



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Il mistero e l'assurdo

Indagine sul pensiero di Giuseppe Rensi

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Gian Pietro Soliani

Laureanda

Ilaria Piotto

Matricola 866673

Anno Accademico

2024/2025

INDICE

INTRODUZIONE	2
PARTE I. Giuseppe Rensi filosofo dell'assurdo	4
Cap. 1. Scetticismo e pessimismo in Rensi	6
1.1. Note biografiche	6
1.2. Distogliere lo sguardo di fronte all'assurdo.....	10
1.3. «Ciò che è reale è irrazionale; ciò che è razionale è irreal»	14
1.4. Lo spazio riservato alla ragione.....	38
Cap. 2. Contraddizioni e storia: vessilli dell'assurdo	44
2.1. La storia quale svolgimento delle contraddizioni.....	44
2.2. Caso e ripetizione: l'illusorietà del progresso	58
PARTE II. La riflessione filosofica attorno al mistero	69
Cap. 1. Per una metafisica essenziale	71
1.1. La religiosità rensiana	71
1.2. Questione di principi	74
1.3. La contingenza nel quadrato logico delle modalità	78
1.4. Il fondamento metafisico della realtà diveniente.....	80
1.5. Alcune critiche al pensiero rensiano	83
Cap. 2. La drammaticità della storia	86
2.1. Tragedia e dramma	86
2.2. Riflessioni sulla questione del male.....	89
Cap. 3. Il mistero che permane	90
3.1. Due “diagnosi” a confronto: Rensi e Pascal.....	90
3.2. «Siamo qualcosa e non siamo tutto»	92
3.3. Questione di <i>cœur</i>	94
CONCLUSIONI	96
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUZIONE

Pochi pensatori, nel panorama filosofico italiano, risultano più divisivi di Giuseppe Rensi. Lo si potrebbe definire, sotto vari punti di vista, il “filosofo del disaccordo”. Innanzitutto, il disaccordo sta alla radice del suo scetticismo, che potrebbe essere pensato proprio come una denuncia del disaccordo del mondo con sé stesso, alla cui base sta la constatazione che «noi discordiamo, dunque non c’è certezza, non c’è verità. Questo il fatto elementarissimo, banale, ma insieme luminoso e inconfutabile»¹. C’è poi, tra gli studiosi, un notevole disaccordo circa la pregnanza e la giusta levatura da attribuire al suo pensiero; i giudizi riguardo al valore filosofico della sua opera sono notevolmente discrepanti, e spesso manifestamente opposti². A rendere la sua figura ancora più polarizzante contribuisce anche il tortuoso itinerario seguito dal suo pensiero, il cui approdo ultimo è la dichiarazione dell’irrazionalità di ciò che è reale, unita ad una peculiare tensione mistico-religiosa. È fuor di dubbio che l’attenzione solo frammentaria riservata al suo pensiero non ne abbia favorito una comprensione organica che, del resto, neppure la produzione rensiana ha mai effettivamente favorito. Nella prima parte del lavoro cercheremo di restituire un resoconto delle ragioni dell’irrazionalismo rensiano, e in particolare di quegli aspetti della sua analisi della fenomenologia e della condizione esistenziale dell’essere umano, che lo portano a dichiarare l’assurdità del mondo; nel fare ciò, ci faremo guidare soprattutto da quegli scritti dell’autore in cui emerge in maniera più radicale l’indole scettica e pessimistica del suo pensiero, non rinunciando a fare alcuni riferimenti occasionali ad altre opere del suo variegato repertorio che, seppur appartenenti a momenti diversi dell’evoluzione del suo pensiero, recano già in sé molti dei motivi del suo scetticismo. Cercheremo, in questo contesto, di lasciare il più possibile che l’autore si esprima da sé, facendoci guidare dai suoi testi nella tematizzazione dei punti salienti in cui si articola la sua riflessione. In questo contesto, dopo una breve nota biografica sulla vita travagliata del nostro autore, ci addenteremo a poco a poco nell’“atmosfera dell’assurdo”, e vedremo come per lui questo costituisca lo sfondo essenziale entro cui si svolge la vicenda umana. L’inconciliabilità reciproca delle ragioni umane, dolorosamente attestata dalla guerra, l’impossibilità di mettersi d’accordo circa “una sola cosa” che abbia realmente “valore” per l’uomo, è per Rensi il segno più evidente del fatto che il nostro mondo è tragicamente disertato dalla verità e dal bene, che non c’è una ragione assoluta che sia fonte di pienezza e alla luce della quale l’esistenza della realtà diveniente possa dirsi sensata. Vedremo come per Rensi la nostra vicenda esistenziale assuma la *facies* dell’assurdo, per cui la realtà storica è ridotta a un continuo farsi e

¹ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 68.

² Cfr. F. MEROI, *Giuseppe Rensi*, in “Belfagor”, 55, 2000, pp. 297–312.

disfarsi privo di qualsiasi meta escatologica e di qualsiasi sviluppo significativo: un continuo voler uscire dall'assurdo e dal male del mondo, eternamente presenti.

Se nella prima parte della nostra ricerca lasceremo la parola a Rensi, nella seconda parte ci proporremo di restituire la parola al reale. Nel fare ciò, metteremo in questione la figura dell'assurdo rispetto a quella del mistero, sondando dapprima i risvolti ultimi del pensiero di Rensi per quanto riguarda religione e morale, addentrando poi in una discussione critica di alcuni dei punti centrali della sua proposta di irrazionalismo. Metteremo in luce come, a fronte di una considerazione puntuale e rigorosa dei principi ontologici classici, la metafisica creazionistica risulti sostanzialmente immune dalle critiche sollevate da Rensi. In questo senso, la messa a fuoco degli elementi del reale che, "se lasciati a sé stessi", ne manifesterebbero l'insensatezza, ce li farà riconsiderare ente alla riconsiderazione sotto un'altra luce. Se l'assurdo non si può pensare se non nei termini del vuoto, dell'assenza di significato, della contraddittorietà, il mistero racchiude in sé la promessa di un'inesauribilità di significato e di una pienezza ulteriore.

Pur non condividendo la diagnosi di una realtà ontologicamente "assurda" che la lettura di Rensi ci restituisce, è nostra convinzione che il pensiero di questo autore meriti di essere ulteriormente esplorato. Infatti, riteniamo che il suo irrazionalismo tocchi questioni di gran rilievo: queste, se analizzate criticamente, offrono l'occasione di riflettere su alcune delle tematiche più rilevanti della metafisica classica. Sebbene si possa senz'altro dissentire dalla posizione rensiana, trasuda dai suoi scritti una sensibilità che, presa nella sua purezza, non può non destare un certo fascino nei confronti del suo pensiero burrascoso: nella sua rappresentazione dell'assurdità del reale egli descrive un dolore che è il dolore di tutti gli uomini che sentono in maniera appassionata la drammaticità della propria condizione di squilibrio esistenziale.

PARTE I. Giuseppe Rensi filosofo dell'assurdo

L'EDERA³

L'edera verde del suo manto or cinge
Le mura immani del castel vetusto;
Penetra e rode; e, ognor più in alto, il fusto
Tra sasso e sasso le sue barbe spinge.

Si sgretola all'amplesso che le stringe,
Sfibrandosi, il maniero ampio e robusto:
Il tenue stelo del sottile arbusto
A ruina il castel fiero costringe.

Tal, sovr'un'altra mole, ancor possente
Di ciclopiche mura e rocche austere,
Con lenta e paziente opra fatale,

Diroccando i bastioni, e le opulente
Torri, e le arcate, e le postierle nere,
Tenace edera verde, un'idea sale.

³ G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, Libreria editrice romana, Roma 1910, p. 37.

Cap. 1. Scetticismo e pessimismo in Rensi

1.1. Note biografiche⁴

A lei, signor Professore, che si è compiaciuto di organizzare questo incontro nel nome di G. Rensi, vada il commosso ringraziamento della compagna della vita travagliata e del pensiero burrascoso di lui. Vada a lei il mio plauso a quanti onorano il suo invito accendendo con la loro presenza una piccola fiamma a colui cui le contingenze resero amara la ricerca ansiosa dei tanti misteri del cosmo. È una affettuosa chiamata a lui questo ritrovo, ma è insieme un appello a quella larghezza di libertà che è un'esigenza del pensiero. Anche il pensiero vuole i suoi astronauti per il suo spazio e merita il rispetto ognuno che vi si cimenta.⁵

Queste le parole di Lauretta Rensi in occasione della “Giornata rensiana” del 1966, indetta dall'Università di Genova per commemorare il venticinquesimo anniversario della morte del filosofo⁶. In queste poche righe emergono chiaramente gli elementi del travaglio, dell'ansia, si rimanda a quell'inquietudine accorata che contraddistinse la vita e il pensiero di Rensi nella sua incessante ricerca, definita “amara” probabilmente perché da amarezza e delusione fu costellato il

⁴ Per maggiori informazioni circa la vita di Giuseppe Rensi, si rimanda alla voce “Rensi” del *Dizionario Biografico degli Italiani*, Treccani); a F. MEROI, *Giuseppe Rensi*, in “Belfagor”, 55, 2000, 3 pp. 297–312; e a R. CHIARENZA, *Nota bibliografica*, in G. RENSI, *Lettere spirituali* (1943), Adelphi, Milano 1987, pp. 233-245.

Tutte le informazioni di carattere prettamente bio-bibliografico riportate nel testo sono tratte da queste fonti.

⁵ M.F. SCIACCA, *Parole introduttive di M.F. Sciacca*, in *Atti della «Giornata rensiana»*, (30 aprile 1966), a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1967, pp. 11-12.

⁶ Va detto che non fu così immediato il riconoscimento della portata filosofica del pensiero di Rensi. In questa sede non si affronterà la complicata questione e si darà per assodato che Rensi è effettivamente degno di esser annoverato come filosofo, pur riconoscendo la peculiarità della sua opera, difficilmente etichettabile: «Riconoscere – e valorizzare – lo status filosofico dell'opera rensiana non è un atto così scontato. Operando tale riconoscimento, infatti, si cancella in qualche modo un quarantennio di approcci critici che, [...] certo non negano esplicitamente che Rensi sia filosofo, ma sicuramente vedono in lui essenzialmente un pensatore religioso; e soprattutto si sgombera definitivamente il campo delle clamorose svalutazioni di cui Rensi fu oggetto già in vita e che, se non altro per la loro autorevolezza, pesarono a lungo sulla sua fortuna. Penso essenzialmente a Croce e Gentile e ai loro durissimi giudizi che, sebbene diversamente articolati e con diverso stile presentati, su un medesimo presupposto si fondavano: l'assenza in Rensi di qualunque dignità filosofica. [...] La recente fortuna critica si muove proprio nella direzione del superamento definitivo – anche se tardivo – di questa visione violenta e riduttiva, favorendo così il pieno – e giusto – riconoscimento della dignità teoretica dei testi rensiani. Rensi filosofo, dunque. Ma questa qualifica, anche se [...] rappresenta un'importante conquista, può risultare non del tutto esaustiva. Il rischio è quello di sostituire un'etichetta con un'altra, di passare cioè con un po' troppa disinvoltura dal Rensi *non-filosofo* al Rensi *filosofo*. [...] Mi riferisco soprattutto, molto semplicemente, al fatto che Rensi non ha prodotto solamente scritti tecnicamente filosofici. È un punto sul quale non si è insistito molto, e che invece va sottolineato con forza se si vuole comprendere tutta la peculiarità della filosofia e dell'opera rensiane» (F. MEROI, *Giuseppe Rensi*, pp. 302-303).

suo vissuto⁷, nonché per l'amarezza, da Rensi intimamente sentita, delle conclusioni stesse a cui il suo "burrascoso" pensiero lo aveva condotto⁸.

Giuseppe Rensi, di famiglia borghese e benestante, nacque a Verona nel 1871. Nel 1893 si laureò in Giurisprudenza a Roma, intraprendendo così la professione di avvocato. Trasferitosi a Milano nel 1895, iniziò a militare nel partito socialista, dedicandosi profusamente all'impegno politico e alla divulgazione tramite la collaborazione con giornali e riviste (tra tutte, "Critica Sociale"). La sua attività nel partito gli costò nel 1898, periodo dei moti di Milano, un esilio decennale nel Canton Ticino, in Svizzera. Qui Rensi riuscì faticosamente a ottenere la cittadinanza e conobbe anche Lauretta, che sposò nel 1899 e con cui ebbe due figlie (è interessante notare che la figlia maggiore, Algisa, prese i voti monastici e divenne infine badessa)⁹. Durante il decennio svizzero Rensi riprese la sua carriera nell'avvocatura e l'attività giornalistica, e proseguì anche nel suo impegno politico, che lo portò a rivestire importanti cariche pubbliche (nel 1905 venne eletto deputato socialista, segretario del Gran Consiglio e del Consiglio di Stato). Questi furono anche gli anni in cui videro la luce le sue prime opere letterarie, di impronta perlopiù positivista¹⁰. È inoltre importante ricordare che in questo periodo Rensi iniziò anche la sua stretta collaborazione con la rivista luganese "Coenubium", fondata da Enrico Bignami e Arcangelo Ghisleri, diventandone infine caporedattore. Da qui iniziò a prender forma concreta il suo interesse per la ricerca filosofica. Nel 1908, al mutare del clima politico, rientrò in Italia riprendendo la carriera legale e politica. Uscì definitivamente dal partito socialista nel 1911, non condividendone il fervore interventistico. Da questo momento in poi si dedicò pienamente alla carriera accademica e, con la pubblicazione delle prime opere di carattere etico e giuridico, si conquistò la docenza in Filosofia morale a Bologna. Dopodiché ottenne l'incarico di Filosofia del diritto a Ferrara, la cattedra di Filosofia al Magistero di Firenze, e infine quella di Filosofia morale, prima a Messina (tra il 1914 e il 1916) e, poi a Genova, dove si stabilì definitivamente a partire dal 1918. Se dapprima, al rientro in Italia, nella sua prospettiva filosofica si registrò un passaggio dal positivismo all'idealismo¹¹ (un idealismo che però, è bene precisarlo, ha

⁷ «Non voglio però nascondere che a formare in me questa concezione irrazionalista e pessimista abbiano contribuito amare esperienze che ho dovuto fare nel campo del pensiero politico-sociale. [...] In questo campo ho sempre visto l'assurdo (= ciò che è in opposizione alle nostre idee) trionfare. [...] ho visto due idee opposte, storicamente assai importanti, [...] prendere, nell'atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, p. 18).

⁸ «Non ci trovo nessun gusto a spiacere ai miei simili, a urtarli, indispettirlti, malcontentarli; vorrei poter enunciare verità che li facessero lieti e sereni e andassero a loro genio; ma, pur troppo, le cose stanno invece com'io le dico» (*ivi*, p.20).

⁹ «In nome della "follia della Croce" Suor Maria Grazia trova l'amore per il padre che non vi credeva, ma che per tutta la vita ha sofferto la "follia della Croce"» (M.F. SCIACCA, *Parole introduttive di M. F. Sciacca*, p. 14).

¹⁰ Cfr. G. RENSI *Una repubblica italiana (il Cantone Ticino)*, in "Critica sociale", Milano 1899; Id., *Gli Anciens régimes e la democrazia diretta*, Colombi, Bellinzona 1902; Id., *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica*, Colombi, Bellinzona 1903.

¹¹ Cfr. G. RENSI, *Le antinomie dello spirito*, Soc. Ed. Libreria Pontremolese, Piacenza 1910; Id., *Il genio etico e altri saggi*, Laterza, Bari 1912; Id., *La trascendenza. Studio sul problema morale*, Bocca, Torino 1914.

«poco o niente a che fare con l'idealismo hegeliano e con quello dei suoi epigoni italiani»¹², un «idealismo intriso di romanticismo»¹³), fu nel corso del suo soggiorno a Messina che si consolidò la sua convinzione scettica, come attesta Rensi stesso:

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.¹⁴

L'esperienza della guerra, il riconoscimento dell'inconciliabilità delle ragioni in ballo, inevitabilmente confliggenti, fu per Rensi la prova inequivocabile del fatto che non c'è ragione unica, non c'è verità incontestabile, ma che anzi ogni uomo, ogni gruppo sociale, grande o piccolo, che sia veramente coeso, ha la sua ragione, la sua verità, che è disposto a difendere e rivendicare al prezzo della vita stessa. Alla luce dei fatti, non c'è ragione che possa dirsi più ragionevole delle altre: ad aver ragione sono tutti allo stesso modo, nessuno è portatore di una ragione che possa dirsi assoluta. La ragione appare quale una sorta di calderone primordiale da cui pescare le giustificazioni alle più disparate e opposte rivendicazioni, senza che ci sia mai, per il pensiero, un porto sicuro e inespugnabile. In un panorama tanto desolante, l'unico modo di far valere la propria personale ragione contro tutte le altre è l'imposizione violenta, la guerra stessa¹⁵. Questa è la matrice più profonda dello scetticismo e dell'irrazionalismo rensiani, questa è la radice dell'inquietante constatazione che, in fin dei conti, non esiste alcun criterio di verità che sia veramente tale.

Conseguenza di quest'impostazione teorica fu una netta presa di posizione nell'ambito politico: affermata la «pluriversalità»¹⁶ della ragione, affermato che l'unico fattore extrarazionale per quietare le divergenze di pensiero è l'atto di forza, Rensi nei primi anni Venti non poté non sentirsi intimamente affine a posizioni di stampo reazionario, avvicinandosi al fascismo¹⁷. Tuttavia questa

¹²A. MONTANO, *La morale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in «Rivista Di Storia Della Filosofia» (1984-), 60, 2005, 4, p. 690.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ G. RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Corbaccio, Milano 1939, pp. 12-13.

¹⁵ «La luce sotto cui io vidi la guerra fu la seguente. Tutti noi, popoli combattenti uno contro l'altro, avevamo *ragione*. A ciascuno la *ragione*, proprio la *ragione*, forniva inesauribili *ragioni*, a sostegno dei principi da cui partivamo, principi opposti e contrastanti, ma ognuno provveduto d'uguale sovrana e incontrollabile legittimità [...]. A ciascuno di noi, popoli in guerra, la *ragione* avrebbe continuato *per tutta l'eternità* a fornir *ragioni* per la nostra tesi. Cioè, le ragioni sono in incolmabile contrasto, e la persuasione (ossia la confluenza di esse ad unità) non è possibile; cioè ancora, la ragione totale è in sé scissa né può trovare in sé il criterio e la decisione per superare la sua propria scissione, ed è quindi per decidere costretta a ricorrere a un fatto extrarazionale, come la guerra. [...] Di questo fatto che la ragione è non *una*, ma *più* antitetiche, che queste *più* ed opposte ragioni sono certe sino al sangue e alla morte delle loro *ragioni*, e ciascuna sente che cedere circa queste sarebbe *rinunciare alla ragione*, di tale fatto la guerra è l'effetto e la prova» (*ivi* pp. 13-14).

¹⁶ *Ivi* p. 20.

¹⁷ Cfr. G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919; Id., *La scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1920; Id., *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo 1920; Id., *L'orma di Protagora. Costatazioni politiche*, Treves,

simpatia fu una parentesi relativamente breve, poiché Rensi si rese conto ben presto di quanto fossero tremendamente allarmanti i connotati che il fascismo andava ad assumere nel Paese e, sicuramente dal 1924 in poi, ne divenne fermo oppositore. In questi anni Rensi rimase sempre fedele a scetticismo e irrazionalismo, mentre allo stesso tempo la sua riflessione assumeva tratti sempre più pessimistici¹⁸. Nel 1925 fu tra coloro che firmarono il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* di Benedetto Croce, e infine il suo dissenso, chiaramente espresso in *Autorità e libertà: le colpe della filosofia* (Libreria Politica Moderna, Roma 1926), gli costò una prima sospensione dall'insegnamento nel 1927, seguita da quella definitiva nel 1934. Nel 1930 subì anche, assieme alla moglie, un periodo di detenzione in carcere. Dopo la sospensione definitiva si trovò costretto a lavorare al centro bibliografico dell'Università di Genova fino alla morte, avvenuta il 14 febbraio 1941, durante un ricovero ospedaliero a seguito di un'operazione chirurgica. Una delle ultime opere rensiane, pubblicata postuma, sono le *Lettere spirituali* (1943). Questo testo è una raccolta di articoli pubblicati su rivista nel corso degli anni Trenta, e rappresenta l'approdo ultimo della travagliata evoluzione del pensiero di Rensi: manifesto del peculiare e discusso senso religioso maturato dal nostro autore.

È chiaro, al termine di questo *excursus* sulla traiettoria di vita di Rensi – per cui «è proprio il vivere in sé stesso, in quanto tale, a determinare integralmente il pensare»¹⁹ –, che egli fu un uomo dal pensiero tormentato, ostracizzato dalla scena accademica per aver coraggiosamente denunciato la bruttura di una realtà dilaniata, per aver manifestato un'inquietudine che non era solo sua, ma che si configurava quale riflesso d'un vissuto esistenziale rappresentativo dell'epoca²⁰, di un malessere condiviso scaturente dalla cruda violenza e dalle continue sopraffazioni e negazioni del valore della vita di cui egli era stato triste spettatore.

Milano, 1920; Id., *Introduzione alla scepsi etica*, Perrella, Firenze 1921; Id., *Teoria e pratica della reazione politica*, "Stampa Commerciale", Milano 1922; Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Soc. Ed. Unitas, Milano 1923.

¹⁸ Cfr. G. RENSI, *Interiora rerum*, Soc. Ed. Unitas, Milano 1924, ripubblicato con il titolo *La filosofia dell'assurdo*, Corbaccio, Milano 1937; Id., *Apologia dell'ateismo*, A. F. Formiggini, Roma 1925; Id., *Apologia dello scetticismo*, A.F. Formiggini, Roma, 1926; Id., *Il materialismo critico*, Casa editrice sociale, Milano 1927; Id., *Critica della morale*, Casa Ed. Etna, Catania 1935, Id., *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942 (postumo).

¹⁹ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, p. 23.

²⁰ «All'attuale momento si può attribuire di contenere fattori che ispirino o alimentino il pensiero scettico [...], perché non mai in altro momento come nell'odierno fu vero quel che diceva Hume, che cioè "le dispute si moltiplicano come se ogni cosa fosse incerta, e queste dispute sono condotte col più grande calore come se ogni cosa fosse certa". Perché, insomma, non mai altro momento più di questo rende visibile a tutti che la nostra ragione non riesce ad essere d'accordo con sé stessa né tra l'uno e l'altro di noi, e nemmeno nell'interno di ciascuno di noi» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Prefazione, p. XXXI).

«In generale poi mi pare che un insieme di idee come quelle qui espresse possa ravvisarsi come la più o meno consapevole ripercussione teoretica che dà, forse in più d'una mente, un mondo politico-sociale, quale il presente, sempre più fosco, truce, aspro, malsicuro, senza direzione, senza senno, senza lume» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 20).

1.2. Distogliere lo sguardo di fronte all'assurdo

Rensi dipinge dunque il ritratto di una realtà disperata, frammentata, abbandonata a sé stessa. Lo fa, è bene ricordarlo, suo malgrado e dolorosamente²¹, perché annunciare l'assurdo vuol dire di fatto schierarsi contro ogni anelito umano di bene e verità, vuol dire rinunciare alla ragione e arrendersi alle ragioni effimere, mutevoli, instabili, che mai potranno spiegare quel negativo di cui spiegazione, in fondo, in quella prospettiva, non ci può essere. Di più, vuol dire schierarsi contro lo stesso istinto umano:

Gli uomini sono in generale ostinatamente e inguaribilmente ottimisti. Il potente e invincibile "istinto" di vita e felicità impedisce loro di tener gli occhi fissi e aperti sul male. Come il ragno avvolge la mosca caduta nella sua rete in un bozzolo, in cui i contorni del corpo di essa non sono più visibili, così da quell'istinto fondamentale umano si sprigionano innumerevoli fili di raziocini che tessono attorno ad ogni fatto doloroso o cattivo un bozzolo o un sudario entro il quale il fatto non è più quello, perde i suoi contorni netti, sparisce.²²

Nella concezione di Rensi la ragione assume connotati quasi mostruosi, diventando una subdola ingannatrice. Mossa dall'inguaribile ottimismo connaturato all'uomo, essa lo conduce a tal punto a distorcere i fatti empirici da snaturarli, da renderli altro da sé, finché essi non spariscono nel nebuloso mondo delle idee astratte, svuotandosi così della turpitudine che ogni uomo naturalmente rifugge. Siamo nella tela del ragno²³. Quest'ottimismo di cui Rensi parla è, in ultima analisi, riferibile a un bisogno umano di razionalizzare il mondo, in modo da cancellare (o perlomeno ridurre) la portata negativa del male che corrode e corrompe in ogni istante il reale; e così l'uomo s'illude, poiché per il filosofo «pretendere che le cose abbiano una ragione, è voler immettere in esse una nostra *finctio* o disposizione soggettiva: il desiderio umano d'un perché»²⁴. Ma che ci sia un "perché" è, per Rensi, pura presunzione:

Ora, perché l'uomo, questo impercettibile animale, possiede siffatta facoltà di porre e trovare, nella sfera della sua attività pratica, dei perché, delle ragioni, ecco che egli pretenderebbe che tutto l'essere abbia un perché, una ragione; pretenderebbe che quella che è una caratteristica o disposizione sua, la deduzione

²¹ «Bisogna guardarsi dal ritenere (come sembra che molti ritengano) che colui il quale afferma l'inesistenza della razionalità o del Logos e l'assurdo radicale dell'universo, asserisca questa tesi con compiacimento e soddisfazione [...]. Chi enuncia questa tesi, [...] asserisce l'assenza della razionalità nella direzione dell'universo con desolazione, indignazione e ribellione morale per la constatazione, imposta sfortunatamente dai fatti, della mancanza di quel che *ci dovrebbe essere*» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2015, p. 71).

²² G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 31.

²³ «La ragione umana è sempre all'opera per razionalizzare, riparare, riaccomodare, ricostruire logicamente, rimaneggiare i fatti, esistenti e prodotti irrazionalmente, improntandoli di ragione, trasfigurandoli razionalmente; come il ragno è sempre all'opera per costruire la sua tela per quanto continuamente sfondata» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 163).

²⁴ G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, A.F. Formiggini, Roma 1926, p. 25.

razionale, il bisogno di razionalizzazione e spiegabilità, il perché insomma, diventasse una proprietà di tutto l'essere.²⁵

Quest'esigenza di "porre e trovare dei perché" deriva dall'avvertenza d'una fondamentale mancanza di senso (di ciò che appare sensato, spiegato, compreso, non si cerca il perché). Tuttavia, è chiaro che lo sguardo umano fatica anche solo a concepire questa vuotezza di senso, oltre cui, per altro, non si può andare²⁶. Questa mancanza di senso, l'uomo non può desiderare che colmarla²⁷. Da ciò, dice Rensi²⁸, deriva il fenomeno psicologico della speranza, da lui descritta come una forma di ragionamento induttivo che, da ciò che non è (ancora) dato, ricava che ciò che non è dato sarà dato²⁹ (presto o tardi, di qua o di Là). La speranza quindi si configura quale un modo di proiettarsi nel futuro³⁰, che promette felicità, pienezza, bene, al contrario di un presente che è sempre fundamentalmente difettivo, insoddisfacente, incapace di colmare lo scarto immanicabile tra quel che c'è e quel che si crede dovrebbe esserci³¹; d'altronde, anche se il presente in sé fosse lieto, non potremmo fare a meno di tendere oltre, proiettandoci nell'avvenire³². E quanto più il presente viene avvertito misero, insufficiente, monco, tanto più l'essere umano è portato a sperare in un futuro

²⁵ *Ivi*, p. 29.

²⁶ «Nello spirito di colui che asserisce l'esistenza della razionalità, del Logos, del "diritto naturale", della "giustizia" (Logos del mondo politico-sociale), e nello spirito di colui che nega tutto ciò, c'è una linea comune in cui i due spiriti in sostanza combaciano. Il primo, asserendo che la razionalità c'è, vuole in realtà dire: esiste, di un'esistenza ideale; non può fare a meno di esistere, deve esser presente e guidare i destini umani. Il secondo, asserendo l'irrazionalismo, [...] dice: l'esistenza della razionalità e del Logos è *meramente ideale*, sogno di nobili spiriti, ma sogno; cioè: dovrebbe esistere, ma nella realtà di fatto non c'è. La differenza tra i due non è nella valutazione etica della cosa, o nell'approvazione che l'uno dia all'una l'uno all'altra nota scorta come caratteristica dell'universo; è solo nella sottolineatura che il primo appone al "deve essere", il secondo al "ma non c'è"» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 72).

²⁷ «I nostri ragionamenti, le nostre interpretazioni, costruzioni, trasformazioni, eliminazioni dei fatti, sono sempre il frutto del nostro desiderio, della nostra "volontà" – riconferma, cioè, poiché la speranza è un ragionamento, un'induzione, che sempre il nostro modo di ragionare, ossia di costruire con la ragione il mondo, è determinato da questi elementi, è tutt'uno con essi» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 35).

²⁸ *Ivi*, p. 32.

²⁹ «La speranza è una forma di ragionamento, e più propriamente una forma di induzione. [...] Un'induzione che, al contrario di quella descritta dalla logica ordinaria, la quale procede sulla base del principio della "uniformità della natura", [...] procede invece sulla base del principio opposto, su quella cioè della disformità di ciò che non è ancor dato con ciò che è dato. La speranza è un'induzione che da ciò che *non è* ricava che ciò che non è sarà, che da ciò che *non accade* ricava che ciò che non accade accadrà» (*ibidem*).

³⁰ «Un'induzione, insomma, che precisamente dalla maggiore assenza nel noto (nel presente) dei dati di cui essa compagina l'ignoto (il futuro) inferisce la presenza nell'ignoto (nel futuro) di tali dati» (*ibidem*).

³¹ «Consolati dunque delle tue imperfezioni attuali. Le macchie che sono su quella piccola sfera o momento o frammento dell'uomo, che sei tu, saranno più tardi lavate nell'Uomo. Se non nel tuo presente te, nel tuo te futuro, cioè nel corso dell'Uomo, nell'Uomo totale, che è anche *te*, esse saranno eliminate» (G. RENSI, *Lettere spirituali*, p. 10).

³² «La tragedia della nostra vita è che siamo costretti a un siffatto continuo protenderci verso l'avvenire. Anche in un momento di piacere, non è mai il puntuale momento quello in cui vogliamo arrestarci, ma il momento successivo dello stesso piacere, e ad esso pensiamo, ci protendiamo, ci porgiamo in ogni puntuale momento presente» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, p. 68).

migliore³³: tanto più si spera, quanto maggiore è il desiderio, ossia «la sensazione della mancanza»³⁴. In questo modo la speranza si profila, per Rensi, quale «insensatamente miracolosa»³⁵, secondo un sillogismo alla cui base non vi è il principio di uniformità (principio che, secondo Rensi, è imprescindibile prerequisito per qualsivoglia elemento del mondo che voglia dirsi razionale)³⁶, ma semmai «l'uniformità della disformità»³⁷.

Se è pur vero che la speranza ha a che fare con ciò che non è ancora, quindi con ciò che sostanzialmente ancora non è presente nella dimensione empirica del reale, sarebbe sbagliato supporre che questo la renda equivalente ad una fantasticheria³⁸: anzi, per chi fervidamente spera (per chi grandemente patisce³⁹), il fatto sperato ha una concretezza quasi tangibile, viene avvertito quale in procinto di realizzarsi⁴⁰ (se così non fosse, a che pro sperare?). Il fatto sperato assume quindi uno statuto particolare, configurandosi come una sorta di realtà in embrione, che assume gradualmente i caratteri dell'empirico durante il processo di adempimento della speranza stessa. In questo modo, è come se il fatto sperato, con la sua (pur eventuale⁴¹) realizzazione, testimoniassse che proprio quel fatto non avrebbe potuto non realizzarsi: esso assume, per l'individuo, i connotati della certezza. Questa constatazione permette a Rensi di affermare che «tra speranza, credenza e certezza, non v'è distinzione essenziale, ma solo di grado, ed i tre momenti costituiscono una serie ininterrotta»⁴². L'autore afferma cioè che tutti e tre questi momenti sono dei modi specificamente umani di foggare la realtà⁴³:

³³ «La speranza è in proporzione diretta dell'infelicità. Si spera tanto più quanto più si è sfortunati. [...] È l'uomo infelice che mette nella speranza tutta la sua passione e la sua vita, che spera freneticamente, che quasi a dire, *spera disperatamente*, e proprio *contro speranza*, [...] egli non possiede di positivo che la speranza e non può vivere che di speranza» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 33).

³⁴ *Ivi*, p. 35.

³⁵ *Ivi*, p. 34.

³⁶ «Rensi [...], resta persuaso che non una forma, foss'anche la più eletta, di ragione, ma la sola autentica ragione, la ragione *tout court* sia l'istanza che esige la perfetta identità, e che non si dia ragione se non dove questa esigenza sia attuata, quindi non certo nel mondo, che anzi si staglia come il topos stesso dell'irrazionale e dell'assurdo» (M. FORTUNATO, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, Mimesis, Milano 1998, p. 23).

³⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 35.

³⁸ *Ivi*, p. 36.

³⁹ «La speranza è in proporzione diretta con l'infelicità. Si spera tanto più quanto più si è sfortunati» (*ivi*, p. 33).

⁴⁰ «Il contenuto rappresentativo della speranza non è realtà, ma non è nemmeno pura e semplice irrealtà; è un alcunché di non reale, ma che scorgiamo in procinto di divenir reale, qualcosa che sta di mezzo tra la realtà e l'irrealtà, una semirealtà» (*ivi*, p. 36).

⁴¹ «Ricetta di felicità. Comprare una cartella d'una lotteria di miliardi, coltivare caldamente la speranza e la quasi certezza di vincere, predisporre già nel pensiero come si vivrà quando si avrà vinto. Poi quando l'estrazione viene, e non si ha vinto, comprare una cartella della nuova lotteria e comportarsi nel medesimo modo. Quindi acquistare la cartella d'una terza e via così. In tal modo si vive felici, d'una felicità rosea, piena: precisamente come e perché vivono felici coloro che credono fermamente nell'immortalità dell'anima. Questo è il grande beneficio umano arrecato dalle lotterie» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 88).

⁴² G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 37.

⁴³ *Ibidem*.

Come la speranza procede dal non essere all'essere, cioè muove dall'impossibilità di accettare la mancanza al fatto sperato; così la credenza spessissimo non è generata che dalla inaccettabilità dell'esistenza del fatto creduto [...]. Ma poiché, infine, anche la certezza contiene un elemento fondamentale di credenza, poiché [...], ogni realtà nel senso ordinario della parola, ogni affermazione di realtà, compresa la realtà visibile e tangibile, è da ultimo un fatto di credenza, [...] così speranza, credenza, certezza o realtà costituiscono tre fasi i cui confini scompaiono, che trapassano, si spostano, fluiscono l'una nell'altra. [...] È ovvio quindi [...] che, stante tale incertezza e fluttuazione di confini tra speranza, credenza e realtà, gli uomini riescano a trasformare o cancellare i fatti secondo i loro bisogni, desideri, istinti, secondo la loro "volontà".⁴⁴

Quindi, nella prospettiva renziana l'uomo, incapace di accettare il male insito nel reale, incapace di vedere i fatti nella loro crudezza e inequivocabile empiricità, per sua stessa natura s'illude, lasciando che il proprio raziocinio, arbitrariamente, "sfiguri" il mondo, rendendone l'irragionevole nefandezza meno insopportabile. Esempio eclatante di questa indebita razionalizzazione umana, che più di ogni altra cosa «dimostra il ciecamente ostinato ottimismo umano e la sua sorprendente capacità di far sparire i fatti che lo contrastano»⁴⁵, è dato per Rensi dalla morte⁴⁶: fatto innegabile, correlato imprescindibile del divenire, «doloroso disperatamente, cioè senza più possibilità di speranza»⁴⁷, che però l'ottimismo umano, armandosi di ragione, è riuscito nondimeno a cancellare, aggrappandosi all'idea (variamente declinata) della vita eterna. Rensi identifica proprio in questo il motore ultimo dell'idealismo, ossia in uno sforzo "infaticabile" per eliminare il fatto della morte dal nostro orizzonte⁴⁸. Cosicché, di nuovo, la scepsi appare quale l'unica attitudine filosofica veramente onesta⁴⁹ nei confronti del mondo, che non pretende di "antropomorfizzare"⁵⁰ quest'ultimo attribuendogli

⁴⁴ *Ivi*, pp. 37-38.

⁴⁵ *Ivi*, p. 39.

⁴⁶ «Hai disgrazie d'ogni sorta, economiche, pubbliche, familiari, ecc.? Non crucciartene! Anche quando tutte le tue disgrazie fossero tolte e sciolte tutte le difficoltà e i problemi ad esse inerenti, ti resta l'altra disgrazia ineliminabile, l'altra difficoltà insolubile, la morte. Questa è la disgrazia totale e finale, a cui, anche risolte e tolte tutte le altre, dai di cozzo in modo irreparabile. Perché angustiarti di quelle e cercar di levartele di dosso? Che cosa, riuscendovi, avresti ottenuto, poiché ti rimane questa? Se riuscissi a liberarti da quelle, non otterresti che di far giganteschi questa. La presenza di quelle ti serve perché getta su questa un velo» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 94).

⁴⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 39.

⁴⁸ «Tutta la filosofia, dal *Fedone* all'idealismo "attuale", si può prospettare come uno sforzo, sempre più complicato e sottile, sempre meno ingenuo, sempre più astuto, infaticabile a cercare nuove vie, elaborate, tortuose, strane, evanescenti, man mano che ognuna delle più semplici e chiare precedenti veniva distrutta, perdendosi infine nella nebbia, ma incoercibile e sempre risorgente, per cancellare il fatto della morte» (*ivi*, p. 41).

⁴⁹ «Rensi sa, sperimenta sulla propria pelle che avere vissuto a lungo significa aver potuto e dovuto prendere atto che la svolta, il cambio di rotta nelle vicende umane e cosmiche, la salvezza, insomma il *miracolo* tanto atteso *molto semplicemente non avviene affatto*; significa avere potuto e dovuto constatare che nulla sopravviene ad attenuare l'enigmatica, tragica irrisolubilità dei due quesiti "se l'uomo nasce, perché muore? Se l'uomo muore, perché nasce?"» (M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, Introduzione a: G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 12).

⁵⁰ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 39.

superbamente una ragione che però è solo propria della peculiare condizione umana, e che col mondo non ha propriamente riferimento⁵¹.

1.3. «Ciò che è reale è irrazionale; ciò che è razionale è irreale»⁵²

Sembra talvolta che la Vita sia come il fanciullo crudele che si diverte a prendere una mosca e a gettarla nella tela d'un ragno, o un topo e ad immergerlo in un vaso d'acqua dalle pareti lisce, o a circondare una formica d'una corona di bracie, e poi si mette ad osservare con un maligno sorriso, dicendo fra sé: “stiamo un po' a vedere che cosa farai, godiamo lo spettacolo degli sforzi molteplici e inauditi e necessariamente vani che eseguirai per salvarti, alla fine dei quali dovrai pure arrenderti; dare gli ultimi, spasmodici, convulsi, ciechi, disperati movimenti e poi morire tra gli spasimi”.⁵³

Siamo nella tela del ragno, dicevamo. Ed essa è veramente la nostra personalissima tessitura, un cablaggio mentale che la ragione ci fornisce sospinta dalla radicata volontà, insita nella natura ottimistica dell'uomo, di distogliere lo sguardo dall'assurdo che governa l'esperienza, di cancellare l'impressione angosciante di un reale beffardo e crudele. È questa la condizione disperata e dolorosa dell'uomo⁵⁴, dotato di una ragione che solo illusoriamente si può riflettere nel mondo⁵⁵, e che tuttavia esige, per poter sopportare il vivere, che il mondo ne partecipi; anzi, di più: che esso stesso obbedisca a quei criteri e a quegli attributi che crediamo non possano non essere applicabili a ogni esistente in virtù del suo stesso ricadere sotto i parametri dell'esistere e quindi sotto l'evanescente sfera di “ciò che è reale”. Ma nonostante questi tranelli della mente, è la constatazione dello stato del mondo, della molteplicità dei fatti e delle ragioni, che appaiono quali invariabilmente eterogenei tra loro, singolarità

⁵¹ «Filosofo e farmacista. Un filosofo maturo ed esperto a chi gli chiede consiglio sui libri di filosofia da studiare, dovrebbe rispondere: che filosofia vuoi? Perché io so già che tu ne vuoi una: ossia che tu vuoi una dottrina filosofica che ti dimostri ciò che già previamente e già sin d'ora credi e vuoi credere. Che vuoi adunque? Dio o gli atomi? La libertà o il determinismo? Dimmelo. Io ho qui nella mia farmacia i barattoli che contengono ciascuna di queste cose. Ti posso dare dell'una o dell'altra a seconda dei tuoi desideri o bisogni» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 56).

⁵² G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 89.

⁵³ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 79.

⁵⁴ «L'uomo, solo punto di concentrazione della ragione nel mondo, interpone la distanza, sta nel mondo/contro il mondo, fa valere la duplicazione per cui non c'è il livellamento totale di un reale indiviso e omogeneo, bensì l'uno e il due, la polarità di soggetto e oggetto, il datum e il giudizio sul datum» (M. FORTUNATO, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, p. 22).

⁵⁵ «Perché tutto ciò che è accaduto si concatena in qualche modo con alcunché che c'era e questa concatenazione (“razionalità”) la si vede a posteriori, ci si illude che la si sarebbe veduta, che ci sarebbe stata, a priori, cioè che quel che è accaduto è accaduto così perché determinato precedentemente nel suo accadere dalla razionalità, perché sboccante fuori dal Logos» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 94).

monolitiche che si stagliano nel reale, inebetite, insolenti, insensatamente presenti e destinate a sparire nel flusso del divenire⁵⁶, a manifestare l'alogicità che è insista nel reale.

Non v'è nella realtà nessuna ragione. Anzi, non v'è in essa né ragione, né non-ragione. Perché i concetti "razionale" e "irrazionale", sono soltanto concetti della nostra mente, contributi recati unicamente da essa nel suo concepimento dei fatti, ma che a questi non appartengono. [...] Nella realtà non v'è che la realtà sola, cioè i fatti. Essi non sono né razionali né irrazionali. [...] Né razionali, né irrazionali, né necessari, sono i fatti. Sono semplicemente. Non fanno che essere. Non fanno che prodursi. È soltanto la mente umana che contemplandoli dappoi vi scorge la razionalità, l'irrazionalità, la necessità – ossia vi aggiunge e vi immette arbitrariamente questa che è una sua contribuzione.⁵⁷

Il pensiero renziano si svolge tutto attorno a questa premessa fondamentale: non esiste ragione oggettiva, la ragione si manifesta nel mondo solo agli occhi del soggetto⁵⁸. A questo punto emerge chiaramente il legame inscindibile che Rensi individua tra scetticismo e pessimismo: una volta constatata l'assurdità del reale, ossia l'assenza di una ragione ultima che ne giustifichi e guidi il manifestarsi, non si può che riconoscere questa stessa assurdità quale la radice di ogni dolore che affligge l'uomo e di ogni male che imbruttisce il mondo.

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 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.⁵⁹

Ne consegue che non c'è una ragione che sia più adeguata dell'altra, che abbia un grado di verità maggiore dell'altra; e, più in generale, non è possibile porre una deduzione razionale del reale, quale che il reale esistesse in forza delle esigenze della ragione⁶⁰. Rensi con la sua filosofia denuncia proprio lo scandalo della "Ragione lacerata"⁶¹, cioè della molteplice difformità che affligge il reale tutto, e

⁵⁶ «Questo mondo, ove tutte è assurdo e contraddittorio, ove tutto è caduco, muta trapassa, muore, ove in siffatto universale mutamento e scorrimento noi sentiamo veramente il suolo sfuggirci sotto i piedi e non possiamo posarli su nulla di solido e fermo, questo mondo manca dunque in verità di Essere. Questa è la sua piaga cancerosa, la sua iattura mortale. È solo Divenire, ossia scorrimento e morte, senza Essere, ossia stabilità e permanenza» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 58).

⁵⁷ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 86.

⁵⁸ «L'illogismo è naturale. Ciò che non è naturale è la nostra ragione che lo scopre, lo rileva e se ne lamenta. O, piuttosto, nella natura non esiste nè illogismo nè logica. Per una mosca che cade nella tela d'un ragno, per un insetto che viene travolto da una pioggia torrenziale non esiste assurdo; non esiste che un fatto, il fatto immediato, il fatto del momento, il fatto senza futuro e senza passato, senza ragione, ma anche senza irragionevolezza» (G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, p. 18).

⁵⁹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 13.

⁶⁰ «Non si può già dedurre il reale dalla ragione e dalle sue esigenze, ma solo constatare che c'è e com'è, e che l'unica ragione (che è poi una non ragione) del suo esserci e del suo essere così è il *mero fatto* che c'è ed è così» (G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, p. 24).

⁶¹ «Quel che Rensi non si stanca di sottolineare e denunciare è uno scandalo, *questo* scandalo: la Ragione è lacerata in mille ragioni/in mille menti particolari fra loro discordanti, ciascuna delle quali singolarmente presa, per di più, è

in particolar modo le ragioni degli uomini, imputate di essere irrimediabilmente compromesse dalla loro reciproca inconciliabilità e dalla loro complessiva eterogeneità rispetto a quell'esistenza che dovrebbe ad esse conformarsi. L'uomo pesca dal bacino della ragione le più disparate e contrastanti giustificazioni ai più divergenti punti di vista⁶², rivelandosi davvero incapace di garantire alcun criterio di verità che sia veramente tale⁶³.

La ragione si vergogna e si addolora della differenza e del molteplice, dello scarto e della non-identità, dunque, a ben vedere, si vergogna di se stessa in quanto il suo avvento è *eo ipso* l'apparizione della dualità di soggetto e oggetto, di giudizio e giudicato, ma, soprattutto, si vergogna della divisione fra i soggetti da cui discende la babele dei diversi giudizi e *Standpunkte* dispiegati in una tensione il cui caso più clamoroso e scandaloso è quello del netto contrasto tra gli opposti.⁶⁴

Se esistesse la ragione in quanto tale, assoluta, questa non potrebbe non essere perfettamente identica a sé stessa, non sarebbe possibile nessuna deviazione dal suo nucleo autentico, sarebbe «una, quella»⁶⁵, non ci sarebbe nemmeno lo spazio per mettere in dubbio una tale, unica, univoca verità. Per Rensi, come accennato, il criterio dell'uniformità è il più autentico e puro requisito razionale; ma tuttavia l'uniformità non trova spazio nella molteplicità della realtà, dove gli esistenti sono a sé stanti e manifesti nella loro insensatezza e mancanza di scopo: una realtà che per Rensi non ha nulla da aggiungere rispetto a quel che immanentemente in essa si palesa, poiché «Essere significa soltanto quel che si può vedere, toccare, percepire. È soltanto quel che può essere visto, toccato, percepito»⁶⁶. È importante considerare che Rensi, nella sua critica al razionalismo, sta ben attento a non tralasciare alcuna delle dimensioni e delle specificità che esso assume⁶⁷ a seconda dell'ambito in cui viene

autorizzata e anzi quasi istigata da Lei a sostenere tutto e il contrario di tutto; [...] essa non è in grado di garantire alcuna conoscenza certa/alcuna verità né di fondare un'etica salda» (M. FORTUNATO, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, p. 17).

⁶² «Ci si illude che la realtà sia la stessa per tutti. Invece stessa per tutti è soltanto, o poco più, la realtà meramente percettiva, materiale: questo tavolo, questa sedia, ecc. Ma su di essa ciascuno di noi fabbrica un mondo speciale e diverso, nel quale ci chiudiamo e viviamo» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 144).

⁶³ «Il razionalismo o idealismo, in modo più o meno palese, implica che vi sia una formula di ragione iniziale, somma, dalla quale tutti gli eventi (nei loro caratteri essenziali) si deducono. Essa sarebbe veramente generatrice dei fatti: Dio, il Verbo, il Logos. Ma questa formula non c'è; e non c'è che il mero fatto, il fatto bruto nel senso che la ragione non lo genera (che esso non si deduce da questa) ma lo trova» (G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, p. 25).

⁶⁴ M. FORTUNATO, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, p. 23.

⁶⁵ «Se esistesse la ragione assoluta, se la ragione possedesse l'assolutezza, ossia una configurazione precisa, che è come dire se ci fosse la ragione, non dovrebbe esservi nessuna deviazione. La ragione (se esiste) è e non può non essere, circa qualsiasi punto o questione, se non una, quella. Un modo di vedere differente, sia la differenza piccola o grande, verta su di una frivolezza o su di una questione capitale, è un uscir fuori dalla ragione» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 147).

⁶⁶ G. RENSI, *Apologia dell'ateismo*, p. 15.

⁶⁷ «Ogni singola espressione di razionalità esige dogmaticamente un ruolo che in realtà non le compete, ossia una dimensione assoluta; esige l'unicità. Ma è smentita proprio dall'esistenza di analoghe entità con la medesima ambizione. Non può quindi sussistere alcuna ragione universale, o meglio non può sussistere la ragione universale, mentre ciascuna ragione particolare gode, per così dire, degli stessi diritti» (F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 33).

sostenuto⁶⁸. È altresì doveroso precisare che per Rensi il razionalismo è nient'altro che l'idealismo filosofico che, secondo lui, indebitamente cerca di individuare un "alcunché" di originario che sia in grado di giustificare ogni aspetto della realtà umana, storica, e naturale:

L'idealismo filosofico, nella sua essenza fondamentale, è ed è sempre stato razionalismo. La sua pretesa e il suo sforzo sono sempre stati quelli di stabilire un concetto sommo – asserendo che perché esso è logicamente sostenibile, o dimostrabile, o necessario, così esso non può non possedere anche l'esistenza di fatto, la realtà – e mostrare come da tal concetto sommo scaturisca, necessariamente, da sé, quasi a dire automaticamente (e non già perché tale scaturire sia solo lo specioso risultato d'una deduzione operata da noi, dalla nostra testa particolare, e quindi deduzione soggettiva, e perciò forse arbitraria) tutto ciò che è (la natura e la storia) e tutto ciò che deve essere (la morale, l'ordinamento sociale).⁶⁹

Approfondiremo la critica del razionalismo politico e del razionalismo storico. A motivare questa scelta è soprattutto la particolare attenzione che Rensi riserva a queste due sfere, dovuta senz'altro alla sua sensibilità al clima storico e politico dell'epoca, ma anche al fatto che alla base della critica rensiana del razionalismo c'è, sempre e comunque, la denuncia della vuotezza delle categorie astratte, che per il nostro autore non trovano mai concretizzazione nel reale e nel suo svolgimento. Alla luce di ciò, infatti, appare ovvio che così come non c'è la ragione in quanto tale, non ci possono neanche essere il bello in quanto tale e il dovere in quanto tale, né ci può essere accordo su che cosa sia la vita felice e virtuosa, sicché ogni costruzione idealistica che ponga al centro queste nozioni viene da lui considerata intimamente falsa e ingannevole. Da ciò deriva l'impossibilità dell'affermazione unanime di un giudizio che sia unico e inequivocabile, a prescindere dall'ambito di applicazione di tale giudizio.

Per quanto riguarda l'ambito politico⁷⁰, Rensi afferma che, anche qui, vige l'irrazionale, e che gli unici criteri politici veramente efficaci sono l'arbitrio e la violenza. Anche in questa sfera, comunque, il pensiero è schiavo dell'inguaribile vena ottimistica dell'uomo, che spera nell'avvenire, nutrito da promesse quali quella della ricostruzione sociale o della rinascita nazionale⁷¹. I principali fautori e teorici del razionalismo politico sono stati, per Rensi, Rousseau e Kant. Questi proclamano la razionalità della sfera politica in forza, rispettivamente, delle idee di "bene comune" e "giustizia". Tuttavia, bene comune e giustizia – secondo Rensi – altro non sono che pure forme: esse aspirano all'universale (come ogni forma pura e ogni astrazione di impronta razionalistica), ma tuttavia il vero "contenuto" di tali forme non può che essere, invariabilmente, relativo: relativo alle ragioni del

⁶⁸ *Ivi*, pp. 31-39.

⁶⁹ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 75.

⁷⁰ Per la critica rensiana del razionalismo politico si rimanda a: G. RENSI, *Filosofia dell'autorità*. Nel nostro breve resoconto ci si concentrerà principalmente sulle pp. 1-46 del testo qui menzionato, poiché già in queste prime, dense pagine emergono i principali elementi della critica rensiana.

⁷¹ G. RENSI, *Filosofia dell'autorità*, Prefazione, p. XII.

singolo, e perciò, appunto, determinato dall'arbitrio e difeso e legittimato con la violenza. Rensi afferma che la razionalità di una costruzione politica dovrebbe risiedere sostanzialmente nell'identificazione tra ciò che il cittadino riconosce quale giusto, e che quindi vuole, e ciò che lo Stato legiferando comanda: la giustizia secondo l'individuo e la giustizia secondo lo Stato dovrebbero, in sostanza, collimare; cosicché la volontà del cittadino dovrebbe riflettersi e rispecchiarsi nella volontà dello Stato, senza il bisogno di alcuna imposizione violenta⁷². Tuttavia, per Rensi, che ci sia questa corrispondenza è semplicemente impossibile, poiché fattori irrazionali quali l'arbitrarismo, l'imposizione violenta, la guerra, la tirannia, sono caratteri costitutivi e ineliminabili della sfera politico-sociale: «come è lungi dall'essere riducibile alla ragione o allo spirito la realtà in generale, così è lungi dall'esserlo quella umana»⁷³.

Com'è noto, Rousseau pone un'importante distinzione tra “volontà generale” e “volontà di tutti”, riferendo la prima all'interesse generale, che mira al raggiungimento del bene comune, e la seconda agli interessi particolari dei singoli, che sono mutevoli e difformi. Logicamente, col voto va espressa la volontà generale, e «la disposizione legislativa (la volontà della legge) che mediante il voto viene posta in essere»⁷⁴ altro non è che «l'incorporazione di essa stessa volontà del bene comune (“volontà generale”)»⁷⁵: in questo modo viene stabilita una coincidenza tra la legge e la libertà dell'individuo, intesa come libera volontà tesa al bene comune. Significativamente, nella normale situazione in cui, a seguito del voto, vengono a configurarsi una maggioranza e una minoranza, «il voto della maggioranza chiarisce quello che è il bene comune»⁷⁶. La situazione descritta è quella di una minoranza che, prima del voto, non riusciva a scorgere quale fosse il vero bene comune, lo “frintendeva”, aveva un'«opinione errata»⁷⁷ di quel che il bene comune dovrebbe essere; tuttavia la

⁷² «In che consiste la razionalità d'una costituzione politica e la razionale soluzione dei problemi politici? In ciò, che nulla nel campo della vita politica si compia come mera forza, come imposizione, come atto di imperio; che quindi nessuna disposizione venga presa, della quale quegli su cui essa esercita la sua azione non riconosca e non approvi la ragione; che ogni disposizione sia insomma liberamente consentita, approvata, voluta. Se alcunché si ingiunge e si effettua per opera di mera forza, cioè per opera d'un comando che può farsi valere perché fiancheggiato dalla forza, ma al quale quelli a cui esso si dirige piegano il capo solo per paura della forza che lo fiancheggia e ravvisandolo come imposizione arbitraria, restiamo allora qui in presenza d'alcunché di cieco e di violento, d'un fatto di forza brutta, ossia d'un fatto, per eccellenza, irrazionale. Bisogna, dunque, perché ogni irrazionalità sia eliminata, che vi sia identità tra ciò che la ragione dell'individuo riconosce giusto e quindi vuole, e ciò che vuole, ossia dispone, la legge o lo Stato: o, in altre parole, che vi sia coincidenza tra libertà (libero volere del singolo) e legge, che la legge sia liberamente voluta dall'individuo, sia un comando che esce dalla sua stessa volontà e che questa pone a sé medesima» (*ivi*, pp. 1-2).

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 4.

⁷⁴ *Ivi*, p. 5.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p. 6.

⁷⁷ *Ivi*, p. 7.

sua «verace volontà»⁷⁸ è sempre stata il perseguimento del bene comune, per cui il trionfo dell'opinione contraria in fin dei conti è anche il trionfo della volontà verace della minoranza⁷⁹.

Per quanto riguarda Kant, invece, Rensi ci dice che egli trasporta la dottrina rousseauiana innanzitutto nella morale, con la sua individuazione del «vero io»⁸⁰ quale nocciolo di ragion pratica pura, che pone liberamente l'imperativo categorico; cosicché il comando morale altro non è che «una legge che l'io dà a sé stesso»⁸¹: sta proprio qui il fulcro dell'unanimità, in questo fondo identitario comune, «la cui norma può, senza contraddizioni, essere resa universale»⁸². Sia il «vero io» di Kant che la «volontà generale» di Rousseau, al netto di errori di valutazione, vogliono in tutti la stessa cosa, poiché l'interesse qui perseguito, per potersi dire comune, non può che essere lo stesso per tutti⁸³.

Ma è logico, scrive Rensi, che «tanto più doveva naturalmente Kant trasportare la teoria di Rousseau, che era di origine e di impronta politica, nella sua teoria politica»⁸⁴. E invero, per Kant, la dottrina del contratto sociale pare essere l'unica in grado di legittimare lo Stato e allo stesso tempo preservare la libertà di scelta dei cittadini⁸⁵: perché ci sia giustizia (e dunque riconosciuta legittimità della legge e dello Stato) occorre che la legge sia tutt'uno con la volontà collettiva, la sola a cui spetta legittimamente il potere legislativo. Altrimenti, nell'imposizione prevaricatrice di una volontà estranea, c'è ingiustizia⁸⁶. Nella cornice kantiana, perché il principio di unanimità sia rispettato, occorre meramente che la norma in questione possa essere pensata come idealmente voluta da tutto

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ «Se si fosse fatto secondo la mia opinione, proprio allora si sarebbe fatto ciò che io non volevo: vale a dire, non si sarebbe fatto quel bene comune che io volevo e che il voto della maggioranza ha chiarito essere il contrario della mia opinione. Non si sarebbe quindi, proprio allora, realizzata la mia libera volontà verace; proprio allora, cioè, io non sarei stato libero, non ci sarebbe stata coincidenza della legge con la mia libertà (libera volontà). Ma questa coincidenza c'è, invece, in quanto, trionfando il contrario della mia opinione, ha trionfato quel bene comune che era appunto la mia volontà» (*ivi*, pp. 6-7).

⁸⁰ *Ivi*, p. 8.

⁸¹ «Poiché questo «vero io», che dà il comando morale, è adunque appunto l'io, così il comando morale non è altro se non una legge che l'io dà a sé stesso, legge che emana dal volere stesso di colui sul quale la legge impera, legge che è questo stesso volere, legge quindi in cui si avvera l'identificazione della libertà (libero volere) di chi sottostà alla legge con questa legge medesima, la coincidenza della volontà di quello con la volontà di questa» (*ibidem*).

⁸² *Ivi*, p. 10.

⁸³ «D'altra parte, questo «vero io» vuole in tutti la medesima cosa, ossia il bene morale, precisamente come per Rousseau la «volontà generale» vuole in tutti la stessa cosa, cioè l'interesse comune. Resta quindi presupposto che, se quel «vero io» non commette errori d'opinione circa ciò in cui nell'uno o nell'altro caso consista quel bene morale che esso vuole (errori analoghi a quelli che, come abbiamo esemplificato, può commettere la «volontà generale» del cittadino nel determinare in questo o in quel caso il fatto in cui l'interesse generale si incorpori), quel «vero io» scorderà in ciascuno di noi come bene morale la medesima cosa. Nella volontà del bene morale tutti, se siamo convenientemente illuminati, ci accordiamo e ci identifichiamo, come tutti si accordano e identificano nella «volontà generale» o diretta all'interesse comune di Rousseau, almeno dopochè l'esito del voto, chiarendo ciò che è il bene comune» (*ivi*, p. 9).

⁸⁴ *Ivi*, p. 10.

⁸⁵ «A prescindere dalla questione se il contratto sociale originario abbia avuto storicamente luogo, sta il fatto, secondo Kant, che l'idea di esso è la sola che permetta di concepire la legittimità dello Stato: giacché tale idea mette in luce e stabilisce il principio che l'uomo nello Stato non ha abbandonato la libertà, ma anzi, pur nella dipendenza legale, la possiede non diminuita» (*ibidem*).

⁸⁶ Cfr. *ivi* pp. 11-12.

il corpo sociale⁸⁷: non è necessario che essa sia stabilita col voto, è sufficiente affidarsi alla saggezza e all'esperienza dell'apparato governativo, che naturalmente sa andare oltre i desideri capricciosi e accidentali del pubblico; si presume che tale apparato in qualche modo sappia già se una data norma potrebbe essere conforme alla volontà generale oppure no⁸⁸. «L'unanimità sta dunque per Kant nella mera possibilità di essa, nel mero fatto che si possa senza assurdi pensare che una certa decisione sia unanimemente voluta»⁸⁹.

Ma di contro, per Rensi, la realtà «ci attesta in modo lampante che mondo umano razionale vuol dire mondo umano impossibile»⁹⁰. Infatti, queste dottrine falliscono già nel loro presupposto. Torniamo a considerare il rapporto tra maggioranza e minoranza: nel momento in cui a essere istituita è la legge della maggioranza, va ricordato che la stessa legge non era mai stata in precedenza voluta dalla minoranza, che essa anzi molto probabilmente andava contro il volere e le ragioni della minoranza⁹¹: essa in sostanza le viene imposta⁹². Sulla base di questo fatto, Rensi afferma che è impossibile che legge, costituzione civile, e Stato siano unanimemente votati, men che meno voluti. Cosicché legge, costituzione e Stato non possono che avere un principio di irrazionalità, fondarsi nell'irrazionale, data l'impossibilità per essi di esser voluti dalla comunità come se essa fosse dotata di una sola mente, una sola ragione: la minoranza si piega al volere della maggioranza come di fronte ad un fatto esterno,

⁸⁷ «Però, affinché tale concordia di tutti risulti assodata, non occorre per Kant che la legge sia effettivamente votata. L'idea di contratto sociale, considerata, se non come fatto storico, come idea di ragione, richiede semplicemente che il legislatore emani leggi tali che possano essere scaturite dalla volontà unita di tutto il popolo. Il criterio insomma è questo: se è impossibile pensare che un intero popolo possa dare il suo assenso a una legge sancita dal governo, essa è ingiusta [...]; ma è giusta, invece, ossia conforme alla "volontà generale", una legge sancita dal governo, se è solo possibile pensare che tutto un popolo possa unanimemente volerla» (*ivi*, pp. 12-13).

⁸⁸ «Però – aggiunge la maggior parte dei filosofi del razionalismo politico – non bisogna ritenere che, affinché tale identità della volontà del cittadino con la volontà della legge risulti esistere, occorra che la legge stessa sia esplicitamente votata da tutti i cittadini; ché anzi (aggiunge in particolare Kant) non occorre nemmeno che la legge sia sottoposta al voto dei cittadini. Quella identità del volere del singolo con la legislazione e con le istituzioni politiche può esistere in uno strato più profondo della volontà dell'individuo che non sia lo strato superficiale e capriccioso di questa che viene a galla mediante un voto; e può rimaner assodata anche indipendentemente dal voto stesso. Anche quando, insomma, non sembra di primo acchito che quella identità vi sia, ciò avviene spesso perché si considera nell'individuo una volontà apparente e superficiale che non è quella sua autentica, genuina, centrica: ché se invece si guardasse bene in fondo, si scoprirebbe una certa volontà del singolo che è pure volontà della legge, una certa volontà dello Stato che è anche volontà dell'individuo, una certa volontà, insomma, che è comune ai due» (*ivi*, pp. 14-15).

⁸⁹ *Ivi*, p. 13.

⁹⁰ *Ivi*, p. 17.

⁹¹ «Io, rimasto in minoranza, non posso affatto dire che ora m'accorgo di aver errato nel considerare come bene comune un certo fatto, e che m'avvedo, invece, dopo il voto della maggioranza, il quale ha chiarito bene comune essere un fatto diverso, che il fatto che io credevo bene comune era invece comune danno, e viceversa» (*ivi*, p. 37).

⁹² «Non potrò mai ammettere d'esser d'accordo con la maggioranza perché usiamo entrambi lo stesso *nome* per un fatto diverso, [...] ma mi vi piegherò soltanto perché quella è la maggioranza, e i più hanno la forza e l'autorità» (*ivi*, pp. 38-39).

bruto⁹³. Perciò Rensi arriva ad affermare che l'imposizione della maggioranza non è poi così diversa dall'imposizione tirannica⁹⁴.

Di fronte poi alla soluzione kantiana di un'unanimità che per esser tale necessita solo di essere possibile (ossia di esser concepibile senza involgere l'assurdo)⁹⁵, Rensi non può che protestare che una decisione presa dal governo in tal modo non può essere il riflesso dell'autentica volontà del corpo civile: in assenza di voto, i governanti, solo indebitamente e faziosamente, potrebbero arrogarsi il diritto di "parlare per il popolo".

Ma se, come Kant sostiene essere sufficiente, è la volontà del governo che sceglie essa a suo beneplacito uno dei tanti fatti ugualmente volibili e lo fa essa diventar voluto, come si potrà dire che è la volontà del popolo o dei cittadini che lo ha scelto e fatto diventar voluto? Come si potrà seriamente sostenere che s'è effettuata la coincidenza, richiesta per la razionalità della legge, tra la volontà dei cittadini e la volontà della legge stessa, se questa, una delle tante leggi in materia possibili a volersi dai cittadini, è stata fissata come volizione di fatto, non da questi, ma dal governo?⁹⁶

Inoltre, qui insorge un problema fondamentale: infatti, afferma Rensi, pochissime sono (se ce ne sono) le disposizioni che non rispettano la clausola kantiana, ossia che, se generalizzate e prese quale l'espressione della volontà pubblica, implicherebbero l'assurdo. Una delle pochissime eccezioni potrebbe essere, per esempio, una legge che decreti lo sterminio di massa di tutta la popolazione, indistintamente. In questo caso, se si affermasse che ciò rispecchia la "volontà generale", si incorrerebbe indubbiamente nell'assurdo, poiché una tale consapevole volontà di autodistruzione da parte del corpo sociale non potrebbe che esser innegabilmente irrazionale e assurda. È vero anche che pensare che un governo possa realmente valutare un così totale e indiscriminato autoannientamento, è di per sé assurdo. Più realisticamente, si potrebbe effettivamente immaginare che un popolo sostenga le più opposte posizioni in maniera unanime, la pace come la guerra, il mercato libero come il protezionismo: il governo potrebbe decidere di implementare le più disparate misure senza che ciò

⁹³ «La legge, la costituzione politica, lo Stato, devono, adunque, per essere razionali, per rispondere alle esigenze del razionalismo, essere unanimemente votati, o almeno voluti. Ma siccome questo è impossibile, così il razionalismo rende impossibile legge, costituzione politica, Stato; ovvero la legge, la costituzione, lo Stato, se hanno da esistere, lo possono solo fondandosi sull'irrazionalità, assumendo elementi chiaramente irrazionali, come quello dell'imporsi sopra alcune volontà di altre volontà, esterne, estranee alle prime, che le prime si rifiutano di far proprie, a cui con la loro ragione non riconoscono ragione, a cui si piegano come ad un puro e semplice fatto materiale e bruto» (*ivi*, p. 19).

⁹⁴ «Tale legge, adunque, non è accettata dalla ragione della seconda, non è da essa consentita e approvata, si impone alla ragione e alla volontà della minoranza come un fatto bruto, non riconosciuto da essa come razionale, unicamente come forza cieca: e non c'è dunque nessuna differenza qualitativa (bensì solo una quantitativa) tra ciò e il fatto che una disposizione sia imposta a tutto un popolo da un tiranno, appoggiato, poniamo, dalle armi di mercenari stranieri» (*ivi*, p. 18).

⁹⁵ «Kant, come si vide, dice: perché si debba ritenere che l'unanimità esista, non occorre che questa risulti dal voto, anzi nemmeno che intervenga un voto: basta che le disposizioni promulgate dal governo siano tali che si possano senza assurdo pensare volute da tutti i cittadini» (*ivi*, p. 19).

⁹⁶ *Ivi*, p. 20.

entri in conflitto, in linea di principio, con la presunta “volontà generale”⁹⁷. «Insomma», conclude Rensi, «la pretesa coincidenza della volontà dei cittadini con la volontà della legge è qui la mascheratura, che assume quasi un sapore d’ironia, del più assoluto arbitrio»⁹⁸.

Un altro *escamotage* a difesa del razionalismo politico è quello di Rousseau: la sua dottrina per esser valida richiede esplicitamente l’unanimità; tuttavia, come abbiamo visto, è difficile che una tale unanimità si realizzi nella pratica, ossia nel momento del voto. È infatti inevitabile che si formino una maggioranza e una minoranza, e il dire che la minoranza confondeva la natura del bene comune, e che ciò è chiarito dal voto della maggioranza, grazie a cui anche la minoranza scopre la sua “verace volontà” cogliendosi in fallo (sottintendendo quindi una sorta di “presa di coscienza” da parte della minoranza, e riducendo la formazione di questi due schieramenti a «un fatto solo apparente»⁹⁹), non pare del tutto convincente. Ma allora, come salvare il principio dell’unanimità senza incorrere nel rischio che le conseguenze di tale principio portino alla falsificazione della stessa dottrina? Rousseau “schiva” il problema sostenendo che, «se non (come s’è visto) le singole leggi, però il contratto sociale esige un consenso unanime»¹⁰⁰. Egli afferma infatti che, se coloro che inizialmente avevano espresso pareri contrari allo *status quo*, di fatto non abbandonano il territorio dove vige tale *status quo*, allora essi dimostrano implicitamente la loro adesione all’apparato statale¹⁰¹. Ma questo, per Rensi, non è che un ricatto, una «terribile coazione»¹⁰², che nulla ha a che fare con quel riconoscimento spontaneo della giustizia e della legge da parte della ragione di cui tanto si è discusso, e che non fa che dimostrare l’insita malevolenza della dottrina: il dilemma «o la legge o l’esilio»¹⁰³, infatti, è, ancora una volta, quello tipicamente imposto dal tiranno.

Non si può non vedere cioè che quando la legge è accettata perchè il non accettarla non può manifestarsi che con la perdita della patria, si è in istato di preta coazione, non si accetta la legge quale provvedimento spontaneamente ravvisato come razionale e quindi liberamente approvato, ma si soggiace a un atto di mera forza, e non si realizza affatto il postulato in cui la razionalità politica consiste, cioè che la legge esca dalla

⁹⁷ «Pochissimi sono i fatti (o forse nessuno) che non si possano senza assurdo pensar voluti da tutti. Così la guerra come la pace, così il divorzio come l’indissolubilità del matrimonio, così la proprietà privata come la collettiva, possono senza assurdo pensarsi unanimemente voluti. Quindi il governo indifferentemente ordinando la pace o la guerra, statuendo il divorzio o il matrimonio indissolubile, introducendo la proprietà privata o il collettivismo, farebbe sempre la volontà del popolo; ossia fatti opposti potrebbero costituire nel medesimo momento, a seconda dell’ordine del governo, tale volontà» (*ivi*, p. 21).

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ «Come fa, allora, Rousseau per far riapparire che l’unanimità vi sia lo stesso? Il consenso e l’adesione allo Stato costituito – egli dice – da parte di coloro che pur votarono contro alla sua costituzione, è data dal fatto che essi continuano la loro residenza nel paese» (*ibidem*).

¹⁰² *Ivi*, p. 24.

¹⁰³ *Ibidem*.

libera volontà del cittadino; che essa sia così la legge che egli dà a sé stesso; che il libero volere, o libertà individuale, e la legge e lo Stato, vengano a formare una cosa sola.¹⁰⁴

Ancora una volta, i criteri dell'arbitrio e della violenza paiono essere gli unici a governare la sfera politica. E per ovviare al problema non è nemmeno sufficiente dire, come fanno alcuni pensatori, che quello che il cittadino vuole sono lo Stato e la legge "in generale", che rappresentano «l'incorporazione di essa volontà razionale e sostanziale di tutti»¹⁰⁵, imprescindibili per coltivare e favorire la completa fioritura dell'essere umano, delle sue potenzialità razionali, senza cui quindi «la nostra vita rimarrebbe priva di qualsiasi sviluppo, [...] non sarebbe, cioè, vita completa, non sarebbe vera vita»¹⁰⁶. Questo perché, come tutti gli astrattismi idealistici, quelle di Stato e legge "in generale" sono categorie vuote, che giocando sulla genericità vengono spogliate di ogni contenuto sostanziale, finendo per esprimere tutto e niente¹⁰⁷. Nell'ottica renziana quindi anche questa congettura si rivela uno stratagemma atto a salvare un'unanimità che però, nel concreto, non c'è, o di cui perlomeno non si può fare esperienza (il che equivale a dire, per Rensi, che essa non c'è)¹⁰⁸.

Il male è che lo *Stato in generale* non esiste più che esista il *cavallo in generale* o la *cavallinità* fuori dei singoli cavalli; tutto ciò non è che un *puro nome*. Esistono invece solo Stati aventi concreti e particolari caratteri (monarchia o repubblica, proprietà collettiva o proprietà privata ecc.). Perché, adunque, l'unanimità, la "volontà generale", l'identità del libero volere del singolo con lo Stato, non fossero un'insignificante vuotaggine, bisognerebbe che tutti volessero non le istituzioni-forma, lo Stato-forma, lo *Stato in generale*, lo *Stato puro nome*, non delle istituzioni e uno Stato, ma *queste* istituzioni e *questo* Stato. Tutti si vuole *uno* Stato, tutti si vuole *delle* istituzioni. Ammettiamolo per un momento. Ma basta chiedere: *quale* Stato? *quali* istituzioni?, per vedere immediatamente la pretesa unanimità svanire. Eppure se le istituzioni *particolari* sotto cui io vivo, non sono quelle che *io* voglio, che *io* giudico razionali, vivendo sotto di esse vivo sotto l'incorporazione in legge di una volontà altra dalla mia, che per me è mera forza, mero fatto, non razionalità.¹⁰⁹

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ «Tutti questi scrittori hanno fatto la stessa cosa. Rousseau col bene comune e con la volontà generale ad esso diretta, Kant con l'idea del dovere, gli idealisti contemporanei italiani con le idee di bello, vero, utile, bene, ossia con le "sintesi *a-priori*" estetica, logica, utilitaria ed etica, non hanno fatto altro che astrarre e staccare, per dir così, dai singoli fatti o contenuti concreti il loro puro nome (il quale ha un senso sostanziale solo in quanto riferito a quei fatti e congiunto con essi), erigerlo ad entità per sé stante o ad ipostasi e proclamare che con ciò si ha in esso l'assolutezza e l'universalità. Non hanno fatto altro, insomma, come i "realisti" medioevali, che erigere la "cavallinità" fuori e sopra dei singoli cavalli» (*ivi*, p. 35).

¹⁰⁸ «L'unanimità, l'accordo, l'universalità del volere, necessaria perché le cose politiche siano razionali e razionalmente si svolgano, non esiste dunque mai. Sempre v'è una scissione, la quale non si può certo far apparire inesistente diluendola nella universalità d'accettazione d'un puro nome, cioè del "bene comune" come nome. La verità, invece, è l'opposta: vale a dire che, ben lungi dall'affratellarci, dal farci uni, dal costituire in essa l'unanimità dei nostri voleri o l'universalità del volere, l'idea del bene comune è precisamente quella che ci separa più profondamente, che rende l'opposizione delle nostre visuali più aspra e insanabile, e ciò tanto più quanto maggiormente siamo in buona fede» (*ivi*, p. 41).

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 29-30.

Vale lo stesso per l'idea astratta del "bene comune", che non è altro se non un «*flatus vocis*»¹¹⁰: anch'esso per Rensi, in ultima analisi, non esiste, «perchè quello che si vuole non è il puro nome, [...] bensì si vuole un determinato oggetto che incarna, costituisce, è il bene comune, ma circa il quale l'universalità del volere, l'unanimità, non v'è più. Non si può volere il nome "bene comune", ma solo uno specifico fatto od oggetto portante quel nome»¹¹¹. Queste generalizzazioni poi si dimostrano scorrette e restrittive, escludendo da ogni considerazione quei punti di vista radicalmente dissonanti rispetto ad esse, difforni nei loro presupposti: qui, Rensi, sta pensando a correnti di pensiero politico quali per esempio quella anarchica, che semplicemente nega che si possa mai raggiungere il "bene comune" sottostando all'autorità statale, ragion per cui non si può dire che l'anarchico voglia lo Stato "in generale"¹¹². Di fronte a questa situazione, il nostro autore afferma che, paradossalmente, per salvare il razionalismo politico, «bisognerebbe, dunque, formalizzare ancora di più. Andare sulla via del formalismo ancora oltre lo *Stato in generale*, nè repubblica, nè monarchia, nè socialista, nè borghese; [...] bisognerebbe, per cercar di far apparire esistente l'unanimità, raggiungere una fase di formalismo, in cui esso apparirebbe tosto, senza possibilità di veli, l'assoluto nulla»¹¹³.

È in virtù di tutte queste considerazioni che Rensi individua l'irrazionale come radice della sfera politica: sebbene infatti ci possa essere una parte della popolazione per cui la propria volontà coincide perfettamente con quella del potere vigente, per cui quindi v'è coincidenza tra la propria libertà e la legge (quest'ultima innalzata a garante del bene comune), esiste tuttavia lo scarto ineliminabile tra la volontà dei più (della maggioranza) e quella dei pochi (la minoranza). Nonostante tutti gli sforzi razionalizzanti, quali la riduzione di "Stato" e "legge" a "puri nomi", ci troviamo sempre nella situazione in cui ad alcune ragioni verranno imposte altre ragioni che, alla luce delle prime, saranno delle non-ragioni¹¹⁴ (non condivisibili sul piano razionale, in base ai principi di razionalità che le prime riconoscono esser validi). L'identità tra la volontà individuale e lo Stato non può che essere parziale (ossia vigente solo per la volontà della maggioranza, che è in linea con lo Stato), e quindi

¹¹⁰ *Ivi*, p. 35.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 35-36.

¹¹² «Non basta svuotare lo Stato o le istituzioni politiche d'ogni contenuto concreto, e dire: tutti vogliono lo *Stato in generale*, le *istituzioni in generale*. Perchè nemmeno lo *Stato in generale*, come prova la presenza degli anarchici rigorosi e conseguenti o degli stirneriani, è voluto da tutti. Nemmeno la *famiglia in generale* è voluta da tutti, come prova il fatto della presenza di sostenitori del libero amore o di asceti. Nemmeno la *società in generale*, come prova la presenza di anacoreti, eremiti, santi indiani ecc., è voluta da tutti. Nemmeno la stessa umanità e la sua vita, come attesta la presenza del pessimismo schopenhauriano, concentra in sé l'unanimità del volere» (*ivi*, p. 31).

¹¹³ *Ivi*, pp. 31-32.

¹¹⁴ «Ma siccome il razionalismo politico richiede che nessuna ragione soggiaccia forzosamente a ciò che essa continua a ravvisare come non-ragione; che la legge che su ogni singolo, ossia su ogni ragione, impera, sia la legge che questa stessa vuole e dà a sé medesima; così noi siamo qui in presenza d'un fatto irriducibilmente irrazionale, d'un fatto di mera potenza – fatto che, per la eterna e ineliminabile esistenza di maggioranze e minoranze, e per la necessità che la legge abbia luogo, e abbia quindi luogo pur non essendo da talune ragioni riconosciuta e approvata come ragione, risulta elemento indispensabile alla vita politica» (*ivi*, pp. 42-43).

difettiva; ed è su questa parzialità che lo Stato si fonda (non già su di un'autentica unanimità), mentre per i "vinti" sarà sempre e comunque una questione di autorità, di forza e di arbitrio, avente nulla a che fare con la ragione¹¹⁵.

Nonostante, dunque, questo infelice tentativo per far scomparire il significato del conflitto incessante e profondo delle nostre diverse visuali del bene comune, del bene morale, del giusto, del vero, rimane fermo che tale conflitto significa invece precisamente scissione dello spirito, scissione della ragione, inesistenza dello spirito *uno*, della ragione *una*, esistenza soltanto di parecchi e diversi "esemplari" di spirito o di ragione; ossia di spiriti e ragioni diverse. E rimane quindi anche fermo che, poichè unanimità non vi può mai essere e perciò bisogna sempre imporre a delle coscienze, che sono proprio lo *spirito*, che sono proprio la sintesi *a-priori*, che sono proprio *ragioni*, alcunchè che esse non riconoscono come ragione, così fatti di mera imposizione, ossia elementi irrazionali, saranno sempre necessari all'esistenza del mondo civile e politico.¹¹⁶

Per quanto riguarda il razionalismo estetico¹¹⁷, Rensi constata immediatamente che siamo di fronte ad un'«insanabile aporia»¹¹⁸ tra il giudizio individuale circa il bello e l'arte, e la ricerca di oggettività (assolutezza) del bello e dell'arte¹¹⁹. Né la soluzione platonica del bello come entità extramentale¹²⁰, né quella kantiana, che cerca di conciliare l'inevitabile soggettività del giudizio estetico con

¹¹⁵ «Ne risulta quindi che ogni Stato non può costituirsi e reggersi che come imposizione di alcune ragioni, per le quali lo Stato corrisponde veramente alla loro volontà, ossia per le quali esiste veramente l'identità della volontà del singolo con lo Stato, su di altre ragioni, per le quali tale identità non esiste, e per cui quindi lo Stato non è un fatto razionale ma un fatto di pura forza. Perciò lo Stato non può sorgere e mantenersi che per opera di ciò che parzialmente – cioè almeno per alcuni, almeno per la minoranza – non è che mera autorità, mero imperio, arbitrio, forza e fatto, non già ragione; che c'è perchè c'è, non perchè sia riconosciuto come giusto. E poichè in ciò sta appunto l'irrazionalità, ne consegue che lo Stato non può esistere senza essere irrazionale, e sugli elementi irrazionali della forza, dell'imposizione, della sottoposizione coatta e cieca (perchè senza libera adesione dei sottoposti) d'alcune ragioni a ciò che esse veggono come non-ragione, deve necessariamente fondarsi» (*ivi*, pp. 32-33).

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 46-47.

¹¹⁷ Per la critica rensiana del razionalismo estetico si rimanda a: G. RENSI, *La scepsi estetica*. In particolare, cfr. pp. 1-48 del testo qui menzionato; cfr. anche *Id.*, *Autobiografia intellettuale*, pp. 89-137.

¹¹⁸ F. MEROL, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 31.

¹¹⁹ «Nessuna definizione è mai stata appagante, nessuna fu trovata universalmente soddisfacente, contro ognuna è facile mostrare che essa lascia fuori qualcosa, e solo a prezzo di chiudere gli occhi a questo qualcosa lasciato fuori, a prezzo del sofisticato tentativo di dimostrazione che esso *va* lasciato fuori, ogni definizione può per un poco sostenersi. [...] Questo turbinio, questo sforzo per determinare i caratteri dell'arte e del bello, indicando come tali gli elementi più diversi ed opposti; questo successivo accentuarsi nelle definizioni successive di caratteristiche contraddittorie, eppure tutte esistenti, vere, innegabili, ma che perchè contraddittorie non possono trovar luogo in una definizione unica - tale è lo spettacolo che ci offre da secoli la filosofia dell'arte, già fin dal suo primo passo, quello della definizione dell'oggetto che essa vuol studiare» (G. RENSI, *La scepsi estetica*, pp. 13-14).

¹²⁰ «Ora, contro questa prima forma dell'"assolutismo" estetico che vuol far consistere l'obbiettività del bello nel suo esistere indipendentemente e fuori dalla coscienza, insomma in una sua pretesa esistenza extramentale, il ragionamento sembra correre assai semplice. Basta riconfermare che niente è bello se non lo è per qualcuno, se non piace a qualcuno. [...] V' è un bello in sè. Adunque, quale? Nell'atto che voi vi ingegnate a dimostrare e delucidare quale questo sia, non fate che esporre il *vostro* bello, il bello non *in sè* ma *per voi*. Dal momento che il bello è percepito, pensato ed esposto, esso non è più *in sè*, ma apparisce, non è più, per così dire, bello-sostanza, ma rappresentazione, non più noumeno, ma fenomeno. Un bello in sè dovrebbe non poter essere nè veduto nè espresso; essere invisibile (se si concede la parola) e ineffabile. Ma se voi lo vedete, se, sia pure solo nel vostro pensiero, ne scorgete delinearvi la forma ideale, se ne parlate, ecco che esso diventa mera apparizione. Se c'è un bello in sè non se ne può parlare; se se ne parla non è più in sè. Tale il dilemma a cui non si sfugge» (*ivi*, pp. 24-26).

l'esigenza di universalità del giudizio stesso¹²¹, riescono a sanare l'aporia e a legittimare fondatamente l'estetica. L'irruzione dell'irrazionalismo in questo ambito è, per Rensi, resa manifesta soprattutto dall'impossibilità di dare una definizione che sia veramente univoca del bello e dell'arte¹²²: tutti i tentativi si riducono infatti a delle goffe argomentazioni che, lungi dal rivelare la natura del bello e dell'arte, rivelano invece la volontà di imporre la propria idea di che cosa questi siano, cercando assenti che vadano a corroborare la propria personale concezione¹²³, in maniera da legittimarla quale vera e renderla imperante (ciò vale significativamente per ogni affermazione di qualsivoglia verità assoluta in un campo che non sia puramente matematico o sperimentale)¹²⁴.

¹²¹ «Nel caso del giudizio estetico, a differenza del giudizio su ciò che è piacevole, il giudizio implica “l’universalità, cioè la validità per ognuno”. [...] In poche parole, e per uscire da questo tortuoso linguaggio kantiano, quando giudico che una cosa è bella, cioè, quando pronuncio un giudizio estetico, sento che, a differenza del giudizio su ciò che è piacevole al palato, esso deve valere, non per me solo, ma per tutti; sento la profonda e irresistibile esigenza che quel giudizio valga per tutti gli altri, come per me; sento che esso ha la pretesa di essere universale; sento che quella visione di bellezza che io ho non è una semplice piacevolezza dipendente forse dalla particolare costituzione dei miei organi di senso, ma una visione che risplende allo spirito in sé e che deve dunque risplendere a tutti gli spiriti umani. – Orbene, questo carattere del giudizio estetico, cioè non la sua universalità di fatto, ma l’esigenza o pretesa che esso ha di essere universale, è quello che fonda per Kant l’universalità e l’obiettività nell’estetica. [...] Ma universalità di qual mai dei vari giudizi sul bello, se il contrasto tra essi è perpetuo e irriducibile e insieme uguale in tutti l’esigenza all’universalità? E così tale dottrina è sospinta a quello che ne è in ultima analisi il contenuto occulto. È sospinta cioè a dare alla domanda ora fatta, questa tacita e implicita risposta: universalità del giudizio mio. La visione del bello che il mio *io* ha, il giudizio sul bello che il mio *io* formula – e ciascun *io* contrastante dice di sé tacitamente lo stesso – sono la visione adeguata allo spirito in sé, il giudizio dello spirito in sé, la visione e il giudizio che hanno il diritto di essere universali» (*ivi*, pp. 44-46).

¹²² «Che cosa siano l’arte ed il bello non si può determinare, non si sa. L’ arte e il bello sono indefinibili. [...] La definizione, per essere tale, deve caratterizzare fuori d’ ogni dubbio e in modo inconcusso e sicuro, l’oggetto che vuol definire. Finché resta un dubbio, finché resta una discussione, finché resta una veduta discordante, finché l’oggetto è scorto da taluno in modo diverso da quello con cui è descritto nella pretesa definizione – finché, insomma, questa non è riconosciuta per vera e accettata da tutti – la pretesa definizione non ha diritto di passare per una sicura determinazione dell’oggetto, ossia non è una definizione, ma semplicemente il parere e il modo di vedere di colui che la emette» (G. RENSI, *La scepsi estetica*, p. 1).

¹²³ «Se, infatti, colui che pretende d’aver dato *la definizione* va bene in fondo del suo pensiero, vede che v’è implicito niente meno che questo appunto, che cioè quella che egli asserisce essere la definizione che si può e si deve dare, debba essere da tutti accettata, rimanere per sempre inattaccabile, dominare per sempre tutte le menti. Se ciò non fosse, se egli pensasse che la definizione che egli dà o a cui aderisce possa essere non ammessa, respinta, obliterata, sostituita, come è accaduto per tutte le altre, egli non la potrebbe più scorgere come la ferma verità, non potrebbe più ritenere che essa colga infallantemente il vero dell’oggetto, non potrebbe più dunque considerarla come la definizione, e alla certezza del suo definire si sostituirebbe il dubbio, cioè il sentimento dell’impossibilità di definire» (*ivi*, pp. 18-19).

¹²⁴ «Supponiamo che una proposizione o un principio qualsiasi sia scorto con tutta evidenza come vero da uno solo, e che tutti gli altri uomini neghino tale verità, e ridano della convinzione di colui e lo ritengano pazzo. Potrà quel vero dirsi vero? Manifestamente perché ciò sia possibile occorre che almeno un altro lo scorga come vero e dica: “ma costui ha proprio ragione”. [...] Così per il bello. [...] L’obiettività si può solo erigere sul fatto che tutti la pensino ad un modo, che il giudizio che si afferma essere obiettivo sia universale nel senso di esistente in tutti» (*ivi*, pp. 33-34).

C'è poi il razionalismo etico. I principali riferimenti in questo caso sono, per Rensi, Platone¹²⁵, di nuovo Kant¹²⁶, e lo stoicismo¹²⁷. Anche in quest'ambito Rensi vede l'impronta dell'irrazionalità, proprio là dove – come nella teoria platonica della virtù¹²⁸ o nella dottrina kantiana dell'imperativo categorico¹²⁹ – sembra a lui che qualche elemento aprioristico voglia imporsi sulla complessità del reale. In particolare il dovere kantianamente inteso, nel suo configurarsi formalistico, sembra foriero di potenziale violenza¹³⁰.

Infine, nell'ambito storico, a smascherare l'errore del razionalismo è lo stesso manifestarsi del fenomeno della guerra, che si configura ultimamente quale accanita rivolta della vita contro sé stessa:

¹²⁵ Per la critica rensiana del razionalismo etico platonico si rimanda a: G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, pp. 3-194. In questo testo Rensi sostiene le sue argomentazioni basandosi su una rassegna dei dialoghi platonici e sulle diverse interpretazioni e scuole di pensiero che dalla considerazione di questi hanno preso l'avvio, fornendo egli stesso la sua personale interpretazione di tali dialoghi e del loro più autentico significato. Egli, in ultima analisi, sostiene che la dottrina platonica della virtù emerge in maniera più veritiera e pregnante nel *Menone*, dialogo in cui pare che la virtù non sia acquisibile tramite *paideia* e non sia, quindi, insegnabile.

¹²⁶ Per la critica rensiana del razionalismo etico kantiano si rimanda principalmente a: G. RENSI, *La morale come pazzia*, pp. 33-40; cfr. anche Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, pp. 82-86. «Tanto alla concezione estetica ed etica quanto a quella politica di Kant, c'è sempre al fondo la medesima cosa: l'idea dell'universalità od unanimità, ma, in tutti e tre i casi, imbastita col medesimo fittizio ed equivoco espediente, raggiunta col medesimo tranello filosofico» (G. RENSI, *Filosofia dell'autorità*, p. 22). Alla luce di questa considerazione, si segnala altresì la critica presente in: G. RENSI, *La scepsi estetica*, pp. 36-42. In questo testo l'autore ribadisce che nella cornice kantiana, per la morale così come per l'estetica (e anzi proprio a partire dalla considerazione della morale), non valga tanto una vera e propria universalità, quanto una pretesa di universalità. «L'artificio a cui ricorre Kant consiste, come è noto, nel dire press'a poco: non importa che uomini di diversi tempi e paesi (o anche di diverse convinzioni) riconoscano come da farsi azioni diverse, e pure diverse azioni come da non farsi; non importa, cioè, che la materia della morale sia diversa. Per l'universalità e obbiettività del giudizio morale basta il fatto che tutti hanno sempre riconosciuto e riconoscono che c'è qualcosa che va fatto e qualcosa che va tralasciato, che tutti distinguono un moralmente lodevole da un moralmente biasimevole, che tutti hanno un senso del dovere, che in tutti opera (per usare una frase di moda) la sintesi a priori etica, cioè che tutti sussumono qualcosa (cheché poi questo sia) nel concetto: "ciò è morale"; – basta, in una parola, l'universalità della forma» (G. RENSI, *La scepsi estetica*, p. 38).

¹²⁷ Per la critica rensiana del razionalismo etico stoico si rimanda a: G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, pp. 93-94; F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, pp. 39-49.

¹²⁸ «Tale è, adunque, sin qui la dottrina della virtù in Platone. La virtù è in noi analogamente al come vi è il genio artistico, l'ispirazione poetica, la facoltà divinatoria, l'amore. L'identità del linguaggio usato da Platone relativamente a tutte queste doti, ce lo assicura. Esse sono tutte in noi, non per voluta acquisizione, ma per "divino fato". E come nè il genio artistico, nè l'ispirazione poetica, nè l'amore, possiamo procurarceli, ma esistono in noi (quando vi esistono) solo perchè è così, del pari la virtù esiste in noi, quando vi esiste, solo perchè tale è la nostra vocazione, tale il nostro demone interno, tale la nostra fondamentale ispirazione, che se in noi esiste, ci trascina e ci costringe ad obbedirle (talvolta, diremmo, a subirla); ma che, se non esiste, noi non possiamo creare in noi, più che non possiamo crearci il genio poetico» (G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, Laterza, Bari 1912, p. 16).

¹²⁹ «L'artificio kantiano consistente nel dire: "se ci si corregge dagli errori volontari, si approda tutti al medesimo giudizio morale", prende, e non può non prendere (poiché ognuno pensa d'esser lui quegli che è nel vero e attende la correzione dagli altri) l'aspetto d'un "correggiti e la penserai come me" di cui noi rivolgiamo la punta a chi diverge da noi. Non pensiamo che costui con l'istesso diritto e convinzione dirige a noi la punta d'un "correggiti e la penserai come me". Sicché il tentativo di approdare ad un'universalità e obbiettività del giudizio morale attraverso la correzione dei pretesi errori volontari, resta radicalmente e senza speranza frustrato» (G. RENSI, *La scepsi estetica*, p. 42).

¹³⁰ «Tanto la forma "dovere" [...], la quale come pura forma si iscrive su tutto e può prendere qualunque contenuto, la quale può abbracciare in sé anche il delitto, è interamente insignificante; tanto sono insignificanti un'universalità e un'unità fatte consistere in detta forma, posto che in esse si accomunano persino delitti e buone opere» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 52).

l'apice della violenza e dell'autodistruzione. È proprio il corso della storia, segnato immancabilmente da guerra, violenza, e sopraffazione, a manifestare più di ogni altra cosa l'alogismo del reale¹³¹.

Alla fine di questo *excursus* dovrebbe apparire ancor più chiaro che Rensi disprezza le astrazioni ingannevoli della filosofia dogmatistica e sistematizzante, poiché esse non trovano corrispondenza se calate nella realtà empirica ed evenemenziale, che è la sola che conosciamo, la sola su cui possiamo ancorare le nostre speculazioni. Dunque, bisogna guardare ai fatti e ad essi attenersi. Ma se si guardano i fatti del mondo nella loro nudità, è difficile non dichiararne l'insita crudeltà e depravazione:

Noi vediamo nella natura che la vita si regge sulla reciproca distruzione; le specie viventi non possono vivere che nutrendosi l'una dell'altra; tutto è in natura organizzato e fondato sulla necessità di questo mutuo divoramento. Non è diversamente nel campo umano, spirituale e sociale. La proiezione in questo di quella situazione è la concorrenza: le industrie, le case commerciali, le banche (e i popoli e gli Stati) che si erigono le une sulla rovina delle altre; la notorietà, la fama che si fonda oscurando un'altra notorietà, un'altra fama.¹³²

Allo stesso modo, muovendo dall'ambito ontologico a quello gnoseologico, Rensi afferma che «l'unico sapere per l'uomo è di ciò che egli può vedere e toccare, per quanto non soltanto con le mani e gli occhi nudi, bensì muniti degli stromenti dell'indagine scientifica¹³³». E di ciò che non compete a questo ambito, di ciò che non vediamo e non tocchiamo, che non è immediatamente presente empiricamente ma che invece possiamo cogliere solo speculativamente, nulla si può realmente sapere in modo saldo, ossia riconoscere come vero: nemmeno i giudizi che formuliamo attorno ai fatti

¹³¹ «Le catastrofi finali che prima o poi colpiscono tutti gli Stati e che derivano sempre da mali in tempo denunciati e dalla mancata applicazione di rimedi in tempo proposti, provano che avevano sempre ragione quelli che non venivano ascoltati, e solo essi e precisamente essi; quelli che ammonivano indicando i fatti che non avrebbero potuto a meno di produrre la catastrofe e la necessità di eliminarli – non quelli che approvavano, lodavano, applaudivano, incielavano tutto. Sempre, in tutte le epoche, in tutti gli Stati, alla letteratura politica ufficiale, che tutto loda, approva, sostiene, troviamo questa degli inascoltati; e se ogni Stato cade, e cade precisamente per le deficienze e le colpe indicate dagli inascoltati e per la trascuratezza dei rimedi da essi suggeriti, ciò vuol dire che l'immancabile futuro, cioè appunto siffatta caduta che prima o poi colpisce tutti gli Stati, dimostra che erano soltanto gli inascoltati quelli che avevano ragione. E dimostra altresì che la ragione, sempre inascoltata, travolta, battuta, *confutata*, non ha alcuna influenza sul corso della storia umana» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 114).

¹³² *Ivi*, p. 128.

¹³³ *Ivi*, p. 56.

stessi¹³⁴. Secondo questa prospettiva, l'esistenza non ha valore, è un transitare senza meta: la vita è veramente inutile¹³⁵.

“L'Essere è”. Che cosa si può pensare di apparentemente più astratto dalla vita, d'una più pacifica e indifferente, anzi insignificante, tesi, che questa proposizione fondamentale degli Eleati? L'uomo di mondo che la legge si stringe nelle spalle. Essa non gli dice assolutamente nulla. [...] Eppure in quella proposizione dall'apparenza sterilmente dottrinarica è condensato, racchiuso, nascosto, un terribile grido d'angoscia, un ansioso gemito d'orrore, un tentativo spasmodico di uscire dall'angoscia e dall'orrore. Appunto l'angoscia e l'orrore per l'assurdo del mondo, e il tentativo di toglierlo via o meglio di non pensarvi, di non vederlo, di calare su di esso davanti ai nostri occhi il sipario.¹³⁶

Per Rensi la maggior parte degli uomini si rifugia nell'idea che, oltre a questa realtà diveniente e mutabile, la cui unica certezza risiede nella morte, ci sia un essere assoluto, fonte di ragione e di bene. Per scappare dalla terribile e spietata evidenza s'illude che ci sia un'ulteriorità a cui tutto poter rinviare, nel grembo della quale risiederebbe il “perché” ultimo dell'esistere: qualcosa che riempia di senso la vita, altrimenti assurda e cattiva¹³⁷. È Rensi stesso a riconoscere che l'unica cosa che potrebbe giustificare l'essere di fronte alla ragione, rendendolo quindi effettivamente sensato, è che esso sia originariamente buono. Purtroppo però, se si aprono gli occhi e si guarda alla realtà dei fatti, ci si accorge che così non è: che l'essere, lungi dal rappresentare la fonte da cui scaturisce ogni ragione, è invece viziato dall'irrazionale; di ciò è fatta la sua essenza, e quindi esso non fa che corrodersi dal di dentro, instancabilmente¹³⁸. L'essere quindi, dovrebbe essere bene, ragione, verità. Ma per Rensi non c'è nel reale alcuna di queste cose: sono i fatti a negarlo nella loro molteplicità irrisolvibile, nella loro esistenza fugace e flebile. Tale mancanza di ragione si palesa specialmente nell'alternarsi delle

¹³⁴ «Tutto quadra con la *conoscibilità*, nulla con la *razionalità*, quando con ciò s'intenda: nulla è conforme a quel che la *razionalità* esigerebbe. Tutto si può *conoscere*. Nulla si può trovare dal punto di vista *razionale* congruo e degno d'approvazione. Nulla richiama l'idea d'una costruzione, di un'opera, d'una direzione *razionale*. Nulla è come la *ragione* scorge che dovrebbe essere. Nulla realizza i “valori” veri, sicuri, eterni, inconcussi, che per la *razionalità* la *ragione* richiede. Tutto si può *conoscere*, nulla si può *capire*» (*ivi*, p. 122).

¹³⁵ «Si finisce per avvertire con invincibile evidenza, che, essendo qualsiasi opera a cui si dedichi la vita assolutamente inutile perché entro brevissimo tempo [...] non ne resta più la menoma traccia, così la vita non ha e non può avere altro fine che sé stessa, cioè non serve, non può e non deve servire che a vivere» (*ivi*, p. 80).

¹³⁶ *Ivi*, p. 57.

¹³⁷ «L'immanenza al mondo della legge della morte, lo “scandalo” permanente per cui un essere così ricco e complesso e desideroso di felicità come l'uomo vi è chiamato a recitare la parte di condannato a morte suscettibile a ogni momento di subire il definitivo annientamento, non lascia dubbi a Rensi circa il fatto che il mondo sia lo spiegabile alla stessa stregua in cui lo è un'infezione malarica, della quale si possono certamente indicare le cause e le ragioni ma che non per questo può fregiarsi del titolo di ragionevole in senso pregante, bensì resta, dal punto di vista valutativo, il cattivo» (M. FORTUNATO, *Il mondo giudicato. L'immediato e la distanza nel pensiero di Rensi e Kierkegaard*, p. 28).

¹³⁸ «Platone ha colto nel segno. La sola cosa che giustifica davanti alla ragione, ossia rende razionale, l'Essere, è che l'Essere delle cose come sono sia il meglio per esse, ossia è che Essere e Bene siano una cosa sola. Solo così esso è spiegato, solo così riusciamo a comprenderlo, solo così risulta razionale. Ma quando si aprono gli occhi (che Platone e i razionalisti vogliono a ogni costo tener ostinatamente chiusi) a veder che nell'Essere prevale di gran lunga il male sul bene, è giocoforza, proprio della giusta premessa di Platone, dedurre la conclusione opposta, ossia che l'Essere è insuscettibile di qualsiasi interpretazione razionale, cioè è irrazionale, assurdo» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 102).

vicende umane¹³⁹ che, secondo Rensi, è caratterizzato immancabilmente dalla vittoria delle cause più tristi e bieche e dalla sconfitta delle cause più buone e giuste.

Ma questo stesso fatto, che quasi sempre le cause buone soccombono e le cause tristi trionfano, e che quindi, per ovvia conseguenza, la vita e la storia umane sono con immensa prevalenza costituite di male, questo stesso fatto ci attesta che l'essenza stessa del reale, il fondo ultimo dell'Essere (in linguaggio mitologico: Dio) è predominantemente formato da elementi malefici, di malvagità.¹⁴⁰

Quindi la realtà è, per Rensi, veramente maligna e cattiva: negata la razionalità dell'essere, affermato "quel che si può vedere e toccare", negata la ragione portatrice di verità, riconosciuta la molteplicità spesso inconciliabile delle ragioni, non c'è posto nella convulsa vicenda umana per un bene che sia veramente tale. Ossia, se la ragione è da noi riconosciuta quale bene, l'irrazionale è l'ambito del male, dell'assurdo. Ma una volta affermata l'inesistenza di fatto di una ragione assoluta, ne consegue che la realtà è male, e quindi l'essere delle cose è, intimamente, profondamente e inevitabilmente malvagio.

Il reale non ha ragione, non ha altra ragione che il suo essere, ha l'essere senza ragione; essere che quindi la ragione non deduce (genera) nemmeno quando scioccamente si dia la mostra di farlo, ma in cui dà brutalmente di cozzo, che deve riconoscere per quanto eterogeneo a sé.¹⁴¹

Il raziocinio umano quindi «dà brutalmente di cozzo» con la realtà, che è incapace di adeguare le idee di bene, ragione e verità, di cui pur tuttavia l'uomo è portato naturalmente a cercare traccia. E se anche qualche paladino del razionalismo difendesse strenuamente l'idea d'una matrice razionale del reale sulla base del fatto che l'uomo, la creatura intelligente per eccellenza, «supremo prodotto dell'Essere»¹⁴², è dotato di ragione, cadrebbe nella trappola delle categorie astratte, fatte per ignorare che il mondo è semmai afflitto dalle divergenze più inconciliabili e insuperabili: non c'è spazio per quell'uniformità di pensiero che la ragione assoluta richiederebbe, né nel manifestarsi dell'essere nel mondo, né nel manifestarsi dell'essere nella mente stessa dell'uomo. Gli uomini infatti non solo sono incapaci di andare d'accordo tra loro (il che, per Rensi, vuol dire che non si muovono su un terreno

¹³⁹ «Ciò che è facile, comodo, volgare, semplice e semplicista, ciò che accarezza speranza e passioni, questo è ciò che piace ai più e che quindi sempre trionfa. Quest'è ciò che il "savio" respinge, ciò che la "ragione", oculata, raccolta in sé, non cedente a fantasmi, superstizioni, impulsi ciechi, non ammette: vale a dire, è l'irrazionale. L'irrazionale che, dunque, è proprio ciò che diventa reale. Ma che invece, ciò che i pochi "savi" scorgono, ciò che apprezza o vuole la ragione, (...) non sia voluto dalla immensa maggioranza che è ad ogni momento di "stolti" – ossia che ciò che è razionale non riesca mai a diventar reale – è un'antica e costante constatazione» (*ivi*, p. 97).

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 100.

¹⁴¹ G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, p. 28.

¹⁴² «Tanto poco, per provare che il fondo primo o germe o suscitatore dell'essere è creato o diretto o informato dal Logos, si può addurre che il prodotto o fiore o frutto ultimo e più alto dell'Essere stesso (l'uomo) è in possesso della ragione, è ragione, che anzi appunto questo supremo prodotto dell'Essere, per sua stessa universale ammissione, per universale giudizio reciproco, proprio in ciò che è più essenziale viene meno alla ragione e ne manca. Se ne manca il prodotto ultimo dell'Essere, vuol dire che il fondo stesso di questo ne manca» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 149).

comune di ragione in cui siano identificabili dei principi oggettivi e incontestabili su cui basare i propri giudizi e su cui valutare la loro veridicità¹⁴³, ma finiscono per trovarsi in disaccordo perfino con sé stessi, ossia privati di un centro identitario (“io”)¹⁴⁴, destinati a non poter mai acquisire una disposizione mentale che sia veramente stabile e duratura, proprio in forza della mutevolezza che permea ogni aspetto della realtà in quanto tale¹⁴⁵. Il razionalista, in sostanza, fallisce nel momento in cui è costretto a riconoscere che la ragione è schiava della volontà umana di assoggettare il reale a delle briglie con cui poterlo, anche solo idealmente, dominare.

Il mio “credo quia absurdum”. È questo l’errore tipico dei razionalisti. Quello cioè di credere che perché alcunché urta contro la ragione [...] perciò non possa reggere o resistere. [...] Che influenza ha mai la circostanza che alcunché sia illogico, assurdo, immorale, sulla sua capacità di radicarsi e perdurare? [...] La risposta che gli eventi del mondo odierno danno è: nessuna. La sentenza che essi pronunciano è nettamente antihegeliana: ciò che è irrazionale diventa benissimo reale. Perciò, quando sento ripetere: “è impossibile che questo o quest’altra pratica o sistemazione duri, è troppo illogica, troppo assurda”, la mia risposta è: “credo quia absurdum”.¹⁴⁶

Per i razionalisti la pregnanza delle cose risiede in un *locus* ulteriore alla dimensione evenemenziale: riscontrando che la realtà diveniente è in sé stessa insufficiente ad adeguare i criteri di logicità e spiegabilità che il pensiero razionale impone, traggono la conseguenza che, poiché non è accettabile che il mondo si riduca a “questo” (la vita che perennemente nega se stessa e perisce), debba per forza esserci un “di più”, un qualcosa che riesca contemporaneamente a riempire di senso la realtà nel suo darsi, e che possa, in qualche modo, permanere “oltre” questo darsi. Ma se semplicemente ci si attiene ai fatti, non si può che rimanere delusi e addolorarsi per la stupefacente assurdità che affligge la vicenda umana, per tutti i dolori e tutti i mali del mondo. Non c’è possibilità di superare il conflitto

¹⁴³ «Perché nasce, dura, cresce tra gli individui (e anche tra i popoli) la discordia? Perché quando è una volta nata non è più possibile o è difficilissimo ritornare in pace? Per la viva coscienza del bene. Cioè, perché non avviene già che uno dei due individui tra i quali è nata la discordia abbia la coscienza di essere nel male e nel torto (e in tal caso il ritorno alla pace sarebbe facilissimo); ma avviene che *ciascuno* dei due è *sicuro* che *egli* è nella ragione e nel bene, e *l’altro* nel torto e nel male. È, vale a dire, perché il bene, la ragione, il giusto è ravvisato dai due con vivissima sicurezza in modo opposto, che non può tornar la pace, nessuno volendo e potendo chiudere gli occhi al bene, alla ragione, al giusto (a quello che egli vede come tale) e rinunciarvi» (G. RENSI, *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, p. 108).

¹⁴⁴ «Il centro è in ogni luogo. Vuol dire: non c’è centro. Ma non c’è centro vuol dire non c’è *io*. Poiché l’*io* è appunto un centro, il centro che mi sta più a cuore, il centro perduto o soppresso il quale, *io* mi sento precipitato nel vuoto e nel nulla. Se per l’universo intero il centro è in ogni luogo e ciò significa che non c’è centro, anche quel centro che è l’*io* (il quale, infatti, esso pure si trova in ogni luogo) non è più centro, è centro solo apparente, in realtà si dissipa e scompare anch’esso come l’illusione che uno o l’altro punto (la terra) sia il centro dell’universo. E così *io stesso* (che sono appunto questo centro) ai miei stessi occhi, mi dissipo e scompaio come un’illusione» (*ivi*, p. 95).

¹⁴⁵ «“Voluptatibus vanis et ideo infinitis” (SEN., *Ep.* 78, § 27). Sono vane, non foss’altro perché non hanno nulla di permanente, che si possa afferrare con le mani e tenere; ma tutto è in esse effimero e transeunte. E appunto perciò (“ideo”) infinite. Ci sentiamo sospinti incessantemente, infinitamente dall’una all’altra, appunto perché sentiamo l’effimerità e quindi la vanità di ciascuna, e speriamo nella successiva, e via così, senza poter mai, per la vanità d’ogni momento, dire “arrestati”. E poiché non è possibile l’“arrestati”, così il processo va all’infinito» (*ibidem*).

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 121.

che impegna le sterminate ragioni umane¹⁴⁷; per difendere il proprio simulacro di verità l'uomo è disposto (anzi, in questa prospettiva, inevitabilmente condannato) a esercitare violenza¹⁴⁸, arrivando anche al sacrificio estremo, nella speranza di schiacciare le ragioni nemiche¹⁴⁹. Infatti quando a mancare è il terreno comune per potersi accordare, «il giudizio superiore di verità la cui obiettività possa controllarsi su di un'unità di misura indipendente dai processi mentali soggettivi¹⁵⁰», non c'è altro mezzo di guadagnare legittimità sulle altre ragioni che non sia l'imposizione violenta¹⁵¹. È proprio sulla base di queste considerazioni, e in particolare sulla base della constatazione che «la realtà storica, in tutta la sua varietà ed imprevedibilità, si è sempre rivelata refrattaria a qualsivoglia tentativo di determinazione o riduzione, e di conseguenza assolutamente irrazionale»¹⁵², che Rensi, riprendendo la celeberrima sentenza hegeliana per cui il reale è razionale e il razionale è reale, contenuta nell'Introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, ne propone il rovesciamento affermando polemicamente che vige l'opposto: ciò che è irrazionale si fa reale, e ciò che è razionale non perviene mai a farsi reale. L'apice dello sforzo idealistico di razionalizzare il reale e il suo svolgersi è costituito, per Rensi, dalla filosofia hegeliana, che di fronte alle pur innegabili aporie che sconvolgono l'empirico e cozzano con la ragione umana, pone che queste stesse “dissonanze” ultimamente vadano a risolversi nell'armonia, nel motivo razionale che dirige il concerto della storia.

Il principio giusto, insomma, “ciò che è reale è irrazionale, ciò che è razionale è irrazionale”, in cui va capovolto quello speciosamente falso hegeliano, non è se non lo stesso che ognuno è disposto a riconoscere se enunciato in quest'altra guisa: pochissimi sono i “saggi”, che si fanno guidare veramente dalla ragione; infiniti gli stolti; e sono questi che fanno la storia.¹⁵³

Secondo Rensi, Hegel commette esattamente lo stesso errore di ogni razionalista e ogni idealista: egli, pur di salvare la ragione, di riempire l'esistente di ragione, finisce per sacrificare le molteplici ragioni,

¹⁴⁷ «Le ragioni che sono infallibilmente certe fino al sangue ed alla morte delle proprie opposte intuizioni sono più. La ragione non è dunque una. Essa non ci dà l'obiettivo. Non esiste *uno* spirito assoluto, ma una miriade di spiriti diversi ugualmente assoluti» (G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, pp. 45-46).

¹⁴⁸ «L'inevitabile prodotto e la necessaria espressione sanguinosa dell'urto di due opposti pronunciamenti della ragione, di due “intuizioni”, di due “evidenze”, ciascuna delle quali sente con incrollabile certezza di essere il prodotto della “sintesi a priori”, sente di essere adeguata alla ragione, sente che non può lasciarsi negare e comprimere perché ciò sarebbe conculcare con la stessa ragione» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, p. 45).

¹⁴⁹ «Ad ogni momento nella storia umana vediamo le credenze palmarmente più assurde, più palpabilmente contrarie alla ragione, le superstizioni più evidenti e stravaganti, professare in buona fede e confessate col martirio» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 94-95).

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 149.

¹⁵¹ «La divergenza degli animi in ogni campo è troppo recisa e violenta, perché vi sia la possibilità d'un ponte d'intesa e d'accordo mediante *la ragione* (le ragioni dei vari individui). Il ricordo alla forza è inevitabile. E noi, scorgendo le cose *a parte ante*, vediamo bene che quella *qualunque* idea – comunismo o nazionalismo, democrazia o assolutismo – che schiaccerà l'altra con la forza nel prossimo mondiale conflitto inevitabile tra queste idee, diventerà *ragione, razionalità*» (*ivi*, p. 150).

¹⁵² F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 33.

¹⁵³ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 99.

ossia i giudizi che ogni singolo individuo si forma riguardo al reale, i giudizi che ogni individuo ha il diritto di formarsi e che, presi in sé stessi, mancando uno standard extramentale di verità ed essendo impossibile mettersi d'accordo per stabilire un principio universale che guidi nella ricerca della verità stessa, godono di pari dignità e legittimità nella loro rivendicazione del vero¹⁵⁴.

Il filosofo che, al contrario, sostenesse che c'è, addurrà tale criterio, dirà: il criterio è questo o quest'altro. Ma perchè un siffatto criterio, così addotto, [...] valesse, bisognerebbe che esso fosse, alla sua volta, universalmente riconosciuto come criterio valevole ad operare tale distinzione. Se non lo è, [...] siamo sempre davanti a una proposizione (ora, precisamente lo stesso criterio) di cui alcuni affermano, alcuni negano il carattere di universalità, proprio, almeno *di diritto*, della verità: situazione, per uscire dalla quale ci occorre appunto il criterio, che da ciò si ridimostra non poter essere, se c'è, se non universalmente accettato. Ma il criterio per operare quella distinzione, che sia addotto dall'uno o dall'altro filosofo, possiede forse questa universalità di riconoscimento come criterio legittimo? Nemmeno per sogno. Occorrerebbe quindi, ancora, un criterio per decidere come si possa mettere in sodo l'universale validità di diritto del primo criterio. Anche il secondo criterio dovrebbe essere universalmente accettato. Ma nemmeno esso lo è. E così via all'infinito.¹⁵⁵

La rivolta antihegeliana di Rensi si fonda sull'incontestabile alogicità del reale nel suo effettivo manifestarsi¹⁵⁶: egli si attiene nella sua analisi solo e unicamente a quel che è, rifiutandosi di cedere a quegli «svolazzi arbitrari»¹⁵⁷ della ragione «che tengono in conto più dell'essere un dover-essere immaginato-fantasticato-sperato»¹⁵⁸. E così, dice Rensi, per quanto assurdo ci possa sembrare, la ragione non può che cogliere il reale nel suo svolgersi quale il dispiegamento drammatico dell'irrazionale, ed è naturale che sia così: l'uomo è l'unico essere vivente dotato di ragione, però la ragione è solo soggettiva, inadeguata a istituire uno standard di bene e verità, che pur le esigenze della ragione stessa richiederebbero.

Va forse, obbiettivamente qualificato di *male* il fatto che una tigre sbrani un agnello, ed anche un bambino? Ciò è un *male* pel nostro *soggettivo* giudizio, non in sé, chè il fatto corrisponde alla natura della tigre, è il suo bene, è ciò che la tigre non può non ravvisare come il suo bene, dal momento che l'Essere l'ha fatta di natura tale da dover nutrirsi di carne ancor calda e di sangue. Va forse qualificato come *male* che l'ape succhi i fiori? Questo ci pare anzi un fatto gentile. Pure, obbiettivamente, non c'è alcuna differenza dal fatto della tigre. L'ape affonda un aculeo pungente negli organi genitali d'un essere vivente. Se agli occhi nostri ciò è un fatto poetico, agli occhi della pianta sarebbe altrettanto atroce come ai nostri quello della tigre che sbrana il bambino; da un punto di vista assolutamente obbiettivo è un fatto semplicemente, un fatto necessario, che respinge ogni valutazione di bene o male inevitabilmente sempre soggettiva.¹⁵⁹

¹⁵⁴ M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, Introduzione a: G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 12-15.

¹⁵⁵ G. RENSI, *Lo scetticismo*, Athena, Milano 1928, p. 33.

¹⁵⁶ «La morte, la vita, gli accidenti triviali o atroci che spessissimo decidono e dominano l'una e l'altra, la stessa insolubilità del problema fondamentale che si può esprimere sinteticamente così: "perché si nasce se si muore? Perché si muore se si nasce?" – tutto ciò ci risulta profondamente illogico» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 86).

¹⁵⁷ M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ G. RENSI, *Lo scetticismo*, p. 50.

Così la ragione ci fa vedere il male del mondo nella sua irrazionale insensatezza. L'urtare della realtà con le nostre aspettative crea la scintilla dell'irrazionale che si propaga nel mondo. Queste considerazioni permettono a Rensi di proclamare il suo "*credo quia absurdum*", attuando il rovesciamento della sentenza hegeliana. Gettati in una realtà senza scopo, siamo toccati dall'assurdo, che è il concretizzarsi della nullificazione di ogni sforzo umano, di ogni spasmo di vita, ed è proprio qui che, per Rensi, sta la radice del male ontologico che affligge il reale. E in ogni epoca storica vediamo infallibilmente l'impronta dell'irrazionale e dell'assurdo, segno per Rensi che sono proprio queste forze a sospingere la storia nel suo svolgersi, mentre la ragione, quale *locus* astratto di pensieri divergenti, sembra girare a vuoto¹⁶⁰. Ma Rensi non si ferma qui: se non c'è ragione nel mondo, se esistono solo le ragioni di alcuni, che sono poi le non-ragioni di altri, senza che vi sia un fulcro di ragione capace di fare da riferimento, allora, semplicemente, siamo fuori dall'ambito della ragione; ma «l'uscir fuori dalla ragione è cadere, in più o meno larga misura, nella pazzia»¹⁶¹.

Tanto poco la realtà umana rappresenta lo svolgimento della ragione (come specialmente appunto riguardo a essa insiste il razionalismo idealistico hegeliano) che invece si può con molto maggiore verosimiglianza asserire che essa non è prevalentemente se non svolgimento della pazzia, o almeno che essa è dominata e trascinata in ogni momento da correnti di pazzia.¹⁶²

La realtà umana quindi è, per Rensi, lo svolgimento della pazzia. È facile vedere come in ogni epoca storica coloro che si facevano vessilli di verità abbiano sempre additato di irragionevolezza e pazzia i propri oppositori, svalutandone arbitrariamente le ragioni. È proprio questa presunzione di verità a impedire all'uomo di guardare alla realtà dei fatti con sguardo panoramico, a impedirgli di vedere la relatività delle sue proprie ragioni come anche di quelle opposte, e quindi la relatività della pazzia stessa. È interessante come Rensi da questo tragga un argomento ulteriore per refutare l'idea che ci possa essere un criterio attendibile di verità e ragione, poiché ancora, se esso vi fosse, già si saprebbe cos'è vero e cosa non lo è, non ci troveremmo in questo tumulto inconcludente e confuso di opinioni irrimediabilmente inconciliabili¹⁶³. La ragione, semplicemente, manca di criterio, non sta da nessuna

¹⁶⁰ «La ragione, una volta che è fatta sede comune di pensieri divergenti, diventa un'astrazione, un concetto vacuamente formale, un mero cerchio vuoto che si traccia indifferentemente attorno a qualunque cosa e che accoglie in sé qualunque cosa: un giudizio e il suo opposto; cioè il vero ed il falso, poiché il vero non può essere che uno, *quello*, e il suo contrario è il falso; cioè ancora la ragione e la pazzia, poiché la ragione non può essere su ogni argomento che *una*, quella, e il suo contrario è la non-ragione, la pazzia. Ma se quindi la ragione è fatta diventare la circonferenza che contiene in sé tutto, vero e falso, ragione e non-ragione, essa perde così la caratteristica concreta e di contenuto determinato che possa permettere di distinguerla da ciò che è il suo opposto» (G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, p. 78).

¹⁶¹ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 147.

¹⁶² *Ivi*, p. 89.

¹⁶³ «La sentenza di pazzia, quantunque mascherata da parole omonime, quali: "incomprensione", "errore", "traviamento", "allucinazione" e simili, è quella che *tutti* pronunziamo gli uni sugli altri. Basta elevarsi sopra tutte queste reciproche sentenze di pazzia, e abbracciarle tutte con uno sguardo d'insieme, per constatare che per consenso veramente universale *tutti* aberrano dalla ragione, che né questa, né quindi la pazzia, si sa che cosa siano, e che non c'è dunque mezzo o criterio attendibile per distinguerle l'una dall'altra» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 148).

parte, né nel costume né nel singolo che ad esso si ribella¹⁶⁴, e mai alcuna costruzione umana può invero dirsi razionale, perché da qualche parte, in qualche epoca, ci sarà sempre un individuo o un gruppo di individui a poterne additare la spregevolezza e la pazzia¹⁶⁵.

Non si può obbiettivamente e razionalmente determinare che cosa sia la ragione (o la pazzia) che cosa sia la normalità (o l'anormalità). E non lo si può, appunto perché non si può precisare, "individuare", quel punto unico, centrico, inesteso, che è, solo, la sede della ragione, se questa è *una*, della normalità, della mente normale. Quel punto, sede, concettualmente immaginata, della ragione o della mente normale, è appunto il Vero. [...] Perciò la conclusione a cui l'indagine necessariamente mette capo è che non è possibile determinare, "individuare", né cosa sia il Vero, né se (non semplicemente come ipotesi od astratta possibilità, ma come realizzazione concreta) il Vero esista.¹⁶⁶

Il vero quindi, se c'è (e d'altronde come abbiamo visto, Renzi è decisamente propenso a dire che non ci sia), non fa per noi, e se c'è qualcosa di vero che possiamo affermare è proprio questa relatività delle ragioni, ciascuna delle quali può esser detta follia a seconda del punto di vista considerato. La ragione, addirittura, finisce per diventare "ancella della demenza"¹⁶⁷, incredibilmente persuasiva nel difendere anche l'idea folle, che, per Renzi, ha una presa impareggiabile sulle incredibilmente suggestionabili menti umane. E se anche l'idea più folle ha questo «fascino invincibile»¹⁶⁸ è per l'ingenua attrattiva che sentiamo verso ciò che costituisce "novità", determinata a sua volta dal nostro connaturato ottimismo: fino al momento della sua eventuale realizzazione anche la più folle e improbabile rimane un'idea, dotata di un'esistenza solo immaginaria, che noi speriamo possa tradursi positivamente nel reale; e così ci illudiamo scorgendovi una promessa di felicità. Neppure si può affermare che la ragione ci sia in virtù del fatto che la società distingue tra la persona sana di mente

¹⁶⁴ «Quand'anche un costume fosse nella ragione contro l'individuo che lo rinnega, o un individuo contro il costume, "neppure ei lo saprebbe", cioè la cosa non potrebbe venire, né dall'uno né dall'altro lato, determinata e provata. Chi potrebbe determinarlo? Su quale criterio appoggiandosi? E perciò chi può dire e come si può dire dove sia la ragione? Il che significa, ancora, che essa non c'è» (*ivi*, p. 190).

¹⁶⁵ «Dov'è la razionalità? Nelle pratiche universalmente seguite, nel costume? Spesso, evidentemente, esse sono mostruose e assurde. Nella condotta dell'individuo che giudica e condanna costume, pratiche, storia, e se ne distacca? Spesso, evidentemente, tale condotta è eccentricità, singolarità, stranezza, idiosincrasia, pazzia» (*ibidem*).

¹⁶⁶ G. RENZI, *Autobiografia intellettuale*, p. 84.

¹⁶⁷ «N'è v'è forza di persuasione [...] che valga a reprimere e sradicar l'idea folle. La stessa ragione diventa in questi casi ancilla o stromento della demenza, continuando a fornir argomenti mediante i quali questa persiste a sorreggersi e restare a galla contro gli argomenti della sensatezza» (G. RENZI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 90).

¹⁶⁸ «Fascino invincibile. Ogni volta che un'idea, una pratica, un costume, un sistema politico-sociale, comincia a prospettarsi, a balenare, ad affiorare nell'immaginazione degli uomini, esso, per quanto insensato, impossibile, rovinoso (anzi tanto più quanto lo è) costituisce un miraggio, la cui potenza d'attrazione cresce di continuo, e non concede riposo finché il sistema non è tradotto in atto. Si vuole, si vuole a ogni costo, si vuole senza possibilità di resistenza alla tentazione, *esperimentare*; esperimentare il sistema "nuovo", "decisivo", "risolutivo": sistema meraviglioso... nel pensiero, nella raffigurazione, nella fantasia, nel sogno - cioè, mentre ancora non c'è. [...] Quando lo si è realizzato si trova pressoché sempre che è orrendo, mostruoso, oppressivo, terribilmente penoso» (*ivi*, p. 91).

e la persona pazza, poiché infatti oltre a non esserci un “centro” della ragione non c’è neppure un consenso universale tra le menti sane, un fondo razionale perfettamente identico¹⁶⁹.

Verità, sanità mentale e ragione sono in sostanza una cosa sola, si fondono insieme. la verità è ciò che la sanità mentale o la ragione ravvisa ed esprime. La sanità mentale o ragione è ciò che ravvisa ed esprime la verità. Come dunque la verità non può che essere universale, una per tutti, *una, quella*, così la sanità mentale o ragione non può, se c’è, che essere la stessa per tutti, *una, quella*.¹⁷⁰

Rensi prende sul serio la verità, come prende sul serio la ragione, e se ne nega l’effettiva esistenza è perché, se esistessero, non ci sarebbe tanto da discutere sulla loro essenza; anzi, non ci sarebbe bisogno di discutere affatto: ci troveremmo sempre e comunque l’uno in accordo con gli altri, perfettamente appagati dalla nozione condivisa del vero. In questo contesto, la «babele delle lingue»¹⁷¹ è per Rensi il più plateale sintomo dell’assurdo che pervade il mondo, e la parola un mero tentativo di porre un ponte tra divergenze di pensiero inconciliabili in forza della loro insuperabile soggettività¹⁷². Per quanto riguarda la sanità mentale poi, uno sguardo attento è in grado di rilevare che non si tratta di qualcosa che necessariamente si ha o non si ha, ma che anzi a determinare le differenze è una sorta di gradazione: non è che la persona folle non ragioni, solo che ragiona “peggio” della persona sana. “Peggio”, tuttavia, è detto in base a dei parametri, anche qui, arbitrariamente imposti, e che molto spesso hanno a che fare con una percezione del rischio sociale che la libertà della persona cosiddetta pazza comporterebbe¹⁷³. Rensi fornisce un altro argomento a riprova dell’inesistenza della ragione, servendosi di un esperimento mentale¹⁷⁴: che accadrebbe se tutti gli uomini da un giorno all’altro divenissero pazzi? Probabilmente non ce ne accorgeremmo neppure,

¹⁶⁹ G. RENSI, *Le ragioni dell’irrazionalismo*, p. 140.

¹⁷⁰ G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, p. 69.

¹⁷¹ M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, p. 8.

¹⁷² «Che la mente abbia prodotto la parola – il mezzo o ponte di comunicazione [...] – è la prova, non già che nella mente alberghi la ragione, sibbene che le menti umane nel loro insieme vivono nella scoordinazione e nell’irrazionalità: precisamente come la presenza di ponti indica che la regione è accidentata, che vi sono burroni, abissi, tagli e distacchi tra un luogo e l’altro» (G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, pp. 86-87).

¹⁷³ «Che taglio netto c’è tra te e la persona rinchiusa in manicomio? [...] Egli è pazzo, tu sei sano. Egli non ha la ragione, tu l’hai. [...] Pure, bene spesso, egli intende le tue parole, agisce in conformità a ciò che tu gli dici. (...) Si può comunicare con lui, intende, agisce conforme alla comunicazione [...]. Anch’egli ragiona. Che differenza c’è tra te e lui? Una piccola differenza, una differenza di grado. Egli ragiona un po’ peggio di te, ed è soprattutto solo perché questo un po’ peggio è tale da avere certe conseguenze grossolanamente nocive sia a lui sia ad altri. [...] Non c’è alcuna linea precisa di demarcazione razionale che separi la ragione dalla pazzia, ed è unicamente per quella grossolana considerazione empirica delle conseguenze nocive che un uomo è internato in manicomio invece di poter girare in libertà per le strade [...]. Ma le mura del manicomio non sono criterio per una separazione di *natura essenziale* tra le menti» (*ivi*, pp. 79-81).

¹⁷⁴ «Se tutti quindi un bel giorno (o già oggi) fossero pazzi? Anzitutto, nessuno se ne accorgerebbe né potrebbe sentenzialo, se non forse perché, qualora la pazzia universale si diramasse in varie pazzie procedenti su linee divergenti, ciascuno, dalla sfera della sua pazzia, accuserebbe di pazzia ogni altro. Ma, inoltre, che significato potrebbe più avere la frase “essere pazzi”? Da qual centro di ragione si potrebbe dire che gli uomini si sono staccati? Dove sarebbe più quel centro? Che esistenza avrebbe? Non si dovrebbe dire piuttosto che l’umanità ha assunto un’altra ragione [...]? E se quindi questo impazzire che tutta l’umanità facesse, equivarrebbe all’assunzione da parte di essa d’una *ragione* diversa da quella che fin qui fu ragione, dov’è la linea che separi e distingue ragione e pazzia?» (*ivi*, p. 83).

perché ciascuno, in virtù della traiettoria della propria pazzia, accuserebbe di devianza tutti gli altri (proprio come accade tra le persone cosiddette sane che additano di follia coloro le cui idee deviano dalla loro interpretazione di quel che è razionale credere, sperare e fare). E poi, cosa significherebbe davvero essere pazzi quando, anche qui, si rileva la mancanza di quel nucleo di ragione la cui sola presenza giustificerebbe logicamente tale affermazione? Non v'è quindi alcuna linea di demarcazione a separare ragione e pazzia, e se tutta l'umanità impazzisse all'improvviso si potrebbe anche dire, per esprimere lo stesso concetto, che essa avrebbe così assunto una ragione "diversa" da quella di prima.

Che cos'è la ragione? La pazzia di tutti. Che cos'è la pazzia? La ragione del singolo. Che cos'è la verità? L'errore vecchio di secoli. Che cos'è l'errore? La verità giovane di un minuto.¹⁷⁵

Da affermazioni del genere trasuda tutto il senso dello scetticismo rensiano, che finisce per comportare un totale annullamento di quei concetti che hanno plasmato il pensiero filosofico fino ad oggi: posta l'inesistenza di una ragione che sia una, univoca, centrica, e l'affermazione delle ragioni molteplici, difformi, inconciliabili, il nostro filosofo rivendica l'equivalenza tra ragione e non-ragione, ossia tra ragione e pazzia, proprio in virtù della negazione della sussistenza di uno standard extramentale di verità che possa fungere da discriminare tra "quel che è vero" e "quel che è falso". In forza di ciò, verità ed errore finiscono per essere categorie a loro volta equivalenti, poiché la verità di oggi (o la nostra verità) in questa prospettiva si configura quale nient'altro che l'errore di domani (o il nostro errore agli occhi dell'altro)¹⁷⁶. La pazzia non esiste tanto quanto non esiste la ragione; l'errore non esiste tanto quanto non esiste la verità¹⁷⁷. In questo contesto, le parole "ragione", "pazzia", "verità", "errore", vengono svuotate di significato e rovesciate nel loro opposto, diventando equivalenti l'una all'altra per descrivere una realtà che è sempre la stessa: irrazionale, assurda e intrinsecamente malvagia.

¹⁷⁵ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, 145.

¹⁷⁶ «Si fa il dilemma: *a* e *b* divergono; dunque uno dei due (almeno) dev'essere in errore, Il dilemma sembra irresistibile. Ma è falso. Basta, infatti, domandare: da parte di chi sta l'errore? E siccome nessuno ha la legittima autorità per sentenziare che l'errore sia di *a* o che sia di *b*, ossia per stabilire *dove* sia l'errore, *dov'* è dunque l'errore? [...] Nessuno può legittimamente dirlo. Quindi – almeno in questioni come queste, che sono poi le nostre questioni più essenziali, quelle che formano la sostanza stessa della nostra vita spirituale – l'errore ci sfugge, non si può mettere la mano sull'errore; – il che equivale a dire che, nell'ambito almeno della nostra mente umana, l'errore non si può asserire esistente, l'errore non esiste» (G. RENSI, *La filosofia dell'autorità*, pp. 51-52).

¹⁷⁷ «Insomma, come da ciò risulta chiaro, alla proposizione: non si può metter la mano sull'errore, l'errore non esiste; conseguita la reciproca: non si può mettere la mano sulla verità, non esiste la verità (razionalmente universale e assoluta, come si deve intendere sia quella, che vien dichiarata *la* verità). Se fosse possibile determinare dove sta l'errore, sarebbe, per converso, determinato dove sta la verità» (*ivi*, p. 54).

1.4. Lo spazio riservato alla ragione

Arrivati a questo punto, verrebbe da pensare che per Rensi non ci sia spazio per la ragione nell'esperienza umana, e in effetti per lungo tempo fu questa la linea interpretativa dominante: quella di un Rensi totalmente irrazionalista¹⁷⁸. Eppure, va ricordato che egli si schiera in prima linea contro l'assolutismo della ragione, contro il razionalismo che pone che il reale sia deducibile dalla ragione: è a questo assolutismo idealistico e dogmatico che egli si oppone con la sua filosofia¹⁷⁹.

Animo sensibilissimo al dolore al male all'ingiustizia di cui son pieni il mondo e la storia, Rensi dice di no a qualunque *stato* di cose, non essendovene nessuno che non trabocchi di dolore e di male, e si rivolta a qualunque filosofia dica di sì a quello stato e unga di olio sacro i padroni del giorno. La sua filosofia, che nulla ignora delle sottigliezze più squisite della dialettica, nasce immediatamente da un senso d'infinita pietà pei dolori della vita.¹⁸⁰

Preso atto di ciò, è fuor di dubbio che la ragione abbia comunque un suo "raggio d'azione", e a dimostrarlo è prima di tutto il banale fatto che Rensi, pur negandone l'assolutezza, continua a fare riferimento ai suoi criteri (del resto, non potrebbe essere altrimenti, essendo ogni possibile argomentazione di per sé stessa guidata da criteri che hanno a che fare con la razionalità, con il raziocinio). Consideriamo per esempio lo stesso rovesciamento hegeliano che funge da nocciolo del suo irrazionalismo: "ciò che è reale è irrazionale, ciò che è razionale è irreal". In questa formula si nega senz'altro che ci sia un fulcro di razionalità a governare il mondo: quello stesso fulcro che i sistemi metafisici pongono, a sua detta, per giustificare il reale cancellando da esso l'impronta dell'assurdo; si nega che la ragione sia connaturata al reale tutto e da esso adeguata. E pur tuttavia la seconda parte della formula, "ciò che è razionale è irreal", già suggerisce che egli non neghi che esista uno spazio riservato alla ragione e a ciò che è ragionevole: uno spazio che è senza dubbio limitato, ma caratteristico e caratterizzante la peculiare condizione dell'essere umano, del modo tipicamente umano di approcciarsi al mondo. Egli nega che ci sia "una" ragione, è vero, ma ammette le molteplici ragioni; nega la presenza di verità metafisiche, oggettive e universali, ma ammette l'esistenza di verità soggettive e personali. Quella umana è una razionalità imperfetta, relativa, e pur

¹⁷⁸ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 34.

¹⁷⁹ «Vi è senz'altro, nel filosofo veronese, il deciso rifiuto di numerosi elementi della prospettiva preminente nella tradizione del pensiero occidentale, quella cioè che elegge la ragione a suo lume e baluardo; ma questo rifiuto non equivale a un'esautorazione globale della ragione stessa. Il razionalismo stigmatizzato da Rensi è essenzialmente quello "arrogante" e "totalizzante" dei grandi sistemi metafisici, che nascondono dietro un ottimismo ontologico e gnoseologico le infinite fratture di una realtà irriducibile a ogni tentativo di spiegazione ultima. La ragione che deve essere abbandonata è quella assoluta, quella che, come si vede molto bene proprio in ambito storico, presume di assumere un ruolo esplicativo e normativo del tutto ingiustificato» (*ibidem*).

¹⁸⁰ A. TILGHER, *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di scienze e lettere, Roma, 1932, p. 293.

tuttavia innegabile¹⁸¹. Se anche la ragione si rivelasse inutile per il raggiungimento di una verità assoluta (univoca, unanime), essa nondimeno si dimostra continuamente in grado di scovare “delle” verità, dei criteri, dei principi, foss’anche solo riferibili alla gnosi del mondo empirico.

La prima sfera per cui è pertinente parlare di ragione è proprio quella dell’empirico: qui vediamo aprirsi uno spazio autenticamente gnoseologico¹⁸², che opera sui dati dell’esperienza sensibile.

Lo scetticismo non si è mai sognato di negare *la verità* dei fatti; ma solo sempre ha negato che essi siano ragione e perciò deducibili (nei loro elementi essenziali) dalla ragione pura; ciò che esso ha solo sempre negato è la razionalità e il razionalismo. Si può dire che esso neghi *la verità*, solo se si intende la parola verità in senso razionalistico, nel senso cioè di spiegabilità o deducibilità mediante la ragione, *razionale*; [...] Se [...], come abitualmente, la *verità* si identifica alla *certezza*, allora anche per lo scetticismo vi è *verità*: la verità delle cose sperimentalmente constatabili, dei fenomeni, dei fatti. Esso nega unicamente che questi siano deducibili dalla ragione, che siano ragione, che abbiano una spiegazione *essenziale e razionale*, che *abbiano una ragione*; che la ragione possa, nei loro elementi permanenti, ricavarli da sè, il che, in ultima analisi, equivale a dire che essa li genera.¹⁸³

Come già emerso, Rensi non si azzarda mai a contestare l’inequivocabilità dei fatti empirici: essi sono “veri” in quanto reali, “certi” in quanto accertabili tramite i criteri dell’indagine scientifica. Egli sempre e solo nega che ci sia un “perché” di questi fatti che vada oltre la mera constatazione che essi ci sono e che il loro esserci funziona in una determinata maniera: si può dire di essi il “come” (come giungono a manifestarsi, come si dispiegano nel divenire, come escono di scena, in sostanza, come “funzionano”), nulla di più.

Aristotele e Kant concordano nel dire che il carattere distintivo tra la veglia e il sogno è che nella prima abbiamo tutti un mondo comune, nel secondo ciascuno un mondo proprio. Ora, il fatto è che anche nella veglia il mondo che abbiamo comune è limitatissimo ed elementarissimo e si estende probabilmente soltanto al mondo della percezione sensibile (fin qui soltanto, adunque, si estende *la ragione* come quel punto centrico ed inesteso, che non lasci spazio a deviazioni, in cui essa non può non consistere). Ma in tutto ciò in cui siamo veramente noi, non è più così.¹⁸⁴

In questo contesto, quindi, contro la «*ragione filosofica*»¹⁸⁵ che presuntuosamente afferma la deducibilità del reale, viene sostenuto invece il valore dell’osservazione dei fatti e della ricerca scientifica¹⁸⁶ e la necessità di limitarsi alla considerazione di queste sfere, lasciando da parte

¹⁸¹ «Alla e consapevolezza – e alla denuncia – delle svariate contraddizioni di un certo uso della ragione si accompagna il riconoscimento – e l’utilizzo – delle sue potenzialità positive» (F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 38).

¹⁸² «Nel campo della percezione i tre caratteri propri del Vero, universalità, immutabilità, necessità, sono dunque presenti» (G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, p. 51).

¹⁸³ G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, p. 23.

¹⁸⁴ G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, p. 64.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 21.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

speculazioni inevitabilmente infruttuose, poiché non verificabili. Qui si vede l'impronta positivista che lo scetticismo rensiano assume¹⁸⁷; scrive infatti Rensi: «questo è l'autentico scetticismo, [...] cioè esso è positivismo, nonostante che la maggior parte dei positivisti, per la solita paura della parola, respingano la propria identità con esso e si rifiutino di veder in esso la stessa propria immagine»¹⁸⁸. Si può poi rilevare la presenza di una ragione «discorsiva»¹⁸⁹, che ha a che fare con l'uso del *logos* e che si riflette ampiamente nella produzione rensiana¹⁹⁰. È possibile infatti notare come il nostro autore riesca a bilanciare la componente più viscerale e istintiva della sua scrittura, ordinandola all'interno di un discorso ben organizzato¹⁹¹: «sul piano stilistico, notevole è l'utilizzo delle figure più classiche e di una prosa quasi letteraria; sul piano del contenuto, il ragionamento rispecchia le regole logiche tradizionali e, soprattutto, procede in maniera rigorosamente sillogistica»¹⁹². Rensi è altresì pienamente consapevole dell'affinità che si può rilevare tra scetticismo e maieutica socratica:

Arcesilao sosteneva (con ragione) che nel suo scetticismo probabilistico egli riconduceva l'Accademia platonica alla sua genuina fonte socratica, giacché la pratica di Socrate (come risulta dagli stessi dialoghi "socratici" di Platone) era quella di demolire la tesi posta innanzi dall'avversario, ma sempre concludendo di non aver alcuna tesi affermativa da presentare. [...] Egli sosteneva che il compito dell'insegnante è, non già quello di enunciare dogmaticamente ai suoi discepoli le proprie tesi, bensì di far scorgere il "problema" nell'oggetto trattato, di mettere innanzi questo come un "problema", di esaminarlo e farlo esaminare da tutti i lati che come "problema" presenta, e di lasciare semmai agli ascoltatori di giungere a loro conclusioni.¹⁹³

Il nostro filosofo in effetti non manca di notare che «gli scettici antichi facevano risalire i germi dello scetticismo a Socrate, per la sua affermazione di nulla sapere, e a Platone per il tenore di pura discussione senza conclusioni definitive della maggior parte dei suoi dialoghi»¹⁹⁴. Rensi condivide pienamente quell'attitudine indagatrice tipicamente socratica, per cui, partendo dalla constatazione di uno stato di cose, si procede scavando a fondo nella questione, con movenze intuitive. Come nella

¹⁸⁷ «Lo scetticismo sostiene che ci si deve ridurre alla constatazione e coordinazione sperimentale e scientifica dei fatti. Tale è la posizione storica e tradizionale assunta dallo scetticismo, e già con Sesto Empirico» (*ivi*, p. 67).

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 68-69.

¹⁸⁹ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 35.

¹⁹⁰ «La rivolta di Rensi contro il reale non ha nulla di impressionistico e di sordinato, né viene espressa anche stilisticamente con accenti scomposti e confusi, bensì si presenta come sostenuta dalla fitta, minuziosa tessitura di un argomentare lucido e stringente; e proprio per questo, tanto più inesorabile e, in certo modo, impressionante è il "no" che se ne sprigiona. Non è una gratuita forzatura asserire che proprio Rensi, il nemico della sistematicità e della sua tronfia pretesa di tappare ogni fessura e di spiegare tutto, costruisce un suo "sistema" della negazione e del rifiuto» (M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 15).

¹⁹¹ «Da una parte, egli appare al lettore come un dialettico poderoso, un loico implacabile, un ragionatore consequenziario [...]. Dall'altra parte, l'implacabile meccanismo razziocinativo e dialettico rensiano è messo in movimento da un impulso passionale, da un'emozione dell'anima. La dialettica s'inserisce direttamente su una convulsione passionale» (A. TILGHER, Prefazione a: G. RENSI, *La morale come pazzia*, p. 14).

¹⁹² *Ivi*, p. 36.

¹⁹³ G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, p. 163.

¹⁹⁴ G. RENSI, *Lo scetticismo*, p. 78.

maieutica, anche nel suo scetticismo non si ricerca l'imposizione dottrinarie e arbitraria di una "soluzione", poiché «ogni filosofia che vuol essere *soluzione* lo è solo nascondendo a sé medesima le obiezioni mortali che dal seno stesso della *soluzione* affacciata si levano a colpirla»¹⁹⁵, ma al contrario c'è valore anche solo nella messa a fuoco del problema. Questo passaggio suggerisce inoltre che anche per Rensi la ricerca del nocciolo autentico di qualsivoglia questione sia un'impresa da compiersi collettivamente, tramite comunione di intelletti, collaborazione e scambio d'idee, poiché è proprio questo incontro tra ragioni a favorire il raggiungimento di un sapere, se non assoluto, certamente più saldo e veritiero¹⁹⁶. Appare quindi chiaro che «la libera discussione filosofica»¹⁹⁷ è per Rensi fondamentale e di inestimabile valore per il dispiegarsi del *logos*, «della ragione classicamente intesa»¹⁹⁸.

Infine Rensi, in linea col pensiero classico, sostiene l'importanza della ragione in qualità di «facoltà umana per eccellenza»¹⁹⁹. È vero senz'altro che Rensi rifiuta di ammettere «la sintesi a priori dello spirito universale, o, in altre parole, l'intuizione della ragione teoretica e pratica»²⁰⁰; ma questa squalifica di ogni posizione aprioristica e di una certezza che assuma i connotati dell'assoluto, per il nostro filosofo, «non impedisce il riconoscimento della capacità umana di ragionare correttamente e di trovare proprio in ciò un'evidenza indiscutibile»²⁰¹.

È probabilmente esagerato dire che la formula dello scetticismo è anche: "tutto è possibile". Ciò va inteso, a ogni modo, *cum grano salis*. Lo scetticismo dichiara che circa molti dei più essenziali problemi, opposte soluzioni trovano, tutte, luogo nella sfera della ragione, e la ragione perciò è incapace di giungere ad una conclusione. Ma non può disconoscere che vi sono soluzioni di quei problemi che esorbitano del tutto dalla sfera della ragione (intesa qui semplicemente come facoltà di ragionare, come logica). Che il numero tredici o il sale sparso sulla tovaglia porti disgrazia, non appartiene evidentemente a quel *possibile* che lo scetticismo debba consentire. Fantastiche *possibilità*, quali si presentano alla testa d'un mistico o d'un teosofo, acquistando in lui, in seguito ad una montatura mentale, la veste di *certezze*, non possono trovar grazia dinanzi ad una posizione di pensiero negativa, com'è lo scetticismo. Ipotesi capricciose e incontrollabili, non aventi nessuna radice o connessione coi fatti o fenomeni, dei quali soltanto, come s'è visto, lo scetticismo non dubita.²⁰²

Qui appare evidente che anche per Rensi è possibile una distinzione tra quel che è ragionevole e quel che non lo è, e che questa distinzione è posta dalla nostra facoltà razionale. È vero che nella sfera della ragionevolezza possono rientrare opinioni estremamente differenti tra loro, e a volte anche contrastanti (è proprio questa l'ottica in cui va letta e interpretata la rensiana "teoria della pazzia",

¹⁹⁵ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 16.

¹⁹⁶ Cfr. G. RENSI, *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933, p. 63.

¹⁹⁷ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 37.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, p. 23.

²⁰¹ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 37.

²⁰² G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, pp. 61-62.

discussa nel precedente paragrafo), ma la distinzione tra ciò che pertiene in maniera autentica all'ambito della razionalità e ciò che invece non vi rientra è sempre e comunque basata sull'analisi scientifica dei fatti empirici, poiché è solo in virtù di questo radicamento che si può fondare un sapere che sia davvero certo (che rispetti con esattezza gli standard del *logos*). Notiamo quindi come ancora una volta Rensi ponga la necessità di rimanere fedeli ai fatti, e su questi basare ogni certezza di tipo razionale, poiché solo essi sono verificabili tramite le nostre osservazioni e la ricerca. Non per niente Rensi fa rientrare tra le principali virtù scettiche²⁰³ «dominio della ragione oculata (s'intende nel senso di ragione empirica e pratica, nel senso di "senno"), sottoposizione ad essa dei moti spirituali, forza di volontà»²⁰⁴.

Possiamo quindi concludere che, nella filosofia di Rensi, «il concetto di "ragionevolezza" suggerisce insomma un'idea di razionalità fortemente dislocata: alla ragione *assoluta*, che di umano ha ben poco, è opposta con fierezza una ragione *relativa* che, invece, rappresenta degnamente la misura dell'uomo»²⁰⁵. E pur tuttavia o, meglio, in forza di ciò, questa ragione "a misura d'uomo" non può che rivelarsi fondamentalmente fallimentare nel tentare di sanare l'assurdo del mondo; la ragione si rivela "cieca" nello scorgere la direzione ultima a cui i nostri sforzi razionanti ci conducono²⁰⁶. Essa inevitabilmente soccombe di fronte all'imperio dei fatti, che se filtrati attraverso lo sguardo attento del *logos* disvelano una realtà in cui a regnare sono il caos, la violenza, la noiosa ripetitività del confliggere delle opinioni, una realtà selvaggia e incontrollabile che la ragione non può (non potrà mai) imbrigliare. La ragione viene quindi a configurarsi quale un correlato accidentale della peculiare condizione umana, e destinata perciò inevitabilmente ad annaspire in una realtà fondamentalmente alogica che essa non riesce, in sostanza, a spiegarsi:

Fu quando sul mare tumultuante e disordinato della natura comparve la ragione umana che si creò l'illogismo e l'assurdo. Si creò, perchè solo essa lo vide; perchè solo per essa vi fu illogismo ed assurdo. Per questo si può dire giustamente che la coscienza umana è un epifenomeno. Ma questo epifenomeno, questa piccola accidentalità, questa impercettibile escrescenza cresciuta sulla corteccia dell'albero della natura, ha voluto ad ogni costo cacciare la logica, che essa portava in sè, nella natura. E, non potendo mutare la natura e cambiare i fatti, soddisfece il suo impulso logicizzando la natura mediante un sogno.²⁰⁷

È in virtù della fondamentale mancanza di una ragione unica, centrica, che per Rensi i problemi specificatamente umani mai potranno trovare una soluzione²⁰⁸. Non ci si potrà mai mettere d'accordo,

²⁰³ Cfr. G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, pp. 116-118.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 118.

²⁰⁵ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 38.

²⁰⁶ Cfr. G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, pp. 4-7.

²⁰⁷ G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, pp. 18-19.

²⁰⁸ «La nostra tesi dichiara che dei principali principi politici, religiosi, filosofici, che gli uomini professano, pur essendo tali principî contrastanti e antitetici, nessuna mente umana possiede la legittima autorità per sentenziare quali siano veri e

perché non esiste un fondo comune che ci permetta di formare legami autenticamente solidali in questo nostro peregrinaggio esistenziale. In questo viaggio, per Rensi, siamo lasciati a noi stessi, tragicamente soli, gettati in un mondo in cui ci stagliamo come singolarità che si muovono ognuna in un piano diverso, segno di una insuperabile dissonanza tra “ciò che sono io” e “ciò che è l’altro”. È proprio in forza di questa sua prospettiva, che il nostro pensatore ritiene che «il filosofo non è uno che *sa*, bensì uno che *vede e canta* ciò che ha visto, uno cioè che, in fondo non diversamente dall’artista, ha ed esprime una sua personale e in qualche modo impartecipabile *visione* del mondo»²⁰⁹. In questo senso, riprendendo la metafora aristotelica e kantiana, per Rensi è come se vivessimo «nell’irrazionalità del sogno»²¹⁰:

In tutto ciò, adunque, in cui siamo veramente noi, nelle nostre convinzioni più vitali, nelle nostre visuali più intime e profonde, nel nostro modo (tanto *nostro* che spessissimo non è nemmeno trasferibile in parole) di scorgere complessivamente la vita, ciascuno vive chiuso in un mondo esclusivamente suo proprio – nel suo mondo di convinzioni religiose, di sentimenti morali, di idee artistiche, di particolari concezioni di condotta pratica, di sfumature di opinioni politiche –, universo spirituale che, [...] nel suo inscindibile complesso, non condividiamo con nessun altro, di cui nessun altro può compartecipare.²¹¹

quali falsi; che tutti, adunque, hanno un’uguale e ugualmente legittima pretesa alla verità: – e l’esattezza di tale tesi si tocca con mano. Ne deriva la falsità di quella dottrina – o di quell’ elemento in ogni dottrina – l’elemento dell’assolutismo e dell’ intolleranza – che, negando la pari sincerità, la pari dignità, il pari valore di umanità delle coscienze, pur ugualmente umane, che quei contrastanti principi formulano, pretende deprimere sotto le une le altre, degradandole al livello inferiore di coscienze false, doppie, più o meno consapevolmente tortuose; di degradare, insomma, (chè questo è che a ciò sta, in ultima analisi, in fondo) le altre coscienze a un livello inferiore della propria: non avvertendo che tale pretesa s’infrange davanti alla semplicissima constatazione che queste altre coscienze, se professano, come ne hanno uguale diritto, la medesima dottrina, degradano alla loro volta a un livello umano inferiore del proprio essa coscienza che così le degrada, e alla loro volta sentenziano essere erronea, falsa, doppia e tortuosa appunto questa coscienza che sentenzia così di esse. E ciò con uguale autorità. Siechè tra le due incrociantesi sentenze di erroneità colpevole che colpiscono del pari ciascuna delle due coscienze pur pronuncianti tale sentenza sopra l’altra, nessuna decisione – che dovrebbe essere emessa da una coscienza superiore alle contrastanti coscienze umane, ossia da una coscienza superumana – è possibile» (G. RENSI, *La filosofia dell’ autorità*, pp. 53-54).

²⁰⁹ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 9. In questa stessa sede Marco Fortunato attesta che l’idea rensiana di quel che vuol dire essere “filosofo” è una riproposizione della concezione di Simmel espressa in *I problemi fondamentali della filosofia* (1910). Qui Fortunato peraltro fa notare che Rensi fu il primo a diffondere l’opera di Simmel in Italia.

²¹⁰ G. RENSI, *La filosofia dell’ assurdo*, pp. 64-65.

²¹¹ *Ivi* p. 65.

Cap. 2. Contraddizioni e storia: vessilli dell'assurdo

2.1. La storia quale svolgimento delle contraddizioni

È ormai chiara, quindi, la diagnosi del reale profilata dal nostro filosofo:

La verità meridiana e tangibile, [...] è che il reale è irrazionale (tanto è vero che malcontenta e si disapprova, cosicché sempre si vuol cambiarlo, *ossia c'è storia*), e il razionale è irreali (perché è *sempre* oltre il presente, cioè fuori dalla realtà, cioè nel futuro).²¹²

Posto che la realtà appare quale lo svolgimento della pazzia, posto che ciò la rende manifestamente assurda, posto che per Rensi le contraddizioni, i dispareri, sono tragicamente insuperabili, e, quindi, assurdi, la realtà, sottoposta al giudizio della ragione, si configura quale lo svolgimento delle contraddizioni, e ciò vale in maniera ancor più pregnante per lo svolgimento della realtà storica: il teatro dello scontro tra le divergenti ragioni umane. Gli eventi storici ci testimoniano infatti questa perenne opposizione tra mondo e uomo, tra una volontà e l'altra, e si configurano come lo svolgimento stesso dell'assurdo nel mondo. In effetti, per Rensi, sta proprio nel modo di interpretare queste due evidenze, ossia le inestinguibili divergenze e il corso della storia, il nocciolo della diversità delle nostre concezioni sulla vita e sullo statuto del reale²¹³. E questi due fatti (le contraddizioni e la storia) sono davvero interpretabili nei modi più opposti, basti guardare all'evoluzione del pensiero; ciò in virtù di quella che potremmo definire la "componente demonica del *logos*"²¹⁴, in forza di cui è possibile, per il nostro filosofo, sostenere tutto e il contrario di tutto, a seconda della volontà particolare del soggetto, che plasma il reale in accordo con le sue più vive speranze, spesso dettate dall'ottimismo connaturato all'uomo. È per questo che il nostro pensatore arriva ad affermare che «tutta la filosofia, come, sotto un aspetto, può essere prospettata quale lo sforzo per far sparire il fatto della morte, può essere, sotto un altro aspetto, prospettata come lo sforzo o la prestidigitazione per far sparire il fatto delle contraddizioni»²¹⁵. Anche qui possiamo notare l'ambiguità del rapporto di Rensi con la ragione, che non ne nega la capacità di giungere alla conoscenza scientifico-matematica

²¹² G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 120.

²¹³ «Due fatti, la cui diversa interpretazione, il significato diverso o la diversa importanza che diamo ad essi, mi vado sempre più convincendo sia ciò in cui essenzialmente sta la diversità delle nostre concezioni della vita [...], che non da logiche dimostrazioni, ma dall'irriducibile intuizione che monta su dal profondo del nostro temperamento, nascono le nostre concezioni della vita e le nostre filosofie. Questi due fatti sono: le *contraddizioni* o divergenze o dispareri, e la *storia*» (*ivi*, p. 23).

²¹⁴ «Riconoscendo in pieno la natura fratta, [...] *equivoca* della Ragione, Rensi riconosce *in toto* l'elemento *demonico* che inerisce al Logos, la grandiosa e spaventosa duttilità e pieghevolezza che gli consente di parlare in modo argomentativamente significativo e consistente a favore *assolutamente di qualunque asserto, di qualunque posizione esistenziale, di qualunque condotta*» (M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, pp. 15-16).

²¹⁵ *Ivi*, p. 42.

del mondo empirico, ma alla quale riconosce una natura subdola e ingannatrice, data la mancanza di un criterio universale per navigare tra le ragioni molteplici e difformi e l'innata volontà umana di rivendicare la propria ragione. Questo fatto in ultima analisi si rivela determinante per la contestazione che Rensi fa al reale²¹⁶. È in considerazione di questa ambiguità del *logos* che Rensi riconosce ai sofisti il merito di essersi per primi svincolati «dalla prigionia del *qui* e dell'*ora*»²¹⁷, riconoscendo il carattere marcatamente relativo della verità. Essi per primi riuscirono a “de-situarsi” dal loro contesto, realizzando che «ciò che è evidentemente e incrollabilmente vero (qui e per me) pur non lo è (là e per te)»²¹⁸.

Coi Sofisti l'umanità comincia ad acquistare il senso copernicano. *Qui, noi*, non è l'assoluto, non è tutto. *Qui* vale come *là*; *noi* come *loro*; la *nostra* verità come la *loro*. Quindi la *nostra* verità (nessuna *nostra*, la *nostra* di nessuno) non è la *verità*. [...] Il centro della verità non è in nessun luogo. Non esiste. Questo è pieno copernicismo spirituale. Ed è anche pieno scetticismo. Poiché il copernicismo, discentrandoci, disassolutizzandoci, relativizzandoci, mettendo il *noi* allo stesso livello del *non-noi*, deprimendo il nostro angolo visuale, il punto di vista da cui guardiamo l'universo (cioè la nostra verità) al grado d'uno qualunque dei diversissimi, e tutti ugualmente illusori, angoli visuali donde altrove (in altri pianeti) si vede o si vedrebbe l'universo – il copernicismo, dico, non è che un capitolo dello scetticismo.²¹⁹

I sofisti quindi vanno considerati quali iniziatori della tradizione scettica, in quanto il relativismo gnoseologico di cui sono i pionieri finisce in ultima analisi per contaminare l'ambito ontologico; poiché infatti con la negazione del concetto di verità assoluta viene immancabilmente a cadere ogni assoluto a cui tale verità possa logicamente essere riferita, essi «dissolvono il concetto comune di essere, di sostanza, di cosa, di mondo esterno»²²⁰. All'intuizione dei sofisti segue la replica socratico-platonica – «tipico insigne esempio d'arte abilissima nel collocare i fatti nel bozzolo che li trasforma»²²¹ –, per cui si afferma che è nel concetto o nell'idea della cosa che troviamo l'unità sostanziale che è propria dell'essere nella sua absolutezza, la quale non può essere compresa dalla prospettiva superficiale del sofista, incapace di andare oltre la singolarità delle cose per trovarvi un fondo comune. In questo senso l'apparenza di una contraddittoria concezione del bene non fa che risolversi nell'essenza che costituisce l'ordito del reale, così come la diversità dei beni passa in

²¹⁶ «Con la demonica equivocità del Logos, Rensi ha un rapporto a sua volta equivoco, ambiguo. Da un lato, ne gode e la sfrutta intensamente, essa è la sua fortuna e *il suo pane*, come non può non esserlo per ogni grande pensatore scettico [...]. D'altro lato, Rensi ha orrore della profonda e incoercibile equivocità del Logos, la sdegna e la deplora come la malefica generatrice di un infinito sconcerto, dell'assoluta non-chiarezza, del *caos* che avvolge ogni questione in brume indiradabili e che gli appare uno dei principali motivi, se non il principale, per rivoltarsi contro il reale-per rinnegarlo [...]; quindi l'equivocità del Logos, che gli fornisce un'eminente ragione per farlo, si conferma essere per lui fortuna quasi altrettanto che disgrazia» (*ivi*, pp. 16-17).

²¹⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 43.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi* p. 44.

²²⁰ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Prefazione, p. XXVII.

²²¹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 45.

secondo piano al cospetto del bene in sé²²². Rensi sostiene che questo «espedito [...] si trova riprodotto in tutte quelle filosofie successive che, maschere della realtà, sono al servizio del bisogno di far scomparire il fatto fastidioso delle contraddizioni»²²³: ultimamente, per il nostro filosofo, «ogni idealismo è platonismo»²²⁴. In questa ottica, l'esigenza metafisica di difendere l'integrità del reale dalla frammentazione del divenire, multiforme, instabile, e innegabilmente corrotto dall'impronta del negativo – dal male e dalla morte –, è interpretata come lo “spegnitoio” filosofico per eccellenza²²⁵; il culmine di questo sforzo atto a nullificare l'assurdo divampante nel reale è rappresentato, per Rensi, dalla filosofia hegeliana. Al nostro autore, infatti, «Hegel appare in definitiva come il vertice di quella tradizione di accomodanti “pompieri” che hanno gettato acqua sul fuoco dello scandalo rappresentato da quella che abbiamo chiamato la selva delle differenze e delle contraddizioni»²²⁶.

Ma quando poi, nell'epoca moderna, sorse un altro pensatore, Hegel, che, al pari e forse più dei Sofisti, ebbe estremamente viva ed acuta la sensibilità delle contraddizioni; quando egli più spiccatamente d'ogni altro [...] seppe vedere che ogni cosa, ogni situazione di coscienza, ogni stadio sociale e storico sviluppa in sé i germi che lo fanno trapassare nel suo opposto, che ogni posizione di pensiero origina in sé gli elementi che la rovesciano, che ogni *si* genera contro il suo *no* (questo è veramente “ciò che vi è di vivo” in lui); e quando concomitantemente a ciò egli eliminò la ragione dal reale (questo è, contro l'interpretazione comune, come diluciderò fra un momento, il suo “segreto”) – fu egli medesimo che si sforzò di applicare lo spegnitoio alla sua stessa intensissimamente lucida visione del significato dei contrasti, sostenendo che essi costituiscono un momento secondario e subordinato, perché si coordinano ad armonia nel tutto, perché sono parti integranti d'una verità superiore, perché da ogni contraddizione, cioè negazione d'una posizione precedente, si passa, mediante la sintesi di quella con questa, ad una sintesi affermativa e positiva superiore.²²⁷

Hegel sostiene che la nostra ragione soggettiva non può arrogarsi di criticare il reale, poiché, essendo noi prodotti del reale, come potrebbero le nostre opinioni essere il metro di giudizio del reale stesso? Bisogna intendere il reale, non criticarlo: ciò è veramente possibile solo riferendo questa nostra realtà diveniente a una ragione che sia obiettiva, assoluta, a cui possiamo aderire – la quale possiamo

²²² «Il Buono, per esempio, come fatto o contenuto concreto e singolo, può essere diverso in Grecia e in Persia, o anche per un guerriero e per un magistrato; ma in tutti i più esteriormente diversi fatti concreti o casi ed esempi singoli e particolari di buono, s'incarna, come la loro anima, la conoscenza di ciò che va fatto, la conoscenza del bene, l'idea del bene. Questa è che fa essere ognuno di quei diversi casi di buono, ugualmente buono. Questa è dunque la vera essenza di tutti. Essenza che è quindi in tutti unica sotto la diversità o contraddizione superficiale, e in cui perciò si accomunano nella loro apparente contraddizione, tutti i fatti buoni e tutte le cose buone, come nel riconoscerla quale vera essenza di queste s'accomunano tutte le menti» (*ivi*, p. 46).

²²³ *Ivi*, p. 47.

²²⁴ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 75.

²²⁵ «Poiché così per quanto riguarda la non-morte, come per quanto riguarda la non-contraddizione ossia l'universalità e l'assolutezza, il processo per farle risultare esistenti malgrado che i singoli fatti percepibili e le individue cose concrete vi stiano contro, consiste sempre nello spingere non-morte e non-contraddizioni continuamente più in là, più oltre il mondo, più nell'impalpabile, rendendole quindi un bersaglio sempre più difficile da colpire; e insieme nel cercar di far sì che nel pensiero degli uomini il centro o perno della vera realtà si trasferisca dalle singole cose individuali a quell'impalpabile» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 49-50).

²²⁶ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 21.

²²⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 55-56.

pienamente riconoscere nella sua necessità – solo spogliandoci della nostra prospettiva parziale e soggettiva²²⁸. Quello che compie Hegel agli occhi di Rensi è quasi un gioco di prestigio²²⁹: egli prima si dimostra acutamente consapevole del perenne scontro tra opposti che ammorba e corrompe il reale, salvo poi annullarne la portata negativa, ponendo che tali contrasti – per Rensi, tali contraddizioni – ultimamente si risolvono nell’armonia del tutto, sempre pienamente positivo e totalizzante nella sua intima logicità²³⁰; a riprova, per Rensi, dell’esigenza idealistica di razionalizzare il reale, mossa dal connaturato ottimismo umano che ci porta a sperare che oltre l’afflizione del mondo empirico in cui l’essere costantemente nega sé stesso e perisce, possa esserci il *quia* del nostro *quid*²³¹. Occorre precisare che Rensi si schiera all’interno di quella tradizione interpretativa hegeliana per cui la sintesi, lungi dall’essere il momento posteriore riconciliatorio e onnicomprensivo, baluardo della verità contro le opinioni fluttuanti e discordanti, si rivela nient’altro che una nuova imposizione della tesi, sicché «la sintesi si configura addirittura come la cellula stessa della sopraffazione dell’uno sul due, come il punto di estrema e definitiva applicazione della forza – che è di per se stessa *violenza* – in cui il pensiero (di Hegel) *decide*, in primo luogo decide di debordare nell’altro-dal-logos/nel fatto/nell’atto»²³². Come abbiamo visto, per Rensi la *ratio* pertiene esclusivamente alla sfera dell’umano, perciò ogni attribuzione di razionalità a ciò che concerne l’empirico è di per sé stessa arbitraria e illecita, nonché la prima istanza di violenza, poiché il voler riferire il reale alla nostra ragione soggettiva, mascherandola di obiettività, è in fin dei conti un’imposizione forzosa. In questo senso, agli occhi di Rensi, si potrebbe parlare di una «doppia *presa in giro*»²³³ da parte di Hegel:

Una delle due è il gesto sbalorditivo con cui di-mostra l’identità degli opposti [...], così facendo per sempre echeggiare un cachinno sulla retorica della *scelta* che pretende di esercitarsi fra due poli divisi da un’infinita

²²⁸ Cfr. *ivi* pp. 59-60.

²²⁹ «Questo gesto quasi prestidigitatorio di Hegel che rovescia il dramma in soddisfazione [...] è un τόπος ricorrente nella tradizione filosofica, in quanto lo ritroviamo in azione ovunque venga cercato, con tono più o meno trionfalistico, riparo in una zona franca e neutra sottratta al tarlo del dubbio e all’umiliazione della limitatezza, che si tratti dell’evento come controparte del significato, della sintesi a priori o del soggetto trascendentale dell’idealismo come controparti del soggetto empirico-individuale, oppure di quel non-concetto (si tratta di un non-concetto in quanto è esso semmai a “contenere” il concetto e i concetti) che è, in un certo pensiero orientale, *il Luogo*, incondizionatamente ospitale e onniabbracciante» (M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 20).

²³⁰ «Hegel appare a Rensi il vertice, nel duplice senso che il suo tentativo di normalizzazione è il più grandioso e insieme il più colpevole: il più grandioso perché in lui il confronto di tesi e antitesi, della prima e della seconda proposizione, è elevato al nucleo stesso della sua filosofia; il più colpevole e il più deludente perché sul groviglio delle due contendenti fa calare l’artificio di quello che può ritenersi il suo primo e principale dispositivo s-drammatizzante [...], cioè la confezione della sintesi, della terza proposizione, proposta come il “luogo” in cui verrebbe pariteticamente resa giustizia ad entrambe le parti in collisione, che ne risulterebbero quindi in qualche modo “affratellate”» (*ivi*, pp. 21-22).

²³¹ «Una realtà presente tetra riguardo una questione che ci sta sommamente a cuore e che tocca profondamente i nostri più essenziali bisogni vitali, non ci permette più di vivere se non diciamo: – ma tale orrenda realtà presente non è possibile che duri e sia definitiva; in un avvenire, sia pure lontano, essa sparirà, dovrà sparire» (G. RENSI, *Le ragioni dell’irrazionalismo*, p. 79).

²³² M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 22.

²³³ *Ibidem*.

differenza qualitativa, ma anche sull'*habitus*, così centrale nella psicologia umana, di costruire il proprio autoriconoscimento e la tenuta della propria stessa identità sullo schema del distinguersi-da e dell'opporsi-a [...]. Ebbene, *questa* presa in giro è, se così si può dire, una presa in giro seria, ha un suo fondamento nella realtà, è una valida operazione demistificante che getta una sonda preziosa nelle regioni profonde della verità. Questa *buona* presa in giro implicitamente insegna che, se ad una pace/ad una unione fra gli opposti si può addivenire, essa può scaturire solo dalla *pazienza* con cui non si aggiunga niente ad essi, ma ci si arresti al semplice squadernamento/alla pura es-posizione di loro due soltanto e, lungamente fissandoli e quasi penetrandoli da parte a parte, si giunga a *vedere* che trascolorano e si fondono l'uno nell'altro.²³⁴

Il merito di Hegel secondo Rensi è proprio la sua lucida messa a fuoco dell'equivalenza sul piano qualitativo delle differenti tesi contrastanti, che nella sua dialettica si spogliano di quella granitica pretesa di verità che la posizione della tesi già di per sé implicherebbe; qui gli opposti sono legittimati, trovano un loro *locus*, uno spazio affermativo in cui i loro rispettivi confini sfumano gradualmente fino a che le posizioni più antitetiche perdono la loro tagliente spigolosità, pur rimanendo tra loro opposte. Rensi non può che apprezzare quest'aspetto della filosofia hegeliana, che peraltro richiama alla mente la stessa teoria rensiana della pazzia: ogni ragione è di per sé razionale solo per il fatto di essere ritenuta tale, ogni ragione è qualitativamente indifferente a ogni altra, proprio perché tutte le ragioni sono dotate di una stessa legittimità ad esserci, sicché il riconoscere che queste ci sono, anche se contrastanti, il riconoscerne la legittimità, pur non condividendo le ragioni dell'altro (che rimangono comunque le mie non-ragioni), è un'operazione veramente "disarmante": il confronto senza lo scontro. Tuttavia, come sappiamo, per Rensi questo tipo di confronto "pacifico" non può durare: «la lotta, ultima dea, pon fine alle parole»²³⁵.

L'altra presa in giro di Hegel, quella consistente nella giravolta con cui egli, dopo avere inscenato in tutta la sua lacerante virulenza il contrasto di A e B/di tesi e antitesi, va oltre loro due introducendo la sintesi e pretende che questa apporti la ricomposizione/la riconciliazione [...], questa presa in giro Rensi non se la "beve" e la respinge. La respinge perché questa *cattiva* presa in giro vuole disonestamente celare il destino drammatico e irreparabilmente volgare per cui, dopo che i rivali hanno più o meno lungamente *parlato* esponendo i rispettivi argomenti senza che nessuno dei due abbia prevalso convincendo l'altro perché ciascuno ha *ragioni* altrettanto buone dalla sua parte [...], l'unico modo per sbrogliare il nodo, per *andare avanti* e per *concludere*, è, per così dire, cedere la parola alla non-parola, lasciare intervenire e scatenarsi quel sinistro extraverbale che è la forza/la violenza.²³⁶

La possibilità di risolvere le controversie, gli scontri tra ragioni, in una maniera non violenta è una mera illusione, poiché il *logos* demonico riesce sempre a trovare argomenti a sostegno delle tesi più disparate e opposte, profilando la prospettiva di uno scontro senza possibilità di risoluzione –

²³⁴ *Ivi*, pp. 22-23.

²³⁵ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 69.

²³⁶ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 24.

perlomeno fino al momento (per Rensi inevitabile) in cui dalle parole si passa ai fatti²³⁷. Ancor più illusoria è la pretesa che la verità ultimamente sia costituita proprio dalla babele delle opinioni discordanti, delle contraddizioni che via via si susseguono, dei fatti che si alternano e cozzano tra loro; in altre parole, per il nostro autore, dire «che il complesso dei dis-livelli/degli sfalsamenti/degli squilibri è la quiete perfetta e in se stessa appagata della *giustizia*»²³⁸ è un'indebita e disonesta deformazione del reale, atta a farlo quadrare con dei criteri che però concretamente non vi si applicano²³⁹.

Giustizia urterà e confliggerà con giustizia, come un esercito urta e confligge con un altro. Non vi è una giustizia sola, *la* giustizia, [...] ma *più* giustizie, ma, cioè, due o più irriducibili concezioni o visioni o interpretazioni della giustizia, le quali, appunto perché non si coordinano ed appaiano in un'unica giustizia che dal di sopra di entrambe le abbracci e le fonda insieme, non possono che urtarsi con la forza materiale, con le armi, l'esito delle quali, e non una decisione di ragione, impossibile, perché entrambe sono giustizie, è quello che stabilisce quale delle due, entrambe giustizie, debba trionfare.²⁴⁰

Sul piano razionale, è impossibile determinare un criterio veramente obiettivo che funga da valido discriminare tra prese di posizione opposte; la nostra razionalità non è in grado di offrire un contributo veramente determinante – in altri termini, un principio di verità indiscutibile – per la risoluzione pacifica delle controversie, che renda inutile il ricorso alla violenza. Abbiamo ormai consolidato che questo per Rensi è un fatto incontrovertibile e manifesto, la cui considerazione sta alla base del suo scetticismo. Ma è anche il fatto centrale per comprendere appieno il previamente citato “segreto di Hegel”, ossia quello “stratagemma” con cui il filosofo tedesco finisce in realtà per nullificare la ragione *in toto* proprio nel momento in cui delegittima la nostra ragione soggettiva, frammentaria e parziale, in favore di una presunta ragione assoluta, bacino di senso, valore e armonia; infatti, «dire “ragione obbiettiva, non soggettiva nostra”, è come dire “ragione che non è ciò che solo conosciamo come ragione”, ossia è dire “non-ragione”»²⁴¹.

²³⁷ «Se la guerra fu la prova del profondo infrangimento della ragione in tanti frammenti incompatibili, alieni uno dall'altro, incapaci d'intesa e di comunicazione, la pace non fa che continuar a mostrarci che le ragioni degli uomini, lasciate a trovare da sè, spontaneamente, per opera della propria libertà, l'accordo tra di loro, continuano invece ad aggirarsi nel labirinto inestricabile dell'impossibilità d'ogni intesa» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, p. XXXI).

²³⁸ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 19.

²³⁹ «La dialettica di Hegel porta occhiali rosa quando, in conformità al suo insegnamento secondo cui ogni momento storico-reale va compreso solo nella sua relazione con gli altri, concepisce e giustifica anche il più tetro di tutti come necessaria e, in quanto tale, quasi amabile premessa-preparazione-condizione di un dopo senz'altro migliore. E la dialettica hegeliana in qualche modo si abbassa al livello della “filosofia” del lieto fine» (M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, p. 14).

²⁴⁰ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 69.

²⁴¹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 60.

A noi non è data e nota che una sola ragione: la nostra. E quest'unica ragione che ci è data e nota è appunto quella che trova che la realtà non quadra con essa, ossia che è irrazionale. Come far dunque a dimostrare che la realtà è, pure, razionale, quando essa risulta invece irrazionale all'unica ragione nota – ossia esistente? Il procedimento è di negare a quest'unica ragione nota ed esistente, alla ragione *nostra*, alla ragione *soggettiva*, la qualità di *ragione*; nello spogiarla di tale qualità chiamandola mero “intendimento”, *Räsonnieren*, *räsonnierenden Verhalten* [raziocinare, atteggiamento raziocinante]; nel dire insomma, che l'unica ragione che si conosca è una falsa e fallace ragione, in sostanza una non-ragione. Indi nell'aggiungere: invece, nella realtà, nei fatti come sono e come si svolgono è contenuta *la vera* razionalità, la ragione obbiettiva e assoluta. [...] Che è ciò? Questo è semplicemente prendere i fatti come sono e solo perché sono darvi il nome di ragione. [...] L'unica ragione nota come esistente deve dunque rinunciare a sé per i fatti, subordinandosi a questi, per quanto per essa bruti e ciechi, chiamandoli però “ragione assoluta”. Si è, cioè, fatta un'inversione di termini; si pretende che ci sia e d'aver scoperto una ragione esistente e moventesi fuori d'ogni individuale coscienza, che in sé formi la necessità del mondo e la cui esplicazione effettui la realtà di questo; ma in fatto, si è presa la realtà come s'è empiricamente svolta e si è detto: questa è la ragione obbiettiva, l'esplicazione della ragione assoluta. Senonché l'unica ragione nota ed esistente essendo la nostra, questa pretesa ragione assoluta è semplicemente *altra cosa* da quell'unica ragione esistente; ossia è, essa, non ragione. È il titolo arbitrario che si è dato al mero fatto come è e qualunque sia. [...] Il suo mascherare questo risolvimento della razionalità nel fatto constatato esistente, sotto il nome di incarnazione e svolgimento d'una ragione assoluta preesistente o immanente, è per davvero “il segreto di Hegel”; e l'esservi al di sotto di questa pomposa mascheratura della ragione assoluta, la pura e semplice constatazione dell'esistenza dei fatti e la spiegazione (razionalità) di questi ricondotta alla semplice constatazione della loro esistenza, è per davvero, solo questo, “ciò che è vivo” in Hegel.²⁴²

Per Rensi, insomma, il sistema hegeliano è uno dei tanti stratagemmi filosofici che tendono a “rattoppare” un reale lacerato, altrimenti privo di ogni coerenza e organicità logiche, drammaticamente corrotto e contraddittorio. Di contro, Rensi afferma: «la filosofia veramente sincera è frammento e non sistema»²⁴³; la volontà di ordinare e racchiudere tutto in un sistema, per Rensi, è indice di mancanza di serietà, quasi un “capriccio” della ragione, che a tutti i costi vuole imporre sé stessa al reale, vuole che le cose siano e vadano così come essa pronuncia che necessariamente

²⁴² G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 169-172.

²⁴³ «Come avviene adunque che vi siano dei filosofi, e appunto i maggiori, i quali hanno creato o abbracciato un sistema e vi hanno tenuto fermo per tutta la vita? Ciò non può essere avvenuto se non per il fatto che, quando un determinato sistema si è presentato in un dato momento alla mente come luminosamente vero, esso ha esercitato un'occulta e forse inconscia forza di attrazione e di ripulsione; ha attratto, organizzato attorno a sé, tenuto nella luce più viva le idee ad esso favorevoli; ha respinto e mantenuto nell'ombra le idee contrarie. [...] Ma il filosofo che pesi – con una sincerità profonda e pervadente l'intimo della sua coscienza ad esclusione di ogni considerazione esteriore – le idee e le soluzioni opposte non può rimaner per sempre aderente a una soluzione, perchè non può non scorgere che ogni opposta soluzione ha un potente ordine di idee e di fatti che la suffragano, e che se, mediante il ragionamento discorsivo, è possibile sostenere costantemente soltanto uno di tali ordini di idee e di fatti, non è invece possibile sentirsi intimamente certi in modo esclusivo di esso mediante quell'atto di intuitiva adesione interiore che solo costituisce soggettivamente la certezza perfetta. La filosofia veramente sincera è frammento e non sistema» (G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, pp. 9-10).

debbano essere e andare²⁴⁴. Rensi ritiene addirittura «miserabile»²⁴⁵ la prospettiva di chi rimane ostinatamente ancorato per tutta la vita a una manciata d'idee, ponendo che «continuar a pensare vuol dire precisamente nient'altro che aggiungere del nuovo al pensiero che si è pensato, far crescere il pensiero su sè stesso, far sì quindi che esso si muova e perciò si sposti»²⁴⁶. Il mutamento inerisce al pensiero: “cambiare idea”, lungi dall'essere indice di una personalità volatile o capricciosa, denota una certa onestà sia nei confronti delle ragioni molteplici, sia nei confronti di sé, nel momento in cui, di fronte ad avvenimenti, fatti, situazioni, visuali che cozzano con le proprie convinzioni, si rimane aperti e predisposti ad una continua messa in discussione, ad «accogliere in sé in momenti diversi tesi e dottrine fra loro anche apertamente contrastanti»²⁴⁷, senza che si cerchi di far quadrare tutto nel proprio personale sistema di credenze²⁴⁸.

Qualche millennio di svariate ipotesi metafisiche e un secolo di educazione strettamente scientifica hanno tolto al pensiero contemporaneo ogni rigidità dogmatica. 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 finalistica di un mondo che si avvia a una sistemazione sempre più razionale e buona, come quella di 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, perchè di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla.²⁴⁹

Così come il reale è lacerato, segnato dalla molteplicità che lo frantuma in tanti angoli visuali tra sé eterogenei e spesso contraddittori, anche l'essere umano è in sé scisso, privo di una disposizione che sia veramente salda e stabile. L'assenza di un nucleo centrico di ragione comporta che l'essere nel suo svolgimento si configuri quale «un turbine di asteroidi, un pulviscolo di mondi infinitesimali, che [...] sono nei loro elementi più significanti fondamentalmente eterogenei e sicuri nella loro eterogeneità senza giudice di incorporar ciascuno la verità, di adeguare ciascuno la ragione»²⁵⁰. Per

²⁴⁴ «Invece, l'assenza di contraddizioni, l'adesione definitiva e costante a un sistema (ciò che viene considerato come prova di serietà filosofica) è mancanza di sincerità, è freddo e voluto sistemarsi e adagiarsi della mente in una soluzione. E il restarvi afferrato al sicuro dai dubbi, dalle sollecitazioni, dai punti interrogativi che ogni nuovo, intenso e sincero sforzo per penetrare la realtà e ogni revisione dei risultati raggiunti suscita dinanzi alla mente – è chiudere le porte della coscienza ai dubbi, alle sollecitazioni, alle interrogazioni, ineluttabilmente affacciate dall' offerirsi dei fatti e degli argomenti sott'altro aspetto da quello che pareva dianzi il vero» (*ivi*, pp. 11-12).

²⁴⁵ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Prefazione, p. V.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 10.

²⁴⁸ «Solo a una riflessione superiore e spassionata – cioè che sappia il più possibile svincolarsi dalle dipendenze in cui la creatura si trova con l'ambiente che l'ha creata e districarsi e sollevarsi su di questo a giudicarlo in modo indipendente – si fa palese che la realtà è essenzialmente irrazionale, perché non quadra punto né ha alcuna ragione per quadrare con quella funzione o categoria a essa realtà posteriore, venuta alla luce quando la realtà era già da tempo formata, che è la ragione; o, meglio ancora, che la realtà non può dirsi in sé né razionale né irrazionale, perché del tutto eterogenea a quel fatto esclusivamente nostro che è la ragione, benché, considerata in confronto e in relazione con questo, essa debba, naturalmente, dirsi irrazionale» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 167).

²⁴⁹ G. RENSI, Programma, in “Coenubium”, I, 1906/1, pp. 1-2.

²⁵⁰ G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, p. 59.

Rensi, quando si guarda al mondo in maniera onesta e disincantata, non si potrà non sentire intimamente l'assurdità di un reale che è in fin dei conti un costante divenir altro e mutarsi²⁵¹, un continuo porsi e opporsi per cui «il momento perennemente saliente è sempre quello della contraddizione, della negazione, del rovesciamento [...], ciò che è indistruttibile e veramente eterno ed assoluto è solo la molla, il motore, il fermento della dissoluzione, della caduta, della distruzione»²⁵².

Or dunque, che cosa significa questo fatto delle contraddizioni? E che cosa significa l'altro che c'è storia, ossia processo, progresso - cambiamento? Si noti: i due fatti si riducono in fondo ad uno solo. Perché, che cosa è la storia? È la contraddizione, il sistema o la serie delle contraddizioni. [...] L'eterno diverso da quel che in ogni momento c'è, ossia l'eterno cambiare e contraddire quel che c'è, è ciò in cui consiste la storia. C'è storia perché gli uomini si contraddicono, la pensano diversamente, hanno dispareri, e continuano a realizzare nel fatto pareri diversi da quelli realizzati poc'anzi.²⁵³

Per Rensi è proprio questo il significato delle contraddizioni, «l'ineluttabile irruzione dell'irrazionalismo e dello scetticismo»²⁵⁴ in un mondo drammaticamente segnato dalla differenza e dalla molteplicità, «il venir meno dell'unità, della comunità, dell'universalità di pensiero sui fatti concreti, sui contenuti positivi e particolari dello spirito, sulle idee e sugli ideali determinati, è venir meno irrimediabilmente dell'assoluto e dell'universale».²⁵⁵ È chiaro che dal versante dell'assurdo, per cui il reale è ammorbatto dalla contraddizione, a vigere è un criterio mortifero di nullificazione dell'essere, che, così spogliato di ogni valenza autenticamente e pienamente positiva, nel suo manifestarsi ontico porta già i germi del suo disfacimento. In questo senso, la storia è sempre essenzialmente segnata dal male, è un rivoltarsi della ragione contro sé stessa, un «eterno malcontento, dolore, rimorso, per tutto ciò che eternamente è non fatto, mancato, irraggiunto, perduto»²⁵⁶, in cui noi non facciamo altro che riporre le nostre speranze in un'idea di falsa pienezza.

C'è storia, dunque, perché *ogni* presente, ossia la realtà, è sempre falsa, assurda e cattiva, e perciò si vuol venire 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, perché cioè avverte che *ogni presente* sua spiegazione delle cose è sbagliata ed è perciò inappagante [...]. Non perché lo spirito è sempre nel bene, ma perché è sempre nel male, perché cioè *ogni presente* suo principio, pratica, costume, istituzione, è deficiente, fallace, condannevole [...]. La storia non è che un continuo voler uscire dal presente e uscirne di fatto [...]. C'è storia perché di fronte all'assurdo e al male presente balena innanzi agli uomini

²⁵¹ «Nessun sotterfugio filosofico riesce dunque a togliere, velare o mutare il significato delle contraddizioni, per chi sappia guardarle senza i paraocchi speculativi. Ed è appunto questo fatto triviale e puerile che ci contraddiciamo, quello che, [...] mi dà sempre più impressione d'essere il fatto decisivo per l'interpretazione del mondo» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 59).

²⁵² *Ivi*, p. 56.

²⁵³ *Ivi*, p. 28.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 45.

²⁵⁵ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 45.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 110.

nell'avvenire un razionale ed un bene che vogliono rendere presente. Ma, appena reso presente, esso diventa ancora assurdo e male.²⁵⁷

Per Rensi il cambiamento in cui consiste la storia è messo in moto dalla lancinante presenza dell'assurdo, che permea l'essere in ogni sua attuale sostanziazione; sicché l'assurdo stesso appare quasi come una sorta di motore immobile che, anziché fare da catalizzatore di senso e di pienezza, è invece agente di separazione e caos²⁵⁸. «La storia non è che questo. Lo sforzo, vano perché eterno, di fuggire dall'assurdo e dal male»²⁵⁹; uno sforzo che però in questa prospettiva è destinato a fallire di fronte a un reale che, privato di un nucleo autentico e condannato inevitabilmente alla frammentazione, trova nell'assurdo e nel male le uniche modalità in cui potersi propriamente manifestare. «C'è storia, insomma, l'umanità corre nella storia, per la medesima ragione per cui corre un uomo che posa i piedi su di un sentiero cosparso di spine o di carboni ardenti»²⁶⁰, ossia per fuggire da un presente che è sempre viziato dal negativo, fonte di dolore e sofferenza, verso un futuro che offre il miraggio di una vita migliore. «La razionalità e il bene stanno sempre davanti, sempre nell'avvenire [...]. Sono *sempre* un “dover essere” che non diventa mai un “essere”. Poiché, quando *sono*, [...] istantaneamente nell'acquistare la qualità “essere” perdono quella “razionalità” e “bene”»²⁶¹. Se questo miraggio cessasse di esercitare il suo influsso sulle nostre coscienze, se tutto quello che ci restasse fosse il dolore di una vita mai “piena” – in cui il positivo, il bene, non è che un illusorio momento di un'altrimenti perenne e costante corrosione dell'essere²⁶² –, la nostra stessa esistenza finirebbe per risultarci insopportabile. L'uomo, assetato di bene, ne patirebbe grandemente l'assenza, essendo il bene stesso a costituire il suo orizzonte di senso.

Aiutar l'uomo a “non pensarci”, a stornare gli occhi dalla realtà, è l'anima di quella filosofia per cui la storia o il processo è luminosa estrinsecazione dell'assoluto e del divino. È, dunque, in fondo, nient'altro che l'anima del grossolano gaudente, che vuole ad ogni costo chiudere occhi e cuore alle afflizioni, alle sofferenze, alle angustie [...]. Male, morte, dolore, sono, per questa filosofia, cose effimere, secondarie, subordinate, anzi inesistenti.²⁶³

²⁵⁷ *Ivi*, p. 119.

²⁵⁸ «Lo spirito non passa per fasi unitarie, totali e compatte da una ad un'altra verità, ma ad ogni fase e ad ogni momento è, nei vari pensatori, su tutti i campi scisso in visuali, ossia *verità*, micidialmente contrarie e negantisi a vicenda» (*ivi*, pp. 57-58).

²⁵⁹ *Ivi*, p. 121.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ivi*, p. 120.

²⁶² «Ogni volta che nella storia umana si affaccia e comincia a costituirsi un barlume di “ragione”, un germe di “saggezza” (un governo “saggio”, un costume probro e pudico, un'istituzione di bontà, di nobiltà, d'assennatezza) possiamo essere sicuri che tutto ciò non dura che l'*espace d'un matin* ed è immediatamente travolto da un “reale” il quale è, insieme, di fronte a quei prodotti, un “irrazionale” che l'umanità di continuo sostituisce a quelle deboli tracce di razionalità e sotto cui le fa scomparire» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 98).

²⁶³ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 111.

Eppure, sembra essere esattamente questa per Rensi la disperante condizione dell'essere umano, che, condannato alla consapevolezza del male e impotente di fronte alla sua pervasività, in un certo senso per sopravvivere ha bisogno di ingannarsi, di dipingere un reale più roseo, attribuendogli una falsa parvenza di bontà e giustizia. È proprio la consapevolezza infatti a rendere ogni male ancor più doloroso, poiché essa permette di coglierne l'insita vuotezza, viltà, crudeltà, negatività. È proprio la consapevolezza che spinge alla ricerca d'un perché che possa giustificare di fronte al tribunale della ragione la contraddittorietà del reale, così da poter ridurre la portata del dolore che naturalmente tale desolante condizione ontologica provoca nell'uomo.

Si noti che tale attestazione della propria irrazionalità che dà la mente dell'umanità con la sua storia, la dà altresì di sé la mente d'ogni individuo, mediante la storia piccola o vita di lui. [...] Anche nella (storia) vita dell'individuo, infatti, la ragione continua a condannare sé stessa, la mente ad accertare che è (stata) sempre nella stoltezza.²⁶⁴

Noi siamo prodotti del reale, un reale instabile e privo di fondamento, per cui è naturale che questa instabilità e il mutamento pervasivo che ad essa si accompagna pertengano anche alla nostra coscienza. La storia nella filosofia di Rensi si fa veramente vessillo dell'assurdo nel suo svolgersi costantemente rinnegando sé stessa, rinnegando le ragioni che pur in precedenza essa innalzava a baluardo; se si guarda alla storia "piccola" o individuale, si può notare lo stesso identico processo di continuo rivolgimento che caratterizza la storia dell'umanità tutta, che in fin dei conti viene attraversata dallo stesso conflitto che attanaglia ognuno nella propria interiorità, specchio di un reale che nel suo darsi si infrange in mille pezzi che, in questa prospettiva, non possono mai realmente combaciare l'uno con l'altro. «Vi sono contraddizioni esterne perché vi sono contraddizioni interne. Le une sono parallele alle altre, dipendono dalle altre, ci sono perché ci sono queste, e provano con la loro insopprimibile esistenza l'insopprimibile esistenza di queste»²⁶⁵. Rensi si dimostra sensibilissimo ai più piccoli mutamenti di coscienza che si alternano nel corso delle nostre giornate; quei piccoli conflitti interiori e quelle lotte, per quanto possano apparire "banali", hanno un che di totalizzante per l'individuo, che si trova letteralmente scisso in più visuali-coscienze che si contendono la scena, che litigano l'una con l'altra cercando ognuna di imporsi come la più razionale, la più meritevole di adesione. Sembra qui riproporsi l'intuizione nietzschiana per cui l'individuo in

²⁶⁴ *Ivi*, p. 122.

²⁶⁵ «La contraddizione interna di un concetto, cioè la contraddizione in cui circa esso si aggira perpetuamente la ragione individuale, la mente in piccolo, è la scaturigine e il parallelo delle contraddizioni esterne, dei dissensi, urti, conflitti tra uomini ed uomini circa quello stesso concetto, cioè della contraddizione in cui è su di esso altrettanto perpetuamente destinata ad aggirarsi l'umanità nel suo complesso, la mente universale, la mente in grande. Se un concetto è interiormente ed in sé contraddittorio, cioè contiene aspetti insolubilmente inconciliabili, non si ha che da riflettere che ciascuno di questi aspetti viene incorporato e fatto proprio dalla mente d' un uomo o di un popolo per scorgere come la contraddizione interna si traduca e rispecchi nella contraddizione esterna del dissenso o della guerra. E perciò l'una specie di contraddizioni è la prova dell'altra» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Prefazione, pp. XVI-XVII).

ultima analisi si rivela “dividuo”, «in quanto ospita in sé molteplici forze e *Triebe* che, lasciate in un incessante conflitto in cui ognuna cerca di prendere il sopravvento sulle altre, lo trasformano letteralmente in un campo di battaglia»²⁶⁶.

Tutta la nostra giornata, se la esaminiamo attentamente, è composta di piccole cose che la nostra stessa mente ha stabilito essere irrazionali e previamente deciso che per ciò non debbano aver luogo (la sigaretta fumata, il boccone di troppo, il libro di lettura amena o il giornale preso in mano invece di scrivere, la partita di chiacchiere troppo lunga e vivace). Ogni nostra giornata rappresenta una catena di atti minuti che (per usare il linguaggio idealistico) il *vero io* ricusa e rinnega ed ha già stabilito che sono irrazionali; [...] il *fuori di sé* che trascina continuamente il sé.²⁶⁷

Rensi non sminuisce affatto il conflitto interiore liquidandolo come la conseguenza dell'*habitus* poco virtuoso di chi non ha ancora acquisito saldamente la propria disposizione razionale, ma anzi sembra suggerire che solo una persona, ancora una volta, acutamente consapevole riesca a rendersi conto della sua incostanza e ipocrisia, e di come esse si manifestino nel quotidiano. Eppure questa consapevolezza non è sufficiente a risolvere la nostra conflittualità interna, proprio per il fatto che la nostra condizione esistenziale è calibrata su di un reale lacerato; e così, siamo giudici e imputati di noi stessi, schiavi di pulsioni contrastanti che ci trascinano da una parte e dall'altra, un po' come fossimo in balia di una tempesta esistenziale, senza che vi sia la luce del faro della ragione a guidarci verso ciò che è giusto. Quante volte durante la giornata ci sorprendiamo a indugiare proprio su ciò da cui ci eravamo categoricamente ripromessi di allontanarci? Su ciò che avevamo previamente considerato come insensato, pericoloso, dannoso, controproducente, vizioso, sbagliato, cattivo, riprovevole? «Ma c'è forse, dunque, almeno la ragione in quella nostra mente, in quel nostro *io*, che ha scorto e stabilito o riscorgerà e ristabilirà, che tale catena d'azioni è irrazionale? Come accertarlo, se *tale* nostra mente, *tale* nostro *io* è, essa appunto, respinta via, quale ubbia, pedantismo, stoltezza, dall'altra, pur nostra, mente che compie le azioni da quella scorte come irrazionali?»²⁶⁸. Quante volte ci siamo sorpresi a razionalizzare proprio ciò che avevamo precedentemente condannato, come a giustificarcene di fronte a noi stessi? In assenza di una ragione che sia veramente “piena”, sospinti come siamo dai marosi della volontà, è certo fuor di discussione che a rappresentare l'eccezione non sia tanto chi vive nella propria interiorità il tormento di pulsioni tra di loro contraddittorie, sperimentando in tutta la sua irruenza la demonicità del *logos*, quanto piuttosto chi pare essere sempre in controllo di sé, perfettamente coerente. «Ora, sarebbe meno male prendere quale proprio *io* il corpo formato dai quattro elementi che non prendere come tale lo spirito. Il corpo, infatti, può apparire permanente

²⁶⁶ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 32.

²⁶⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 123.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 124.

per due, tre, cento anni; ma lo spirito cangia ad ogni momento»²⁶⁹. Persino sant'Agostino, senz'altro uno dei più alti esempi di rettitudine e virtù, che consacrò la sua vita alla Grazia e alla ragione assoluta, esempio di morigeratezza e abnegazione, in molti luoghi delle sue *Confessioni* dimostra di sentire intimamente dentro di sé questo conflitto, di sentire dentro di sé l'influsso del negativo²⁷⁰.

Siamo stolti. La stoltezza alberga naturalmente in noi come l'assurdo all'esterno; e quando vediamo la nostra stoltezza con la nostra ragione, non siamo nemmeno sicuri che proprio questa sia ciò che è ragione, e in ogni modo come ragione essa non ci resta ferma dinnanzi. Stoltezza inerente alla mente, che si manifesta già in questo, che sebbene *sappiamo* che ogni desiderio o passione, anzi ogni atto di volere, finisce per darci non la felicità ma anzi il dolore, pure, nel momento del volere, non *possiamo a meno* di sentire il raggiungimento come necessario alla felicità.²⁷¹

Siamo stolti proprio perché pur continuando a dibatterci e a combattere contro noi stessi e contro quelle pulsioni che la nostra ragione giudicante taccia quali "malefiche", nullificanti per la nostra persona, continuiamo tuttavia di giorno in giorno a farci irretire dal vizio, a rivoltarci contro le nostre stesse disposizioni, pur di concederci un momento di godimento e distrarci dalla tragicità della nostra esistenza. Ed in effetti la forza di questi impulsi "contrari alla ragione" – qualunque sia la nostra soggettiva ragione – sta proprio nella fuga momentanea che essi promettono, nella possibilità di stare, anche solo per qualche momento, in "pace"; una pace certo illusoria e riflesso di quella volontà di escapismo che spesso e volentieri guida le azioni di chi indugia nelle "cattive abitudini", e che però allo stesso tempo concede realmente qualche istante di tregua dal tormento interiore che prima o poi tutti sperimentiamo.

In questo contesto possiamo altresì rilevare che l'insensatezza del reale ultimamente si riflette anche nella vuotezza delle categorie morali, per cui «la forma "dovere" e quest'altre pure forme della riluttanza, del rimorso, della voce della coscienza, della coscienza, dello spirito, appunto perché pure forme che si applicano a tutto, vasi in cui qualunque materia può essere contenuta, non significano nulla, e nulla perciò significa un'unità, universalità, assolutezza, asserita superante le contraddizioni dei contenuti, in quelle pure forme riposta»²⁷². Riguardo a ciò Rensi arriva ad affermare che il rimorso stesso non è per sé stesso congiunto solo alle azioni cattive, anzi, «v'è un *rimorso del bene* forse più frequente del *rimorso del male*»²⁷³; quello che, per esempio, prova l'uomo maturo al ripensare ad atti

²⁶⁹ *Ivi*, p. 125.

²⁷⁰ Si pensi, per esempio, a: AGOSTINO, *Confessioni*, X, 29.40-39.64, dove egli compie un viaggio introspettivo partendo dalla constatazione della fragilità umana e dall'influsso che ha il desiderio vizioso sulla nostra coscienza, analizzando nello specifico i modi più subdoli in cui l'anima del cristiano può essere indotta al peccato, raccontandoci le sue sfide quotidiane contro il vizio. «Oscillo così fra il rischio del piacere e l'esperienza del bene. [...] Ecco dove mi trovo! Piangete con me e per me voi tutti che nel cuore dibattete un poco di quel bene da cui nascono le azioni. [...] Vedi che sono diventato un problema per me stesso, ed è questa la mia malattia» (AGOSTINO, *Confessioni*, X, 33.50).

²⁷¹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 126-127.

²⁷² *Ivi*, p. 54.

²⁷³ *Ivi*, p. 53.

di rinuncia che egli compì in gioventù, quand'ancora era mosso da un entusiasmo giovanile per la moralità e dal desiderio d'essere virtuoso. Atti di cui poi spesso egli si pente, come avesse sprecate delle occasioni per godere di quel poco – poco in questa prospettiva – che la vita ha da offrire²⁷⁴. Quel che resta, quel che veramente c'è di significativo nella realtà, è sempre e solo lo scontro, l'urto perenne delle ragioni inconciliabili che ultimamente, in mancanza di uno standard per poter deliberare veracemente su di esse, risultano equivalenti nella loro insignificanza, nella loro impossibilità di “portare a qualcosa” che vada oltre il loro confliggere²⁷⁵ e, di riflesso, di significativo troviamo (e sperimentiamo) anche l'infelicità che a tale disperante stato delle cose inevitabilmente si accompagna²⁷⁶.

La storia conferma, perciò, il risultato a cui è approdata la precedente indagine circa le contraddizioni; com'è naturale poiché se quella indagine considerava le contraddizioni quasi a dire nella categoria dello spazio, cioè nella loro coesistenza contemporanea, la storia non è che le contraddizioni stesse nella categoria del tempo, cioè nella loro successione temporale. [...] Ci fa vedere, dico, come l'umanità con ciò dia di sé stessa l'attestazione che la sua mente si è *sempre* trovata nell'irrazionalità.²⁷⁷

Se le contraddizioni e il loro svolgersi nella storia sono i vessilli dell'assurdo, il tempo e lo spazio potrebbero essere interpretati quali le categorie dell'assurdo²⁷⁸; infatti, «se nello spazio si *vedono* le cose *stare* una accanto all'altra, nel tempo, non si *vedono* stare ma si *sentono venire* cose»²⁷⁹. Ogni cosa, ogni fatto, insomma, ogni ente è a sé stante e irrimediabilmente eterogeneo rispetto agli altri, ognuno si scontra con gli altri per rivendicare un proprio spazio, in un continuo sgomitare di ragioni tra sé antitetiche che una dopo l'altra tentano d'imporsi sul reale e quindi di sottomettere le altre; così è nel mondo della natura come anche nella sfera dell'umano, in cui le nostre diverse prospettive

²⁷⁴ «Rensi ha solo pietà e disgusto per questa beffarda parabola di un'autocontraddizione e di un autorinnegamento continui, da cui via via ogni momento e periodo resta di fatto ridimensionato a più o meno ridicolo *errore*, e a cui solo la morte pone fine» (M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 30).

²⁷⁵ «Ogni concetto, dunque, che si sforma, si snatura, si altera, diventa il suo opposto, si interpreta nei sensi più divergenti entro la stessa singola mente: questo è lo spettacolo che ci offre il mondo contemporaneo, questo è l'insanabile disaccordo della ragione entro ciascuno di noi, che esso ci mette con violenta lucidità sotto gli occhi» (G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Prefazione, p. XXXVIII).

²⁷⁶ «Qualunque cosa ti interessi, essa ti dà preoccupazioni, inquietudini, lagrime, dolori. Non c'è che un mezzo per essere in pace: ed è di non interessarti di nulla. Per riuscire a non interessarti di nulla devi scorgere che nulla val la pena che tu te ne interessi, che tutto è vano. Quando hai così raggiunta la pace, senti che l'hai raggiunta piombando senza appoggio e resistenza nel vuoto, o veramente buttandoti, come in un buio abisso, nel Nulla» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 85).

²⁷⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 121-122.

²⁷⁸ «Il tempo 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*. [...] Lo spazio è il mezzo mediante cui soltanto possono esistere le cose e le parti diverse in luogo dell'assoluto identico; il modo con cui l'Uno può diventare Più, dar fuori in parti, in cose diverse l'una dall'altra; diverse, disformi, che si contraddicono. Cioè, anch'esso, il modo per cui può esistere la contraddizione. C'è spazio, perché invece di esistere l'Uno eleatico, ci sono i Più. Ma quello soltanto è razionale; con questi passiamo nel campo dell'incomprensibile e dell'assurdo» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 138-139).

²⁷⁹ *Ivi*, p. 137.

continuano a scontrarsi senza potersi mai realmente riconciliare in un tutto armonico. Il tempo, l'«agente dello scaglionamento e della disseminazione»²⁸⁰, e lo spazio, che anch'esso «dis-perde e lacera la quieta *perfectio* dell'Uno»²⁸¹, costituiscono quindi le modalità attraverso cui l'essere nella sua contraddittorietà si manifesta. Mentre il tempo ci attesta che «non v'è nulla che sia bene, cioè che meriti di permanere»²⁸², lo spazio è il palcoscenico in cui la tragedia del reale si dispiega: esso «porta la tremenda responsabilità di essere la scaturigine della violenza, perché quella reciproca eternità-estraneità è *necessariamente e ineluttabilmente* reciproca inimicizia»²⁸³. Ancora una volta, insomma, vediamo che per Rensi «il mondo-il reale è il luogo del dominio assoluto e dell'onnipresenza della differenza e dell'individuazione e *quindi* della molteplicità; [...] esse, ben più di quanto siano ricchezza e positiva stimolazione, sono l'esiziale e la dis-grazia»²⁸⁴.

2.2. Caso e ripetizione: l'illusorietà del progresso

Se la contraddizione è – secondo Rensi – il vero volto di un reale incapace di adeguare il bene a cui tuttavia la nostra anima razionale anela, è più che naturale che ogni tipo di necessitazione venga eliminata dal nostro orizzonte. Infatti, perché qualcosa possa dirsi necessario in senso pienamente ontologico, occorre che esso abbia il diritto e, in qualche modo, il dovere di “porsi” nel reale, di potersi manifestare liberamente e positivamente nella sua incontrovertibilità. Giustamente il nostro autore afferma che «la necessità è una cosa sola con la prevista infrangibile concatenazione logica, con la razionalità una, indeviabile, che ha una sola linea possibile di processo. Sparita la necessità, sparisce anche la razionalità (che non è se non un altro nome di essa) e resta sgombro il cielo all'irrazionale ed al caso»²⁸⁵: se escludiamo dal nostro orizzonte la pienezza dell'assoluto, vi irrompe per forza – e, potremmo dire, a forza – l'assurdo²⁸⁶.

Perché non ci fosse caso, bisognerebbe che l'universo avesse avuto una situazione iniziale unica determinata, che si fosse poi svolta secondo le potenzialità o gli effetti necessari dei fatti precisabili in essa contenuti. Ma tale situazione [...] non esistette mai. Poiché in ogni suo istante l'universo fu costituito non mai di un complesso di fatti determinato, precisabile, designabile, ma di infiniti fatti o punti in corso

²⁸⁰ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 29.

²⁸¹ *Ivi*, p. 31.

²⁸² G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 138.

²⁸³ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 31.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 32.

²⁸⁵ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 177.

²⁸⁶ «Alle cose e hai fatti nulla preesiste, quindi neppure una *ragione* qualsiasi che li possa incanalare-limitare-predeterminare; non esiste perciò alcuna *ragione* per cui una cosa debba essere in un certo modo e non possa essere in un certo altro. Nel mondo disertato dalla *ragione*, a chi chieda *perché* le cose sono si può dare solo la (non) risposta [...] che le cose sono perché sono» (M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 29).

diversissimo di sviluppo, quasi a dire di infiniti differenti universi in stadi i più svariati di processo, da ognuno dei quali infiniti su ciascuno degli infiniti altri, si esercitano in ogni momento innumerevoli azioni causali.²⁸⁷

«L'esservi una previa necessità è la *stessa cosa* dell'esservi una mente che vegga con certezza prima dell'accadere e dica: “questo avverrà necessariamente così”»²⁸⁸. Per escludere il caso bisognerebbe ammettere la possibilità che vi sia una tale mente dotata di prescienza; tolta questa, sparisce anche la necessità, «come non c'è colore prima o senza dell'organo visivo»²⁸⁹. Perché ci fosse necessità nel mondo, infatti, occorrerebbe che ci fosse un “mezzo” – una mente presciente e preesistente al reale, che sappia coglierlo nella sua precisa concatenazione razionale – in grado di scorgere un supposto rapporto necessario e ineliminabile tra i fatti, che determini il loro concatenarsi; è lecito parlare di un disegno o progetto del reale, quando al mondo non c'è nessuno che possa propriamente “vederlo”, quando la nostra visione è per forza di cose parziale, frammentata e imperfetta?²⁹⁰ Rensi osserva che questa è l'operazione che fa Kant nella sua filosofia: egli infatti, per salvare la ragione obiettiva nonché il carattere positivo e propositivo del progresso, reputa che sia effettivamente lecito presumere che una tale mente ci sia e che essa guidi il dispiegarsi del *logos* nel mondo. Così si attribuisce alla natura, al reale e al suo svolgersi, una qualche sorta di finalità, la si ricompona in una totalità – che Rensi ritiene fittizia –, in modo tale da poter acquisire una qualche conoscenza su di essa e sulle leggi che la governano²⁹¹. Per Rensi però porre questo fondo razionale a ricomporre la totalità dell'essere, e allo stesso tempo negare che questo sia conoscibile tramite un giudizio determinante, vuol dire che esso non è constatabile, «non può essere oggetto di conoscenza, oggetto sussunto nelle categorie, rivestito delle forme della conoscibilità, cioè dell'esistenza: vale a dire è irreali, non esiste»²⁹². Cioè per Rensi – sulla falsa riga di Ardigò – non è ammissibile colmare «quella mancanza di sapere con un puro atto di fede»²⁹³, proprio «poiché non v'è (come anche pure Kant riconosce)

²⁸⁷ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 167. Rensi riconosce il credito della teoria del caso qui espressa a Roberto Ardigò, citando in particolare il suo volume *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877), Osservazione IV e Appendice.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 174.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 175.

²⁹⁰ «Vedo che le acque d'un ruscello hanno disposto alcuni sassi sul greto in modo da formare il disegno d'una stella. Il disegno c'è, in sé, nelle pietre, anche prima o senza che nessuno le guardi? E come? Il disegno sta in un rapporto di posizione delle pietre l'una rispetto all'altra. Questo rapporto c'è forse se non c'è in e mediante un organo visivo? È forse avvertito dalle pietre? Ora, l'identica cosa vale anche per la necessità (per il “disegno”) dell'accadere universale» (*ibidem*).

²⁹¹ «La maniera teleologica di considerare le cose, secondo cui tutto ha un fine e nulla è a caso, pur non costituendo per Kant una conoscenza (un giudizio determinante) è però un modo valido con cui guardiamo l'insieme della natura. [...] Quantunque non possiamo sapere che tale totalità, ossia la totalità della natura, abbia una finalità [...], pure siamo autorizzati a supplire a quell'impossibilità di spiegazione meccanicamente causale e a questa mancanza di sapere, mediante un atto di fede, in virtù del quale consideriamo la natura nel suo tutto come un prodotto teleologico» (*ivi*, pp. 181-182).

²⁹² *Ivi*, p. 179.

²⁹³ *Ivi*, p. 182.

un'“unità della natura”, ossia un principio assegnabile delle cose, [...] un punto o stato o stadio precisabile, determinabile, fisso, da cui prendere le mosse»²⁹⁴. Per Rensi i razionalisti che pretendono che la storia sia lo svolgimento dello spirito, che questo sia l'unico possibile corso del reale e che sarebbe impossibile che le cose fossero altrimenti, non fanno che confondere il principio di ragion sufficiente con il principio di non contraddizione: che i fatti ci siano implica che essi abbiano una causa, ma potrebbero essere diversi da come sono o anche non esserci; «nei fatti, negli eventi concreti, singoli, domina il principio di ragion sufficiente (poiché sono, hanno una causa); ma per nessuno di essi vale il principio di contraddizione (che cioè il loro contrario implichi una contraddizione); tale contrario è invece sempre possibile»²⁹⁵. La necessità, quindi, pertiene solo alla concatenazione causale tra gli eventi, al fatto che gli eventi necessariamente si concatenino tra loro per dare esiti che avrebbero benissimo potuto essere diversi se le cause che li hanno dati alla luce si fossero concatenate in maniera differente²⁹⁶: «la *logica* e la *ragione*, poiché possono servire a stabilire la *necessità* d'ogni più diverso svolgimento, non ne dominano nessuno, non ne comandano nessuno, non ci sono in nessuno»²⁹⁷. Allo stesso modo, molti giustificazionisti del corso della storia pongono indebitamente questo tipo di necessità causale e la razionalità sullo stesso piano, come a dire: poiché x è avvenuto, vuol dire che era razionale e necessario che x avvenisse. Mentre invece, Rensi afferma che «ad ogni istante sotto l'opera delle infinite azioni causali che da ogni punto su di ogni punto dell'universo si sferrano, in ciascun punto si abbozza un piano di svolgimento, si accenna una direzione di sviluppo. Ma in un momento successivo, sempre per opera delle infinite azioni causali che si incrociano, quel piano e quella direzione deviano»²⁹⁸.

Alla base della tesi della razionalità della storia sta un equivoco fondamentale: ed è la confusione tra *necessità causale* e *razionalità*. Ogni evento che esiste è necessariamente causato. [...] Con ciò si è *spiegata* la sua esistenza, la necessità di *fatto* che questa ci fosse. Non si è dimostrata la sua *razionalità*. Razionalità non equivale a necessità. Necessità è un giudizio di fatto, di brutto fatto. Razionalità è un *giudizio di valore*. Equivale a domandare: è ragionevole il fatto in questione? è da approvarsi? è bene che ci sia stato?²⁹⁹

Significativamente, a riprova della sua tesi, Rensi rileva che il caso, che caratterizza il reale, è un elemento «ineliminabile anche nelle filosofie razionalistiche e idealistiche»³⁰⁰. Per esempio, nella filosofia kantiana, «le sensazioni non ancora diventate “intuizioni”, le sensazioni come materiale con

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 178.

²⁹⁶ «Il vero è, invece, che anche nella storia ogni fase di essa è un mondo di infinite possibilità. La situazione successiva a tale fase si concatena ad essa con necessità causale; ma tale fase precedente avrebbe potuto concatenarsi con uguale necessità causale a infinite altre situazioni diverse (cioè generarle) e si è concatenata con questa per puro caso. ogni fase della storia della filosofia è un mondo che contiene infinite possibilità di direzioni diverse» (*ivi*, p. 186).

²⁹⁷ *Ivi*, p. 188.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 168.

²⁹⁹ G. RENSI, *Le aporie della religione*, casa editrice “Etna”, Catania 1932, p. 146.

³⁰⁰ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 183.

cui queste si formano, sono un mero dato che c'è perché c'è e che non si vede donde provenga»³⁰¹: il che per Rensi equivale a dire che ci sono “per caso”. Per Hegel invece, che la natura sia caratterizzata da un'inesausta capacità generatrice, dipende dal fatto che essa non riesce ad adeguare pienamente l'idea logica di cui è pure l'estrinsecazione; ancora una volta, se essa si manifesta così come si manifesta, se essa dà alla luce alcune particolarità in luogo di altre, è per caso. Riguardo alla filosofia fichtiana, poi, Rensi osserva che se l'urto originario che dà luogo all'io finito è qualcosa di necessario perché l'io possa dirsi realmente esistente³⁰², che il mondo sia fatto in un modo anziché in un altro è, per Fichte, casuale. Rensi scorge l'impronta del caso anche nel positivismo di Mill, per il quale senz'altro la necessità causale assume un ruolo centrale, ma che pure riconosce che non c'è nessuna legge a determinare l'instaurarsi del rapporto tra due fenomeni dati³⁰³. In questo contesto Rensi richiama alla mente anche l'atomismo greco: nel concetto di *clinamen*, quella repentina e impercettibile deviazione di traiettoria che porta allo scontro di due atomi, è possibile infatti scorgere l'indeterminatezza del caso³⁰⁴.

Ma si può spingere il pensiero di Mill e Democrito alla sua naturale conclusione estrema ed affermare che la necessaria concatenazione causale è del tutto identica al caso assoluto. Una pioggia gonfia un fiume. Ciò fa perdere una battaglia agli uni e vincerla agli altri. Tutta la storia del mondo prende un cammino e un aspetto opposto a quello che avrebbe avuto se questi avessero perduto e quelli vinto, cioè se non fosse caduta in quel giorno una pioggia. Questo fatto è causato e casuale. Causato perchè necessario prodotto d'una linea di cause precedenti. Casuale perchè tutta la linea di cause nel suo insieme (a cominciare, per ipotesi, dalla prima) avrebbe potuto essere diversa; perchè c'era l'eguale e indifferente possibilità che ce ne fosse tutta un'altra diversa, e che quindi non fosse piovuto, che la battaglia fosse stata vinta da chi l'ha perduta, che tutta la storia del mondo cambiasse. [...] E questa possibilità d'un fatto diverso in forza della possibilità di un'intera linea di cause diversa da quella che l'ha *necessariamente* prodotto, è presente in ogni momento dello spazio e del tempo. Quindi tutto ciò che avviene, avviene causalmente e casualmente insieme. Quindi i *se* della storia hanno piena ragione di essere posti. Non per nulla, non ostante tutta la nostra certezza della determinazione causale, ad ogni pagina di storia che leggiamo, essi ci balzano innanzi e si impongono con tutta evidenza alla nostra mente.³⁰⁵

I “se” della storia di cui parla Rensi ci attestano che dalla storia traiamo la dolorosa constatazione «che le cose avrebbero potuto andare altrimenti, che a ciascun passo dobbiamo esclamare con passione e sconforto: guarda che disdetta, che fortuna, che caso! [...] Questo è l'elemento veramente

³⁰¹ *Ibidem.*

³⁰² Cfr. *ivi*, pp. 183-185.

³⁰³ «Secondo il Mill il caso ha luogo soltanto nell'ambito della coincidenza tra due fenomeni. Quella coincidenza che non è dovuta ad una legge e dalla quale quindi noi non possiamo inferire un'uniformità, è ciò che chiamiamo caso. Un fenomeno non è dunque, per Mill, mai prodotto dal caso; solo possiamo dire che *due* o *più* fenomeni sono con giunti dal caso, nel senso che non c'è alcuna legge causale che li ponga in rapporto reciproco» (G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 150).

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 151, dove Rensi riprende l'interpretazione di Bernini della filosofia democritea: «per *caso* s'intende non già un agente particolare, ma il modo di operare di una o più cause cieche e operanti senza alcuna direzione ad uno scopo» (G. M. BERTINI, *La filosofia greca prima di Socrate*, Stamperia Reale, Torino 1869, pp. 263).

³⁰⁵ G. RENSI, *Aporie della religione*, pp. 151-152.

drammatico, che c'è in ogni libro di storia»³⁰⁶. In questo senso, per Rensi «la storia è *proprio la stessa cosa* d'un romanzo»³⁰⁷ ben scritto, ci dà la stessa lancinante sensazione che non era necessario che le cose andassero in quella maniera, che mille altri svolgimenti erano possibili. Allo stesso tempo per Rensi questa consapevolezza non può che significare che il come sono andate le cose «urta il nostro spirito, contraddice la nostra mente. Significa che per questa esse *dovevano* andare altrimenti»³⁰⁸. Nel reale lacerato dall'assurdo siamo eternamente privati d'un lieto fine, non potrà mai avvenire la fondazione di un bene che sia veramente tale, la nostra ragione non potrà mai placare la sua sete di giustizia e di positività, ogni avvenimento immancabilmente si vizia del negativo che lo corrompe. «Quasi sempre troviamo, al contrario, che l'elemento costituente della storia e della vita dell'umanità è, ad ogni suo momento, nient'altro che una pazzia diventata abituale»³⁰⁹. Quindi, la situazione che Rensi ci profila è quella di un reale il cui unico possibile svolgimento è invariabilmente irrazionale³¹⁰. «Si dirà. Se la razionalità è in noi, la storia non può essere irrazionale. Perché, da chi è fatta la storia se non da noi? E come può quindi da esseri razionali scaturire una produzione da cui la razionalità sia assente? Ma questa appunto è la massima tragedia della vita umana, che dalla razionalità esistente nel singolo scaturisce una irrazionalità collettiva»³¹¹.

Quando si guarda con gli occhi sognanti una tappezzeria, vi si vede il disegno che si vuole. Così se si fissa con gli sguardi sbarrati la ghiaia del greto d'un ruscello. E se si segue col pensiero sonnolento il rumore del treno, lo si fa "cantare" l'aria che si desidera. Del pari, fissando la storia con gli occhi imbambolati e ascoltandola con le orecchie assondate, vi si vede quel qualunque disegno e vi si fa "cantare" quella qualunque aria che allo storico passa per la mente.³¹²

³⁰⁶ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 196.

³⁰⁷ «Se leggete qualunque periodo di storia ampiamente descritto [...], e se lo leggete con passione e partecipazione, ogni riga vi strappa una deplorazione, un'imprecazione, un rimpianto, un sarcasmo, una lagrima. [...] ad ogni riga vi si prospetta (esattamente come quando leggete un romanzo triste) un *possibile* svolgimento buono, accettabile, *razionale*, degli eventi futuri svolgimento immaginato e possibile, che la lettura dei fatti come sono avvenuti inesorabilmente disperde. E vi accorgete che la storia è *proprio la stessa cosa* d'un romanzo» (G. RENSI, *Aporie della religione*, pp. 168-169).

³⁰⁸ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 197.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ «Con cangiamenti, riforme, rivoluzioni, l'umanità non fa che inretirsi in istituzioni, da cui, poco dopo sperimentatele, essa aspira ardentemente a liberarsi; ma non lo può, perché intanto esse hanno assunto una potente forza della loro stessa sola struttura, che resiste per secoli ad ogni tentativo di scaltarle. A liberarsene quindi l'umanità non riesce che dopo secoli; e solo producendo nelle istituzioni che a quelle surroga il medesimo irrigidimento e il medesimo inretimento. [...] Così, in generale, le superstizioni; le pratiche mostruose o irragionevoli quali ci risultano evidentemente essere state quelle dominanti, più o meno, in ogni epoca del passato: ché è guardando le istituzioni giuridiche e politiche, i costumi, i modi di vestire, i rapporti sociali delle epoche del passato [...] che siamo costretti ad avvertire come gli elementi costituenti della vita sociale umana siano elementi di assurdo. Non lo vediamo, naturalmente, per l'epoca nostra. Ma lo vedremo – l'umanità lo vedrà – fra poco, quando anche quest'epoca nostra sarà un passato» (*ivi*, p. 200).

³¹¹ G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 173.

³¹² *Ivi*, p. 172.

La necessità logica che ci pare di scorgere nell'accadere delle cose, in realtà non è che un disegno della nostra mente atto a ricomporre in un tutto armonico i fatti avvenuti³¹³: un disegno che a che fare con la naturale predisposizione della nostra mente razionale a "mettere in ordine" i fatti, in modo da rendere il loro determinato svolgersi intelligibile e, potremmo dire, sensato³¹⁴. Gli accadimenti dell'universo visti a posteriori risultano assolutamente necessitati, visti a priori risultano assolutamente casuali³¹⁵. Se si guarda alla storia con «occhi chiari, ingenui, trasparenti e spregiudicati»³¹⁶, appare lampante che essa procede in maniera indeterminata, prendendo direzioni diverse via via che i fatti si urtano tra loro in maniera impreveduta e casuale, «precisamente come l'acqua d'un ruscello ad ogni momento abbozza, accenna, prende una direzione che ad ogni momento è alterata e deviata dai sassi del letto»³¹⁷. Guardando la storia all'indietro, come sempre si fa, è normale scorgere nelle cose la loro concatenazione causale e illudersi che quella la si sarebbe scorta anche prima, come parte di un piano dello spirito³¹⁸. Ma come abbiamo visto, questa sensazione ineliminabile che traiamo dalla lettura di un libro di storia, quella appunto che le cose avrebbero potuto concatenarsi in maniera diversa, dando quindi un altro esito rispetto a quello che si è ultimamente imposto, vuol dire che come esse sono andate non soddisfa la nostra esigenza di razionalità, anzi, confligge con la nostra anima intellettiva, che riesce a cogliere l'irrazionale insito nei fatti. Rensi nota che lo stesso Platone, il padre dell'idealismo, non mancò di cogliere questo

³¹³ «Tale necessità non è che [...] un disegno che la *nostra* mente compone nei fatti quando sono già avvenuti, precisamente come il disegno regolare che il nostro occhio scova e compone ad arbitrio nei ghirigori d'una tappezzeria, o il ritmo che il nostro orecchio riesce a comporre nel romore del treno in corsa. Ma nell'accadere dei fatti non v'è che il loro semplice accadere, non anche questa *precedente* necessità logica del loro accadere così o così, la quale, determinazione mentale com'è, può tanto poco essere insita in fatti per sé muti e ciechi, quanto poco può essere insita in una nuvola la figura d'uomo o di animale che, fissando con una certa *intenzione* la nuvola stessa, *noi* vi scorgiamo» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 174).

³¹⁴ «Il mondo, abbiamo detto, sembra procedere di preferenza sui binari di pazzia, avvertiti come tali nel momento in cui esso vi si incammina. Dopo, al filosofo della storia e spesso anche al pensatore comune, questo andamento si prospetta come una concatenazione razionale, in cui da ogni anello si passa a un altro per necessità logica. Perché? [...] Per questo. Che qualsiasi combinazione de' suoi elementi l'universo presenti, è una situazione di fatto in cui l'universo esiste ugualmente, e che, quindi, appare come "ordine". L'universo può assumere *qualsiasi* combinazione dei suoi elementi; questa *qualsiasi* combinazione, poiché l'universo in essa esiste, appare "ordine"; - precisamente come la posizione reciproca, ossia la combinazione, d'un gruppo di dadi può essere *qualsivoglia*, sorge dal puro caso del lancio dei dadi stessi, eppure, perché è una combinazione o posizione reciproca *quale si sia*, appare "ordine". [...] Perché, in una parola, ogni cosa, ogni situazione, è ordine; c'è, e, pel fatto che c'è, è ordine. Il trovar noi l'ordine nella natura, non vuol dire che essa non sia sorta dal caso, dall'assurdo, dal colpo di dadi, e non ne sia dominata; proprio perché anche il colpo di dadi produce una *situazione*, e qualunque situazione di fatto, esistente, offre una sistemazione che si può chiamar ordine» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 163-164).

³¹⁵ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 169.

³¹⁶ *Ivi*, p. 188.

³¹⁷ G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 157.

³¹⁸ «Tutta la storia procede, adunque, per caso, per caso cieco, ossia per assurdi. L'illusione del razionalista è quella che, contemplando egli la storia, per così dire, in senso retrogrado, dal punto in cui egli si trova all'indietro, [...] scorgendovi dappertutto la concatenazione causale che certo v'è, fantastica che *proprio quella* concatenazione causale vi fosse già *prima*, preesistesse potenzialmente all'accadere effettivo [...]; cosicché l'accadere effettivo non potesse aver luogo che secondo *quella* concatenazione» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 187).

conflitto tra ἀνάγκη (intesa qui nel suo significato “forte”, come la virulenza del fato che s’impone deterministicamente sugli uomini, non come la necessità logica, che indica il rapporto necessario tra delle premesse e la loro inconfutabile conclusione), e νοῦς: identificando l’ἀνάγκη con la πλανωμένη αἰτία, «la causa vagante, cieca, meccanica, la causa che, per così dire, vaga qua e là prendendo per sé qualunque effetto e con qualunque congiungendosi: precisamente causa casuale»³¹⁹. In questo concetto della causa casuale egli scorge un parallelo con la teoria ardigoiana del caso, che egli stesso ripropone con la sua filosofia³²⁰. Ancora una volta, caso e necessità, necessità dell’azione del caso e casualità nella concatenazione necessaria delle cause, si appiattiscono in un unico concetto che pone l’unica necessità nello svolgimento, nel fatto che da una tale concatenazione di cause si siano sviluppati determinati effetti, che da una tale concatenazione debba necessariamente venire alla luce un dato effetto, che non è di per sé necessario, poiché lo specifico effetto, in fin dei conti, è “capitato” per caso.

Razionalismo significa: previa concatenazione delle cose e degli accadimenti per modo che ogni anello della catena, ogni fase, contenga già in sé in forma potenziale, con inflessibilità infrangibile, univoca, non deviabile, tutti gli anelli o fasi successive (cosicché se quell’anello o fase fosse cosciente *conoscerebbe* previamente i successivi): quindi determinismo, anzi fato. Indeterminismo, cioè il fatto che il corso sia *in sé, assolutamente* inconoscibile e indeterminabile in precedenza, significa “libertà”, ma, insieme, inscindibilmente, caso, irrazionalismo.³²¹

Dire che la storia è la vita dello spirito e di conseguenza imprimere sul corso storico un’infrangibile razionalità, per Rensi, equivale all’irruzione di un forte determinismo di stampo diodereo. Se nel cosiddetto “discorso invincibile” – per cui il possibile è ciò che è o sarà vero – Diodoro pone un’equivalenza tra necessità e possibilità, cosicché il concetto di “possibile” ultimamente viene annullato in quello di “necessario” – poiché in questa prospettiva l’unico possibile è ciò che necessariamente viene ad attuarsi –, nella filosofia rensiana la stessa equivalenza viene posta tra caso e possibilità. In questo frangente sembra che il caso sia in grado di “liberare” dal determinismo e di reintrodurre il possibile nel mondo; Rensi infatti riprende la definizione di Windelband, per cui «caso

³¹⁹ G. RENSI, *Aporie della religione*, pp. 153-154.

³²⁰ «All’indicato pensiero di Platone è, al contrario, conforme quello dell’Ardigò. [...] La dottrina ardigoiana sul caso si può forse ripensare così. Perché non ci fosse luogo al caso bisognerebbe che esistesse un principio determinabile delle cose, supposto conosciuto il quale, sia pure da un’intelligenza perfetta (come quella immaginata da Laplace), sia possibile sapere quali saranno i momenti successivi del mondo. Ma tale principio determinabile delle cose non esiste né esistette mai. Invece tutti gli infiniti fatti dell’universo si trovano e si trovarono sempre in fasi di sviluppo, che ad ogni momento sono reciprocamente in stadi diversi (nebulose accanto a sistemi solari già costituiti, mondi che si formano accanto a mondi che si disintegrano). Poiché i fatti sono infiniti, e la natura ha il centro dappertutto e la circonferenza in nessun sito, ad ogni momento su di ogni punto dell’universo si fanno sentire le azioni causali provenienti da infiniti altri punti. [...] Perciò ogni fatto è causalmente determinato quando è accaduto e nell’istesso tempo il suo prodursi in un modo o nell’altro è del tutto casuale, e l’universo è insieme assolutamente necessario e assolutamente a caso» (*ivi*, p. 156).

³²¹ G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, pp. 177-178.

significa appunto nient'altro che questo: l'accadere di qualcosa che poteva anche non accadere»³²². Quindi, l'unica necessità sta nell'accadere degli eventi, nell'avvicinarsi del reale. Un avvicinarsi che però procede ciecamente, così com'è cieca la ragione umana. Rensi in questo rispetto arriva perfino a dire che «afferma un principio etico solo chi nega la razionalità della storia»³²³, poiché infatti, in questa prospettiva, «*in ogni presente* la storia non è costituita altro che di tali eventi: cioè di eventi che hanno violato la coscienza etica, il senso d'umanità e di giustizia di coloro che li vedevano svolgersi, [...] e che pure hanno implacabilmente trionfato»³²⁴. Ma se la storia è sempre viziata dal male ed è appunto sempre mossa da questa volontà di uscire dal male, appare evidente che, perché continui ad esserci storia, questa, di fatto, non possa mai uscirne; in questo senso, si potrebbe dire che il male – l'assurdo –, per Rensi, è condizione ontologica dello sviluppo storico, e la contraddizione è «*la ragione della vita*»³²⁵.

Poiché l'universo e in esso l'umanità per non cadere nel nulla, per continuar ad essere, deve essere eterno processo; poiché la fine, la meta di questo, il punto d'arrivo, la stasi, non potrebbe essere che il nulla, e quindi, se eterno è l'Essere, eterno dev'essere il processo; così questo – la storia – non potendo finir mai, non può essere che ripetizione, “corso e ricorso”, “eterno ritorno”. [...] Poiché la storia e il tempo non sono che l'eterna fuga dall'eterno presente dell'assurdo e del male, ma fuga vana, appunto perché questo resta eternamente presente, [...] così la storia non può che essere sempre la stessa cosa, cioè il permanere nell'assurdo e nel male.³²⁶

«Ripetizione ed assurdo. Assurdo perché ripetizione, ripetizione perché eternità d'assurdo. Tale il concetto della storia che il senso di storicità, nella sua più moderna acutizzazione ed intensificazione ci ribadisce»³²⁷. Non può che essere questa la naturale conseguenza dell'irrazionalismo rensiano: una volta negata la razionalità dell'essere, la vicenda del reale perde ogni valore, e anzi, di fronte alla ragione del singolo, diventa continua affermazione di disvalore. Significativamente, per Rensi, ciò si può sostenere anche in forza del fatto che ogni periodo storico non ha valore per sé stesso, ma solo in maniera indiretta, per la sua capacità di generare un periodo successivo in cui sia possibile scorgere come la precedente concatenazione sia giunta a produrre l'esistenza del periodo successivo stesso; ma il fatto centrale, per Rensi, è che quel periodo storico precedente, per le coscienze che lo hanno vissuto, era anch'esso – come, appunto, ogni estasi temporale – ingiustificabilmente corrotto

³²² Cfr. G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 146. Si noti che la definizione qui espressa di “caso” altri non è che la tipica formulazione del concetto di “contingenza”.

³²³ *Ivi*, p. 173.

³²⁴ *Ivi*, p. 169.

³²⁵ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 131.

³²⁶ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 203-204.

³²⁷ *Ivi*, p. 218.

dall'irrazionale³²⁸. «La storia è una continua lotta dell'uomo contro l'intollerabile; continua, cioè vana, perché continua vuol dire che l'intollerabile persiste a rimaner presente»³²⁹. Caso e ripetizione, quindi, non sono altro che «i caratteri distintivi di un mondo storico contraddittorio, privo di senso e, in ultima analisi, inconoscibile»³³⁰. Spogliare il processo storico di valore permette a Rensi di affermare che la storia umana in effetti non è diversa dalla storia naturale, e che la ragione funziona come l'istinto³³¹.

Natura e storia si ricongiungono, dunque, si reidentificano. C'è in questa ed in quella la medesima dose di novità e ripetizione. Se riconosciamo [...] che non ostante tutto il suo *nuovo* e la sua "fluidità" la natura è essenzialmente sempre ripetizione di se stessa, il medesimo riconoscimento, per la medesimezza della situazione, dobbiamo fare rispetto alla storia. [...] Nulla nella storia si ripete esattamente in tutte le particolarità *appunto perché* tutto è a caso, come in un getto di dadi non si riproduce mai esattamente la reciproca posizione di essi. Ma ogni cosa che accade ha in sé tanti e così preponderanti elementi del già accaduto che nulla è mai *veramente* nuovo.³³²

Se la storia è essenzialmente ripetizione, il "nuovo" è secondario rispetto all'essenza del reale, che continua a manifestarsi e riprodursi con le stesse chimeriche forme tanto nel mondo della natura quanto nel mondo specificatamente umano, nel susseguirsi delle vicende storiche. «Il nuovo dell'universo non sta nella mancanza di somiglianza o anche di identità; sta in questo essere il presente svincolato da una sua predeterminazione *univoca* mediante il passato, dal suo pregiacere nel passato *univocamente*, cioè come l'*unico* presente che da quel passato poteva scaturire»³³³. In questo senso, la peculiarità di ogni fatto accidentale, passa in secondo piano rispetto alla perenne e incessante riproduzione delle strutture portanti dell'essere: «*Eadem sed aliter*, come amava dire Schopenhauer, o, come meglio si dovrebbe, per dar accentuazione al concetto che va accentuato, cioè quello dell'identità, *aliter sed eadem*. [...] Accanto a questa secondarissima diversità resta nella storia, come nella natura, l'identità e il continuo immutabile riprodursi dei tipi, delle strutture, dei processi

³²⁸ «Ogni periodo storico si trova sempre soltanto nella medesima condizione: di valere solo non in sé ma come generatore d'un altro, d'essere reietto e maledetto dal narratore che lo vedeva da vicino, e solo, se mai, giustificato, dal narratore lontano, che dice: vedo ora la concatenazione, scorgo che cosa quel periodo ha servito a produrre. Che valore ha dunque *ogni* periodo, dal momento che quando il suo valore è percepito, ossia c'è, non c'è più il periodo storico stesso e la gente in esso vivente, e quando questo e questa ci sono il valore non è percepito, ossia non c'è?» (G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 108).

³²⁹ G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 169.

³³⁰ F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, p. 34.

³³¹ «Ecco un abete che, semiradicato dal vento o dalle acque, pure si abbarbica tuttavia alla terra con una sola radice e quasi interamente secco però dà fuori in cima una fronda ancor verde. Vuol vivere. Non vuol morire. È volontà di vita. Esprime *la stessa cosa* di quel che esprime un trattato di filosofia che si sforza di dimostrare l'immortalità o impreca contro la natura che ci fa mortali. Esprime cioè *la stessa* volontà di vivere, che in noi fa suo tramite il ragionamento, una concatenazione di concetti. Poiché [...] la "ragione" che noi crediamo sovrana e autonoma direttrice, non è che il mezzo con cui si operano nell'umanità gli identici processi che nell'animalità opera l'istinto» (G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 209).

³³² *Ivi*, p. 211.

³³³ G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 167.

essenziali»³³⁴. Se la storia ci appare portatrice di novità è solo perché la dimentichiamo, perché ogni generazione ha quale principale riferimento la sua bolla evenemenziale, mentre il passato per i più affonda inosservato nell'oblio; allo stesso tempo, il fatto che dimentichiamo e ignoriamo la storia contribuisce a far sì che essa si ripeta così come sempre ha fatto, come «un vecchio ridice le stesse cose perché dimentica d'averle già dette»³³⁵. Essa in realtà è paragonabile a un caleidoscopio: «non è mai possibile, girando il tubo, che l'*identica* figura si ripresenti. C'è, dunque, del nuovo. Ma, nell'essenza, si tratta sempre della stessa cosa, cioè dei medesimi pezzetti di vetro»³³⁶.

La storia è sempre l'istessa cosa. [...] Sempre il ripetersi di situazioni che si formano e si sformano come bolle di sapone. Con le macchine da guerra babilonesi o con le mitragliatrici e i gas asfissianti si vuol raggiungere e si raggiunge lo stesso scopo (guerre di conquista, imperialismo): se lo scopo è sempre quello e il raggiungimento sempre quello, che cosa conta la differenza dei mezzi? Sempre il moto verso la formazione di grandi costruzioni politiche e sociali; che poi (per un moto opposto di dissolvimento) vanno in frantumi; i quali servono di materiali per la formazione di nuove vaste costruzioni, destinate ancora a dissolversi e a fornire coi loro rottami la materia prima di altri larghi agglomeramenti [...]. Sempre lo spostarsi del potere politico ed economico da questa a quella e a quell'altra delle classi sempre presenti con altri nomi, e quindi sempre le stesse soluzioni delle questioni politiche e sociali [...]. Sempre i medesimi avvenimenti diretti ai medesimi fini: guerre, paci, lavori diplomatici, ricerche d'alleanze, l'opposizione interna amica del nemico esterno, l'emigrazione, la colonizzazione, il "nuovo continente", il "medioevo".³³⁷

A questo punto appare chiaro che Rensi non solo nega che ci sia progresso nel suo significato più pieno di miglioramento, ma, con la ripetitività del reale, esso viene respinto anche «nel senso di semplice "moto", "mutamento"»³³⁸. Come abbiamo visto infatti, se ci fosse miglioramento, finirebbe per arrestarsi il processo, poiché sarebbe possibile uscire dal male e dall'assurdo: «non è già, cioè, che il corso o il processo sia tale che in ogni momento di esso lo spirito si trovi nel vero e nel bene, in ogni presente adunque in un eterno più vero e meglio: giacché, se lo spirito si sentisse nel vero e nel bene, vi dimorerebbe, e il processo, ossia la storia, si arresterebbe»³³⁹. Relativamente a questo versante della sua critica, Rensi ci fa notare il paradosso per cui ogni generazione ritiene di stare in condizioni peggiori di quella precedente – per un verso o per l'altro –, reputando al contempo di aver raggiunto l'apice del sapere e della civiltà. In questo senso potremmo dire che ogni generazione continuamente contraddice la precedente e anche se stessa, poiché nel momento in cui presume di aver essa raggiunto l'apice, allora vuol dire che la precedente, che pur credeva lo stesso, in realtà s'ingannava, era nell'errore; ed allo stesso modo, ritenendo di trovarsi in condizioni peggiori della

³³⁴ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 134-135.

³³⁵ *Ivi*, p. 131.

³³⁶ *Ivi*, p. 119.

³³⁷ *Ivi*, pp. 124-125.

³³⁸ *Ivi*, p. 106.

³³⁹ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 118-119.

precedente, non vede che pure la precedente soffriva l'irrazionale del mondo, che era in una condizione altrettanto disperante della propria³⁴⁰ (poiché se c'è al mondo sempre lo stesso male, c'è, anche, sempre lo stesso dolore: «la sensibilità umana è veramente nient'altro che una lente di concentrazione dei raggi del dolore, una pila generatrice di dolore. E l'uomo che ha sperimentato ciò nella sua propria vita, scorge ad un tratto, [...] facendo allora la scoperta che è *sempre la stessa cosa*, l'identico dolore ritessere la trama nella vita dei figli»³⁴¹). Dunque, è come se ogni generazione fosse un individuo separato, isolato rispetto agli altri, che «(si ammetta pure) sta meglio ed è in condizioni spirituali superiori rispetto all'altro, ma senza [...] che avverta questo processo di star meglio. Quindi il progresso non c'è per nessuno, ossia non esiste»³⁴². Poi per quanto pertiene al mutamento, se è vero, come il nostro autore afferma, che nel reale la novità è niente più che un accidente privato di ogni vera essenzialità, un prodotto casuale dell'altrettanto casuale concatenarsi delle varie cause possibili, e che la storia sia umana che naturale essenzialmente altro non sono che ripetizione, allora ciò vuol dire che lo "schema" del reale è sempre quello, che nessun cambiamento è dotato di una sussistenza che sia veramente tale³⁴³. Conseguenza di ciò è la riduzione del divenire, «questo avanzamento o moto lineare in avanti»³⁴⁴, a mera apparenza: «non esiste né progresso, né regresso, ma movimenti alternati dell'uno e dell'altro, progresso di alcuni elementi accompagnato da regresso di altri, progresso di exteriorità e forma accompagnato da regresso nell'intrinseco, nella spiritualità, nella sostanza, o viceversa; ossia stasi»³⁴⁵.

– O l'assurdo o il nulla.³⁴⁶

³⁴⁰ Cfr. G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, pp. 109-110.

³⁴¹ *Ivi*, p. 108.

³⁴² *Ivi*, pp. 111-112.

³⁴³ «Se uno vedesse la società umana dal di fuori e senza poter aver con essa nessuna sorta di partecipazione interna e comprensiva, come noi vediamo le formiche, scorgerebbe quello che noi scorgiamo circa queste, cioè che abbiamo fatto e facciamo essenzialmente sempre le stesse cose – uccidere, combattere, procurarci il nutrimento con le medesime forme di lavoro, stare in qualche foggia di società, governare ed essere governati. Questo essenziale rimane sempre fermo. L'accidentale (La diversità secondaria dei singoli eventi storici) quell'osservatore non avrebbe potuto vederla. Il fatto che egli non avrebbe potuto vederla, che essa sarebbe scomparsa per lui sotto l'uniformità dell'essenziale, dimostra appunto il carattere secondario e accidentale di essa» (*ivi*, p. 136).

³⁴⁴ *Ivi*, p. 119.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 113.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 131.

PARTE II. La riflessione filosofica attorno al mistero

IL MINATORE E IL SOLE³⁴⁷

Allor che nell'aspra miniera
La lunga fatica è compiuta,
E, fuor della tenebra nera,
Il giorno l'artier risaluta,

Uscendo dal dedalo, ov'era
Di luce ogni immagine muta,
Al sole, nell'aura leggera,
Ei guarda, con gioia più acuta.

Allor che, nell'ansia di luce,
Dall'opre diuturne ed oscure
Io levo la stanca mia fronte,

Riluce, nel grigio orizzonte,
Dell'anima, in alto, a me pure
Un sole: – il tuo sguardo riluce.

³⁴⁷ G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, p. 250.

Cap. 1. Per una metafisica essenziale

1.1. La religiosità rensiana

È ormai chiara la posizione rensiana: posto che non c'è una ragione assoluta – poiché l'unica ragione che conosciamo è quella soggettiva nostra, sicché dire “ragione assoluta” è come dire “non-ragione” –, dunque non esiste “la” verità, poiché la nostra ragione «divide, confonde, erra»³⁴⁸, mentre quest'ultima «richiederebbe l'adesione *permanente* di tutte le menti»³⁴⁹. Esistono piuttosto tante opinioni, ciascuna delle quali pretende di dire il vero. Posto quindi che non c'è essere che vada oltre quello manifestantesi nella dimensione meramente empirica, poiché se «la verità non esiste, [...] significa che non esiste una conformazione *vera* dell'essere, ossia che non esiste una sua conformazione *tout court*, che non esiste l'essere»³⁵⁰, ciò equivale a dire che, «se c'è Divenire, se tutto è Divenire, non c'è Essere»³⁵¹. Se ne conclude che, essendo il mondo disertato dalla verità, essendo il divenire il regno della contraddizione e del disaccordo, a vigere è l'assurdo (con tutto quel che ne consegue). In questo senso, Rensi muove la sua critica contro la metafisica classica, sostenendo che «gli ontologi o platonisti dei valori»³⁵², ponendo la sede originaria del valore e del bene al di là della coscienza umana, la quale li può solamente conoscere e apprezzare, non fanno che compiere un «atto di fideismo illogico»³⁵³, poiché non considerano il fatto che, per poter affermare l'esistenza di questi, «bisogna partire pur sempre dall'apprendimento che le nostre coscienze ne hanno, chè solo per tal mezzo sappiamo qualche cosa di essi»³⁵⁴; tuttavia, essendo le nostre coscienze in disaccordo circa la natura dei valori, ultimamente per Rensi non c'è alcuna base solida su cui fondare l'esistenza obiettiva del bene e della pienezza di senso e di valore che ne consegue³⁵⁵. In questo modo, la realtà e la vita perdono ogni valore.

In un quadro tanto desolante, in cui il male è tiranno del mondo, non c'è modo per poter affrancare il reale, per riscattarlo. «O il mondo, così com'è, e sempre fu e sarà, o il nulla. O *questo* mondo, o il

³⁴⁸ G. RENSI, *Autobiografia intellettuale*, p. 52.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 49.

³⁵⁰ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, p. 161.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, p. 43.

³⁵³ *Ivi*, p. 45.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 44.

³⁵⁵ «I valori supremi, si dice, il bello e il buono, esistono là, nel mondo indipendente dalla coscienza. Sono perciò quel che sono, ed hanno in tal senso un'esistenza obbiettiva. Ma se sono così obbiettivi, perché tutti noi non li apprenderemo allo stesso modo, a quella guida che vediamo allo stesso modo un oggetto del mondo materiale? E se così non è, ov'è la base per dire che il valore che attraverso il prisma delle varie coscienze è diversamente appreso, che da talune anzi è appreso come un'apparenza illusoria, abbia un'esistenza una ed obbiettiva e quale questa sia?» (*Ibidem*).

nulla»³⁵⁶. Il miraggio del Dio buono e salvifico viene cancellato dalla dolorosa constatazione che, perché qualcosa possa dirsi esistente, reale, è necessario che sia squadernabile spazio-temporalmente, che assuma i caratteri della datità. In questo senso, Dio – l'assoluto –, semplicemente non ci può essere, «in quanto è escluso dalle stesse *condizioni di possibilità della manifestazione*, che per altro sono *eo ipso* le condizioni di possibilità dell'*esistenza*»³⁵⁷. E se pure volessimo ammettere l'esistenza di un Dio, Egli inevitabilmente non potrebbe che essere principio del male, essendo la realtà fondamentale cattiva, costruita sulla «necessità del male»³⁵⁸, ed essendo la volontà di vita già peccaminosa di per sé³⁵⁹, poiché il vivere si fonda sulla distruzione, «sulla gara, sulla concorrenza, sulla lotta, sulla rivalità reciproca, e spesso sulla guerra vera e propria»³⁶⁰. In questo caso, non potremmo che giungere alla paradossale conclusione che, «in quanto è stato Dio a volere e creare questo mondo e le sue sordide regole, noi uomini, stando sistematicamente nel male e compiendo il male, facciamo esattamente la Sua volontà»³⁶¹. In questo senso, la concezione del Dio Creatore e del Dio Redentore appare a Rensi altamente problematica: se poniamo infatti che Dio sia il creatore del reale, se riconosciamo che il reale è insanabilmente afflitto dall'errore, dal dolore, dal male, dalla morte, Egli non può che apparirci quale un “freddo calcolatore”, privo di preoccupazioni morali – altrimenti, perché creare un mondo così turpe? Se invece Dio vuole redimere il mondo dal male, allora egli non potrà esserne anche il creatore, poiché a che pro creare un mondo tanto viziato dal negativo? «Le due concezioni di Dio, che sono entrambe necessarie, perché da Dio non si può escludere né l'uno né l'altro carattere, né quello di Creatore, né quello di Redentore, sono antitetiche e difficilmente conciliabili o addirittura inconciliabili»³⁶²: non è ammissibile l'esistenza di Dio di fronte all'irrazionale del mondo. «Rensi non può uscire dall'assurdo, dall'irrazionalità del reale e ripete l'accusa atroce di Schopenhauer: poiché l'esistenza di Dio, dato tale mondo, sarebbe una cosa così mostruosa da far sconvolgere, impazzire, ribellare, l'unico conforto ed il solo motivo di relativa tranquillità è il pensiero che Dio non esiste e che tutto è casuale concorso di atomi»³⁶³. Ultimamente, Rensi approda a un misticismo che rifiuta ogni religione positiva – che per il nostro autore «è

³⁵⁶ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 135.

³⁵⁷ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 34. Cfr. G. RENSI, *Apologia dell'ateismo*, e Id., *Le aporie della religione*, pp. 25-54.

³⁵⁸ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 129.

³⁵⁹ «Non v'è già qualcosa che sia specificatamente peccato. Tutto è peccato. Ogni desiderio, ogni aspirazione, ogni sospiro, ogni respiro. Tutto ciò ha insito in sé il peccato, perché è brama per alcunché, e la brama è per sua essenza sempre crescente, insaziabile, quindi peccaminosa. È il fatto stesso del desiderare o volere alcunché che è potenzialmente peccaminoso. Ma questa è la vita; la vita non può esistere senza desiderio, la vita è desiderio» (*ivi*, pp. 127-128).

³⁶⁰ *Ivi*, p. 129.

³⁶¹ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 35.

³⁶² G. RENSI, *Lettere spirituali*, p. 199.

³⁶³ R. CHIARENZA, *La religiosità rensiana*, in “L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della sua morte (1941-1991)”, p. 51.

dimostrata falsa dalla stessa religione»³⁶⁴, cioè dal fatto che ci sono più religioni escludentesi a vicenda –; il suo “*credo quia absurdum*” è comunque intriso di tensione religiosa. Egli riscopre un senso di religiosità che guarda alla tragedia greca, che mette in scena in tutta la sua “ineludibilità” il cieco dominio di ἀνάγκη sulla vita dell’uomo³⁶⁵: una religiosità che quindi ha a che fare con il travaglio, con la ricerca, con l’anelito di un bene totalizzante che però rimane un miraggio, un sogno che ha dell’impalpabile, una speranza di pienezza che mai si attualizza, mossa da una sorta di “nostalgia” per quel che è “altro” dal mondo³⁶⁶. Per Rensi questo autentico sentimento religioso nasce prima di tutto dalla presa di coscienza della propria pochezza, e addirittura della propria nullità³⁶⁷, così come dalla dolorosa constatazione della turpitudine del mondo e quindi dalla denuncia che esso «è ciò che *non avrebbe dovuto e non dovrebbe essere*»³⁶⁸. Siffatto spirito religioso, per Rensi, si concretizza nella morale; una morale che, mancando di un riferimento pienamente razionale, è sì parziale, ma anche capace di incarnare una tensione verso il bene che ha un che di irrazionale, stante che l’uomo virtuoso è inevitabilmente destinato a soccombere nel reale governato dal male³⁶⁹. Proprio per ciò la morale è quanto c’è di divino nell’uomo; o meglio: «se esiste una figura reale in cui si incarni il “volto” più luminoso di Dio – quello del Dio redentore –, essa non può essere rintracciata che nell’uomo»³⁷⁰. Il sentimento morale in questo senso viene visto come un vero e proprio atto di ribellione contro un reale che, per sua stessa costituzione, finisce per mortificare ogni tentativo di uscita dal male.

Durante e dopo la guerra un buon numero di ottime persone insorgeva con sincera indignazione contro quell’obbrobrio insensato e sanguinoso che la guerra era. Avevano ragione. E non solo la guerra, ma il vizio, il delitto, la slealtà, i tradimenti, gli intrighi, gli impudenti arrivismi, sono un obbrobrio. Volete che tutto ciò scompaia? D’accordo. Sopprimiamo l’Essere; tutto ciò scomparirà. “Ah, questo poi no!”. No? Non volete sopprimere l’Essere? Volete che l’Essere ci sia e continui ad esserci? “Ma certo; bisognerebbe essere pazzi per non volerlo”. Allora dovete tenervi anche guerra, vizio, intrighi, delitti, tutto questo male e questo assurdo, che sempre costituirà e costituirà la sostanza del mondo, perché l’Essere non è altro che siffatta somma di irrazionalità. Concepite il mondo migliore, e voi lo annientate.³⁷¹

³⁶⁴ G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, p. 197.

³⁶⁵ R. CHIARENZA, *La religiosità rensiana*, p. 47.

³⁶⁶ Cfr. *ivi* pp. 47-53.

³⁶⁷ «Il nucleo vero e puro della religione, d’ogni religione, non sta nella credenza in questo o quell’ente e nell’adorazione di esso; ma nella persuasione, nel sentimento profondo [...] che *nulla è mio*, che *nulla è l’io*. Chi riesce a sollevarsi a questa persuasione è religioso; ed è religioso solo chi si solleva ad essa e per il fatto che si solleva ad essa» (G. RENSI, *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, p. 155).

³⁶⁸ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 37.

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 42-44, e A. MONTANO, *La morale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, pp. 700-703.

³⁷⁰ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 40.

³⁷¹ G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, pp. 131-132.

Finora, seguendo l'itinerario della filosofia rensiana, abbiamo pennellato il ritratto dell'assurdo. Ma, a questo punto della nostra indagine, noi ci domandiamo: è lecito decretare l'assurdità del mondo? Si badi che si tratta di un'istanza pienamente metafisica – e, ancor prima, ontologica –, che quindi va indagata riferendosi a questo tipo di indagine e ai suoi termini e principi, stando ben attenti a cogliere il significato che questi – in una riflessione meticolosa e puntuale – implicano. È più che lecito infatti domandarsi se le premesse da cui muove l'indagine rensiana siano ontologicamente accettabili, e se non vi siano “altre vie” per render conto del reale: vie che non pretendano di cancellare l'irrazionalità del male, ma che siano in grado di restituire positività al mondo, vie per cui l'essere possa trovare riparo dalla morsa del negativo. Toccheremo i punti cardine dell'assurdismo rensiano: la negazione dell'assoluto, e quindi, della verità; l'identificazione tra essere e divenire; la principialità del male.

1.2. Questione di principi

A destare il nostro interesse è innanzitutto l'interpretazione rensiana dei principi di ragion sufficiente e di non contraddizione, illustrata in concomitanza con la posizione della casualità del reale. La nostra impressione, infatti, è che Rensi concepisca in maniera del tutto indebita tali principi; questo non è affatto un problema banale: anzi, ultimamente va ad inficiare la solidità del suo pensiero, dato che egli costruisce tutta la sua teoria dell'assurdo proprio sulla negazione della razionalità, sostenuta in forza della presenza delle contraddizioni. Procederemo quindi esplorando il significato di questi due principi, per poi far emergere chiaramente l'enorme fraintendimento rensiano.

Il principio di non contraddizione, delineato da Aristotele nella *Metafisica*, nasce dall'esigenza di mettere in evidenza un tratto caratteristico dell'essere in quanto tale, ossia, la sua coerenza, consistenza, non contraddittorietà. È possibile rintracciare diverse formulazioni di questo principio, ciascuna dotata di una sua propria specificità; tra queste, a interessarci di più è quella che ha a che fare con la sua valenza eidetica. Sul piano del puro significato, dell'εἶδος, «è impossibile che lo stesso (significato) convenga e insieme non convenga allo stesso (significato), dallo stesso punto di vista»³⁷². Si badi bene che in questa formulazione l'avverbio “insieme” – ἄμα – non ha solo valenza temporale, ma ha anche una valenza puramente logica. Ad esempio, se dico di un triangolo che è insieme “poligono” e “non-poligono”, non sto dicendo che oggi lo è mentre domani potrebbe non esserlo, ma sto facendo valere – indebitamente – un rapporto di tipo logico. È chiaro che, se questo “insieme” si

³⁷² ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19-20.

riferisse invece ad una condizione di fioritura o non-fioritura di un albero, il riferimento allora non potrebbe che essere propriamente temporale. In termini generici, potremmo dire che questo principio non fa che riaffermare l'identità della cosa con sé stessa, ossia, banalmente, che A non è non-A³⁷³ (che il triangolo non è un non-triangolo – e che quindi, se il triangolo è definito “poligono”, non può essere un “non-poligono”, che l'albero fiorito non è l'albero non-fiorito – anche se naturalmente lo stesso albero, in una stagione diversa, può diventare “non-fiorito”, senza che ciò di per sé implichi contraddizione, poiché sta nell'idea dell'albero che esso possa fiorire e non fiorire a seconda delle condizioni empiriche date). Si noti che Kant, nella quinta sezione della *Dissertatio*³⁷⁴, compie esattamente quest'errore interpretativo – corretto poi nella *Critica della ragion pura*³⁷⁵ –, ossia quello di ritenere che il principio di non contraddizione, e quindi il criterio dell'incontraddittorietà, pertenga semplicemente all'ambito fenomenico. Il principio di non contraddizione, poi, potrebbe essere espresso anche nei seguenti termini: «è impossibile che un ente sia e insieme non sia»³⁷⁶. Questa è un'applicazione “fisica” del principio eidetico, per cui così come nell'ambito del significato o delle essenze, il principio di non contraddizione vale anche per gli enti individuali che nel concreto attualizzano tali significati. In questo senso, l'avverbio “ἄμα” assume la sua connotazione temporale, e il principio di non contraddizione esprime la scansione dell'esserci e del non esserci degli enti. Un'altra formulazione in cui l'avverbio “ἄμα” è da intendersi in senso temporale è la seguente: «è impossibile pensare insieme che lo stesso sia e non sia lo stesso»³⁷⁷; qui infatti siamo nell'ambito del giudizio, cosicché questa potrebbe essere considerata come un'applicazione del principio al pensiero concettuale. Anche quando “cambiamo idea” su qualcosa, questo mutamento è da inquadrarsi sempre all'interno della successione temporale che scandisce il dispiegarsi dei nostri pensieri. Infine, c'è anche una versione del principio di non-contraddizione che potremmo definire “logico-proposizionale”, per cui «le proposizioni tra loro contraddittorie non sono vere insieme»³⁷⁸ (“è impossibile che sia vero che Socrate è morto e insieme che Socrate non è morto”): questa versione si riferisce principalmente al contenuto dei giudizi che formuliamo attorno ai fatti, sicché qui, ἄμα, ha valenza puramente logica. Il principio di non-contraddizione, così delineato, è indimostrabile, poiché qualsiasi dimostrazione lo presuppone e lo sfrutta: infatti, ogni dimostrazione di qualsivoglia tesi, a rigore, mira a far vedere che l'antitesi è di per sé stessa autocontraddittoria, non conforme ai criteri

³⁷³ Questa riformulazione del principio di non contraddizione, interpretato in congiunzione col principio d'identità, va attribuita a Leibniz. Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Primae veritates*, in *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (1903), Hildesheim 1961, pag. 518.

³⁷⁴ Cfr. I. KANT, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, V, 28.

³⁷⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, Analitica trascendentale, II, II, I.

³⁷⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1006a 3-4.

³⁷⁷ *Ivi*, 1005b 23-24, 29-30.

³⁷⁸ *Ivi*, 1011b 13-14.

della incontraddittorietà, e quindi impossibile. In questo senso, tutto ciò che esiste, non può che esserci in quanto soddisfa i criteri della non contraddittorietà, e in forza di ciò può esser detto razionale e vero. Aristotele, sfruttando il potente strumento argomentativo dell'ἔλεγχος, che partendo dall'assunzione della tesi opposta alla propria dimostra che essa implica ciò che vorrebbe negare, dimostrandone l'errore³⁷⁹, conclude che paradossalmente, per confutare il principio di contraddizione, come per negare ogni struttura propriamente elenctica, saremmo comunque obbligati a sfruttare tale principio, poiché nel negarlo implicheremmo comunque che la nostra posizione è non-contraddittoria, e quindi, razionalmente pensabile. In questo senso, il principio di non contraddizione si configura quale la struttura che rende possibile il nostro sapere, la struttura stessa della ragione in quanto tale che, se negata, implicherebbe l'impossibilità di ogni rivendicazione razionale. Non solo, ma tale negazione ci toglierebbe anche il diritto di parola, poiché affermare qualcosa del mondo vuol già dire rivendicarne la pensabilità, e quindi l'insita incontraddittorietà.

Il principio di ragion sufficiente è stato formulato per la prima volta da Leibniz, il quale pone che «*nihil est sine ratione*»³⁸⁰, di cui il celebre detto hegeliano che “ciò che è razionale è reale”, al quale abbiamo già fatto riferimento nel contesto della discussione sull'irrazionalismo rensiano, non è che una riformulazione. Il principio di ragion sufficiente, se attentamente considerato, comprende due varianti: da un lato infatti esso sostiene l'esistenza di un perché – *propter quid* – di tutto ciò che è reale, di tutto ciò che esiste³⁸¹. In questo senso, esso è un principio pienamente teologico, in quanto sottintende che vi sia un'Intelligenza creatrice dietro l'architettura del reale, in forza di cui esso è piuttosto che – *propter quam* – non esserci. C'è poi la versione ontologica del principio, che invece di fare riferimento al *propter quid*, fa riferimento al *quia* delle cose, ossia alle condizioni di possibilità di ciò che c'è, che sono poi le sue condizioni di esistenza. Questa accezione del principio pone che «*nihil est sine omnibus ad existendum requisitis*»³⁸², ossia, che nulla esiste senza che vi siano i requisiti necessari per la sua esistenza. In questa sua seconda accezione, il principio di ragion sufficiente altro non è che un approfondimento del principio di non contraddizione, e in particolare di quella semantizzazione dell'essere di cui il principio di non contraddizione esprime un aspetto (quello dell'incontraddittorietà). In particolare, l'essere, in quanto è intrascendibile – in quanto non possiamo prescindere dal muoverci nel terreno dell'essere –, non ha realmente un "altro" da sé. Si noti che questo è anche il senso di quell'opposizione tra essere e non-essere tematizzata per la prima volta da Parmenide. In questo senso, l'essere in quanto tale non può avere una “ragion sufficiente” – una causa – che sia altro da sé, come insegna la lezione di Tommaso, per cui «*habitus ad causam*

³⁷⁹ Per l'ἔλεγχος aristotelico e per le sue diverse esecuzioni, cfr. *ivi*, 1006a 18-1006b 11, 1007a 20-1007b 1.

³⁸⁰ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Primae veritates*, pag. 518.

³⁸¹ *Ivi*, p. 519.

³⁸² *Ivi*, p. 584.

non est de ratione entis simpliciter»³⁸³: ossia, il riferimento a una causa non è proprio dell'essere in quanto tale.

Ora, occorre richiamare alla mente l'interpretazione rensiana dei principi qui tematizzati:

Nei fatti, negli eventi concreti, singoli, domina il principio di ragion sufficiente (poiché sono, hanno una causa); ma per nessuno di essi vale il principio di contraddizione (che cioè il loro contrario implichi una contraddizione); tale contrario è invece sempre possibile.³⁸⁴

Di primo acchito, appare evidente che Rensi pone un disallineamento tra i due principi, quando invece noi abbiamo osservato che, se correttamente inteso, il principio di ragion sufficiente è un'espansione del principio di non contraddizione, che, in altri termini rispetto a quelli usati in precedenza per esprimere lo stesso concetto, afferma che non c'è niente che non sia con tutto ciò che gli è necessario per esistere, e che quindi la non contraddittorietà di A deve coincidere con tutta una serie di condizioni che permettano ad A di essere non contraddittorio – e, quindi, esistente, “sufficiente ad esistere”. In forza della sua particolare lettura del principio di ragion sufficiente, Rensi si ritiene autorizzato a sganciarlo dal principio di non contraddizione, di interpretarlo come un principio di causalità “meccanica” che può prescindere dall'affermazione della non contraddittorietà del reale; per cui, in questo caso, l'avere una causa può anche voler dire esserci di fatto, ma non per ciò avere una ragione (non per ciò rispettare i criteri dell'incontraddittorietà). Possiamo poi notare come Rensi fraintenda il principio di non contraddizione e lo adoperi in un senso sovradeterminato, facendogli dire di più di quel che, nella sua corretta accezione, esso esprime; se il principio di non contraddizione si limita a stabilire che è impossibile che una cosa si realizzi assieme al suo contraddittorio (si badi bene che questo è vero per tutte le sue formulazioni), Rensi pone che ci può essere solo quel che esclude da sé il suo contrario: in questa prospettiva, il principio di non contraddizione finisce per imporre la necessità, poiché dire che il contrario di un dato stato di cose implichi contraddizione, equivale a dire che ogni possibile alternativa è irrazionale, il che assolutamente non pertiene al significato del principio di non contraddizione. Inoltre, appare evidente che Rensi fa indebitamente equivalere il concetto di “contrario” con quello di “contraddittorio”: mentre il concetto di contraddittorio non esprime che la negazione di un che di determinato, e quindi, in linea di principio, il contraddittorio è sempre noto, il concetto di contrario esprime invece altro dal contraddittorio, un “altro da” che non sempre è intelligibile o facilmente individuabile e concepibile nella sua alterità. Se pensiamo alle modalità ontologiche, che potrebbero essere descritte come le modalità entro cui l'essere di qualche cosa può – o non può – manifestarsi, appare lampante come Rensi operi al riguardo

³⁸³ Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q.44, a.1, *ad Ium*.

³⁸⁴ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 178.

una confusione, finendo per sostenere che ogni ontologia che neghi la sussistenza dell'irrazionale, debba sfociare inevitabilmente nel determinismo. Significativamente, Rensi non considera la contingenza – ossia la possibilità bilaterale – come una modalità possibile, riconducendone il significato sotto il concetto di “caso” che, come abbiamo visto, per lui esprime il fatto che una cosa, un ente determinato, avrebbe potuto esserci come anche non esserci: «caso significa appunto nient'altro che questo: l'accadere di qualcosa che poteva anche non accadere»³⁸⁵. Cerchiamo allora di fare chiarezza sulla questione.

1.3. La contingenza nel quadrato logico delle modalità

Il possibile storicamente è l'ambito del *potis esse*, ossia del “potente ad essere”, di “ciò che può essere”. Questa è l'accezione più generica della possibilità semantica, che potremmo definire anche possibilità unilaterale, in quanto esclude da sé solo l'impossibile, e che può essere espressa dalla seguente formula: $\Diamond p \equiv \neg \Box \neg p$ (“la possibilità di p equivale alla non necessità di non-p”, ossia, “la possibilità di p equivale alla non impossibilità di p”, stante l'equivalenza tra la necessità di non-p e l'impossibilità di p). Il referente principale della figura in questione è Aristotele, che definisce il possibile (*δυνατόν*) proprio come ciò che, se supposto quale vero, non deve risultare impossibile (*αδύνατον*)³⁸⁶. Com'è possibile intuire, questa definizione è problematica, in quanto pone la circolarità di *definiendum* e *definiens*. Molto meno problematica appare la definizione dell'impossibile quale “*ἀτοπος*”³⁸⁷, ossia “privo di luogo”, dove “luogo”, *τόπος*, non si limita ad esprimere una determinazione spaziale, ma anzi è una parola storicamente rivestita di valenza ontologica, e che quindi si riferisce non solo all'esserci di qualcosa nella dimensione empirica del reale, ma all'esserci nell'orizzonte trascendentale dell'essere, e quindi, ad un “esserci” in qualità di *εἶδος*, di significato. Questa lettura viene ulteriormente confermata da alcuni passi aristotelici³⁸⁸ dove l'impossibile (*αδύνατον*) compare nella formulazione dell'apagogia, e quindi viene connotato in maniera implicita quale “autocontraddittorio”, ossia non conforme al principio di non contraddizione. Tuttavia la possibilità unilaterale non è sufficiente ad argomentare la non necessità del possibile, e quindi ad aggirare l'obiezione megarica: problema di cui lo stesso Aristotele era ben cosciente, tanto che nel capitolo tredicesimo del *De Interpretatione* introduce la figura dell'*ἐνδεχόμενον*³⁸⁹, per cui il possibile non indica solo ciò che è in atto, ma anche ciò che potrebbe non essere in atto. Nel secondo

³⁸⁵ Cfr. G. RENSI, *Aporie della religione*, p. 146.

³⁸⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1047a 24-28.

³⁸⁷ Cfr. ARISTOTELE, *De Interpretatione*, IX.

³⁸⁸ Per esempio, cfr. ARISTOTELE, *Analitici Primi*, 50a 30-38.

³⁸⁹ Cfr. *ivi*, I, 13, 32a 18-20, ma anche Id., *De Interpretatione*, XIII, 23a 7-15.

caso, appare evidente che il possibile non solo esclude da sé l'impossibilità, ma anche la necessità; si tratta di una bilateralità che a sua volta ne implica un'altra: quella che vige tra ciò che accade e la sua possibile alternativa. Dunque è possibile rilevare come Aristotele colga il senso della contingenza, pur non riuscendo a renderne pienamente conto.

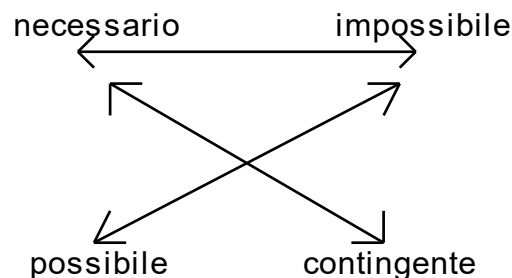
IMPOSSIBILE CHE SIA
(possibile che non sia)

NECESSARIO CHE SIA
(non possibile che non sia)

POSSIBILE CHE SIA

POSSIBILE CHE NON SIA

Possiamo infatti notare come Aristotele ponga un rapporto di contraddittarietà tra la possibilità di esserci e l'impossibilità di esserci, così come tra la possibilità di non esserci e la necessità. Gardies³⁹⁰ giustamente osserva che questa bilateralità del possibile esprime esattamente il concetto di contingenza; in termini logici: $\diamond p \equiv \neg \Box p \wedge \neg \Box \neg p$ ("la contingenza di p equivale alla non necessità di p e alla non necessità di non-p"). Una delle formulazioni più rilevanti del quadrato logico delle modalità, che tiene conto sia della possibilità (intesa nella sua unilateralità) che della contingenza (e quindi della possibilità propriamente bilaterale), ci è offerta da Leibniz³⁹¹:



Osservando questo schema, è possibile cogliere che tra la necessità e l'impossibilità vige un rapporto di contrarietà: ciò significa che una cosa può non essere necessaria come non essere impossibile, ma non può essere sia necessaria che impossibile (pena la contraddizione). Invece, la contingenza e la necessità, e la possibilità e l'impossibilità, sono tra loro contraddittorie (se una cosa è contingente non può essere necessaria, così come se una cosa è possibile non può essere impossibile). Da ciò deriva anche che tra necessità e possibilità c'è implicazione nella verità ("se p è necessario, allora p è anche possibile"), mentre tra possibilità e necessità vige un rapporto di implicazione nella falsità ("se p non è possibile, allora p non potrà essere necessario"). Da ciò deriva che "necessario" sarà ciò

³⁹⁰ Cfr. J. L. GARDIES, *Essai sur la logique des modalités*, Parigi 1979.

³⁹¹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Elementa juris naturalis*, in *Sämtliche Schriften*, 6 Reihe, Band 1, p. 466.

che non è possibile che non sia, ciò che non può non esistere, e quindi, ciò che riesce pienamente ad adeguare l'incontraddittorietà dal punto di vista eidetico (l'Assoluto).

Sulla base di quanto detto finora, emerge che il contingente descrive l'ambito della realtà diveniente, dell'attuale; mentre l'unico requisito del possibile è l'incontraddittorietà, cosicché perché una cosa sia possibile non serve che sia anche attuale, che inerisca ad una realtà in atto, basta che ci sia in qualità di significato (ciò in forza della formulazione eidetica del principio di non contraddizione). Il possibile, quindi, ha una sua propria esistenza che va oltre l'attuale, che non è determinata dall'attuale; anzi, – aggiunge Leibniz³⁹² –, è l'attuale che viene pensato in relazione al possibile, come la sua concretizzazione. Si tratta, in fin dei conti, di un'inversione del primato ontologico: dall'attuale al possibile.

Dalla precedente discussione dei principi di non contraddizione e di ragion sufficiente è già emerso chiaramente che la realtà empirica, il divenire, è “insufficiente”, nel senso che non contiene in sé la ragion sufficiente del suo esserci. Dunque, il problema del fondamento, che non si pone per l'essere nella sua trascendentalità – quale orizzonte eidetico di senso –, si pone invece per il contenuto di tale orizzonte. Ora sarà bene approfondire quest'aspetto della nostra posizione, in modo da profilare un'adeguata fondazione della figura dell'Assoluto, ovvero, di ciò che è ontologicamente “sufficiente” di per sé, – nel senso che non prevede alcuna condizione antecedente alla propria sussistenza, evitando ogni *regressus ad infinitum*. Si noti che questa – quella del *regressus ad infinitum* – è la situazione che invece profila Renzi, equivocando il principio di ragion sufficiente e riducendolo ad un semplice principio di causa.

1.4. Il fondamento metafisico della realtà diveniente

Insomma poichè la necessità d'ogni fatto è subordinata alla circostanza che ci sia, anzichè mancare, un altro fatto precedente, e la necessità di questo alla circostanza che ci sia, anzichè mancare, un altro ancora precedente, e via di continuo, così ognuno di quei fatti si potrebbe pensar mancante, la presenza di nessuno di essi ci risulta indeclinabile in forza d'una necessità di ragione, la necessità razionalmente indeclinabile non ci si lascia afferrare e ci sfugge di continuo in un regresso infinito, nè mai riusciamo a porre il dito su di un fatto che non potesse non esserci mancando il fatto precedente che l'ha causato. E questa è appunto la ragione per cui noi sentiamo, più o meno chiaramente, che nessuna spiegazione – consistente sempre soltanto nell' addurre i fatti antecedenti che hanno prodotto quello da spiegarsi – ci appaga fino in fondo; ed anche dopo ognuna di siffatte spiegazioni ci rispunta la domanda: *ma perchè?* Anche quando, p. es., comprendiamo che l'uomo non può avere le ali perchè ciò che è ala negli uccelli in lui è divenuto braccio, involontariamente ci domandiamo: ma, in sostanza, *per qual ragione* non avrebbe potuto avere braccia ed ali?³⁹³

³⁹² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, II, 201.

³⁹³ G. RENZI, *Aporie della religione*, p. 13.

È evidente che questo “ma perché?” renziano fa riferimento al *propter quid* di cui sopra, che però viene qui equiparato al *quia* delle cose (altro segno del fraintendimento renziano del significato di “ragion sufficiente”, nonché dell’indebita semplificazione di tale principio). È necessario, per impostare correttamente la questione, porre l’assoluto non solo in un senso aggettivale, riferendosi quindi alla pienezza eidetica dell’essere e all’impossibilità di affermare il non essere, ma anche come Intelligenza creatrice, ed in particolare come Intelligenza creatrice “libera”, che renda conto della contingenza. Il concetto di contingenza, infatti, già racchiude in sé l’esigenza di un tale Assoluto, poiché il fatto che una cosa avrebbe potuto anche non esserci, che il divenire non sia di per sé necessitato, implica che questa precisa attuazione dell’essere trascendentale che è il divenire, debba essere stata “scelta” in luogo di altro, un “altro” che, come il principio di non contraddizione c’insegna, non è contraddittorio di per sé, non è irrazionale: semplicemente, così come non era necessario né impossibile “questo” corso del divenire, così non lo sarebbe stato neppure un “altro”. Nella nostra prospettiva, quindi, "Assoluto" - come sostantivo – è quella realizzazione dell'essere che non implica contraddizione in alcun modo, cioè quella realizzazione dell'essere che non ne rinnega l'assolutezza: una realizzazione coerente – o "sufficiente" – dell'eidetica dell'essere: quella che non ha in altro da sé la ragion sufficiente.

L’assolutezza dell’Essere si può indagare per via apagogica, basandosi sui principi di cui sopra e sul ragionamento di tipo elentico. In questo contesto, la prima domanda da porsi è se il divenire possa essere considerato assoluto, senza incorrere in contraddizione³⁹⁴. Si badi bene che nel nostro discorso diamo alla parola “divenire” la più generica delle accezioni, e quindi pensiamo al divenire come “mutamento” (come d’altronde sembra fare Rensi nel corso della sua indagine). In questo senso, potremmo dire di considerare il divenire in maniera “spregiudicata”, ossia, nei suoi termini fenomenologici essenziali. Questa accezione elementare del divenire la possiamo ritrovare, per esempio, nel concetto aristotelico di μεταβολή³⁹⁵ o nel *moveri* scolastico³⁹⁶. Se l’Assoluto è concepibile come l’incontraddittorio, come il *propter quid* che rende ragione del *quia* delle cose, e quindi come la realizzazione coerente dell’essere, appare evidente che il divenire non potrà essere considerato come l’Assoluto, in quanto, «se tutte le cose fossero divenienti, ad un certo punto dovrebbe comparire il non-essere nella realtà»³⁹⁷: cessare di essere nella realtà diveniente vorrebbe dire cessare di essere *tout court*, uscire dal campo dell’essere, e ciò implicherebbe l’esistenza del non

³⁹⁴ Nel corso della nostra argomentazione cercheremo di riprendere il senso delle riflessioni aristoteliche (cfr. libro *Theta* della *Fisica* e libro *Lambda* della *Metafisica*) e tommasiane (cfr. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3) che partono dal divenire per arrivare a riconoscere l'esistenza di una realtà non diveniente.

³⁹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1-2.

³⁹⁶ Si veda, ad esempio, l'uso che ne fa S.Tommaso in: *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3; I, q.79, a.4; I IIae, q.9, a.4.

³⁹⁷ Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3.

essere assoluto, il che è autocontraddittorio. Secondo il principio di non contraddizione, infatti, non è concepibile pensare che il non-essere sia qualcosa (tantomeno come origine o destinazione degli enti); l'unico-non essere a cui possiamo far riferimento è il non essere relativo degli enti, che però fa comunque capo all'orizzonte trascendentale dell'essere. La struttura dell'Assoluto, quindi, non può essere omogenea a quella del diveniente: essa - pena la contraddizione - esclude da sé l'εἶδος del divenire.

Indagando la relazione tra Assoluto e realtà diveniente poi, in forza del passaggio argomentativo precedente, è possibile stabilire che tra l'Assoluto e il divenire vige un rapporto di reale alterità: se così non fosse, infatti, l'Assoluto e il diveniente andrebbero pensati come parti di una struttura che li comprenda entrambi, e di conseguenza il "vero" Assoluto sarebbe la struttura stessa. In questo senso, si potrebbe dire che l'Essere trascendente in nessun caso viene "condizionato" dalla realtà diveniente: esso infatti è pienamente *ab-solutum*, ossia autonomo nel suo esistere. È questo il significato della trascendenza e dell'immutabilità dell'Essere³⁹⁸.

Se è vero che l'Assoluto è indipendente rispetto al divenire, per quest'ultimo non vale lo stesso. Infatti, come abbiamo accennato, esso non è di per sé "sufficiente", ma la sua ragion d'essere risiede in altro (più precisamente, nel trascendente). Quindi, il divenire non è ontologicamente autonomo (ossia, non si realizza in maniera irrelata all'Assoluto): esso non potrebbe esistere se non fosse per l'Assoluto: il che è come dire che il divenire, senza l'Assoluto, risulterebbe autocontraddittorio³⁹⁹.

Precedentemente, avevamo posto la "sufficienza" dell'Assoluto: essa implica che l'Assoluto è totalmente indipendente rispetto al divenire, e può stare senza di esso; e quindi, che l'Assoluto non è necessitato a produrlo. Se così non fosse, si riproporrebbe la situazione che abbiamo già escluso in precedenza, ossia, si presenterebbe una doppia contraddizione per cui ci sarebbe una struttura (il "vero" assoluto) comprendente divenire e Assoluto, e per cui l'Assoluto, essendo in relazione col divenire, non potrebbe che "divenire" a sua volta, poiché verrebbe indirettamente afflitto dai mutamenti che affliggono quello. In questo senso, il divenire non determina in alcun modo il significato dell'Assoluto. In forza di quanto detto, possiamo altresì osservare che la produzione del diveniente da parte dell'Essere trascendente può essere connotata come un incremento ontologico; ma non come un incremento dell'Assoluto. La novità ontologica non è, cioè, nell'Assoluto - che strutturalmente non diviene -, ma è piuttosto in forza dell'Assoluto. Esso è la ragion sufficiente estrinseca del diveniente⁴⁰⁰. In questo contesto, la molteplicità del divenire, essendo esso "altra cosa" rispetto all'Assoluto, in nessun modo può affliggere quest'ultimo, turbandone l'insita unità e coerenza.

³⁹⁸ Cfr. S. TOMMASO, *De Potentia*, q. 7, a.8.

³⁹⁹ *Ivi*, a. 9.

⁴⁰⁰ Cfr. *ivi*, a. 10.

Contrariamente a quanto sostiene Rensi, quindi, la molteplicità del divenire è sempre motivata dalla condizione ontologica del divenire stesso, e quindi, non ne pregiudica l'incontraddittorietà.

La riflessione sui principi di non-contraddizione e di ragion sufficiente ci ha quindi portati ad affermare l'impossibilità che il divenire sussista in maniera indipendente dall'Assoluto e, in ultima istanza, che l'Assoluto crei in una maniera non necessitata, e quindi libera, il mondo. L'atto creatore, secondo la lezione di Sant'Agostino, è pienamente gratuito: Dio crea pur potendo non creare, e tutti gli enti finiti esistono pur non avendo in sé alcun merito che giustifichi la loro esistenza⁴⁰¹. Classicamente, la produzione del diveniente da parte dell'Essere trascendente, è detta «*productio rei ex nihilo sui et subiecti*»⁴⁰², cioè "produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente". Il "nihil sui" della formulazione qui introdotta, alla luce di quanto detto finora, esprime evidentemente che il divenire non ci sarebbe se non fosse stato creato dall'Assoluto, e quindi il *nihil* non fa riferimento al non-essere assoluto, bensì al non-essere relativo, che non è di per sé autocontraddittorio⁴⁰³. L'atto creatore poi, secondo la lettura agostiniana⁴⁰⁴, cade in maniera istantanea, ossia senza scansioni temporali, e quindi Dio pone eternamente – al di fuori del tempo – le linee di sviluppo del reale (*rationes seminales*), che vengono ordinatamente ad attualizzarsi nello spazio e nel tempo, con l'azione delle cause secondarie.

1.5. Alcune critiche al pensiero rensiano

Alla luce della precedente trattazione, è possibile rilevare altre criticità specifiche della posizione rensiana. Innanzitutto, abbiamo visto come, per il nostro autore, «dire "ragione obbiettiva, non soggettiva nostra", è come dire "ragione che non è ciò che solo conosciamo come ragione", ossia è dire "non-ragione"»⁴⁰⁵. In questa proposizione, in effetti, l'intento è quello di far equivalere "non-ragione" a "irrazionale": che sia questo il caso lo si evince proprio dal fatto che Rensi, in forza di questo asserto, cerca di sostenere l'impossibilità (l'autocontraddittorietà) che ci sia una ragione obbiettiva o assoluta. Tuttavia in questo contesto "non-ragione" viene semplicemente posto come il

⁴⁰¹ Cfr. S. AGOSTINO, *Confessioni*, XIII, 2.2.

⁴⁰² Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 3.

⁴⁰³ «Non si deve considerare soltanto l'emanazione di un essere particolare da una causa determinata, ma l'emanazione di tutto l'essere dalla causa universale che è Dio: e questa emanazione la designiamo col nome di *creazione*. Ora, quanto procede secondo un'emanazione particolare non preesiste all'emanazione stessa: se p. es. un uomo viene generato, è segno che quell'uomo prima non esisteva, ma che è stato prodotto [a partire] da ciò che prima non era un uomo, come una cosa diventa bianca a partire da un soggetto che prima non era bianco. Se quindi consideriamo l'emanazione di tutto l'essere universale dalla prima causa, è impossibile pensare che vi sia un ente presupposto a questa causalità. Ora, il nulla è la stessa cosa di nessun ente. Come dunque la generazione di un uomo inizia da quel non-ente che è il non-uomo, così la creazione, che è l'emanazione di tutto l'essere, inizia da quel non-ente che è il nulla» (*ivi*, I, q. 45, a.1, *Respondeo*).

⁴⁰⁴ Cfr. S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VI.

⁴⁰⁵ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, p. 60.

contraddittorio di “ragione soggettiva nostra”, e in quanto tale questo concetto in realtà lascia spazio alla rivendicazione di una ragione obiettiva, diversa dalla nostra soggettiva, ma che comunque non si può negare sulla base di quest’ultima (anzi, nella nostra prospettiva, è proprio sulla base di questa che la si può iniziare ad indagare).

La paradossalità della posizione rensiana risulta proprio qui, in questo riconoscimento che non esiste il valore proprio perché vi sono molti valori: la constatazione della pluralità degli *ethe* si accompagna in lui alla nostalgia religiosa per la verità e il valore assoluto. La grandezza di Rensi è appunto in questa sua incapacità di assolutizzare il relativo o di relativizzare l’assoluto: ora chi non assolutizza il relativo e chi non relativizza l’assoluto mostra di credere nell’assoluto.⁴⁰⁶

Tuttavia, proprio nel negare un Assoluto trascendente, è come se Rensi implicasse l’assolutezza del divenire. Infatti, dire che il divenire è tutto ciò che c’è, che è la prima e l’unica reale attuazione dell’essere, e porre poi l’alternativa tra divenire e nulla («O il mondo, così com’è, e sempre fu e sarà, o il nulla. O *questo* mondo, o il nulla»⁴⁰⁷), implica proprio quella contrapposizione tra essere e non essere che è espressa dal principio di non contraddizione: se l’essere è “tutto” e il non essere non è, e se l’essere è il divenire, appare evidente che il divenire viene assolutizzato. In forza di ciò viene posta l’irrazionalità del reale: vediamo quindi come, in questa prospettiva, nulla di ciò che c’è può essere considerato propriamente razionale, proprio perché si rinnega il *propter quid* in forza di cui il reale diventa sensato; porre il divenire come assoluto equivale a negare che il divenire sia pensato e voluto da una mente creatrice, quindi vuol dire che esso c’è senza una ragione. Cosicché l’irrazionalità del divenire è già sottintesa nel suo non essere creato. Il diveniente sarebbe contraddittorio solo se fosse un passaggio dall’essere al non-essere, mentre una fenomenologia del divenire che non offre né la contingenza né la non contingenza non è come tale contraddittoria.

L’assurdo del mondo, poi, viene posto da Rensi in forza della “contraddittorietà” che affligge il reale. A tal proposito, occorre distinguere adeguatamente tra irrazionalità e contraddittorietà: la prima è una figura metafisica, la seconda è una figura fenomenologica. Si può benissimo sostenere che il mondo sia irrazionale, dando un giudizio metafisico sul suo non essere creato; mentre la questione della contraddittorietà del divenire dal punto di vista fenomenologico è altra cosa. Dal punto di vista metafisico essa si pone come ipotesi, quando si sostiene che il diveniente sarebbe contraddittorio se non fosse creato. Ma al netto di questo, si potrebbe comunque sostenere che il reale sia non contraddittorio, e quindi sostenerne l’intelligibilità. Si noti che Rensi stesso non nega che le cose nella loro datità siano di per sé intelligibili, come abbiamo potuto osservare discutendo dello spazio che egli riserva al dispiegarsi della ragione umana; ma fondare – come lui fa – l’irrazionalismo sulla

⁴⁰⁶ G. MORRA, *La morale di G. Rensi*, in “Giuseppe Rensi. Atti della «Giornata rensiana» (30 aprile 1996)”, p. 32.

⁴⁰⁷ G. RENSI, *La filosofia dell’assurdo*, p. 135.

rivendicazione della contraddittorietà del reale è un'operazione metodologicamente errata; semmai, bisognerebbe prima fondare adeguatamente l'irrazionalismo, e poi, in forza di ciò, affermare la contraddittorietà del reale.

Un'altra critica⁴⁰⁸ che potremmo muovere a Rensi riguarda il fatto che egli taccia le idee di irrealtà, sostenendo che esse sono solo nella mente, «senza essere nella realtà»⁴⁰⁹. Non potendo ammettere la concretezza della dimensione ideale – poiché ciò contrasterebbe con la riduzione dell'ambito dell'essere a quello dell'attuale –, Rensi finisce per cadere nell'equivoco empirista, per cui il pensare è sempre immaginare. Dalla nostra prospettiva, abbiamo già affermato l'effettiva esistenza della dimensione eidetica; in ogni caso, sarebbe comunque errato tacciare le idee di irrealtà, se non altro perché è manifesto come le nostre idee e i nostri ideali, i valori, sono in qualche modo “compromessi” con la realtà, almeno per il fatto incontrovertibile che il corso della nostra vita è determinato in gran parte proprio dal nostro orizzonte eidetico. In questo senso, l'ideale sarebbe reale anche in una prospettiva come quella rensiana, dove non perviene mai a darsi pienamente nella realtà diveniente. Senonché, probabilmente le nostre critiche non avrebbero peso per Rensi, il quale obietterebbe che la riflessione metafisica qui condotta è arbitraria (pur fondandosi su principi ontologicamente fondati), che essa risponde più che altro all'esigenza umana di razionalizzare il reale. Ciò non ci sorprenderebbe, in quanto egli incarna «*lo spirito che nega*»⁴¹⁰:

Sentiamo che Rensi in effetti *non vuole* e cerca quasi di allontanare l'avvento del bene, che *non tollererebbe* il bene *reale*/il bene *presente* in quanto squadernato nella realtà. E poiché il Bene realizzato e presente sarebbe la più pura figura dell'Inequivocabile e dell'Indiscutibile, asserire che Rensi non lo potrebbe sopportare equivale ad obiettarli anche [...] di non aver preso in considerazione l'elemento di “respirabilità” e, quasi, di fortuna che sceerne, per lui come per ogni uomo, proprio quel destino di implacabile oscillazione e incertezza per cui geme e s'indigna.⁴¹¹

D'altro canto, noi, con la nostra indagine, non pretendiamo di certo di “convertire” lo scettico, ma semplicemente rivendichiamo il diritto di esprimere le nostre ragioni – o, in questa prospettiva, la nostra Ragione.

⁴⁰⁸ Cfr. M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, pp. 46-49.

⁴⁰⁹ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 55.

⁴¹⁰ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 46.

⁴¹¹ *Ivi*, pp. 48-49.

Cap. 2. La drammaticità della storia

2.1. Tragedia e dramma

In un regime non metafisico il succedaneo o il surrogato della contingenza è la casualità. Nella filosofia di Rensi, quindi, la casualità è chiamata a svolgere il ruolo che, in un regime metafisico classico – che lui evidentemente non considera in maniera adeguata –, sarebbe svolto dalla contingenza. In effetti, il nostro autore introduce il caso proprio per congruenza con il suo pensiero, dato che «ritiene che l’“atmosfera” della necessità sia anche quella della ragione e della razionalità»⁴¹². Tuttavia, come abbiamo visto, quella di Rensi è una libertà vana, che non è poi tanto diversa dall’illibertà che viene a profilarsi all’interno di un quadro puramente fatalistico, stante che ogni azione umana liberamente posta viene deviata e vanificata dal male che corrompe ogni attuazione evenemenziale dell’essere. Rensi sostiene ciò in forza del fatto che la realtà diveniente (che è, per lui, l’unica realtà) inevitabilmente urta la nostra ragione, poiché fondamentalmente difettiva e afflitta dal negativo; cosicché l’idea del bene, che pur costituisce lo sfondo della moralità umana, non riesce mai a trovare piena adeguazione sul piano fenomenico («*in ogni presente* la storia non è costituita altro che di tali eventi: cioè di eventi che hanno violato la coscienza etica, il senso d’umanità e di giustizia di coloro che li vedevano svolgersi, [...] e che pure hanno implacabilmente trionfato»⁴¹³). In questo senso, nella situazione profilata dall’irrazionalismo rensiano così come nel quadro fatalistico, verrebbe a configurarsi il “tragico”: una situazione in cui l’uomo può coscientemente autodeterminarsi, ma senza che ciò abbia una reale efficacia pratica. Se nel fatalismo ciò avverrebbe perché tutto è deciso precedentemente, nella prospettiva rensiana, semplicemente, ogni proposito propriamente “morale” viene osteggiato e ultimamente sconfitto dalla depravazione del mondo materiale.

Nel |Libro XII del *De Civitate*⁴¹⁴, Agostino prende in considerazione le visioni dello sviluppo temporale precedenti alla propria visione metafisica (che pone l’eternità di Dio come *locus* che trascende lo spazio e il tempo), ed in particolare si sofferma sulla concezione dell’eterno ritorno. A tale proposito, possiamo notare che, mentre per gli Stoici la dottrina dell’eterno ritorno era determinata dall’esigenza di preservare la positività del reale, nel caso di Rensi invece essa deriva dalla negazione del valore del mondo (così come dell’essere), e quindi dalla negazione di ogni meta propriamente escatologica che renda ragione della vicenda umana. Sembra quasi che Rensi ponga

⁴¹² M. FORTUNATO, *Non è un mondo per uomini*, p. 61.

⁴¹³ *Ivi*, p. 169.

⁴¹⁴ Cfr. S. AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 14 ss.

l'eterno ritorno proprio per enfatizzare la sua visione pessimistica del mondo e della storia. «In qualsiasi metafisica non creazionistica, il finito non può essere inteso se non come non-essere, che in alcune di esse non significa “niente” ma è sempre privo di un suo proprio statuto ontologico [...], e vestito di apparenze sensibili da cui anela liberarsi per rientrare nell'Essere stesso e sparirvi, identificandovisi»⁴¹⁵. A questo proposito, notiamo come anche Rensi, in alcuni luoghi⁴¹⁶, arrivi a porre la “nullità” del reale. «Rensi ragiona così: un mondo inabitato dalla Verità e dalla sua chiarezza, un mondo in cui e *su* cui tutt'al più si possono dire le cose più disparate/si può dire tutto e il contrario di tutto [...], un mondo di questa fatta non può che essere esso stesso privo di una struttura definita, [...], una sorta di fantoccio infinitamente deformabile, [...] una parvenza cui non è sottesa alcuna sostanza, *un'apparenza di niente*, dunque insomma un in-esistente, un *niente* esso stesso»⁴¹⁷. Di riflesso, anche il nuovo, spogliato di ogni valore, assume la *facies* dell'assurdo, risultando puramente mimetico e ripetitivo, ossia, superfluo: il mondo non può cambiare perché ogni tentativo è destinato a fallire di fronte alla sua insita insensatezza, e il corso storico è viziato irrimediabilmente dall'eterno ritorno dell'uguale. «La storia così intesa, da un lato si configura come eterno Caos, dall'altro come Leviatano che eternamente risorge nella tirannia, nell'ambizione, nella sete di ricchezza e di potere: è qualcosa a cui si deve resistere, ma entro cui non è concepibile forma alcuna di ragionevole calcolo e di sensata progettualità»⁴¹⁸.

Diversamente, nella nostra prospettiva, «solo la metafisica creazionistica può porre “autonomamente” l'essere del finito nella sua concretezza individuale e totale e l'Essere principio assoluto nella sua “autosufficienza”»⁴¹⁹. In questo senso, la metafisica della creazione è in grado di salvare la positività dell'Infinito come anche la specifica positività del finito. L'alterità reale che vige tra Creatore e creatura intelligente implica anche la libertà di questa (la facoltà di agire nel mondo, scegliendo un determinato corso di eventi, piuttosto di non agire o di scegliere “altro”). Infatti, la condizione creaturale è tale da essere peirastica: vi è un'esplorazione del possibile, in un senso creativo. La creatura libera ha la capacità illimitata di concepire e progettare (anche se non di realizzare), c'è una componente di inventiva data dalla possibilità di accedere all'essere intrascendibile (l'ambito del possibile). L'uomo «è in grado di dare la realtà alle cose o di rifiutarla loro, vale a dire di creare in relazione a sé»⁴²⁰: ciò che specifica la contingenza di un contenuto scelto dall'uomo, rispetto alla contingenza di un qualunque fatto, è un conferimento di valore attribuito a quel contenuto; compiendo

⁴¹⁵ M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972, pp. 22-23.

⁴¹⁶ Cfr. G. RENSI, *L'irrazionale*, pp. 95-104.

⁴¹⁷ M. FORTUNATO, *Il pensiero onesto di Giuseppe Rensi*, p. 26-27.

⁴¹⁸ W. GHIA, *Politica e storia in Giuseppe Rensi*, in “L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)”, p. 45.

⁴¹⁹ M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 24.

⁴²⁰ J. LEQUIER, *Oeuvres Complètes*, a cura di J. Grenier, éd. De la Baconnière, Neuchâtel 1952, p. 326.

una scelta, faccio uscire dalla latenza del possibile metafisico certe cose cui conferisco io una ragion d'essere, e delle quali, allo stesso modo, devo assumermi la responsabilità, anche di quelle conseguenze del mio agire che sono impreviste, e spesso di per sé non propriamente “volute”⁴²¹.

«Ma come lo stesso divenire in generale o in quanto tale è tutelato – sottratto alla contraddittorietà – dalla concezione creazionistica, così in quella stessa concezione è pure razionalizzata la possibilità dello sviluppo, del progresso, cioè della storia nel senso moderno»⁴²². La contingenza è condizione di possibilità di uno sviluppo evenemenziale che possa realmente dirsi “storia”, e che non sarebbe possibile al netto della prospettiva della creazione. Se si riconosce la creazione, si riconosce con ciò non solo la contingenza, ma anche la possibilità che la libertà umana abbia un effetto incisivo nel mondo. Cosicché, la “tragedia” viene superata in favore del “dramma”: il dramma della storicità, che indica lo svolgimento di una vicenda che nasce da un incrocio di libertà in azione; l'essenza libera si apre così a sterminati spazi di progresso.

In questo senso, vi è un'affermazione concreta del “nuovo” e delle sue possibilità di produrre un mutamento concreto del nostro orizzonte ontico; non si tratta tuttavia di una celebrazione del nuovismo, e quindi di esaltare il nuovo in quanto nuovo. Lo stesso Rensi, nella sua negazione della novità, mira implicitamente a criticare quest'idea, la quale sottintende la credenza che si possa arrivare alla produzione o acquisizione di un bene assoluto e totalmente felicitante nella dimensione storica.

La reale alterità tra divenire e Assoluto, in questo contesto, laicizza lo spazio storico: se Dio non è il mondo, se la vicenda dell'Assoluto non è quella del divenire, allora ci troviamo in una situazione per cui, pur essendo ontologicamente disposti verso la verità e verso il bene, tuttavia non disponiamo di essi. Sicché dubitiamo, discutiamo e, spesso, entriamo in conflitto gli uni con gli altri; se noi disponessimo della verità, e quindi se l'assolutezza dell'essere fosse adeguata dal reale di cui abbiamo esperienza, non avremmo motivo di scontro, come osserva anche Rensi. Allo stesso tempo, il fatto che ci sia disaccordo su cosa sia la “verità” non è una ragion sufficiente a negare che essa ci sia. Paradossalmente, Rensi per primo, seppure neghi l'esistenza della verità – e quindi del valore –, in quelle pagine dove si scaglia drammaticamente contro la storia e le sue barbarie, sembra dolorosamente orientato verso quella.

⁴²¹ Cfr. J. LEQUIER, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 177-178.

⁴²² G. BONTADINI, *Metafisica e rivoluzione*, in *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 38.

2.2. Riflessioni sulla questione del male

Corollario della libertà umana è la permissione del male. Il male, infatti, non ha propriamente un suo statuto ontologico, e possiamo pensarlo solo in riferimento al bene, quale “mancanza” o “privazione” di bene. Una tale accezione del male non sembra contrastare nemmeno con la posizione di Rensi, posto che lui ritiene la realtà cattiva proprio in forza della mancata concretizzazione del bene nel mondo. Ebbene, che il reale sia viziato dal negativo è indiscutibile, è un fatto che deriva ultimamente dalla sua finitudine. Per quanto il male sia doloroso, sarebbe scorretto assumerne, in forza di ciò, l'irrazionalità (altrimenti, andrebbe assunta anche l'irrazionalità del bene). Il male è un dato di fatto, e va preso come tale, poiché anche una teodicea che rifiutasse di attribuire al Creatore l'esistenza del male finirebbe per negare che Egli sia autenticamente Creatore. Piuttosto, si potrebbe pensare, specialmente in relazione al male morale, che esso non sia propriamente voluto dal Creatore, ma solo da Lui permesso, in forza del fatto che Egli ci ha creati autenticamente liberi e quindi capaci di contribuire attivamente al disegno divino (nel bene come nel male). In questo senso, il male non va tanto considerato un problema (poiché, in effetti, non c'è “soluzione” al male), quanto piuttosto come qualcosa che appartiene all'ordine del mistero. La figura del mistero, infatti, porta con sé un'inesauribilità di senso che non possiamo mai pienamente comprendere e abbracciare; il mistero lo possiamo cogliere solo nel suo essere incommensurabilmente fuori dalla portata della nostra limitata ragione, nel suo esprimere qualcosa dell'Infinito.

Cap. 3. Il mistero che permane

3.1. Due “diagnosi” a confronto: Rensi e Pascal

Scettico e mistico ad un tempo, Rensi è sitibondo di infinito, è un'ebbrezza transumana che lo muove [...] ad affermare i valori di una religiosità perenne. Egli trova una consonanza ideale con Pascal, spirito assetato di Dio che esce dal pirronismo solo rifugiandosi nella fede.⁴²³

Alla luce dell'indagine finora condotta, è possibile rilevare una certa affinità tra l'analisi fenomenologica sull'uomo condotta da Pascal nei *Pensieri* e quella rensiana. Questo legame tra i due filosofi è stato esplorato da Augusto Del Noce⁴²⁴, così come da Renato Chiarenza⁴²⁵. In un certo senso, sarebbe possibile concepire la filosofia pascaliana esposta nei *Pensieri* come la ricostruzione dialettica dei momenti della filosofia rensiana «filosofia della grandezza umana era quella del primo periodo. Filosofia della miseria umana è quella del secondo»⁴²⁶. Rensi, dopo una fase iniziale di razionalismo idealistico, in cui la morale era considerata, sulla falsa riga di Platone, virtù aristocratica che nobilita l'uomo⁴²⁷, finisce ultimamente per approdare ad un amaro scetticismo e a un conseguente pessimismo, data la constatazione che ogni spinta morale è destinata a soccombere di fronte ad una realtà fenomenica che vanifica ogni sforzo umano di acquisizione del vero bene, così come anche al disaccordo insanabile tra le molteplici ragioni umane. In effetti, considerando i *Pensieri*, Rensi potrebbe essere inteso quale l'interlocutore ideale di Pascal, in quanto l'apologia pascaliana era stata pensata come un dialogo ideale tra il pirronista (colui che ha sfiducia verso la possibilità di conseguire il vero ed il bene; in termini generici, lo scettico) e Pascal, che trova nel mistero della fede l'unica possibile via per dar ragione della condizione fenomenologica dell'uomo.

La potenza dei *Pensieri* di Pascal sta proprio nel fatto che egli in un certo qual modo condivide i presupposti della posizione dello scettico, in quanto egli riesce a calarsi nella sua prospettiva, riconoscendo la dimensione problematica del reale; è in questo aspetto della sua filosofia che sta la vicinanza con Rensi. Se pensiamo infatti a tematiche quali la discrepanza tra essere e dover essere, la vanità, l'ingiustizia, è impossibile non cogliere la somiglianza di sensibilità tra i due autori.

⁴²³ R. CHIARENZA, *La religiosità rensiana*, p. 50.

⁴²⁴ Cfr. A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, in “L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della sua morte (1941-1991)”, pp. 60-140. In questo contesto, Del Noce pone Rensi quale colui che ha compiuto l'elaborazione delle suggestioni implicite al pensiero di Pascal. Del Noce sostiene la tesi per cui la filosofia di Rensi «nella sua sostanza critica, è esattamente la rimozione di tutti gli ostacoli razionali che impediscono il processo verso Pascal del pensiero leopardiano» (p. 62).

⁴²⁵ Cfr. R. CHIARENZA, *La religiosità rensiana*, 47-54.

⁴²⁶ A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, p. 100.

⁴²⁷ Cfr. G. RENSI, *La Trascendenza* (1914), così come anche A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, pp. 97-98.

A più riprese, entrambi denunciano la vanità dell'uomo, la sua incostanza, la sua piccolezza e bassezza. Per Pascal, siamo "miseri" quando non ci cogliamo nella nostra limitatezza, quando cerchiamo i beni mondani con l'illusione che essi riescano a darci la pienezza di senso che solo l'infinito saprebbe regalare. Riguardo a ciò, possiamo rilevare in entrambi gli autori uno spregio per tutti i "falsi beni" propinati quali luoghi risolutivi della drammaticità della condizione umana (la fede cieca nel valore del progresso, della tecnica, della ricchezza): per tutte quelle cose "troppo umane" – e quindi "finite" – in cui ci rifugiamo nella vana speranza di trovarvi l'autentica felicità. In entrambi gli autori la giustizia, non potendo trovare una piena realizzazione nella realtà storica, finisce per diventare mera parvenza, che nasconde sotto di sé l'imperio della forza⁴²⁸, cosicché il potere politico è sempre ingiusto, poiché sottintende sempre l'arbitrio della violenza. In entrambi gli autori, il "divertimento" si configura quale l'espedito a cui l'uomo ricorre per sfuggire dal presente e, quindi, dalla considerazione di sé stesso, dal pensiero della sua caducità, della sua condizione precaria e mortale⁴²⁹.

Tuttavia, se nel Rensi scettico e pessimista non si può andare oltre a questa nostra insita pochezza, e semmai l'autentica morale sta proprio nel riconoscimento della propria nullità e inutilità⁴³⁰, per Pascal qui sta il fulcro della grandezza dell'uomo: l'uomo è grande proprio perché sa cogliersi misero, piccolo, fragile, debole. La capacità di saperci pensare nella nostra limitatezza è ciò che, per Pascal, ci nobilita e ci eleva alla riflessione sull'infinito (fare riferimento a canna pensante in nota). In questo senso, è vero che la pretesa umana di bene e felicità può essere considerata assurda se messa a confronto con la realtà in cui viviamo: gli uomini sentono l'inconsistenza di tutte le cose, la necessità di sottrarsi al flusso universale della mutabilità, ma percepiscono anche un'idea del bene e di Dio con cui l'esperienza del mondo in qualche modo contrasta. Per spiegare questa nostra "sproporzione", secondo Pascal, non è sufficiente rifarsi alla ragione, anzi, è necessario affidarsi al mistero.

⁴²⁸ Cfr. B. PASCAL, *Pensieri*, S 135.

⁴²⁹ Cfr. *ivi*, S 166 con il seguente dai *Frammenti* di Rensi: «Ricetta di felicità. Comprare una cartella d'una lotteria di miliardi, coltivare caldamente la speranza e la quasi certezza di vincere, predisporre già nel pensiero come si vivrà quando si avrà vinto. Poi quando l'estrazione viene, e non si ha vinto, comprare una cartella della nuova lotteria e comportarsi nel medesimo modo. Quindi acquistare la cartella d'una terza e via così. In tal modo si vive felici, d'una felicità rosea, piena: precisamente come e perché vivono felici coloro che credono fermamente nell'immortalità dell'anima. Questo è il grande beneficio umano arrecato dalle lotterie» (G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, p. 88).

⁴³⁰ In questo contesto, si può anche fare una breve riflessione sulla valenza del frammento nella filosofia di Rensi. In particolare, oltre che nei già citati *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, egli adopera questo stile di scrittura anche in: *Scheggie. Pagine d'un diario intimo*, Biblioteca Editrice, Rieti 1930; *Impronte. Pagine di diario*, Libreria editrice Italia, Genova 1931; *Cicute. Dal diario d'un filosofo*, Atanor, Todi 1931; *Sguardi. Pagine di diario*, La Laziale, Roma 1932; *Scolii. Pagine di diario*, Montes, Torino 1934. Se, nel caso dei *Pensieri*, la loro frammentarietà e il loro carattere prettamente aforistico possono essere attribuiti all'incompiutezza dell'opera, Rensi adotta per scelta una prosa frammentata ma non aforistica, che non vuole rappresentare una scelta stilistica puramente esteriore, bensì rappresentare quel che possiamo cogliere della realtà.

Andiamo quindi ad approfondire l'analisi fenomenologica dell'uomo condotta da Pascal.

3.2. «Siamo qualcosa e non siamo tutto»⁴³¹

Perché, insomma, che cos'è un uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, una via di mezzo tra nulla e tutto.⁴³²

Pascal descriveva così la condizione ontologica dell'essere umano, che è in qualche modo sproporzionato non solo rispetto alla natura, ma anche a sé stesso. La creatura intelligente si trova sospesa tra due abissi, incapace di conoscere parimenti il principio e il fine ultimo delle cose, «invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile»⁴³³. Il pensiero ci proietta verso un'ulteriorità che non siamo in grado di abbracciare con le nostre facoltà: ne avvertiamo piuttosto l'inesauribilità, l'incommensurabilità⁴³⁴. Ciò perché siamo limitati (potremmo dire, contingenti): ci cogliamo come tali ogni volta che pensiamo alla morte, per esempio, oppure ogni volta che ci rendiamo conto che non possiamo conoscere tutto, quando realizziamo quanto ancora poco sappiamo delle realtà naturali e delle leggi che governano l'universo.

Eppure, qualcosa sappiamo, qualcosa siamo. C'è qualcosa in noi che eccede questa limitatezza: ciò che è magistralmente tematizzato da Rosmini e ulteriormente esplorato da Sciacca. Il riferimento a Sciacca, in questo contesto, non è casuale. Lui e Rensi, infatti, nonostante le evidenze divergenze di pensiero, erano legati da un rapporto di stima e amicizia reciproca, basti pensare al fatto che fu proprio Sciacca a curare gli Atti della "Giornata rensiana" in occasione del venticinquesimo anno dalla morte del nostro filosofo⁴³⁵.

È vero, infatti, che siamo limitati nella nostra esistenza finita, ma la dimensione intellettuale della nostra anima, avendo presente l'interiorità oggettiva (il trascendentale), si apre su di un'idealità che

⁴³¹ B. PASCAL, *Pensieri*, S 230. Il testo di riferimento è l'edizione dei *Pensieri* a cura di B. Papasogli, Città Nuova, 2013.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Mi pare pertinente, a tal proposito, fare un riferimento a sant'Agostino e alla sua riflessione sulla memoria, che compare nel Libro decimo delle *Confessioni*: «Grande è questa potenza della memoria, troppo, Dio mio: una cripta profonda e sconfinata. Chi può toccarne il fondo! Ed è una potenza della mia mente, fa parte della mia natura: eppure io stesso non comprendo tutto quello che sono. La mente è dunque troppo angusta per contenere sé stessa! E dov'è allora ciò che non comprende di sé? Dev'essere in lei stessa, non fuori di lei. E allora in che senso non lo comprende? Una gran meraviglia mi nasce da questo pensiero, e resto stupefatto» (Agostino, *Confessioni X*, 8.15).

La memoria, nella sua dimensione intrascendibile, è il luogo senza spazio che ci proietta nell'orizzonte trascendentale dell'essere, è la coscienza della presenza del positivo nelle sue varie estasi e manifestazioni. La memoria rende presente a noi l'infinito, in tal senso siamo sproporzionati a noi stessi.

⁴³⁵ Del Noce poi, prendendo in considerazione il riferimento rensiano alla filosofia di Malebranche, che possiamo ritrovare specialmente in G. RENSI, *La Trascendenza* (1914), nota acutamente che «mentre si dava a Malebranche un così alto posto nella storia della filosofia, la linea che lo continua e lo approfondisce nel pensiero italiano, e che culmina in Rosmini, veniva scartata dalle direzioni classiche della filosofia» (A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, in "L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della sua morte (1941-1991)", p. 99).

invece è infinita: abbiamo coscienza dell'infinito (e di noi stessi), pur non essendo in grado, nella nostra finitezza, di carpirne i segreti. Vediamo qui che la sproporzione di cui sopra, altro non è che la dissimmetria tra ideale e reale, l'irriducibilità del primo al secondo, che caratterizza la peculiare condizione della persona umana. È nella sfera della personalità, infatti, che possiamo cogliere il nodo del sintetismo rosminiano⁴³⁶ quale unione di esistenza e pensiero, realtà e idealità. La struttura personale dell'essere risulta quindi ciò in virtù di cui l'uomo si configura quale "ontologicamente squilibrato", ossia quale creatura che sta oltre di sé (oltre la sua dimensione esistenziale, proiettata verso la dimensione ideale)⁴³⁷.

Una volta riconosciuta e accettata la sproporzione tematizzata dagli autori sopracitati, ossia questa peculiare natura della persona umana che proprio in virtù della presenza dell'essere, sa di esistere quale ente finito, risulta difficile ammettere qualsiasi posizione di stampo puramente gnoseologico. Lo gnoseologismo, infatti, incorre in un evidente equivoco nel trattare il tema gnoseologico in maniera indipendente e antecedente rispetto a quello ontologico⁴³⁸. In parole povere, esso crea indebitamente una frattura tra l'essere e il pensiero, tra il reale e l'ideale, come fossero due ambiti autonomi e totalmente estranei l'uno all'altro. Riconoscere invece un primato alla riflessione ontologica vuol dire ultimamente riconoscere la dialettica interna all'essere, in cui le due dimensioni di realtà e idealità si riferiscono reciprocamente, senza ridursi l'una all'altra.

È dunque primariamente da ammettersi come evidente questa proposizione: che qualunque cosa si conosca è sempre *essere* (poiché non v'ha nulla che non appartenga all'essere, se è qualche cosa), e che il nulla e le negazioni si conoscono ancora coll'essere, e con un'operazione dello spirito che è la negazione dell'essere.⁴³⁹

Per Rosmini così come per Sciacca, quindi, il tema ontologico precede quello gnoseologico; non solo, ma a sua volta il tema ontologico coincide con quello della presenza⁴⁴⁰, intesa come l'interiorità oggettiva su cui la mente è aperta, quale manifestazione dell'essere e dei suoi principi.

⁴³⁶ Per una trattazione più approfondita del sintetismo, si rimanda a P. PAGANI, *Sciacca interprete di Rosmini*, in "Filosofia oggi", vol. 34, 2011, pp. 287-308.

⁴³⁷ Per una più approfondita trattazione della personalità dell'essere si rimanda a P. PAGANI, *Essere e Persona: un destino solidale*, in "Rivista rosminiana di filosofia e cultura", vol. 96, 2002, pp. 333-357.

⁴³⁸ P. PAGANI, *Metafisica e antropologia in Sciacca e Rosmini*, in "Sciacca. La necessità della metafisica. Atti del 9° Corso della «Cattedra Sciacca» (Genova, 5-6 maggio 2003)", a cura di P. P. Ottonello, Olschki, Genova 2004, p. 56.

⁴³⁹ Rosmini, *Teosofia* III, n. 799.

⁴⁴⁰ «La presenza non è altro che la manifestazione, poiché dove non c'è manifestazione, ivi non si può concepire alcuna presenza. Infatti chi non sa nulla, non ha presente nulla, e ciò che non si pensa, né pur si pensa come presente a qualche cos'altro. [...] Di qui si vede che la presenza dell'essere suppone il pensiero nella realtà, ed è la manifestazione dell'essere che costituisce il pensiero» (Rosmini, *Teosofia*, III, n. 733).

3.3. Questione di *cœur*

Da quanto detto in precedenza, emerge un altro aspetto del rapporto tra essere e pensiero, che riguarda la dimensione epistemologica: se si riconosce infatti che l'infinito permea la realtà finita e che questa sua presenza in qualche modo eccede la nostra comprensione, va ammesso altresì che non tutte le verità sono, per così dire, racchiudibili in una forma: eccedono la nostra comprensione, e tuttavia ciò non le rende meno vere. Per esplicitare ulteriormente questo punto è utile fare un accenno all'epistemologia pascaliana: ci si accontenterà di introdurre qualche spunto, utile ai fini di completare il discorso finora fatto.

Tutte le volte che, per trovare le cause di fenomeni conosciuti, si pone un'ipotesi, tale ipotesi può essere di tre tipi. Qualche volta, infatti, dalla sua negazione si conclude una palese assurdità, e allora l'ipotesi è vera e certa; oppure dalla sua affermazione si conclude una palese assurdità, e allora l'ipotesi è ritenuta falsa; e quando non si è potuto dedurre un assurdo né dalla sua negazione, né dalla sua affermazione, l'ipotesi resta dubbia.⁴⁴¹

Da questo passaggio emerge il valore del ragionamento apagogico, o dimostrazione per assurdo. Per Pascal, l'apagogia è la manifestazione più acuta di quel che lui chiama "spirito geometrico": un modo di indagare che ha quale oggetto privilegiato entità matematiche e rapporti logici, oggetti che siano definibili e dominabili, e che tuttavia nel considerare questi oggetti lavora prima col cuore e poi con la ragione. Nel vocabolario pascaliano il *cœur*⁴⁴² è una capacità che ha a che fare con ciò che sta "al di là" del dubbio⁴⁴³, ossia, è la capacità di avere presenti i principi primi. Nell'esercizio dello spirito geometrico, quindi, c'è una capacità intuitiva a cui fa seguito l'esercizio della *raison*. In questo contesto, il procedimento per assurdo, che funziona per superamento dell'autocontraddittorio, è un modo per arrivare ad attestare la verità di cose che però non sono di per sé accessibili alle facoltà conoscitive umane, poiché si tratta di verità in qualche modo incomprensibili, che vanno oltre a quanto possiamo accertare tramite l'esperienza. Pascal, quindi, riteneva che la potenza della dimostrazione per assurdo propria dei "geometri" sta nella possibilità di introdurre verità di cui sappiamo il "che" ma non il "perché": sono lì nella loro inesorabile e inesauribile pensabilità.

⁴⁴¹ B. PASCAL, *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù a Parigi*, in *Opere Complete*, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 669-671.

⁴⁴² Per una più approfondita trattazione del *cœur* pascaliano, si rimanda a P. PAGANI, *Sulla epistemologia di Pascal. Note a margine della Lettera al Padre Noël*. in "Rivista di filosofia neoscolastica", vol. 116, 2004, pp. 97-111.

⁴⁴³ B. PASCAL, *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù a Parigi*, p. 674.

Limitati nell'anima e nel corpo, questo stato mediano tra due estremi si ritrova in tutte le nostre facoltà. [...] Ecco il nostro vero stato. È quanto ci rende incapaci di sapere con certezza e ignorare assolutamente.⁴⁴⁴

L'apagogia si rivela essere in grado di introdurre nuovi spazi di intelligibilità, spazi misteriosi, che non si possono indagare semplicemente con lo spirito di geometria, ma per approfondire i quali serve fare appello alla "finezza", che lavora su oggetti diversi, sugli indizi, con il cuore intuente, ma anche con la ragione, costituendo una messa alla prova della realtà. La dimostrazione apagogica, in sostanza, porta a delle conclusioni misteriose e al contempo imperate.

Nella filosofia pascaliana, il mistero per eccellenza è quello del peccato originale: solo affidandoci ad esso, infatti, possiamo in qualche modo render ragione della nostra drammatica condizione creaturale, del fatto che la nostra tensione verso l'Infinito venga inevitabilmente contraddetta dalla finitezza della nostra natura. Ora, alla luce delle considerazioni precedenti, appare evidente che la Fede, per Pascal, è una questione di *coeur*: per lui le dimostrazioni metafisiche dell'esistenza di Dio sono parziali proprio in quanto la Fede, di per sé, non si basa sulla *raison* umana, ma anzi, come ben mette in luce l'argomento del *pari*⁴⁴⁵, ultimamente consiste in una scommessa tra "vita finita" e "beatitudine infinita". La fede si basa sull'accettazione del mistero, sul ragionevole abbandono ad esso.

⁴⁴⁴ B. PASCAL, *Pensieri*, S. 230.

⁴⁴⁵ Cfr. *ivi*, S 680.

CONCLUSIONI

Muovendo dalla considerazione della filosofia rensiana abbiamo attestato come la realtà fenomenica, al netto della prospettiva creazionistica, è lo svolgimento dell'assurdo. Se essa invece viene considerata nella sua dipendenza ontologica dal Creatore, la morsa del negativo che irrimediabilmente l'attanaglia acquista un altro aspetto, una volta considerata nell'orbita del mistero.

Vi è un qualcosa che in qualche modo eccede la nostra comprensione intellettuale, il che non vuol dire che non sia esso stesso intelligibile, ma semplicemente che non siamo in grado di penetrarlo fino in fondo. La nostra mente è aperta a questa quest'orizzonte trascendentale, che tuttavia la supera dal di dentro e non è commensurabile con la nostra finità; al contempo, è proprio ciò che ci rende capaci di aver cognizione della realtà empirica che ci circonda, poiché ne costituisce lo sfondo: uno sfondo per noi sfumato, ma ben presente. Rosmini, per esprimere questo concetto, parla di "essere iniziale". Questa figura, accennata nel *Nuovo saggio*, diventa decisiva nella *Teosofia*. Nel libro IV della *Teosofia* Rosmini riflette sulla metafisica della creazione, che imposta nei termini dell'argomentazione apagogica, arrivando a riconoscere che le argomentazioni metafisiche, quando sono rigorose, ossia condotte in modo tale da evitare la contraddizione, danno una conclusione certa, ma cionondimeno il più delle volte misteriosa: non abbiamo la scena dispiegata di fronte all'immaginazione. Per evitare l'assurdo si giunge a un contenuto misterioso, che, è bene ribadirlo, non vuol dire non intelligibile, ma inesauribile nella sua intelligibilità (da noi comprensibile solo nella inizialità). La nostra limitazione sta nel cogliere l'inizialità senza cogliere la pienezza assoluta, l'*Ipsum esse*, che le dà concretezza. In tal senso, l'essere iniziale è inapprezzabile, mentre invece la molteplicità degli enti è apprezzabile proprio in quanto li cogliamo nell'orizzonte dell'essere. La figura dell'essere iniziale esercita efficacemente la sua azione su di noi perché, se vediamo gli enti nell'orizzonte che li comprende, cogliamo qualcosa che va al di là della particolarità, ma in forma astratta. Tutti gli enti, quindi, partecipano dell'essere non potendone realizzare pienamente i caratteri. Ciò è dovuto alla differenza ontologica: l'ente, che non ha carattere di primalità, è inadeguato a dar concretezza all'essere. Quanto appena detto è un aspetto decisivo per il pensiero, come abbiamo avuto modo di appurare nel corso della trattazione, così come per il desiderio. Il desiderio per sua natura è insaziabile, non c'è alcun ente in grado di colmarlo, è un sentimento che ultimamente si potrebbe definire quale una sorta di fame d'infinito: desideriamo qualcosa che non è alcun ente finito, ciò perché siamo aperti all'orizzonte trascendentale, ma per nostra natura non siamo in grado di adeguarne la pienezza.

In questo senso, abbiamo attestato come la metafisica classica risulti immune rispetto alla critica rensiana, benché egli si adoperi a negare le premesse da cui questa prospettiva muove. Dall'indagine

sul pensiero di Rensi è emerso come «nella sua esperienza spirituale possiamo vedere la contraddizione tra una costrizione logica ed etica insieme che lo obbliga allo svolgimento religioso della critica del razionalismo e a una disposizione psicologica che lo porta invece alla resistenza e alla chiusura rispetto a ogni religione rivelata e soprannaturale»⁴⁴⁶. Non scorgiamo in Rensi la figura del “cristiano *in nuce*”, come fecero invece altri autori⁴⁴⁷, poiché ciò vorrebbe dire tradire l’anima del suo pensiero. Rensi infatti, da autentico antidogmatico, mai avrebbe potuto affidarsi al mistero della religione rivelata, poiché egli, piuttosto che nell’Assoluto, sceglie di credere nel mondo in quanto *datum* e “solo in quanto *datum*”, con tutto quel che ne consegue a livello teoretico. Anche questo è un modo legittimo – legittimo, proprio in quanto possibile – di sfruttare il proprio libero arbitrio e di esplorare l’essere nella sua trascendentalità. Piuttosto, dalla nostra prospettiva, egli potrebbe essere considerato quale la personalità del panorama filosofico moderno che più di tutte incarna lo spirito del libertino pascaliano. Sarebbe interessante, in lavori futuri, esplorare il legame tra il pensiero di questi due filosofi, vedendo fino a che punto si può spingere quest’accostamento ideale tra il filosofo veronese e l’interlocutore fittizio dei *Pensieri*.

⁴⁴⁶ A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, p. 67.

⁴⁴⁷ Cfr. G. MEROI, *Giuseppe Rensi*, pp. 298-300.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Giuseppe Rensi

G. RENSI, *Sic et Non. Metafisica e poesia*, Libreria editrice romana, Roma 1910.

G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, Laterza, Bari 1912.

G. RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919.

G. RENSI, *La scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1920.

G. RENSI, *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo 1920.

G. RENSI, *Apologia dell'ateismo*, A.F. Formiggini, Roma 1925.

G. RENSI, *Apologia dello scetticismo*, A.F. Formiggini, Roma 1926.

G. RENSI, *Lo scetticismo*, Athena, Milano 1928.

G. RENSI, *Le aporie della religione*, Etna, Catania 1932.

G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2015.

G. RENSI, *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933.

G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011.

G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991.

G. RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Corbaccio, Milano 1939.

G. RENSI, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942.

G. RENSI, *Lettere spirituali* (1943), Adelphi, Milano, 1987.

Testi classici

AGOSTINO, *Confessioni*

AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*

ARISTOTELE, *Analitici Primi*

ARISTOTELE, *De Interpretatione*

ARISTOTELE, *Fisica*

ARISTOTELE, *Metafisica*

KANT, *Critica della ragion pura*

KANT, *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*

LEIBNIZ, *Primae veritates, in Opusculis et fragmentis inédits de Leibniz* (1903)

LEQUIER, *Opere*, a cura di A. Del Noce, Zanichelli, Bologna 1968.

PASCAL, *Pensieri*, trad. it. di: B. Pappasogli, su ed. di: P. Sellier, Città Nuova, Roma, 2013.

PASCAL, *Risposta di Blaise Pascal al Reverendissimo Padre Noël, rettore della Compagnia di Gesù a Parigi*, in “Opere Complete”, a cura di M.V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, pp. 669-671.

ROSMINI, *Teosofia*

TOMMASO, *Summa Theologiae*

TOMMASO, *De Potentia*

Testi di altri autori

G. BONTADINI, *Metafisica e rivoluzione, in Metafisica e deellenizzazione (1975)*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

R. Chiarenza, N. Emery, M. Novaro e S. Verdino (a cura di), *L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, EffeEmmeEnne, Genova 1993.

GARDIES, *Essai sur la logique des modalités*, Parigi 1979.

F. MEROI, *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009.

F. MEROI, *Giuseppe Rensi*, in "Belfagor", 55, no. 3 (2000) pp. 297–312.

F. MEROI, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in "Rivista di storia della filosofia (1984)", vol. 51, no. 1, 1996, pp. 59–85.

J. MESNARD, *Sui "Pensieri" di Pascal*, Morcelliana, Brescia 2011.

A. MONTANO, *La morale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in "Rivista Di Storia Della Filosofia" (1984-), vol. 60, no. 4, 2005, pp. 687–704.

P. PAGANI, *Essere e Persona: un destino solidale*, in "Rivista rosminiana di filosofia e cultura", vol. 96, 2002, pp. 333-357.

P. PAGANI, *Metafisica e antropologia in Sciacca e Rosmini*, in "Sciacca. La necessità della metafisica. Atti del 9° Corso della «Cattedra Sciacca» (Genova, 5-6 maggio 2003)", a cura di P. P. Ottonello, Olschki, Genova 2004, p. 56.

P. PAGANI, *Sciacca interprete di Rosmini*, in "Filosofia oggi", vol. 34, 2011, pp. 287-308.

P. PAGANI, *Sulla epistemologia di Pascal. Note a margine della Lettera al Padre Noël*. in "Rivista di filosofia neoscolastica", vol. 116, 2004, pp. 97-111.

M.F. Sciacca (a cura di), *Giuseppe Rensi. Atti della «Giornata rensiana» (30 aprile 1966)*, Marzorati, Milano 1967.

M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972.

A. TILGHER, *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1932.