

Giuseppe Rensi: un *j'accuse* contro il reale

Marco Fortunato (Università di Milano)

marco.fortunato@fastwebnet.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 8/7/2019 – Accettato il 14/7/2019 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Giuseppe Rensi: a *j'accuse* against the real

Abstract: Giuseppe Rensi's philosophical works can be considered as a reprimand and a revolt against reality, against which they level three-four chief accusations. Firstly, the world is accused of being the violent place where conflicts between individuals or parties continuously deflagrate. Initially, the opponents try to come to a decision through rational discussion, but the attempt is vain because reason provides equally valid arguments to all them. About all the really important subjects, men cannot know what the truth is; indeed, they can't even know if, among the existing opinions, there is one true. Reality lies in a condition of whole irrationality, deserted by truth. Therefore, the opponents resort to force and only by virtue of an act of strength one of them is able to prevail. A second disvalue factor of reality consists in the fact that events happen by chance. No rational plan gives order and predictability to events; all the more reason, no providential plan guides them towards the realization of good. Thirdly, reality often offers the spectacle of the prosperity and victory of the vile, of the worst ones; and this happens because its "ontological heart" is bad. Lastly, our reality is totally subject to the law of time, whose passing makes what we did in the past look wrong or ridiculous and, above all, condemns everybody and everything to a complete oblivion.

Keywords: Rensi, Revolt, Irrationality, Violence, Time.

1. Filosofia e giudizio sul reale; 2. Dolore e violenza; 3. L'irrazionalità come disvalore; 4. Miserabili vincenti; 5. Scherzi del tempo

1. *Filosofia e giudizio sul reale*

In una pagina di uno dei suoi libri diaristico-aforistici¹ Giuseppe Rensi (1871-1941) dichiara che Adriano Tilgher aveva colto nel segno scegliendo «la rivolta

¹ Tali libri, in cui Rensi abbandona decisamente la forma-trattato e anche la forma-saggio e opta per una struttura e un andamento appunto diaristico-aforistici, sono i seguenti sei: *Scheggie. Pagine d'un diario intimo* (1930), *Cicute. Dal diario d'un filosofo* (1931; riedito da Editrice La Mandragora

contro il reale» come la formula più idonea a riassumere l'essenza della sua posizione filosofica². Già il fatto che un filosofo esprima nelle sue opere un giudizio (e per di più un giudizio negativo, respingente) circa la realtà, costituisce agli occhi di molti un problema, un impedimento a considerarlo un (vero) filosofo. Sono infatti tuttora in molti a pensarla come Luporini, che sostanzialmente taglia fuori dall'area del propriamente filosofico e cataloga come moralista-saggista Leopardi (non a caso forse il principale fra gli *auctores* di Rensi) perché si è spinto a giudicare la realtà³, fra l'altro emettendo anch'egli un verdetto negativo su di essa che risuona nel modo più chiaro nella scioccante, memorabile pagina dello *Zibaldone* che si apre con le parole «Tutto è male»⁴. Coloro che rampognano i filosofi giudicanti il mondo sono in quasi tutti i casi mossi da uno di due moventi ben precisi (o da tutti e due insieme): o, dal momento che il giudizio che desta il loro scalpore è quasi sempre un giudizio sfavorevole e ostile (d'altronde il giudizio, in quanto è *critica*, come può non inclinare per sua natura alla negatività? Lo sa bene Andrea Emo, per il quale già il semplice conoscere qualcosa è sinonimo di negarlo, e ancor meglio Nietzsche, che fa coincidere «il problema del *valore dell'esistenza*» con il «pessimismo»⁵), manifestano di fatto il loro fastidio per chi “ha osato” dissociarsi dalla diluviale tradizione che ha visto i filosofi quasi sempre attestarsi vilmente e pavidamente, in modo implicito o esplicito, su posizioni apologetiche o anche apertamente elogiative nei confronti del mondo (e insieme, sovente, del suo supposto Creatore); oppure lasciano trapelare il loro desiderio-auspicio che la filosofia si atteggi come-si riduca a *scienza*, visto che è la scienza ad attuare, o almeno a perseguire, il programma spinoziano secondo cui ciò che solamente conta e si deve fare è *intelligere*⁶, ossia studiare, capire e spiegare l'esistente senza preoccuparsi di stabilire e di dire se sia buono o cattivo, apprezzabile o spregevole (ma la tendenziale avalutatività della scienza non è già in fondo accettazione-approvazione dell'oggetto del suo studio, spinta fino alla solidarietà-complicità con esso, non foss'altro perché la diuturna, gigantesca “applicazione” della scienza all'oggetto-mondo nasce dall'aver implicitamente

di Imola nel 1998), *Impronte. Pagine di diario* (1931), *Sguardi. Pagine di diario* (1932), *Scolii. Pagine di diario* (1934) e *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937; riedito da Orthotes Editrice di Napoli nel 2011 a cura di Marco Fortunato). Ora i primi cinque di questi libri sono disponibili raccolti in G. Rensi, *Diari di un filosofo (1930-1934)*, a cura di Marco Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2019.

² G. Rensi, *Scolii (Pagine di diario)* (1934), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, a cura di M. Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 452-453. Rensi si riferisce al saggio di Tilgher *Giuseppe Rensi o la rivolta contro il reale*, in A. Tilgher, *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, pp. 286-294.

³ C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 3-5.

⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, 4174-4177 (19 e 22 aprile 1826).

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1887), tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1979, p. 228 (Libro quinto, af. 357, *Per il vecchio problema: «Che cos'è tedesco?»*).

⁶ B. Spinoza, *Tractatus politicus* (1677), tr. it. di O. Proietti, *Trattato politico*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2015, p. 1108 (Capitolo 1, § 4).

respinto *ab initio* quella che Cioran insinua come grave obiezione contro di essa, e cioè che il mondo non sarebbe degno di essere conosciuto?⁷).

Non c'è dubbio che una filosofia *giudicante*, tanto più se accusatoria-condannante, contragga una parentela ben più stretta con la letteratura e con l'arte in generale che con la scienza. Ma questa osservazione non vale come obiezione contro Rensi, che rivendica espressamente lo statuto di *visione* individuale, e non di *sapere* universale-universalizzabile, della filosofia⁸. Il filosofo non conosce praticamente nulla con certezza⁹, ma questo non è un suo limite o, se lo è, è un limite che sta *nelle cose* e dalle cose gli è imposto, dato che gli uomini in questo mondo sono sottoposti a una specie di sortilegio per cui verità e certezza sono raggiungibili solo a proposito di questioni meramente empiriche – ad esempio circa il fatto che un tavolo si trova in una determinata posizione e quindi è visibile e toccabile da chiunque solo lì¹⁰ – o freddamente matematiche – ad esempio circa il fatto che due più due fa quattro¹¹ – mentre su tutti i temi per loro veramente sensibili e cruciali sul piano spirituale, esistenziale, morale e politico vige un'interminabile e in-decidibile discussione fra *visuali* diverse, ovvero fra costruzioni interpretative in ultima analisi *metafisiche* che, elevandosi sulla base dei medesimi dati inequivocabili presentati dal mondo, ne offrono “letture” divergenti e quasi sempre confliggenti¹². Ognuna di tali visioni è essenzialmente la registrazione-esposizione dell'impressione che il mondo fa a-produrre *su* un certo uomo-filosofo (e può benissimo essere uomo-filosofo, cioè produrre pensiero nelle sue opere, anche un poeta, un romanziere o un pittore, qualora dia intensa e rilevante testimonianza di quell'impressione¹³): la realtà preme su di lui e ne “spreme” una visione-impressione. Che si direbbe il *non plus ultra* del soggettivo-del personale, e in effetti per un verso lo è. Ma per altro verso contiene anche alcuni duri noccioli di oggettività, che la sottraggono al rischio della trascurabilità. È “materata” di oggettività, intanto, perché a imprimerla e quasi a scolpirla *nell'uomo-filosofo* è la realtà, ossia l'oggettività, l'extra-soggettività *par excellence* (l'idea di Sgalambro che la realtà-verità sia il *contro* per l'uomo¹⁴ è largamente anticipata da quella di Rensi che nella realtà l'uomo non

⁷ E. M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume* (1952), tr. it. di C. Rognoni, *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano 1993, p. 32.

⁸ G. Rensi, *Sguardi (Pagine di diario)* (1932), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., p. 255; Id., *Lettere spirituali* (1943), Adelphi, Milano 1987, p. 18.

⁹ Id., *Sguardi*, cit., pp. 257-258.

¹⁰ Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico* (1939), dall'Oglio, Milano 1989, pp. 62-65.

¹¹ Id., *La filosofia dell'autorità* (1920), De Martinis & C., Catania 1993, pp. 201-202; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 95, 99.

¹² Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 202-203, 206, 207; Id., *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, pp. 63-72; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli 2011, pp. 56-57; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 63, 65-66.

¹³ Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, pp. 335-346; Id., *Critica della morale*, Casa Editrice Etna, Catania 1935, pp. 50-52.

¹⁴ M. Sgalambro, *De mundo pessimo*, Adelphi, Milano 2004, p. 56; Id., *Trattato dell'empietà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 60-61.

si trovi affatto a casa propria, che essa gli risulti essenzialmente oscura e incomprendibile e che sembri esistere appositamente per sovvertire i suoi poveri piani¹⁵, smentirlo e distruggerlo); è “nutrita” di oggettività, in secondo luogo, perché gli stessi pensieri in cui si articola (pensieri figurali-immaginali, nel caso in cui a esprimerla sia un letterato o un artista) hanno la coriacea solidità e l'autorevolezza di cose resistenti e incandescenti come una corrente di lava che fluisce incontrollabile dal cervello dell'uomo-filosofo¹⁶, tanto che non è lui ad avere quei pensieri ma sono piuttosto essi ad imporgli e a possederlo-ad appropriarsi di lui¹⁷; chiama in causa l'oggettività, inoltre, perché è e resta comunque un dato oggettivo e inequivocabile che qualcuno l'abbia maturata, e, come Rensi pensa che il dolore e la tristezza di un solo gatto che si sente ormai vicino alla fine e si apparta per morire in solitudine basterebbe per condannare l'Essere quand'anche ogni altra cosa al mondo andasse bene¹⁸, così il fatto che anche un solo individuo fosse stato *male* impressionato dalla realtà vieterebbe di passare agli archivi un *valido* giudizio positivo su di essa, il quale necessiterebbe dell'assoluta unanimità; e ha a che fare con l'oggettività, infine, perché, almeno quando a esternarla è un filosofo propriamente detto, questi (come già insegnava Simmel¹⁹, un altro grande autore il cui pensiero influenza in modo rilevante quello di Rensi) è tenuto ad argomentarla, cioè a dipanarla e sostenerla con argomenti il più possibile stringenti, tali che un altro uomo, almeno nei momenti in cui si immerge nella loro lettura, arrivi a “sentirli” dotati di quell'inattaccabilità che compete appunto a ciò che è oggettivo.

Infatti, ciò che l'artista può essere legittimato a scansare, ovvero l'onere della *prova*/l'accurato esercizio del *logon didonai*, non può essere risparmiato al filosofo, per così dire, professionista, tanto più se l'impressione che riporta dal suo incontro-scontro con il reale e il giudizio che intende formulare su di esso sono negativi, quindi di segno polemicamente opposto a quello della valutazione sul mondo e sulla vita che dichiarano i più – per conformismo; per “servilismo ontologico”; nel tentativo più o meno disperato di convincersene loro stessi; ma in alcuni casi anche per vera persuasione intima. Ebbene, a quell'accurato esercizio Rensi si sottrae tanto poco che gran parte della sua opera si presenta come un documentato *cahier des doléances*, tanto sottilmente tramato quanto potentemente “declamato”, nei confronti del reale. Anche il cosiddetto comune uomo della strada sa bene che cosa in genere venga rimproverato al mondo e alla vita: di essere troppo ingombri di male, inteso sia come dolore che come violenza, e tremendamente parsimoniosi nel distribuire gioia e piacere; di non essere affatto il lodevole “spazio” in cui si afferma il bene inteso come eticità e virtù, perché anzi assomiglia fin troppo a un inferno in

¹⁵ G. Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 74-76.

¹⁶ Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 14.

¹⁷ Id., *Scheggie (Pagine d'un diario intimo)* (1930), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 17-18; Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 193-195.

¹⁸ Id., *Scolii*, cit., p. 486; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 142.

¹⁹ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), tr. it. di A. Banfi rivista da P. Costa, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Andolfi, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 8, 16.

cui a prevalere siano sempre e solo la malvagità e la bassezza; di essere il regno stesso dell'effimero, di svolgersi all'insegna di una derisoria caducità e precarietà. Anche nella requisitoria di Rensi ricorrono questi motivi, né potrebbe essere altrimenti; l'interessante è rilevare in quali modi e forme, e con quale finezza ed efficacia, li articoli.

2. *Dolore e violenza*

Rensi vede e patisce non meno di Leopardi che il male come dolore è garantito dal fatto che la natura pare avere prodotto-eruttato ogni vivente solo per poterlo molestare ed intaccare per la sua intera esistenza fin dai suoi primi momenti, con l'effetto di condurlo all'immane *exitus* della morte. Anche richiamandosi a importanti contributi di Avenarius e di Herbart, Rensi può concludere che vivere coincide con l'essere via via consumati e quindi si muore *sic et simpliciter* perché e in quanto si vive; infatti, se vivere è essenzialmente sentire-essere coscienti di continuo, autori come i due citati hanno evidenziato che per coscienza si deve intendere sia il *disturbo* e lo *squilibrio* che moti e sensazioni esterni ed interiori arrecano al sistema nervoso centrale del vivente, sia soprattutto il tentativo, *dolorosamente infelice* perché mai coronato da un vero e pieno successo, che esso compie di ripristinare la condizione omeostatica di dis-tensione e di non-fastidio antecedente all'irritante "puntura" inflitta dalle stimolazioni²⁰ (il termine "ripristinare" non è a rigore corretto, perché la condizione pacificata e "paradisiaca" del non-fastidio inviolato da percezioni in realtà non si crea mai, non è mai data al vivente se non come ipotetico passato immemorabile che non è mai stato presente e come *terminus* mai raggiunto di un desiderio inesaudibile). Se, per dirla con parole riprese quasi testualmente da Leopardi²¹, ogni esistente pare affrettarsi indefessamente e infallibilmente alla sua morte (che giustamente Rensi considera un venire ucciso anche quando abbia le fattezze "dolci" di un decesso nel proprio letto, perché anche colui il quale muore di morte cosiddetta naturale è di fatto artigliato, invaso, schiantato, dilaniato da qualche morbo che opera come agente a lui estraneo e nemico²²), è anche perché la realtà è congegnata alla stregua di un meccanismo retto da una logica satanica per cui su ciascun esistente incombe il *suo* altro, quel suo determinato antagonista che sembra esserci espressamente per minacciarlo e, prima o poi, sopprimerlo: «Se c'è la mosca, c'è il ragno; se c'è l'insetto, c'è l'uccelletto insettivoro; se c'è l'uccelletto, c'è il falco; se c'è il falco, c'è l'aquila o il fucile umano; se c'è l'uomo, c'è il microbo. Sembra che veramente un maligno fato abbia con tutta cura ordinate le cose in modo che ogni forma di vita debba evocare l'altra, sua di-

²⁰ G. Rensi, *Sguardi*, cit., pp. 299-300; Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 20-22, 131-132.

²¹ G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre* (1824), in Id., *Operette morali*, Garzanti, Milano 1986, p. 243.

²² G. Rensi, *Scolii*, cit., p. 481; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 148; Id., *Sguardi*, cit., pp. 371-372.

voratrice. Questa è l'unica razionalità dell'universo. L'ingranaggio, congegnato in modo veramente perfetto, della reciproca distruzione. Razionalità demoniaca»²³.

Quale sia l'origine e la preconditione della violenza, Rensi lo coglie a colpo sicuro: è la frammentazione dell'Essere, ovvero la molteplicità, perché i molteplici sono, in quanto tali, *eo ipso* reciprocamente avversi. Rensi avrebbe sottoscritto i passi in cui Marie Bonaparte, rifacendosi alle lezioni di Platone e di Freud, spiattella la verità, tanto elementare quanto cruciale e tuttavia spesso trascurata o dimenticata, per cui ciò che a ciascuno "non va" dell'altro-di ogni altro, ciò che glielo rende oggetto di aggressività, è già, molto semplicemente, il fatto che *non è lui*, che non può e non potrà mai diventare una cosa sola con lui²⁴. Una volta accaduto che ci sia qualcuno e qualcun *altro* (per la verità, innumerevoli altri), la situazione è già irrimediabilmente compromessa, il male come violenza è già assolutamente ineluttabile. Come ogni pensatore di vaglia, Rensi non si balocca con la "bellezza" e la "seduttività" del molteplice, bensì guarda ad esso come alla dis-grazia. Il che non significa certo che vagheggi uno scenario in cui troneggi un unico singolo, un solo individuo, magari lui stesso: l'individuo, ogni individuo (c') è (solo come) parte e parto della molteplicità e quindi, laddove se ne dia uno, se ne danno anche altri, tantissimi altri, sicché figurarsi quello scenario, prima ancora che essere sintomo di scatenato narcisismo, è privo di senso. Il termine verso cui si dirige la *Sehnsucht* di Rensi è semmai l'Uno, l'Essere perfettamente indiviso e privo di articolazioni-differenziazioni che precede, anzi esclude, l'insorgere della molteplicità e il darsi degli individui. Ma il suo occhio insieme atterrito e commiserante registra che, invece che nella veste sovrana e aconfittuale dell'Uni(cità), il reale si propone come il basso dominio del tempo e dello spazio, i quali sono la fonte stessa della divisione che spacca l'Essere e quindi dell'assurdo: essi sono il *dar fuori dei molti* che in sostanza coincide con un *dar fuori di matto*²⁵. Come nel tempo ogni suo momento è altro e fuori da tutti gli altri, così nello spazio ogni suo "abitatore" è estraneo-esterno a tutti gli altri e dunque contrario-ostile ad essi, ha "contorni" ben determinati che lo distinguono e allontanano da tutti gli altri e dunque lo contrappongono ad essi, come decreta la formula "*omnis determinatio est negatio*" che Hegel riprende da Spinoza²⁶.

Se fra gli animali il dissidio assume le forme esplicitamente brutali del divorarsi reciproco, fra gli uomini è in qualche modo "addolcito-urbanizzato" dalla possibilità che essi hanno di parlarsi. Il fatto stesso che parlino e si parlino, peraltro, attesta che stanno nella dis-unione e nel contrasto; infatti, se fossero esseri divinamente perfetti, avrebbero gli stessi pensieri-penserebbero il medesimo e non dovrebbero sobbarcarsi la fatica in definitiva umiliante che tocca agli uomini, ciascuno dei quali

²³ Id., *Sguardi*, cit., p. 364.

²⁴ M. Bonaparte, *Chronos, Eros, Thanatos* (1952), tr. it. di M. S. Mazzi, *Eros, Thanatos, Chronos*, Guaraldi, Rimini 1973, pp. 21-39.

²⁵ G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 137-166 (VI. *Tempo e spazio, categorie dell'assurdo*); Id., *Sguardi*, cit., p. 342.

²⁶ Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 100.

deve esternare verbalmente i suoi pensieri per informarne gli altri, che ne hanno di diversi dai suoi e, si può dire, rappresentano mondi tutti distinti-separati dal suo²⁷. Distinti-separati e, alla fin fine, incomunicanti col suo; ognuno è d'accordo su tutto esclusivamente con se stesso²⁸, e questo condanna *ab initio* alla vanità i tentativi di persuadere gli altri, ai-coi quali si parla più che altro per ricordare-ripetere a sé e dare sempre migliore nerbo argomentativo e ordine espositivo ai propri pensieri-alla propria posizione, ma senza nessuna seria possibilità di portarli dalla propria parte²⁹. Questo accade perché, oltre all'Essere, anche la Ragione è fratta e disseminata, al punto che si può affermare che esistono tante ragioni quanti sono gli uomini; per dirla riecheggiando Michelstaedter, tutti hanno ragione-hanno delle ragioni ma nessuno ha-è la Ragione. Ciò non toglie che ognuna delle ragioni-posizioni sia vera, inequivocabile, a suo modo "sacra"; Rensi, forse concedendo agli uomini un po' troppa fiducia, esclude condizioni-atteggiamenti di finzione, inganno e autoinganno, e dice a più riprese che ognuno aderisce alla propria posizione appassionatamente e in piena buona fede, facendo quasi tutt'uno con il proprio *Standpunkt*³⁰. Il fatto è, però, che fa parte del "sacro" contenuto di verità di ogni posizione-di ogni ragione la denuncia della falsità di tutte le altre³¹; è così che, drammaticamente e disperatamente, ognuna è al tempo stesso vera e falsa. Lo scettico, infatti, sospende il giudizio, non sceglie; e uno spirito particolarmente raffinato e sincero, foss'anche quello di un filosofo comprensibilmente geloso della propria dottrina, può arrivare a "sentire" e riconoscere perfino in uno stesso momento – un momento in cui assurge a sublime equanimità – la "verità" della propria posizione e di quelle da essa più discordanti, dell'idealismo come del materialismo, dell'empirismo come del razionalismo, del fideismo come dell'ateismo³².

Ma nell'aperto campo in cui si svolgono le dinamiche politico-sociali, al richiamo del quale Rensi è stato tutt'altro che insensibile un po' per tutto il corso della sua vita, occorre sbilanciarsi e *de-cidere* per *fare*, «perché la vita possa proseguire il suo corso»³³. La discussione in cui gli uomini si dicono e mettono a confronto le loro ragioni non può canalizzarsi in una conclusiva decisione *razionale*; non lo può perché la ragione – Proteo dalle mille sfaccettature che deriva la straordinaria potenza che le consente di servire le cause più disparate dall'im-potenza della sua scissione – elabora e offre argomenti ugualmente validi per ogni posizione e quindi anima una discussione potenzialmente interminabile³⁴. Ma una discussione inter-

²⁷ Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 86-87.

²⁸ Id., *Sguardi*, cit., pp. 341-342.

²⁹ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 67-91 (§7. *L'impossibilità di persuadere*).

³⁰ *Ivi*, pp. 44-50; Id., *Autobiografia intellettuale*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, cit., p. 28; Id., *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 73-75, 95-96; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 145, 157-158.

³¹ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 201, 203-204; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 71-72.

³² Id., *Sic et non*, Libreria Editrice Romana, Roma 1911, pp. 9-13; Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 341.

³³ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., p. 217.

³⁴ *Ivi*, pp. 151-152, 164.

minabile è proprio quello che gli uomini non sono in grado di sostenere né possono permettersi. Pensare e parlare, sempre e solo pensare e parlare, sarebbe nobile, sarebbe l'elevatezza stessa; ma gli uomini non ce la fanno a trattenersi entro l'aureo recinto del discorsivo. Non ce la fanno sia perché il tempo scorre e incalza proibendo, anche in quanto la rende apportatrice di sazietà e noia, la permanenza-cristallizzazione in un unico registro, che in questo caso sarebbe l'alto registro dell'inazione e dell'improduttività, sia perché la competitività, cioè la spinta a sopraffare, che *Physis* infonde in loro fa sì che in realtà, fin dal principio della discussione, non si appaghino di esporre sapientemente e brillantemente i loro argomenti ma mirino a vincere, ad avere il sopravvento. Qualcuno alla fine deve avere ragione e la ha, ma solo in virtù del passaggio a quelle che non a caso si è soliti chiamare le vie di *fatto*, ossia dello sconfinamento nell'area dell'extralogico-dell'extraverbale, quindi della forza/della violenza³⁵. Qualcuno finisce per avere ragione non nel senso che sia riuscito in quell'impossibile che è il dimostrare che la sua posizione è, fra tutte quelle in campo, l'unica razionale o, almeno, la più razionale; infatti, mentre di più orologi che segnano nello stesso momento orari diversi si può stabilire quale "abbia ragione" confrontandoli con quel dato oggettivo e insindacabile che è il moto degli astri, non esiste alcun modulo-parametro obiettivo-extramentale che consenta di individuare quale sia la vera fra più posizioni-visioni divergenti³⁶, così che tutto ciò che possiamo sapere è che al massimo una di esse coglie-"incarna" effettivamente la verità-la ragione³⁷ (una *al massimo, forse* una, perché, per quel che ne sappiamo, potrebbe anche darsi la situazione incresciosa per cui *nessuna* di esse la centri e il mondo sia totalmente disertato dalla verità-dalla ragione, cioè completamente in preda alla *pazzia*³⁸). L'aver ragione di chi finisce per avere ragione è un semplice aver-ragione-di, nel senso in cui si dice che le milizie di un condottiero hanno avuto ragione *di* quelle di un condottiero suo avversario. A dirimere la questione a favore di qualcuno dei dialoganti-contendenti è infatti entrata in gioco la forza/violenza, la lotta in cui si offende anche fisicamente, diciamo pure la guerra; non a caso, Rensi attribuisce un alto valore illustrativo del suo modello di ricostruzione del gioco politico-sociale, secondo cui la forza/violenza interviene dopo-in *seconda e ultima* battuta a troncare la discussione, all'icastico verso della tragedia eschilea *Sette contro Tebe* che suona «la lotta, ultima dea, pon fine alle parole»³⁹.

Lo sguardo penetrante di Rensi coglie come anche le cosiddette democrazie liberali, che si vantano di avere sterilizzato o addirittura espulso dal gioco politico la violenza grazie al ricorso ai "meccanismi" della discussione parlamentare e del voto che la segue, siano profondamente intrise di sopraffazione violenta, la quale

³⁵ *Ivi*, pp. 149-152, 164-165, 213-218.

³⁶ *Id.*, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 73-77; *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 82, 86; *Id.*, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 140.

³⁷ *Id.*, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 77-78; *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 81-82, 86, 92.

³⁸ *Id.*, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 139-153 (*Teoria della pazzia*); *Id.*, *La mia filosofia (Lo scetticismo)*, cit., pp. 78-93.

³⁹ *Id.*, *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 69.

si cela appunto nel rituale apparentemente pacato e placato del voto e negli effetti che produce. Infatti il voto, ogni voto, individua una maggioranza e una minoranza, che china il capo e lascia che vengano prese le decisioni e promulgate le leggi gradite alla maggioranza proprio e solo perché, trovandosi in inferiorità di numero e quindi di forza nei confronti di quest'ultima, sa che, se venisse a un conflitto fisico-materiale con essa, avrebbe inevitabilmente la peggio⁴⁰. Nelle democrazie parlamentari, che d'altronde poco differiscono da una dittatura della maggioranza la quale è di fatto in grado di "far passare" tutti i provvedimenti che le garbano, forse non si vede la violenza, ma essa è costantemente sottintesa perché, ogni volta che la minoranza cede alla volontà della maggioranza, ammette implicitamente di essere stata vinta in una lotta che non c'è stata ma è *come se ci fosse stata*. Bisogna peraltro avvertire che Renzi ha tutto il realismo-cinismo che occorre per non chiudersi nell'indignata disapprovazione o addirittura esplodere nell'insurrezione di fronte alla situazione per cui è *necessario* che alla fine qualcosa "diventi" giusto e valga come norma di legge non perché *sia* effettivamente razionale e giusto ma (solo) perché il più forte lo ha *imposto* come tale⁴¹; non è certo *contro* l'autorità, intesa appunto come la forza-prepotenza-violenza che a un certo punto interviene e sparglia a favore di una sola e ben precisa posizione, che Renzi scrive *La filosofia dell'autorità*. Fra i suoi innegabili tratti destreggianti, forse il più notevole anche filosoficamente è la sua preoccupazione che *comunque* una compagine politica si amalgami e si instauri, che un *ordine costituito* si formi, si affermi e duri; anche la semplice possibilità di condizioni rivoluzionarie o anarchiche di instabilità e vacanza di potere suscita in lui un allarme che glielo rende altamente sgradite. Proprio lui, che da grande scettico quale è denuncia l'irrazionalità e la violenza dell'origine e quindi anche della natura dei sistemi istituzionali, sempre in quanto scettico ripropone il monito, proprio dei grandi esponenti della sua scuola filosofica di riferimento fin dall'antichità ellenistica, a uniformarsi al regime politico-statuale in cui ci si viene a trovare per essere nati in un certo luogo e momento storico⁴². Invita al conformismo perché ritiene che, per quanto discutibile possa essere un regime, il male da esso causato sarà comunque verosimilmente minore di quello che porterebbe con sé lo sconvolgimento necessario a destituirlo⁴³; ma soprattutto perché sa che ad avere un'origine e quindi anche una natura irrazionale e violenta sono *tutti* i sistemi istituzionali e, per via di questa maledizione che li sovrasta, il passaggio da uno a un altro diverso non può mai rappresentare un miglioramento *essenziale*⁴⁴.

⁴⁰ Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 109-116.

⁴¹ *Ivi*, pp. 90-91, dove Renzi scrive che «l'irrazionale del puro imperio, della coartazione, della mera autorità è indispensabile» e che «sempre quindi sono necessari atti "d'energia", ossia di violenza e d'autorità».

⁴² *Ivi*, pp. 218-222; Id., *Apologia dello scetticismo* (1926), La Vita Felice, Milano 2011, pp. 117-126; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 183-204 (*La «ragione» guida alla pazzia; Razionalismo, idealismo e sovversivismo; Scetticismo, positivismo e conservazione sociale*).

⁴³ Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 123, 126.

⁴⁴ Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p. 195, dove Renzi scrive che «la critica, condotta fino all'estremo, implacabilmente decisa e radicale (cioè lo scetticismo) riconduce alla conservazione,

3. L'irrazionalità come disvalore

Per quanto ciò possa risultare sorprendente dal momento che Rensi per molti versi è un “discepolo” di Leopardi, sia pure straordinariamente dotato e originale, la tematica della felicità, di cui con l’istinto sicuro del materialista il grande Recanatese riconduceva tutte le forme al piacere fisico-sensuale, e della caccia che l’uomo le dà, con il desolante esito di non raggiungerla mai o tutt’al più di sentirla aleggiare in pochi(ssimi) brevi e intrattenibili istanti, non ha certo in Rensi la centralità che il suo “maestro” le riserva nella propria riflessione e nella propria opera sia poetica che speculativa. Comunque, Rensi offre indicazioni più che sufficienti a chi volesse cercare di stabilire quale sia stato – o meglio, quale *sarebbe stato* – per lui il piacere supremo, il motivo cruciale della felicità o almeno di una piena contentezza. Ce lo rivelano le sue quasi-invocazioni di un ordine *razionale* del mondo e le complementari, accorate esternazioni della profonda delusione, del lancinante dolore che gli arreca il dover constatare e, per il rispetto assoluto dovuto alla verità, esporre dettagliatamente nelle sue opere come il mondo sia, tutt’al contrario, in preda al disordine e in balia del caso⁴⁵. Se gli vogliamo credere, Rensi – l’irriducibile bastian contrario che volle scritta sulla sua tomba la frase-emblema “*Etsi omnes, non ego*”, l’artefice della messa in questione scettico-dialettica di qualunque tesi e posizione, ma in modo particolare di quelle maggioritarie circonfuse dall’aura del potere – sarebbe stato felice più di ogni altro uomo di sottostare, lui insieme al resto del mondo, a una Mente che contenesse in sé e sviluppasse nel reale un piano-un progetto; insomma a un Dio, quindi a un Padrone. L’umiliazione implicata da una simile sottomissione sarebbe stata compensata *ad abundantiam* dal fatto che (gli) avrebbe garantito di vivere nel quadro del rigore e, probabilmente, anche del bene. Ne *La filosofia dell’assurdo* Rensi esprime qualcosa di simile a una *Sehnsucht* per un regime di rigoroso determinismo allorché si trova, per così dire, costretto ad ammettere che «[s]parita la necessità, sparisce anche la razionalità» e che «[i]ndeterminismo, cioè il fatto che il corso sia *in sé, assolutamente* inconoscibile e indeterminabile in precedenza, significa “libertà”, ma, insieme, inscindibilmente, caso, irrazionalismo»⁴⁶. Rensi non ignora che la determinazione e la necessitazione sono sinonimi di stile e dello stile hanno la bellezza, mentre l’indeterminazione e la libertà lo sono di improvvisazione-approssimazione e dell’improvvisazione-approssimazione hanno la scompostezza e la nota di vagamente cialtronesca volgarità. L’uomo, del resto, è sì infervorato dall’idea di libertà e dalla pretesa, tanto boriosa quanto patetica, di essere libero, ma, soprattutto se è filosofo, rivendica anche con forza non minore l’esigenza “loica” che di quanto

giacché mostra che, essendo l’assurdo e l’“ingiustizia” alla radice delle cose e insiti in queste, costituendo l’essenza più profonda del reale, ogni rivolgimento radicale è inutile perché da quella ineliminabile radice ripullulano sempre e inevitabilmente, spostate un po’ più in qua o un po’ più in là, le medesime conseguenze di ingiustizia e di assurdo».

⁴⁵ *Ivi*, pp. 71-73; Id., *Scheggie*, cit., p. 50; Id., *Cicute (Dal diario d’un filosofo)* (1931), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 110-111; Id., *Scolii*, cit., p. 465; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 155-156.

⁴⁶ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 177-178.

accade si possa pensare e dire che accade secondo necessità; Šestov rintraccia ad esempio nella prima edizione della *Critica della ragion pura* l'idea che nel soddisfare quell'esigenza consista lo specifico puntiglio della ragione⁴⁷.

Ma il mondo in cui si trova calato resta, secondo Rensi, ben lontano dal venire incontro alla richiesta avanzata dall'uomo e dalla sua ragione, perché è dominato dalla casualità. È vero che gli accadimenti si concatenano secondo la relazione di causa ed effetto e, *dopo* che ha avuto luogo l'accadimento B, ci sembra di poter dire che ha fatto seguito in modo causalmente necessario all'accadimento A che lo ha preceduto; ma la realtà è che, *prima* di concatenarsi con l'evento B, l'evento A *vaga* alla ricerca di un accadimento purchessia a cui "agganciarsi", e sono moltissimi quelli cui potrebbe "agganciarsi" rendendoli suoi effetti altrettanto bene di come alla fine fa con B⁴⁸. Questo mondo in cui tutto (o quasi) è possibile, perché esso non segue il *fil rouge* di alcun determinato piano di sviluppo ma si limita, in ciascuno dei suoi punti, ad abbozzarne in ogni momento uno sotto l'influenza delle azioni causali che tutti i suoi altri innumerevoli punti "sferrano" su di esso, per poi abbandonarlo nel momento successivo, sempre per effetto delle azioni causali che il resto del mondo esercita, a favore di un altro che farà la stessa fine di quello che ha scalzato⁴⁹; questo mondo cui si addice lo scetticismo, quella sorta di filosofia afilosofica la quale si limita a *osservare*-registrare-descrivere i fatti/i fenomeni senza pretendere di dedurre e dimostrare, perché esso è privo di una *ragione essenziale* e, come già aveva teorizzato Leopardi⁵⁰, quello che in esso (c')è avrebbe potuto anche non esser(c)i o essere altrimenti da come è, il che equivale a dire che (c')è ed è come è semplicemente per la non-ragione che (c')è ed è come è⁵¹; questo mondo in cui non viene tributato alcun rispetto alle cose che vi sono e vi accadono (né ovviamente alle proposizioni che le dicono-le enunciano), perché nessuna di esse è oggetto di una *elezione* da sempre sicura bensì ciascuna deve sottostare a un "ballottaggio" con altre ugualmente possibili, un "ballottaggio" che vince accidentalmente e avrebbe potuto benissimo perdere; questo mondo non merita esso stesso di venire preso sul serio e rispettato. La sua radicale irrazionalità e "sgangheratezza", che ne fa all'incirca il contrario del mondo tutto Spirito e costantemente allo zenit della Ragione-Verità di cui straparano trionfalisticamente-sbruffonescamente Croce e Gentile (l'insistenza sul motivo irrazionalistico è il *Leitfaden* del pensiero rensiano anche perché risulta ottimamente funzionale a una diretta, strenua contrapposizione agli assunti peculiari di quei due, che

⁴⁷ L. Šestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936), tr. it. di E. Macchetti, *Kierkegaard e la filosofia esistenziale*, a cura di G. Tiengo ed E. Macchetti, Bompiani, Milano 2009, p. 133.

⁴⁸ G. Rensi, *Le aporie della religione* (1932), a cura di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, pp. 175-192; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 167-172, 185-188.

⁴⁹ Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 181-182; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 167-169.

⁵⁰ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1341-1342 (18 luglio 1821), 1613 (2 settembre 1821), 1616 (3 settembre 1821).

⁵¹ G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 29-39; Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 185-187; Id., *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., pp. 165-166; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 61-62.

sono i dittatori delle lettere filosofiche italiane nel periodo in cui Renzi è attivo e, come tali, i suoi principali referenti polemici), è – come Renzi dice chiaro e tondo – un fattore di grave s-valorizzazione che induce a dare ragione al Mefistofele goethiano, il quale presenta se stesso come lo spirito che sempre nega perché non esiste al mondo alcunché che non sia degno di andare a fondo ed essere tolto e di cui non si debba dire che sarebbe stato meglio non fosse mai esistito⁵². Un mondo del genere, fra s-pregevole e risibile, si espone al ludibrio di chi voglia giudicarlo, e noi intuimo che Renzi sarebbe d'accordo con chi affermasse che nessuno lo tratta come effettivamente merita quanto gli italiani così come li presenta Leopardi nel suo *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, ossia come il popolo più cinico di ogni altro che ride sfacciatamente e sprezzantemente di tutto e di tutti⁵³; tuttavia, per arrivare a “ricongiungersi” con il riso del “*Democritus omnium derisor*” che domina la stampa di Salvator Rosa tenuta quasi amorevolmente da Renzi vicino al suo tavolo di lavoro⁵⁴, ossia per raggiungere l'altezza e la drammaticità di un ridere del tutto-della totalità, il ridere di tutto e di tutti di cui gli italiani sono campioni dovrebbe perdere quella nota di vacua ribalderia e di meschina trivialità che Leopardi vi ravvisa e sostituirla con una venatura di mestizia, di malinconia o di disperazione.

Il fatto che il mondo sia risibile non gli impedisce affatto di essere atroce. Mancando completamente di una guida razionale e/o buona, non può stupire che sia il luogo terribile fondato sul sistematico assassinio in cui vige l'infame imperativo “uccidere o morire”⁵⁵. Per alimentarsi, cioè per mantenersi in vita, è indispensabile toglierla, cioè uccidere; anche il vegetariano uccide, perché, per lavorare il campo dove intende coltivare i vegetali cui vuole limitare la sua dieta per astenersi dal sopprimere vite, sopprime le vite alacremente operose di moltitudini di insetti che in quel campo hanno costruito le loro ordinate città⁵⁶. Tutto è inesorabilmente relato con tutto, tutto è sventuratamente vicino a qualcosa o a qualcun altro, tutto è troppo comunicante con altro perché anche il più moderato “allargarsi” e affacciarsi fuori dal punto che si occupa, anche il minimo fare, anche il fare scaturente dalle migliori intenzioni, non si risolve sempre fatalmente in un fare qualcosa a qualcuno o a qualcosa, quindi in definitiva a fargli (del *male*. L'Essere è di per se stesso criminale-il crimine⁵⁷. Né potrebbe essere diversamente, dato che ogni (ess)ente mira ad autoaffermarsi espandendosi, non fa che autoaffermarsi espandendosi, è

⁵² Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 69-70.

⁵³ G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1824), a cura di M. Moncagatta, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 57-59.

⁵⁴ G. Renzi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 224.

⁵⁵ Id., *Sguardi*, cit., pp. 361-362, 364; Id., *Scolii*, cit., p. 482; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 127-129; Id., *Poemetti in prosa e in verso*, Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1939, p. 100 (*Di Chi la colpa?*).

⁵⁶ Id., *Sguardi*, cit., p. 361; Id., *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 94-95.

⁵⁷ Id., *Scolii*, cit., p. 385; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 128.

autoaffermazione attraverso l'espansione di sé⁵⁸. In ogni suo anche minimale fare o dire, perfino in ogni suo impercettibile respiro e sospiro, ogni (ess)ente esprime-canalizza-cerca di soddisfare il suo *desiderio*, che è desiderio di autoaffermarsi e di autoespandersi a ineluttabile scapito degli altri-di tutti gli altri e quindi è di per se stesso peccato⁵⁹, o – come preferiremmo dire evitando, diversamente da Rensi, di ricorrere a un termine così compromesso con la religione – attentato, danno, violazione. Mentre tutta una corrente del pensiero novecentesco e attuale, che nel complesso trova in Deleuze il suo araldo principale, si sdilinque in più o meno eccitati omaggi al desiderio, di cui quasi mitizza la presunta innocenza e la quasi-sacertà che lo renderebbero degno di essere assecondato quanto più possibile, Rensi vede con chiarezza e non si astiene dal denunciare che cosa esso in effetti è: l'impulso che spinge ogni (ess)ente a perseguire una sua linea di condotta (forse non è eccessivo dire: un suo progetto) intesa a realizzare il suo vantaggio e il suo bene, che – in modo più o meno evidente e per linee più o meno dirette – è *eo ipso* lo svantaggio e il male dell'altro-degli altri (ess)enti.

Abbiamo adoperato i termini “attentato”, “danno” e “violazione”, ma non “colpa”, perché nessun (ess)ente è libero di essere o non essere abitato e indirizzato dal desiderio, nessuno può scegliere di esplicitarlo o non esplicitarlo nel proprio comportamento, nessuno può metterlo “a distanza” da sé e “oggettivarlo” al punto da scrollarlo da sé ed emanciparsene, al punto da guarirne; ognuno *deve* continuamente portarlo in sé, con sé e su di sé. Lo sa bene anche il casualista e anti-necessarista Rensi, come dimostra nell'intenso aforisma in cui descrive e riflette sull'apparentemente compiaciuta crudeltà con cui un gatto “gioca” con un topo prima di divorarselo e conclude che non gliela si può addebitare a colpa perché «non può a meno di agire così»⁶⁰; ma ancor meglio lo dimostra nella pagina in cui, a costo di contraddire la sua fondamentale opzione gnoseologico-ontologica a favore della casualità e dunque in definitiva anche della libertà, riconosce che dovremmo smetterla di porre una differenza sostanziale fra il male che ci viene fatto da agenti naturali – ad esempio la distruzione causata da un terremoto o da un'eruzione vulcanica, contro i quali giustamente riteniamo inutile e, ancor prima, insensato inveire come contro dei colpevoli invocandone la “punizione” – e quello che ci arrecano gli uomini, perché la verità (una verità all'altezza della sapienza di Spinoza) è che anche questi ultimi operano come cieche, fatali forze naturali impossibilitate ad agire diversamente da come agiscono⁶¹.

Che il mondo sia talmente “materiato” e penetrato di assurdo e di male che, per emendarlo, non basterebbe “amputarne” alcune parti ma bisognerebbe

⁵⁸ Id., *Scolii*, cit., pp. 391-392.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 388-389; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 127-128.

⁶⁰ Id., *Sguardi*, cit., p. 362; Id., *Poemetti in prosa e in verso*, cit., p. 102 (*Di Chi la colpa?*), ora riproposto in Id., *Di Chi la colpa?*, a cura e con un saggio di M. Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2015, p. 5 (corsivo nostro).

⁶¹ Id., *Impronte (Pagine di diario)* (1931), in Id., *Diari di un filosofo (1930-1934)*, cit., pp. 213-214.

“espiantarlo” nella sua totalità⁶²; che ognuno degli assetti nei quali di volta in volta le cose si presentano sia negativo e profondamente insoddisfacente; queste tristi verità appaiono a Rensi confermate dal “fenomeno” stesso della storia, dal fatto puro e semplice che esista uno svolgimento storico. “Facendo” storia, continuamente “voltando pagina” col procedere da una fase storica a una successiva, gli uomini secondo Rensi fuggono ogni volta dalla “faccia” che la realtà è venuta ad assumere, perché essa è sempre dolorosa, iniqua e inappagante per loro; l’uomo assomiglia a un malato cronico che, cambiando sempre di nuovo la sua posizione, tenta vanamente di spegnere o almeno di lenire il suo dolore⁶³. Certo, quest’idea rensiana che gli uomini pro-muovano la storia e i suoi cambiamenti pecca di un soggettivismo e di un volontarismo abbastanza ingenui: come non vedere, infatti, che gli uomini non tanto vogliono quanto piuttosto *devono* muoversi-spostarsi-storicizzarsi, trascinati come sono nella e dalla fiumana del tempo, costretti come sono ad *andare avanti* anche nei rarissimi momenti nei quali, sia pure sempre più o meno fallacemente, sembra loro di avere raggiunto la giusta “centratura” e di stare nella *perfectio*? Più filosoficamente smaliziata è la posizione assunta da Schopenhauer nel passo, che Rensi peraltro non manca di citare⁶⁴, in cui, accordando il potere dell’iniziativa a quel fattore trans-soggettivo e impersonale che è il tempo, scrive che esso non smette mai di scorrere perché in esso non accade mai qualcosa che abbia abbastanza valore da farvelo arrestare.

Molto interessante è l’osservazione rensiana secondo cui, ogni volta che l’uomo abbandona un assetto storico-politico-sociale, lo fa tenendo sotto gli “occhi della mente” l’*immagine* di un altro nuovo assetto verso cui si proietta e che gli appare assolutamente buono o perlomeno nettamente preferibile a quello che si lascia alle spalle; ma, per via di qualcosa di simile a un maligno incantesimo, esso appare-è buono e bello soltanto fino a quando resta appunto pura immagine e idea-progetto ancora irrealizzata, ossia finché rimane un *futuro*, mentre, dopo che ha assunto concreta realtà-dopo che si è tramutato in un *presente*, smarrisce tutta la sua positività e tutto il suo *charme* e ingenera la profonda delusione e la critica demolitrice che innescano il processo che farà sì che anch’esso venga superato-tolto⁶⁵. Il precipitare da buono a cattivo del nuovo assetto storico-politico-sociale nel momento in cui passa da ideazione a realtà offre a Rensi l’occasione per avanzare la provocazione con cui “capovolge” Hegel asserendo che ciò che è reale è irrazionale e ad essere razionale è solo l’irreale (nella fattispecie, il puramente ideale-ideativo non ancora reale)⁶⁶. È a dir poco probabile che quest’insieme di considerazioni rensiane sia fortemente debito-

⁶² Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 131-133.

⁶³ *Ivi*, pp. 118-121; Id., *Le ragioni dell’irrazionalismo*, cit., pp. 107-108.

⁶⁴ Id., *Scolii*, cit., p. 394.

⁶⁵ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., pp. 119-120; Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 126-127; Id., *Impronte*, cit., pp. 172-173.

⁶⁶ Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 120; Id., *Impronte*, cit., pp. 172-173.

re della brevissima, folgorante annotazione dello *Zibaldone*⁶⁷ in cui Leopardi avverte che il presente, ogni presente, delude perché la concezione che ne ha soggettivamente l'uomo non può discostarsi da quello che esso effettivamente-oggettivamente è, dalla (sua) realtà-verità che è per definizione brutta; insomma, mentre il passato e il futuro si danno solo e sempre come *imago*, un' *imago* su cui la mente dell'uomo "lavora" facendone qualcosa di più vago e accattivante rispetto a ciò che il primo fu quando fu (un) presente e il secondo sarà quando diverrà a sua volta (un) presente, proprio l'incombere invasivo e dominante che il presente ha in quanto *in-stans*/in quanto im-manente impedisce che l'uomo possa migliorarlo *in imagine*, ossia che possa forgiarne e degustarne una *visione altra* da quel poco, brutto e male che esso è realmente. In fondo, le riflessioni svolte da vari autori circa il calo di entusiasmo e di soddisfazione che la fase di istituzione e consolidamento di un nuovo ordine fa segnare rispetto al momento in cui si prepara e si "sogna" la rivoluzione che lo renderà possibile e anche al momento in cui la si sta facendo, possono essere considerate corollari di quell'illuminante annotazione leopardiana.

4. *Miserabili vincenti*

In un mondo il cui "cuore" ontologico è nero e marcio, è normale che pululino e prosperino individui cattivi – cioè *captivi*, prigionieri di uno o più vizi – delle risme più disparate: gli avidi, gli avari, i prevaricatori, i vili, gli adulatori, gli opportunisti, gli arrampicatori senza scrupoli, i voltagabbana, i traditori. Essi rendono l' "atmosfera morale" generale così mefitica da dare a Rensi la certezza di non essere fatto per un simile mondo e da indurlo a pensare al congedo da esso, ovvero alla morte, come al solo possibile sollievo⁶⁸. Non pochi degli "schizzi" di miserabili presenti nelle pagine di Rensi riguardano figure operanti nel "teatro" della politica, che su di lui esercitò un'attrazione non indifferente e che in qualche misura fu anche da lui personalmente frequentato in alcuni periodi della sua vita. Nelle sue posizioni apicali accade spesso di trovare vere e proprie canaglie; Rensi constata amaramente come i rapporti quantitativi fra il bene (o almeno il non deteriore) e il male siano tali che, per ogni governante onesto e assennato come Galba (guarda caso, finito assassinato pochi mesi dopo essere salito al trono), si danno tantissimi despoti crudeli o anche dementi del genere di Falaride e Caligola⁶⁹. Naturalmente, sveltano per potere orrorifico quei personaggi che, nell'arco di tempo più o meno lungo in

⁶⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, 1521-1522 (18 agosto 1821).

⁶⁸ G. Rensi, *Sguardi*, cit., p. 372; Id., *Scolii*, cit., pp. 487, 490; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 153.

⁶⁹ Id., *Scolii*, cit., pp. 386-387; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 114-116. Si vedano anche Id., *Scolii*, cit., pp. 476-477 e Id., *Poemetti in prosa e in verso*, cit., pp. 51-52 (*Così parlò Diagora*), ora riproposto in Id., *Di Chi la colpa?*, cit., pp. 11-13.

cui hanno impugnato lo scettro del comando, si sono esplicitati come mostruose macchine distruttive, come autentici flagelli dell'umanità di cui hanno diradato i ranghi causando la morte di decine o centinaia di migliaia, se non di milioni, di persone. Si percepisce il piacere con cui Rensi ricorda che solo attraverso semplificazioni, fantasiosi "aggiustamenti" di episodi biografici, menzogne e vere e proprie invenzioni è stato possibile costruire il mito positivo, ad esempio, di Napoleone⁷⁰, uno dei più feroci fra questi tiranni sanguinari spesso inclusi nella galleria di quelli che solo per via di una concezione completamente deviata della grandezza, lucidamente denunciata da Simone Weil⁷¹, gli uomini sono soliti chiamare i grandi della storia e della terra.

Ma le virtù più squisite del suo acume critico-polemico e della sua capacità di giusto disprezzo Rensi le riserva alla "fenomenologia" di un tipo umano che desta forse più di ogni altro la sua ripugnanza: il trasformista-voltagabbana. L'io, preso nella sua aseità e "nudità", è poca, vile e trascurabile cosa, praticamente un guscio vuoto. Per elevarsi ad essere qualcosa-qualcuno, per acquisire un "contenuto", deve innamorarsi e farsi testimone di qualche grande valore o ideale, deve sposare delle grandi *idee*, fra cui possono ovviamente rientrare anche alcune importanti, generose idee politiche; solo quando e in tanto in quanto passa a militare-vivere per qualcuna di queste idee, anzi solo quando e in tanto in quanto passa a identificarsi con esse-a *esserle*, e quindi in certo senso scompare in esse, assume una sua sostanza e una sua dignità⁷². Ebbene, il trasformista-voltagabbana – ma potremmo dire anche, con parola più sferzante, il rinnegato – è il personaggio, sconcertante fino al paradossale, che per un periodo abbraccia determinate idee politiche e parla e agisce in quanto membro del partito che ne è alfiere e rappresentante ma, quando la fortuna di quelle idee e quindi anche di quella parte politica declina a vantaggio delle idee e della parte politica contrarie, come per magia si scopre fautore delle posizioni che fino a poche settimane od ore prima avversava e con la massima disinvoltura salta dalla parte opposta della barricata. Un soggetto del genere, comportandosi così, è sempre vittorioso, sta sempre dalla parte vincente; ma paga questo suo stare sempre dalla parte "giusta" con la sua perfetta in-consistenza, perché chi, sia pure in momenti diversi, si riconosce (o almeno, dice di riconoscersi) in certe idee tanto bene come in quelle contrarie non aderisce in realtà né alle prime né alle seconde, non si è mai realmente "transustanziato" né nelle une né nelle altre, e dunque è sempre rimasto e sempre rimarrà un io desolantemente vuoto, per non dire nullo. Ed è come tale che vince; il che equivale a dire che, vincendo permanentemente lui, a vincere permanentemente è (un) nessuno. Qualora poi si volesse credere che nelle idee cui ha aderito in prima battuta e

⁷⁰ Id., *Scheggie*, cit., pp. 24-26, 29-34.

⁷¹ S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1949), tr. it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, pp. 198-216.

⁷² G. Rensi, *Scheggie*, cit., pp. 56-57; Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 209.

che hanno determinato la sua iniziale scelta partitica si sia veramente e sinceramente im-medesimato, allora si dovrà concludere che, pur di permanere “al sole”, nel suo “secondo tempo” paga il prezzo altissimo, devastante di parlare e agire contro (il suo vero e profondo) se stesso⁷³.

Il caso del trasformista-voltagabbana, che è quello di un io vuoto, non deve far dimenticare che però, per Rensi, la disgraziata *origo* di ogni male etico e comportamentale è da ricercarsi nell'implementazione, nell'“enfiagione” dell'io; d'altronde, a ben vedere, anche il trasformista-voltagabbana, nella misura in cui mira a risultare sempre vincente, “si allarga” e, pettoruto gallo, gonfia il suo io (cioè il suo niente). “Allargarsi” è la parola che rivela forse meglio di ogni altra il triste segreto della cattiveria umana. Rensi rileva come Platone sapientemente ascriva alle peggiori figure di prevaricatori e malvagi in cui ci si imbatte nei suoi dialoghi la pecca della *pleonexia*; e il verbo greco *pleonektein* significa eccedere occupando più spazio del dovuto, sgomitare scompostamente e sconfinare dai propri limiti per arraffare tutto l'arraffabile, insomma – appunto – allargarsi, in senso tanto metaforico quanto letterale⁷⁴. Ne risulta con sufficiente chiarezza che cattiveria e volgarità, male e brutto, *convertuntur*. Volgare, e quindi eticamente deplorabile, è ogni sottolineatura-enfaticizzazione-accentuazione del proprio io; segno di stile e di autoconsapevolezza, e quindi eticamente apprezzabile, è ogni limitazione-ridimensionamento-minimizzazione del proprio io⁷⁵. Se i più, per non dire la quasi totalità degli uomini, vivono continuamente “allargandosi” per imporsi, facendo retorica di se stessi e, soprattutto, perseguendo con cura giudiziosa e caparbia il proprio interesse egoistico, l'ultima parola dell'etica di Rensi, contenuta essenzialmente nel testo postumo *La morale come pazzia*, propugna invece una morale aristocratica e ir-razionale, quella testimoniata con il loro esempio dai pochi(ssimi) che, guidati da un impulso tanto irragionevole quanto irresistibile, quasi fossero trascinati dalla magnanimità di un sovrappiù di energia da spendere anche a costo di sconfinare nell'aperto autolesionismo, hanno sposato contro ogni loro interesse una causa perdente – e, in quanto tale, quasi sempre buona e giusta nel mondo cattivo che di norma premia il peggio e i peggiori – e per essa sono arrivati grandiosamente a sacrificarsi anche fino all'immolazione di sé⁷⁶. Perdere e perdersi fino a dissolversi è il solo bene possibile nel mondo basso e sbagliato in cui affermarsi e vincere è male perché significa dimostrarsi beniamini della realtà e porsi in consonanza con la sua “tonalità” ontologica ed etica, che è irrimediabilmente negativa.

⁷³ Id., *Impronte*, cit., pp. 211-212. Si veda anche Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 217-219.

⁷⁴ Id., *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933, pp. 182-185.

⁷⁵ Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 51-53, 152-154; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 155.

⁷⁶ Id., *La morale come pazzia* (1942), Castelvechi, Roma 2013, pp. 95-101 (*Lineamenti di una morale come pazzia*). Si veda anche Id., *Testamento filosofico*, in Id., *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia (Lo scetticismo) – Testamento filosofico*, cit., pp. 211-225.

5. *Scherzi del tempo*

Sul mondo risibile risuona – volgare, trionfatore, terribile – lo sghignazzo del tempo. In Rensi, nessuna pateticamente illusionistica pretesa à la Nietzsche di far passare per inebriante benedizione quella che è maledizione e presa in giro, nessun grottescamente estatico vezzeggiamento del «valore di ciò che è più breve e fugace, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente vita»⁷⁷. In Rensi si dicono le cose come stanno, si dice che il *tempus edax* altera prospettive e giudizi e storpia, sconcia, umilia, alla fine annienta tutto quel che “tocca”: cioè, tutto. La sua azione ribaltante e dissolutrice, che culmina nella finale effrazione assassina della morte, si esercita ampiamente già durante la vita dell’uomo, e prosegue anche dopo la sua morte. Non c’è risultato, non c’è ottenimento di cui l’uomo, dopo averlo agognato e perseguito pensandolo come completamente e definitivamente appagante e quindi in qualche modo come conclusivo, non debba scoprire, subito o quasi subito dopo averlo conseguito, che è ben lungi dal possedere il quasi nirvanico potere appagante-applacante da lui attribuitogli, che tutto sommato comunica un senso di vuotezza, delude e annoia, e che può tutt’al più rappresentare, come del resto qualunque “segmento-tassello” della vita eccettuata la morte (ammesso che della morte, che la chiude e la distrugge, sia lecito parlare come di un momento della vita), una tappa, un episodio di passaggio che funga da “trampolino di lancio” verso un’ulteriore “evoluzione”, verso qualche nuovo più pretenzioso “successo”, verso un *oltre* destinato peraltro a produrre gli stessi effetti e a venire a sua volta irreversibilmente gettato alle spalle⁷⁸. Ma c’è di più: poiché per via della sua immersione nel tempo e nell’impermanenza ogni individuo è in realtà “individuo”, ossia poiché ciascuno – come forse nessun autore ha “sentito” e detto in modo più profondo di Proust – ha-vive-è almeno tanti sé quante sono le età che attraversa, dal tempo l’uomo è indotto-ridotto a disapprovarsi fino al punto di ridere di-su se stesso, di un riso non meno esterrefatto e atterrito che divertito. Infatti, il giovane attorno ai vent’anni, a cui preme pressoché esclusivamente intrecciare relazioni amorose e vivere esperienze erotiche, guarda come ad un estraneo buffo e incomprensibile al proprio se stesso di una decina d’anni prima, il cui sogno supremo era quello di avere la stanza stipata di dolciumi e di giocattoli; ma il giovane intento principalmente-soltanto ad amareggiare parrà più o meno un ridicolo e inspiegabile perdigiorno a colui stesso che lo fu, quando, divenuto un cosiddetto uomo fatto trenta-quarantenne, vivrà letteralmente per fare carriera e/o affari⁷⁹. Così, di autorinnegamento

⁷⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 11 (9 [26]).

⁷⁸ G. Rensi, *Le aporie della religione*, cit., pp. 97-102.

⁷⁹ Id., *Lettere spirituali*, cit., pp. 185-188; Id., *Critica della morale*, cit., pp. 27-28, 116-117; Id., *La filosofia dell’assurdo*, cit., p. 122; Id., *Le antinomie dello spirito*, Società Libreria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910, pp. 152-153.

in autorinnegamento, a dare il solo giudizio attendibile su se stesso/sui vari sé che è successivamente stato sarà forse solo il vecchio ormai pago di trascorrere molte delle sue ore seduto a fissare il cielo e gli alberi⁸⁰, il quale vedrà l'intero "*corpus*" della sua vita vicina a finire come un percorso in qualche modo aberrante⁸¹ che ha procurato a lui e agli altri molto dolore, come una lunga e strana deviazione senza alcun vero senso la cui vacuità è stata almeno pari al mediocre strepito che ha prodotto, insomma come un errore e un abbaglio. Non a caso, Rensi sceglie di dare il nome omerico di *ulos oneiros*=funesto abbaglio all'imbarazzante e sinistro effetto di necessaria, strutturale "illusione ottica" che ci forza a ritenere ogni volta l'irrinunciabile fulcro e significato della nostra vita ciò in cui siamo affaccendati e ciò verso cui ci stiamo protendendo con tutte le nostre forze e con tutto il nostro impegno, per poi farlo oggetto, in una fase anche immediatamente successiva, di un ridimensionamento liquidatorio e amaramente irridente⁸².

Il tempo continua il suo micidiale lavoro falciante anche *post mortem*, smangiando e alla lunga, nella stragrande maggioranza dei casi, distruggendo il ricordo-la memoria, cioè la sola cosa significativa che resta del defunto dopo la sua "uscita dal mondo" (quell'uscita dal mondo in occasione della quale, secondo Rensi, un uomo dotato di sensibilità etica non può non avere stampato sul suo volto un segno di riprovazione e di sdegno per ciò che ha visto e subito durante la vita che sta lasciando⁸³). Quella sorta di *damnatio memoriae* che il tempo perpetra colpisce tanto i cosiddetti uomini comuni quanto le cosiddette celebrità; sia gli uni che le altre vanno incontro a quella che Rensi chiama la seconda morte⁸⁴. Dell'uomo comune viene meno la memoria, e quindi egli è completamente an-nientato e in certo senso è come non (ci) fosse mai stato, in tempi comunque brevi⁸⁵: se non già quando muore l'ultima persona rimasta in vita fra quelle che lo hanno conosciuto e frequentato, almeno quando muore l'ultima persona rimasta in vita fra quelle che almeno ne hanno sentito parlare o lo hanno sentito nominare da qualcuno che lo ha conosciuto (o da qualcuno che a sua volta ne abbia sentito parlare da chi lo ha conosciuto). Quanto alle celebrità, la loro gloria, riguardata dal punto di vista della totalità del tempo e dell'Essere, è comunque effimera quanto la «striscia di bava che lascia dietro di sé la lumaca su di un muricciolo campestre»⁸⁶. Fra l'altro, le celebrità morte non riposano nella quiete ma lottano duramente fra loro per sopravvivere nel

⁸⁰ Id., *Sguardi*, cit., p. 368; Id., *Lettere spirituali*, cit., p. 87.

⁸¹ Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 131.

⁸² Id., *Scolii*, cit., pp. 418-421; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 76-78.

⁸³ Id., *Scolii*, cit., pp. 488-489; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 153.

⁸⁴ Id., *Scolii*, cit., p. 453; Id., *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, cit., pp. 142-143.

⁸⁵ Id., *Impronte*, cit., pp. 234-235, 235-236.

⁸⁶ Id., *Scolii*, cit., p. 478.

ricordo. Per esse esiste quasi un “borsino” della fama; il loro “indice di gradimento e di rammemorazione” può significativamente variare nel tempo, fino a condannarne molte ad una obsolescenza-dimenticanza radicale. Qualcuna muore in odore di essere il *non plus ultra* o quasi dell’ambito in cui ha svolto la sua attività, ma poi, nel tempo, si segnalano ed eccellono altri che la fanno precipitare nell’anonimato dei piani bassi di un’ideale “classifica” del settore⁸⁷. Ma, soprattutto, qualcuna ha la sua notorietà legata a qualche episodio storico che, dopo avere suscitato passioni anche vivissime ed essere stato sulla bocca di tutti o almeno di tanti nel periodo immediatamente successivo al suo accadere, viene poi via via avvolto e praticamente cancellato dal disinteresse generale, al punto che, se le è stata intitolata una via o una piazza, la celebrità in questione, di cui nessuno ricorda più chi sia stata e che cosa precisamente abbia fatto, in qualche modo smarrisce la sua personalità umana “diventando” la via o la piazza che porta il suo nome perché nelle conversazioni della gente esso fa capolino ormai sempre e solo preceduto dalla parola “via” o “piazza”⁸⁸.

Particolarmente tristi sono appunto i casi di fatti che, quando sono avvenuti e per un certo periodo anche dopo essere avvenuti, sono stati al centro delle discussioni e hanno mosso sentimenti anche molto accesi di tanti, fino a dare magari l’impressione di avere segnato un’epoca, ma poi, a partire da un certo momento, non hanno più detto niente a nessuno, non hanno destato più alcun interesse se non a titolo di “cimeli” affondati in una lontananza temporale sempre più grande e come tali capaci tutt’al più di solleticare una blanda, quasi oziosa curiosità antiquaria. «*Obstructae strage corporum viae*»: così, con la sua consueta formidabile capacità di sintesi, Tacito “fotografa” gli effetti tremendi della battaglia che doveva decidere la questione del primato fra Ottone e Vitellio, entrambi pretendenti al trono imperiale romano⁸⁹. Al suo svolgersi, quella battaglia è naturalmente stata l’assoluto *clou* della “cronaca” di quel momento storico, ha determinato incontenibili entusiasmi così come strazianti cordogli, ha diviso il popolo in due fazioni irriducibilmente opposte ciascuna delle quali riteneva di essere dalla parte della ragione e della giustizia e tacciava l’altra di irragionevolezza e di iniquità con una partecipazione, con un’intensità tale da spiegare come sia potuto restare morto sul campo un numero così spaventosamente alto di combattenti. Ma ora, oggi, a chi importa più di quell’evento? Chi ne parla più con passione anche solo per pochissimi minuti? Chi prova più anche solo l’ombra delle passioni che fece avvampare, passioni forse guaste e malsane ma comunque tali da attribuirgli un qualche *significato*? Chi si attarda ancora a cercare di distinguere quali fossero “veramente” nella ragione e quali nel torto fra i belligeranti? Anzi, più radicalmente: chi mai ricorda ancora che quella cruentissima battaglia

⁸⁷ Id., *Scolii*, cit., pp. 396-397; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 143.

⁸⁸ Id., *Scolii*, cit., p. 396; Id., *Frammenti d’una filosofia dell’errore e del dolore, del male e della morte*, cit., p. 144.

⁸⁹ Id., *Le aporie della religione*, cit., pp. 156-157.

Giuseppe Rensi: un *j'accuse* contro il reale

c'è stata? Com'è stato osservato, una tragedia cui si aggiunga tempo si trasforma-degrada in commedia (si potrebbe anche dire, più conformemente alla cupezza delle considerazioni di Rensi: in penosa, insignificante farsa). Ma il punto è che non solo quella battaglia documentata da Tacito, ma assolutamente *ogni* accadimento rimane sepolto sotto innumerevoli, spessissimi, pesantissimi strati di tempo; il tragico o, se si preferisce, l'atroce-comico è che non esiste un solo fatto che non sia destinato a rimanere schiacciato sotto immani coltri di tempo, il quale – spietato solvente – livella nell'uguale annientamento tutto quanto finisce sotto di lui, il giusto e l'ingiusto, il vero e il falso, il nobile e l'infame, il poco di buono e il molto di cattivo che accade nel mondo⁹⁰.

⁹⁰ Id., *Scolii*, cit., pp. 466, 484.