

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

QUADERNI 15

La storia della filosofia dei filosofi

Prospettive ottocentesche tra Germania e Italia

a cura di Corrado Bertani e Fabrizio Meroi



Trento 2023

Q

Nel corso dell'Ottocento si assiste alla nascita di una figura intellettuale nuova: lo storico della filosofia di professione. La storiografia filosofica conosce una fioritura imponente, e in diversi Paesi europei sono istituite cattedre universitarie di Storia della filosofia. D'altra parte l'Ottocento è anche il secolo in cui molti filosofi si confrontano in maniera specifica e approfondita con la storia della propria disciplina, soffermandosi su singoli temi, problemi, momenti della riflessione del passato, oppure proponendo ricostruzioni complessive. La storia della filosofia diviene, per la prima volta, un problema filosofico. I filosofi interpretano i loro predecessori antichi e moderni sulla base dei propri 'sistemi', ma sono a loro volta influenzati da quei precedenti nel definire le proprie teorie e nel prendere posizione rispetto alle tendenze della filosofia e, più in generale, della cultura del loro tempo.

Il presente volume è il risultato del convegno che intorno a tale complesso di questioni si è svolto a Trento tra il 22 e il 23 settembre 2022. Obiettivo primario del convegno è stato l'approfondimento di forme e motivazioni del legame tra la filosofia e la sua autocomprensione storica nel XIX secolo, con particolare riguardo all'ambito tedesco ma con uno sguardo anche ad alcuni significativi esempi italiani.

Contributi di: Simonetta Bassi, Corrado Bertani, Omar Brino, Salvatore Carannante, Sophia Catalano, Massimo Ferrari, Francesco Chia, Fabrizio Meroi, Renato Pettoello.

CORRADO BERTANI sta svolgendo un dottorato in Storia della filosofia, con una ricerca sulla scuola hegeliana tra il 1818 e il 1831, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

FABRIZIO MEROI è professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

Quaderni

15

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

La storia della filosofia dei filosofi

Prospettive ottocentesche
tra Germania e Italia

a cura di Corrado Bertani
e Fabrizio Meroi

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da
Università degli Studi di Trento
via Calepina, 14 - 38122 Trento
casaeditrice@unitn.it
www.unitn.it

Collana Quaderni n. 15
Direttore: Andrea Giorgi
Redazione: Fabio Serafini - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2023 Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
<https://www.lettere.unitn.it/222/collana-quaderni>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-5541-017-5 (edizione cartacea)
ISBN 978-88-5541-043-4 (edizione digitale)
DOI 10.15168/11572_398470

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
SALVATORE CARANNANTE, « <i>Die Vernunft in Prinzipien und Systemen</i> ». <i>Intorno alla storia della filosofia nello Hegel jenese</i>	3
CORRADO BERTANI, <i>Un gioco di specchi. La storia della filosofia nella scuola hegeliana</i>	27
OMAR BRINO, <i>La storia critica della filosofia in Schleiermacher</i>	51
RENATO PETTOELLO, <i>Elogio della sobrietà. La storia della filosofia di J.F. Fries</i>	69
MASSIMO FERRARI, <i>Descartes nella filosofia tedesca del secondo Ottocento. Appunti di storia della storiografia filosofica</i>	93
SOPHIA CATALANO, « <i>Rifare</i> » e « <i>ricostruire</i> ». <i>Filosofia e storia della filosofia in Bertrando Spaventa</i>	123
SIMONETTA BASSI, <i>Su una polemica dimenticata. Francesco Fiorentino, Francesco Acri e la storia della filosofia</i>	139
FRANCESCO GHIA, <i>Tra fenomenologia e ontologia dello spirito. L'idealismo eclettico di Gustav Claß</i>	157
FABRIZIO MEROI, <i>Frammenti di storia della filosofia negli scritti giovanili di Giuseppe Rensi</i>	177
<i>Indice dei nomi</i>	197

FABRIZIO MEROI

FRAMMENTI DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NEGLI SCRITTI GIOVANILI DI GIUSEPPE RENSI

Nonostante i forti dubbi – per usare un eufemismo – avanzati a suo tempo da alcune figure di spicco della cultura italiana del Novecento quali furono quelle di Benedetto Croce, Luigi Russo e Giovanni Gentile, si può affermare che Giuseppe Rensi è ormai unanimemente riconosciuto come filosofo: dapprima idealista (nel primo anteguerra), poi – ed è il Rensi più noto – scettico (dall'uscita dei *Lineamenti di filosofia scettica*, nel 1919, fino alle ultime opere, le più importanti delle quali sono la *Filosofia dell'assurdo* del 1937 e le *Lettere spirituali*, pubblicate postume nel 1943).¹ C'è però anche un primo Rensi (e siamo tra fine Ot-

¹ Per i giudizi su Rensi di Croce, Russo e Gentile, cfr. rispettivamente B. Croce, recensione di G. Rensi, *La scepsti estetica*, «La Critica», 18 (1920), pp. 184-185; L. Russo, *Filosofia per burattini*, «La nostra scuola», 7 (1920), ristampato in «Belfagor», 19 (1964), pp. 733-736; G. Gentile, *Il Congresso filosofico di Milano*, «Il Popolo d'Italia», 14 aprile 1926, poi in Id., *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, pp. 103-109. Nel panorama complessivo della fortuna di Rensi, particolarmente interessante è la posizione assunta nel corso del tempo da Eugenio Garin, che va dal severo giudizio formulato nelle pagine delle *Cronache di filosofia italiana 1900-1943* (1955) all'auspicio di una rilettura dell'opera rensiana espresso all'inizio degli anni Novanta; cfr. per questo N. Emery, *Per una rilettura di Rensi. Una lettera di Eugenio Garin*, in R. Chiarenza et al. (a cura di), *L'inquieto esistere. Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Effe Emme Enne, Genova 1993, pp. 13-15. Sulla fase idealistica del pensiero rensiano si veda ora S. Ricciardelli (a cura di), *L'angelo e il terremoto. Letture sull'idealismo*

tocento e inizio Novecento) che, sebbene abbia nel positivismo – almeno inizialmente – un solido punto di riferimento filosofico, ancora non può – oggettivamente – essere definito un filosofo a tutto tondo: è infatti il Rensi socialista, attivista, che si occupa principalmente – da giornalista, da pubblicista – di attualità, di storia, di politica, di economia, di letteratura e anche, ma solo marginalmente, di filosofia.²

In tempi abbastanza recenti, tuttavia, questo primo Rensi è stato ampiamente rivalutato, valorizzato, fino a vedervi «il fulcro della sua riflessione filosofica e politica», fino ad affermare che in questo periodo (1895-1906) «si forma, si sviluppa e si consuma [...] il suo intero itinerario intellettuale».³ E, in effetti, nel

inattuale di Giuseppe Rensi, con un saggio introduttivo di N. Emery, Aracne, Canterano 2018. Per un primo accostamento alla biografia e all'opera di Rensi, mi permetto di rinviare ad alcuni miei contributi: *Giuseppe Rensi*, «Belfagor», 55 (2000), pp. 297-312; *Giuseppe Rensi*, in *Enciclopedia Italiana. Ottava Appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, dir. scient. di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 590-597; *Rensi, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 86, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. 847-849.

² Molti degli scritti rensiani di questi anni sono riuniti in G. Rensi, *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica*, Società Editoriale Milanese, Milano 1903 (e importa rilevare che, nonostante il fatto che nel titolo, rispetto alle altre discipline, la filosofia venga nominata per prima, il contenuto del volume è soprattutto – appunto – di carattere storico, letterario, economico e politico).

³ P. Serra, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale. Introduzione agli scritti politici giovanili con una antologia di testi (1895-1906)*, presentazione di V. Dini, Città Aperta, Troina 2006, pp. 27 e 29; e cfr. anche Id., *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi. Tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista (1895-1906)*, Franco Angeli, Milano 2000. Già G. Rognini, *Giuseppe Rensi. Dal positivismo all'idealismo (1895-1914)*, Benucci, Perugia 1986, p. 7, ravvisava nel primo Rensi «una filosofia [...] che può gettar luce su quella successiva e più nota, e insieme un pensiero paradigmatico per la storia culturale italiana». Sul primo Rensi si veda anche N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, con una nuova bibliografia rensiana, pref. di A. Negri, Marzorati, Firenze 1997, cap. II: *Un socialista fra Dio e volontà di potenza: 1898-1908*, pp. 37-59; G. Pezzino, *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi*, CUECM, Catania 2003, pp. 17-62.

Rensi di questo periodo sono senz'altro presenti dei 'germi' del suo pensiero successivo e – per quel che più importa in questa sede – si possono trovare delle tracce, dei 'frammenti' di storia della filosofia. Si tratta cioè di spunti che in seguito saranno da Rensi sviluppati, da un lato, nel quadro della sua filosofia più matura e, dall'altro, nel quadro di una significativa, anche se particolare – come ora vedremo – produzione storico-filosofica. Perché Rensi fu allora sì filosofo, ma anche storico della filosofia, dal momento che le sue opere sono ricche, anzi ricchissime di letture, interpretazioni, giudizi, riprese a vario titolo di pensatori della tradizione a lui precedente.⁴

⁴ E lo fu, storico della filosofia, nella piena consapevolezza della costitutiva relatività delle singole interpretazioni; consapevolezza che traspare da un aforisma nel quale l'idea di fondo è espressa in forma a dir poco paradossale e declinata in un'ottica squisitamente scettica: «Storia della filosofia. – Non è solo in filosofia che nulla è *conoscibile*, che non si dà *sapere*, ma altresì nella storia di essa. Impossibile determinare che cosa veramente i filosofi abbiano pensato. Da ventiquattro secoli oramai si discute su ciò che Platone o Aristotele in realtà abbiano voluto dire, e da centinaia d'anni su ciò che abbiano in realtà voluto dire Spinoza o Kant. Ciò che costoro hanno detto si interpreta nei modi più opposti, e ad ogni nuova generazione si affaccia di ciò che costoro hanno detto una nuova interpretazione» (G. Rensi, *Cicute*, Atanor, Todi 1931, p. 91). Su Rensi storico della filosofia si vedano in particolare i due seguenti, importanti contributi, riguardanti entrambi la filosofia antica: M. Untersteiner, *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, «Rivista di storia della filosofia», 1 (1946), pp. 5-59; E. Spinelli, *Le radici del passato. Giuseppe Rensi interprete degli scetticismi antichi*, ETS, Pisa 2021. E, a proposito di filosofia antica, si legga anche quanto Rensi scrive in un altro aforisma: «L'esposizione e l'interpretazione dei filosofi antichi fatta in modo scrupolosamente e scientificamente storico, arrischia spesso di diventare quanto vi è di meno storico, cioè di dare di essi al lettore moderno un'idea lontanissima dalla realtà. Ogni parola e ogni concetto filosofico ha nel frattempo subito un'evoluzione, e quando l'espositore o l'interprete vuol usare solo [le] parole e i concetti propri dell'autore che spiega o della sua fase di pensiero, avviene che tali parole e concetti suscitano nella mente del lettore d'oggi idee differentissime da quelle che erano le idee dell'autore spiegato, per rendere le quali e avvicinarle alla mente del lettore moderno occorrerebbe[ro] invece parole e concetti diversi. [...] Bisogna esporre non solo traducendo le *parole* dalla lingua antica nella lingua moderna, ma altresì traducendo i *concetti* dall'atmosfera mentale antica in quella moderna; traducendo non solo la *lingua* ma la *concettualità* antica

Della produzione storico-filosofica del Rensi più famoso, ossia del Rensi scettico, conviene ricordare – in breve – quelle che sono le caratteristiche più evidenti. In primo luogo, va notato l'elemento della *forzatura*: quasi sempre si tratta di interpretazioni assai libere, che arrivano anche a stravolgere il pensiero degli autori affrontati, ma che non per questo risultano meno degne di nota. In secondo luogo, vi è l'elemento dato dall'*appropriazione*, nel senso che, in genere, la forzatura che viene operata è volta a fare dell'autore di volta in volta trattato un esponente dello scetticismo o, addirittura, un precursore dello stesso Rensi. In terzo luogo, a questi due elementi si aggiunge talora uno *scarso rispetto per il dato cronologico*, vale a dire la spiccata tendenza a far dialogare, a far interagire gli autori indipendentemente dalla loro effettiva collocazione storica e senza fermarsi al reale rapporto che si instaura tra un autore e le sue fonti da un lato, tra un autore e la sua ricezione dall'altro.⁵

nella nostra» (G. Rensi, *Sguardi*, La Laziale, Roma 1932, pp. 73-74; va peraltro notato che, parlando di «filosofi antichi», Rensi intende qui riferirsi in generale ai filosofi del passato, dal momento che poi, accanto all'esempio di Aristotele, porta anche quello di Spinoza: cfr. *ivi*, p. 74). Sulla peculiare filosofia della storia rensiana si veda inoltre D. Gurashi, *Giuseppe Rensi filosofo della storia*, Le Lettere, Firenze 2017.

⁵ Sulla particolare «attitudine storiografica» di Rensi si legga quanto scrive – in riferimento alle pagine da lui dedicate allo scetticismo antico – E. Spinelli, *Le radici del passato*, pp. 58-59: «bisogna [...] evitare di valutare le sue [di Rensi] pagine come se esse potessero o meglio volessero porsi sul piano dell'oggettività della ricostruzione storica o su quello dell'acribia filologica. Nel piegarsi verso il passato, infatti, egli è sempre consapevole “di farlo non da *antiquario*, disinteressatamente interessato alla pura e semplice ricostruzione di un momento della storia intellettuale del passato, ma da storico *militante*, in grado di utilizzare il passato in funzione del presente, per meglio illuminarlo e renderlo fattore di orientamento nelle difficoltà dell'oggi”. Le pagine scettiche di Rensi, dunque, non dovrebbero essere giudicate per la precisione della ricostruzione storiografica, anche se [...] una riflessione critica sulle linee di fondo che le sorreggono può aiutare a meglio individuare i tratti più accurati del progressivo formarsi degli scetticismi antichi nella loro fase germinale. Fatte salve le possibili obiezioni, dunque, la ricostruzione rensiana serve a un altro scopo, che non è quello di soddisfare i requisiti dell'asettico rispetto delle figu-

E si può anche fare qualche esempio. Si pensi, anzitutto, a un autore come Spinoza, al quale Rensi dedica ben due monografie (la prima, più agile, nel 1929 e la seconda, più consistente e uscita postuma, nel 1942), oltre a parlarne diffusamente in diversi suoi altri scritti.⁶ Il pensiero di Spinoza viene presentato, nel '29, come una forma di «realismo», un «perfetto ateismo», un «radicale irrazionalismo», con «una qualche inclinazione materialistica» e un'«ampia venatura di scetticismo».⁷ E già queste definizioni e precisazioni preliminari risultano assai eloquenti; ma ancor più illuminante è il passo seguente, sempre tratto dalla prima monografia spinoziana, che ci fa capire molto bene quale sia l'approccio rensiano: «Non importa (e non è spiritualmente fruttuoso) esporre Spinoza storicamente. Importa esporlo secondo lo sentirebbe oggi colui nel quale il motivo spinoziano, motivo immortale, rivivesse di vita profonda ed ardente».⁸

re analizzate di volta in volta, quanto piuttosto quello di farle diventare parte integrante di una personalissima idea di scetticismo [...] che nella storia e dalla storia trae solo spunti, suggestioni, assonanze, più o meno vaghe e che lo colloca dunque fra “coloro che invece non possono scorgere nella filosofia se non l'espressione della singolarità personale, legata dunque alla sua esistenza, alla sua precarietà e alla sua fragilità”» (la prima citazione nella citazione rimanda ad A. Montano, *Presentazione*, in G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 5; la seconda a F. Bosio, *L'opposizione all'idealismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, in P. Di Giovanni [a cura di], *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 90).

⁶ Cfr. G. Rensi, *Spinoza*, Formiggini, Roma 1929; Id., *Spinoza*, Bocca, Milano 1942. E, per fare solo un paio di esempi – entrambi relativi alla prima metà degli anni Dieci – di altri luoghi dell'opera rensiana nei quali il discorso verte su Spinoza, cfr. anche Id., *Il genio etico*, Laterza, Bari 1912, pp. 161-164; Id., *La trascendenza*, Bocca, Torino 1914, pp. 291-295.

⁷ G. Rensi, *Spinoza* (1929), pp. 7-8.

⁸ Ivi, p. 8. La letteratura critica su Rensi e Spinoza è piuttosto cospicua: per limitarsi ai più recenti contributi specificamente dedicati all'argomento, cfr. F. Biasutti, *Prospettive su Spinoza*, Verifiche, Trento 1990, cap. VII: *L'etica spinoziana nell'interpretazione di G. Rensi*, pp. 137-161; A. Montano, *Rensi lettore di Spinoza*, in R. Chiarenza et al. (a cura di), *L'inquieto esistere*, pp. 111-130; Id., *Giuseppe Rensi interprete di Spinoza*, «Atti dell'Accademia Peloritana dei

Per Rensi non conta tanto, quindi, il ‘dato storico’ *esteriore*, quanto invece una sorta di ‘comunione spirituale’ *interiore* (con riflessi, almeno in parte, diltheiani: il *verstehen* che è un *nach-erleben*, il *mitfühlen*...).

Si pensi poi a Hegel, che per lo scettico Rensi è il ‘campione’ di quella filosofia (l’idealismo, in primo luogo) che egli rifiuta radicalmente perché mirerebbe a occultare, a mascherare con il velo della razionalità la vera essenza della realtà, la quale consiste – è questo che Rensi pensa – in una somma di contraddizioni, in un vero e proprio ‘regno dell’assurdo’, dell’irrazionale (del resto, è piuttosto noto il capovolgimento rensiano del celebre motto hegeliano: «Ciò che è reale», leggiamo in un suo importante volume del 1923, «è irrazionale; ciò che è razionale è irreale»⁹).⁹ Peraltro – sempre secondo Rensi – Hegel nasconderebbe pure un «segreto»: in verità, contrariamente a quanto comunemente si crede, «egli eliminò la ragione dal reale», nel senso però che dal reale eliminò la «nostra ragione soggettiva» (per Rensi, l’unica possibile), ritenendola non in grado di comprenderlo, per sostituirla con una «ragione obbiettiva, impersonale, extracosciente» (che Rensi non può che vedere come una «ragione che non è ciò

Pericolanti», Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti, 70 (1994), pp. 37-68; R. Siena, *Giuseppe Rensi e la lettura antimetafisica della teologia di Spinoza*, «Sapienza. Rivista trimestrale di filosofia e teologia dei Domenicani d’Italia», 47 (1994), pp. 469-476; G. Silvestre, *La «rosa di Gerico»: Spinoza nella luce della filosofia di Rensi*, «Filosofia e società», 3 (1994), pp. 157-165; R. Evangelista, *Il soggetto e la realtà. Lo Spinoza empiriocriticista di Giuseppe Rensi*, saggio introduttivo a G. Rensi, *Spinoza*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014, pp. 7-28; D. Fulvi, *Lo Spinoza di Giuseppe Rensi: una (ri)lettura*, «Società Filosofica Italiana - Sezione di Sulmona ‘Giuseppe Capograssi’», luglio 2015 (online all’indirizzo: <https://giuseppicapograssi.files.wordpress.com/2015/07/lo-spinoza-di-giuseppe-rensi.pdf>); F. Biasutti, *Giuseppe Rensi, tra Hegel e Spinoza*, in S. Ricciardelli (a cura di), *L’angelo e il terremoto*, pp. 121-134; e mi sia consentito segnalare anche il mio *Realismo e scetticismo. L’interpretazione spinoziana di Giuseppe Rensi e la sua fortuna*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, II: *Tra Ottocento e Novecento*, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 301-319.

⁹ G. Rensi, *L’irrazionale, il lavoro, l’amore*, Unitas, Milano 1923, p. 20.

che solo conosciamo come ragione», cioè – in definitiva – come una «non-ragione».¹⁰

E si pensi anche – per fare un ultimo esempio – alla tradizione filosofica italiana, oggetto di una sintetica ma densa trattazione storica, in particolare, nelle pagine dello *Scetticismo* del 1928 (un testo inglobato poi, con il titolo *La mia filosofia*, nell'*Autobiografia intellettuale* del 1939). Il carattere precipuo e distintivo di questa tradizione viene individuato, da Dante e Petrarca fino a Pirandello, nello scetticismo; scetticismo che «nel campo più professionalmente filosofico [...] giunge fra noi alla formulazione più risoluta, piena e rigorosa che dopo Sesto abbia mai avuta» con la *Filosofia della rivoluzione* (1851) di Giuseppe Ferrari (uno degli autori prediletti di Rensi).¹¹ Così si conclude questo *excursus* storico-filosofico dedicato alla filosofia italiana: «Come di Roma antica, esso [lo scetticismo] è il pensiero proprio e nativo dell'Italia ogni volta che questa non è, dall'oppressione politica e intellettuale e dalla degenerazione che ne consegue, resa estranea a sé e mentitrice alla propria natura»;¹² e si cita questo passo anche perché contiene un riferimento – neanche tanto velato – all'attualità dell'epoca, cioè all'«oppressione politica e intellettuale» attuata (siamo alla fine degli anni Venti) dal fascismo, del quale Rensi, dopo esserne stato inizialmente un

¹⁰ Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 1991, pp. 56 e 59-60 (una prima versione di quest'opera è Id., *Interiora rerum*, Unitas, Milano 1924). Su Rensi e Hegel si veda in particolare D. Gurashi, *Giuseppe Rensi filosofo della storia*, pp. 130-150; F. Biasutti, *Giuseppe Rensi, tra Hegel e Spinoza*.

¹¹ Cfr. G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico* (1939), Dall'Oglio, Milano 1989, p. 204. Si vedano almeno le pagine che Rensi dedica a Giuseppe Ferrari in Id., *I profeti dell'idea socialista in Italia*, in Id., *Studi e note*, pp. 311-351: 325-334 (si tratta di un articolo che esce nella «Critica sociale» nel 1901).

¹² Ivi, pp. 204-205. Su Rensi in qualità di storico della filosofia italiana mi sono soffermato più analiticamente nel saggio *Giuseppe Rensi e la filosofia italiana*, in S. Catalano - F. Meroi (a cura di), *La filosofia italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Olschki, Firenze 2019, pp. 141-157.

simpatizzante, se non un sostenitore, era ormai un fermo e fiero oppositore.¹³

Ma torniamo, dopo questi rapidi accenni al Rensi filosofo e storico della filosofia degli anni Venti e Trenta, al primo Rensi; nel quale pure – come si è anticipato – si può allora trovare della filosofia e della storia della filosofia. Mi concentro su quest’ultima e mi limito, anche in questo caso, a poche osservazioni (che mi auguro possano valere come punto di partenza per un’indagine di più ampio respiro).

Uno scritto del 1895, pubblicato sulla «Critica sociale» e intitolato *Spencer, Romagnosi e Marx*, è già un perfetto esempio – mi pare – dell’estrema libertà con cui si muove il Rensi storico della filosofia. Come indica il titolo, Rensi parla di Spencer, Romagnosi e Marx e parte da Spencer, notando e sottoscrivendo il fatto che la sua teoria dell’evoluzione conduce di fatto a «conseguenze socialiste».¹⁴ E questo per diverse ragioni. In primo luogo, è «rivoluzionario» il concetto stesso di ‘evoluzione’: «L’idea della

¹³ Sul complesso rapporto tra Rensi e il fascismo si veda in particolare, tra i contributi più recenti, D. Cofrancesco, *Rensi dinanzi al fascismo*, in R. Chianza et al. (a cura di), *L’inquieto esistere*, pp. 96-101; M. Veneziani, *Rensi, l’inattualismo e il fascismo*, ivi, pp. 102-110; G. Silvestre, *La filosofia dell’autorità di Giuseppe Rensi. Dallo scetticismo militante all’esito pessimistico*, «Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche», 106 (1995), pp. 237-297, in part. 259-278 e 289-293; E. Gentile, *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 294-307; F. Mancuso, *Giuseppe Rensi e Guglielmo Ferrero tra democrazia e fascismo*, in L. Cedroni (a cura di), *Nuovi studi su Guglielmo Ferrero*, Aracne, Canterano 1998, pp. 165-191; G. Pezzino, *Scacco alla ragione*, pp. 101-131; G.M. Barbuto, *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli 2007, *passim*; Id., *Giuseppe Rensi e la fenomenologia della tirannide: Trasea*, «Il pensiero storico. Rivista internazionale di storia delle idee», 6 (2021), pp. 347-363.

¹⁴ G. Rensi, *Spencer, Romagnosi e Marx*, in Id., *Studi e note*, pp. 15-25: 18. Scrive Rensi: «è noto che, fin da quando i suoi [di Spencer] principi filosofici cominciarono a diffondersi trionfalmente nel mondo scientifico, venne ad essi da molti attribuita una portata e una conseguenza prettamente socialista» (ivi, p. 16); e si rifà, a riprova di ciò, a scritti di Henri Marion, Albert Schäffle, Napoleone Colajanni e Arturo Graf (cfr. ivi, pp. 16-17).

Evoluzione», scrive Renzi, «conducendo a cogliere e a mettere in luce più i segni del cangiamento che quelli della stabilità; distogliendo da ogni attaccamento per l'ordinamento presente che si concepisce, non già come qualche cosa di immanente, ma come fluttuante senza posa, e che si sa essenzialmente transitorio: è in perfetta antitesi con ogni opinione conservatrice» e, invece, del tutto in sintonia con una prospettiva come quella del socialismo.¹⁵ In secondo luogo, Renzi afferma che Spencer «venne in più luoghi dei suoi scritti a conclusioni conformi a quelle dei socialisti» e richiama, a mo' d'esempio, una pagina degli spenceriani *Principles of Sociology* dalla quale si evince che l'essenza «della evoluzione economica, cioè il futuro assetto della proprietà fondiaria, è [...] dallo Spencer concepito in modo affatto analogo a quello del socialismo scientifico».¹⁶ In terzo luogo – ed è la cosa più importante – l'«integrazione di materia», che per Spencer costituisce uno dei due fenomeni attraverso i quali «si estrinseca» la legge dell'evoluzione a ogni livello (l'altro è la «dissipazione di movimento»), se applicata all'evoluzione sociale, non può che risolversi in una «progressiva socializzazione» così come la intende il socialismo.¹⁷

Com'è possibile allora – si chiede Renzi – che Spencer, nonostante tutto questo, si sia «sempre dichiarato avverso al socia-

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Ivi, pp. 18-19.

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 19-20. I fattori determinanti della «progressiva socializzazione» nella quale si risolverebbe sul piano sociale la spenceriana «integrazione di materia» sono elencati da Renzi nel modo seguente: «una sempre maggiore solidarietà nei rapporti tra individui; una unione sempre più salda, coerente ed armonica dei loro sforzi, diretti sempre più razionalmente allo sfruttamento della natura; una incessante attenuazione dei conflitti economici (lotta per l'esistenza) tra individuo e individuo, cellule del corpo sociale integrato; un più regolare organamento del lavoro, che si fondi sui conosciuti rapporti tra la produzione ed il consumo, e che conduca ad una distribuzione ordinata e sana, quale avviene in un organismo animale; e, frattanto, per giungere a questi risultati, un accrescersi continuo dei nuclei attorno ed entro ai quali si opera la produzione, cioè l'ingrandirsi della proprietà fondiaria e industriale correlativamente all'aumentarsi del numero dei lavoratori» (ivi, p. 20).

lismo»)?¹⁸ La risposta è abbastanza semplice: Spencer, anche secondo «i più decisi spenceriani» e «gli economisti più ortodossi», è troppo individualista; e questo eccesso di individualismo gli impedisce appunto di aderire al socialismo.¹⁹ Ma contro le «aberrazioni individualistiche» si erge l'«autorità» di Gian Domenico Romagnosi, che Rensi definisce qui l'«ultimo grande rappresentante della filosofia italica»;²⁰ e proprio Romagnosi è chiamato in causa come l'autore che è in grado di 'correggere' – per così dire – la posizione 'imperfetta' dello Spencer. Allo stesso modo di Spencer – spiega Rensi – Romagnosi considera la società come un organismo ma, a differenza di Spencer, pensa che l'individualismo declini sì con il progredire dell'incivilimento, del perfezionamento della società, ma che poi questo conduca a un incremento della libertà, anche degli stessi individui.²¹ Insomma, Spencer non comprenderebbe, come invece comprende Romagnosi, che la dipendenza dell'individuo dalla società comporta, in ultima analisi, un aumento della sua libertà; ed è perciò che, rimanendo morbosamente ancorato al sacro principio dei diritti e delle libertà individuali, egli rifiuta il socialismo (del quale, peraltro, avrebbe un'idea distorta, dal momento che «ha sempre dinanzi alla mente» non il «socialismo democratico», ma il «socialismo di Stato»)²². Rensi può così concludere che il «sociologo inglese» e il «filosofo italiano» si completano a vicenda: il primo «ha più chiara e precisa la concezione di società come organismo, che nel secondo è soltanto embrionale»; il secondo vede molto meglio del primo che la società così concepita, come organismo, pur portando a una sempre maggiore integrazione del singolo in se stessa, può comunque favorire la «libertà non teoricamente – in linea di principio, astrattamente – ma realmente esercitabile»

¹⁸ Ivi, p. 21.

¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 22.

²² Cfr. *ivi*, p. 24.

da parte di esso, del singolo; mentre l'«idea socialista», che è quindi «latente ma vitale in entrambi», è messa «in piena luce» – cioè è elaborata nella sua compiutezza e completezza – soltanto da Marx.²³

Dunque – per riassumere – abbiamo Spencer e Romagnosi che si integrano a vicenda, e tutti e due che sono ‘inverati’ da Marx. Ed è fin troppo facile ravvisare, in questa presentazione – e interpretazione – dei tre autori, quell’atteggiamento, quasi un ‘marchio di fabbrica’, che sarà tipico di Rensi anche anni dopo (e che ho cercato prima di sintetizzare nei tre elementi della forzatura, dell’appropriazione e dello scarso rispetto per il dato cronologico): il rapporto che viene istituito tra Spencer e Romagnosi, infatti, è un rapporto che appartiene a una dimensione ideale, più che storica; ed entrambi vengono visti, senza badare troppo alla cronologia, come dei pensatori che, di fatto, precedono Marx e preparano il terreno per l’avvento del socialismo (che è la visione del mondo alla quale Rensi, in questo momento, aderisce con piena convinzione). Ma non è finita. Addirittura, per chiarire ulteriormente questo ‘strano’ rapporto tra i tre autori in questione, Rensi arriva a paragonarlo – con una mossa che ha del discutibile – a un sillogismo. Leggiamo infatti nell’ultimo capoverso dell’articolo: «il pensiero di Spencer, [quello] di Romagnosi e [quello] di Marx si concatenano in un unico e grande sillogisma, di cui il primo presenta la premessa maggiore, il secondo la minore, il terzo la logica, spontanea, irrefutabile conclusione».²⁴

Ma in questo articolo c’è un’altra cosa che vale la pena sottolineare: un giudizio su Nietzsche – e qui si apre il ‘capitolo’ Nietzsche, che è piuttosto complesso. Quando allude alle «aberrazioni individualistiche» che possono essere contrastate utilizzando la ‘sponda’ offerta da Romagnosi, Rensi aggiunge, all’interno di una parentesi, che di esse «fa pompa fra noi, ispirandosi alle pazzesche teorie del Nietzsche, il così detto condottiero del nuovo

²³ Cfr. *ivi*, p. 25.

²⁴ *Ibidem*.

rinascimento, cioè Gabriele D'Annunzio»: ²⁵ tra i primi a promuovere l'accostamento di D'Annunzio a Nietzsche, Rensi esprime dunque su quest'ultimo un giudizio lapidario e, a dir poco, sprezzante. E un giudizio praticamente identico lo troviamo anche tre anni dopo, nell'articolo *Il fenomeno D'Annunzio*, pubblicato nel 1898 sulla «Rivista popolare»: in questo caso, Rensi si riferisce al pensiero di Nietzsche come alle «stramberie d'un alienato». ²⁶ Fin qui, nulla di strano: è abbastanza comprensibile che il socialista Rensi non provi simpatia per un pensatore come Nietzsche (che, in questo periodo, è principalmente il Nietzsche impegnato ad autodivinizzarsi di Lou Andreas-Salomé, il Nietzsche *esprit fort* di Rudolf Steiner, il Nietzsche 'genio nevrastenico' di Max Nordau...). ²⁷ Ma – come ho accennato – il rapporto con Nietzsche, se parliamo di Rensi, è notevolmente articolato e riserva delle sorprese, nel senso che l'immagine renziana di Nietzsche è un'immagine che, nel corso del tempo, è soggetta a varie oscillazioni, anche considerevoli. ²⁸

²⁵ Ivi, p. 21.

²⁶ G. Rensi, *Il fenomeno D'Annunzio*, in Id., *Studi e note*, pp. 129-138: 130.

²⁷ Un'efficace sintesi della fortuna di Nietzsche tra fine Ottocento e inizio Novecento si può leggere in M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989, pp. 63-73.

²⁸ Basti qui ricordare l'interpretazione del pensiero di Nietzsche come «pieno coronamento» e, al tempo stesso, «piena smascheratura» dell'idealismo tedesco che si trova nella *Filosofia dell'assurdo*, una delle opere capitali di Rensi; cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, pp. 112ss., in part. 115-116: «Nietzsche, se è l'idealismo senza la mascheratura di Dio e dell'assoluto, continua ad aver comuni con quello i concetti dell'ottimismo e del progresso. Corregge l'idealismo riguardo al primo punto, resta aderente ad esso riguardo al secondo. Riconosce la non-assolutezza, restaura il Caso invece del Logos sul trono del mondo, ma tien fermo al carattere consolante del processo». Su Rensi e Nietzsche si veda in particolare G. Rognini, *Giuseppe Rensi*, cap. V: *Il Nietzsche di Giuseppe Rensi (1898-1914)*, pp. 209-239; G. De Liguori, *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, La Città del Sole, Napoli 1995, p. II, cap. V: *Il Nietzsche di Rensi: una originale deformazione*, pp. 215-238.

Di altri tre anni dopo, cioè del 1901, è l'articolo *Machiavelli e Nietzsche*, che esce nell'«Educazione politica». In questo articolo Rensi sostiene che vi è una profonda analogia tra l'autore del *Principe* e quello dello *Zarathustra*; anzi, scrive precisamente che «Machiavelli è il Nietzsche del sedicesimo secolo». ²⁹ Entrambi, infatti, avversano la democrazia del loro tempo: Machiavelli «alla sbrigliata libertà dell'Italia del suo secolo opponeva la figura del tiranno abile a grandeggiare, a imporsi, a consolidarsi, non importa con quali mezzi»; e Nietzsche «oppone alla democrazia del suo tempo la teoria del superuomo dominatore». ³⁰ Entrambi, poi, sono contrari alla morale: per Machiavelli «il diritto non ha alcun peso» e «la virtù sta [...] nel raggiungimento del fine, nel successo, nel trionfo»; e «il concetto dominante di Nietzsche è che per l'uomo superiore non esistono vincoli morali o freni legali, e che esso deve collocarsi *al di là del bene e del male*. Alla pietà per i nostri simili egli oppone il “siate duri!” di Zarathustra, e alla “morale degli schiavi” che predica la sottomissione, il perdono delle offese e l'umiltà, egli oppone la “morale dei padroni” con tutte le virtù che si possono comprendere sotto il nome di forza: valore, crudeltà, audacia, astuzia, intelligenza». ³¹ Entrambi, ancora, hanno anche un'idea assai negativa della religione: per Machiavelli «la religione in generale è nulla più che un mezzo per consolidare lo Stato»; per Nietzsche «la vita è “fermata nel suo slancio verso l'altezza dalla morale cristiana”; e la sostanza stessa di tutti i [suoi] libri [...] è la lotta contro il cristianesimo». ³²

Una totale identità di vedute, dunque, tra i due pensatori; e Rensi scrive che «il parallelo tra Machiavelli e Nietzsche non potrebbe correre più preciso». ³³ Ma una differenza c'è, e sta nel fatto che a Nietzsche è toccato di vivere nell'epoca della pubbli-

²⁹ G. Rensi, *Machiavelli e Nietzsche*, in Id., *Studi e note*, pp. 297-307: 297.

³⁰ Ivi, p. 298.

³¹ Ivi, pp. 299-300.

³² Ivi, p. 300.

³³ Ivi, p. 301.

cità. Dottrine come queste – ecco il ragionamento di Rensi – «richiedono per necessario presupposto il segreto», poiché «si dirigono esclusivamente all'individuo, e precipitano nel momento stesso in cui la pubblicità e la stampa le mettono alla portata di tutti». ³⁴ Senonché, mentre Machiavelli visse in un'età in cui «la stampa era, bensì, già conosciuta; ma era immensamente lontana dall'avere la rapidità e la potenza di diffusione che ha al giorno d'oggi» e quindi egli poté mantenere il suo segreto e svelarlo solamente a pochi, «la filosofia di Nietzsche si svolge appunto in un'epoca» che vede l'apoteosi della stampa (e della pubblicità) e quindi «rovescia, nell'atto stesso in cui si presenta, [...] la teoria del Superuomo». ³⁵ E la rovescia perché, «quando le masse si sono impadronite della scienza occulta di Nietzsche, questa fornisce loro mille armi per combattere contro quel Superuomo»: «il Superuomo deve essere *al di là del bene e del male*, non fare alcun calcolo delle leggi della morale, diventare profondamente egoista, freddamente crudele» e «il Superuomo viene dunque combattuto, coperto di sarcasmi e di indignazione, condannato, in nome della morale»; «il Superuomo deve sovraneggiare le plebi, sfruttarle, elevarsi anzi sul loro sfruttamento, il quale deve appunto servire a schiudere il fiore mostruosamente bello del dominatore» e dunque «le plebi, dal momento che sanno questo, si ergono a battaglia implacabile contro il *superuomismo*»; ³⁶ e così via. Inoltre, al tempo stesso, allorché «la teoria del Superuomo è diffusa», «ciascuno di coloro i quali s'appassionano e s'innamorano di questa teoria, si sente spinto a diventare egli medesimo il Superuomo», con il risultato che «aumenta il numero di coloro che vogliono essere superuomini, che vogliono dominare», mentre «diminuiscono coloro che acconsentono ad essere dominati»: ne deriva perciò che «le molteplici energie dominatrici, suscitate dalla diffusione di quelle teorie, il cui fine era di creare un solo

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Ivi, pp. 301 e 303.

³⁶ Ivi, pp. 303-304.

dominatore, o una ristrettissima [cerchia] di dominatori, sono costrette a contemperarsi in quell'ordine sociale di uguaglianza democratica che, originariamente, la teoria nietzschiana mira [...] a colpire». ³⁷ Infine, «la teoria nietzschiana [...] produce» quindi «l'effetto di sospingere la società oltre quel tanto di democrazia esistente nella civiltà odierna e di sollecitare la marcia dell'umanità verso il completo livellamento»; e «il livellamento sociale è, dunque, la conseguenza ultima della pubblicità data alla più aristocratica dottrina dei tempi nostri». ³⁸ Ecco perché Renzi, se di Machiavelli può dire – lo abbiamo visto – che è «il Nietzsche del sedicesimo secolo», di Nietzsche dice invece che è «un anacronismo machiavellico trasportato in piena vita sociale del secolo XIX». ³⁹

In questo articolo, allora, Nietzsche non viene più presentato come un pazzo, come un alienato; né sul suo pensiero viene formulato un giudizio esplicitamente negativo. Ma è evidente che Renzi, da buon socialista democratico, non può non deplorare, così come deplora il cinismo etico e politico di Machiavelli, anche il superomismo, l'elogio della forza, il rifiuto della morale e l'afflato aristocratico che caratterizzano, secondo molte delle interpretazioni coeve, la filosofia nietzscheana. E tuttavia, qui qualcosa di positivo sembra esserci, rispetto ai testi degli anni precedenti: le teorie di Nietzsche non possono certo essere condivise, ma – come abbiamo visto – per una sorta di bizzarra 'eterogenesi dei fini' esse favoriscono, paradossalmente e ineluttabilmente, la progressiva affermazione di quei principi di uguaglianza e democrazia che sono i capisaldi teorici del socialismo. E questo è come un segnale, un'avvisaglia di quanto sta per verificarsi, ossia l'incontro – in Renzi – tra Nietzsche e Marx: un incontro del quale è principale e inequivocabile testimonianza l'articolo del 1905 intitolato *Il socialismo come 'volontà di potenza'*, che esce

³⁷ Ivi, pp. 304-305.

³⁸ Ivi, p. 306.

³⁹ Ivi, p. 297.

nella «Critica sociale». ⁴⁰ E qui sta la vera svolta. In queste pagine, infatti, Rensi intende dimostrare che «il socialismo trova la sua piena giustificazione nella dottrina nietzschiana» e che «Nietzsche e Marx hanno concezioni sociali assai più affini che forse non ritengano molti dei loro rispettivi discepoli». ⁴¹ La distinzione nietzscheana tra gli «spiriti liberi», cioè i «forti» da un alto (coloro che accettano il fatto che la verità non esiste e si impegnano nel tentativo di creare *ex novo* una verità e un nuovo mondo che la incarni) e gli «spiriti schiavi», cioè i «deboli» dall'altro (coloro che si ostinano a credere nell'esistenza della verità e si limitano a cercarla in un mondo che non è quello in cui viviamo, ma che da qualche parte deve esserci già) viene applicata da Rensi alla realtà politica e sociale del suo tempo: come fanno gli «spiriti schiavi», i conservatori mirano alla *scoperta* di un «mondo-verità» che credono già esistente; mentre i socialisti, come fanno gli «spiriti liberi», mirano alla *creazione* di un «mondo-verità» che sanno essere ancora inesistente. ⁴²

Nietzsche dovrebbe quindi prendere partito per il socialismo, cioè per i «forti»; ma – come ben sappiamo – non è così: «a più riprese», infatti, egli lo colloca dalla parte dei «deboli», assimilandolo tra l'altro al cristianesimo. ⁴³ Però – sostiene Rensi – Nietzsche si sbaglia. Anzitutto, «è un errore raffigurarsi il *superuomo* nietzschiano come un individuo che si erge solo e tiranno sopra l'intera comunità» (e si noti, qui, la distanza tra questo Nietzsche e quello, 'modellato' su Machiavelli, dello scritto del 1901):

⁴⁰ Sui tentativi di istituire, in questi stessi anni, un collegamento tra Nietzsche e il socialismo in ambito francese (da quello di Georges Palante a quello di Sorel), si veda V. Petyx, *Il controverso viaggio di Nietzsche in Francia (1890-1914)*, «Rivista di storia della filosofia», 59 (2004), pp. 447-481: 468-470. Più in generale, sulla fortuna di Nietzsche in Francia cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999; G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Paris 2001.

⁴¹ G. Rensi, *Il socialismo come 'volontà di potenza'*, rist. in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 250-259: 250.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 251-253.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 253.

per Nietzsche, al contrario, «la formazione del *superuomo* avviene per opera di una collettività, di una classe, e si riflette sui membri di tutta la collettività, di tutta la classe». ⁴⁴ Inoltre, egli stesso «null'altro si propone colla sua opera se non (come dice Zarathustra) di distruggere le vecchie tavole dei valori e di appendere su di noi le tavole nuove»; e «manifestazione significantissima del movimento socialista è» proprio «il rovesciamento delle vecchie tavole dei valori e la creazione di valori nuovi». ⁴⁵ A questi argomenti se ne aggiungono poi anche altri, ⁴⁶ finché Rensi conclude che quindi «le dottrine di Nietzsche» implicano «la giustificazione dei concetti fondamentali del socialismo» e non indicano altro se non «quell'avvento del proletariato, contro il quale l'ultimissima moda è di atteggiarsi a disgustati av-

⁴⁴ Ivi, p. 254.

⁴⁵ Ivi, p. 255.

⁴⁶ Cfr. ivi, pp. 255-259. In relazione a uno di tali ulteriori argomenti (quando cioè si tratta di dimostrare che «tanto per Nietzsche quanto per il socialismo marxista, la realtà sociale è data da fenomeni di forza di cui le 'idealità' non sono che la maschera o la sovrastruttura»), Rensi chiama in causa – utilizzando un recentissimo articolo – Jules de Gaultier, definendolo prima «uno dei più acuti interpreti», poi «uno dei più geniali studiosi» di Nietzsche e scrivendo che «egli mette in luce come per il filosofo tedesco la forza sia la sola realtà del mondo e le parole *bene*, *giustizia* non siano che nomi posti sulla forza, denominazioni di uno stato di forza dopo che questo ha stabilito la sua supremazia. Tale cambiamento di nome ha lo scopo di conservare il potere con un'economia di forza, di risparmiare una nuova lotta, idealizzando e divinizzando lo stato di forza che ha trionfato» (ivi, pp. 257-259; l'articolo al quale Rensi fa riferimento è J. de Gaultier, *Nietzsche et la croyance idéologique*, «Revue des idées», 1 [1904], pp. 677-694); e aggiunge: «Il concetto che la sola realtà sociale è la forza e che le idealità morali ne sono il rivestimento e la sovrastruttura è fondamentale in Marx e costituisce pure l'idea prima così brillantemente e profondamente sviluppata dal Loria in quasi tutti i suoi libri» (ivi, p. 259; Rensi definisce Achille Loria «il più grande e più *artista* dei nostri scrittori d'economia politica» in Id., *Studi e note*, p. 108; ed è proprio dalla traduzione francese delle *Basi economiche della costituzione sociale* dell'economista mantovano – *Les bases économiques de la constitution sociale*, Alcan, Paris 1893 – che prende le mosse nel suo primo articolo in assoluto, *L'etica individuale nella società capitalista*, pubblicato sulla «Critica sociale» nel 1895: cfr. ivi, pp. 3-11: 3).

versari, invocando appunto le teorie nietzschiane a suffragio di tale atteggiamento».⁴⁷

Ora, questa nuova interpretazione rensiana di Nietzsche si può forse spiegare – in un’ottica più generale – alla luce della profonda trasformazione che vive, in questi anni, la cultura socialista italiana (che si apre a modelli teorici alternativi a quello rappresentato dal solo positivismo);⁴⁸ e si inserisce – in un’ottica più particolare – nel quadro dell’evoluzione del pensiero dello stesso Rensi (siamo infatti di fronte, ormai, al Rensi che nel 1903 ha già pubblicato sull’«Avvenire dei lavoratori» un articolo dall’eloquente titolo *Socialismo senza dottrine* e che nel 1906 costruirà il programma pubblicato sul primo numero di «Coenobium» – la rivista ticinese di Enrico Bignami e Arcangelo Ghisleri, della quale Rensi sarà redattore-capo, nonché figura ispiratrice, fino al 1914 – intorno alla nozione di *anima multipla*: «tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perché di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla»).⁴⁹ Ma ciò che qui più interes-

⁴⁷ Ivi, p. 259.

⁴⁸ Per una dettagliata illustrazione del modo in cui Rensi si rapporta ai mutamenti che avvengono nel movimento socialista italiano in ambito politico e culturale, si veda P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi*, in particolare pp. 151ss.

⁴⁹ Scrive Rensi nell’articolo del 1903: «Scientificamente, l’osservazione e la critica hanno per gran parte demolito quelli che dieci anni fa sembravano i fondamenti incrollabili della dottrina socialista, e i principali dati del marxismo vacillano oramai sulle loro basi. [...] Il movimento socialista è abbastanza vitale per poter rifarsi una filosofia e ritrovare il suo *ubi consistam* nel terreno politico» (G. Rensi, *Socialismo senza dottrine*, «L’Avvenire del lavoratore», 9 maggio 1903, ristampato in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 247-249: 247-248). Per il passo citato dal programma di «Coenobium» cfr. [G. Rensi], *Programma*, «Coenobium», 1 (1906), ristampato in P. Serra, *Giuseppe Rensi*, pp. 310-311: 311. Su «Coenobium» e sulla partecipazione di Rensi alla rivista, si veda in particolare A. Cavaglion, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste: la linea cenobitica*, in Id., «Coenobium» 1906-1919. *Un’antologia*, Edizioni Alice, Comano 1992, pp. 11-48; D. Fabello, «Coenobium» rivista senza frontiere. *I retroscena ticinesi*, pref. di A. Martini, Armando Dadò, Locarno 1999; F. Panzera - D. Saresella (a cura di), *Spiritualità e utopia: la rivista «Coenobium» (1906-1919)*, Cisalpino, Milano 2007.

sa, di questo scritto sul *Socialismo come 'volontà di potenza'*, è l'utilizzo, da parte di Rensi, di quel criterio storiografico dell'appropriazione che abbiamo già visto operante nell'articolo su *Spencer, Romagnosi e Marx* (e che agirà più volte anche in seguito, negli anni a venire): come in quell'occasione avveniva per Spencer e Romagnosi, così ora è Nietzsche che viene acquisito alla causa del socialismo. E di Spencer, nello specifico, Rensi diceva esattamente ciò che ora dice di Nietzsche: nonostante la sua avversione per il socialismo, al socialismo il suo pensiero è legato da una singolare ed evidente affinità. Insomma, in poche parole: sia Spencer che Nietzsche erano socialisti senza sapere di esserlo.

Sarebbe interessante, a questo punto, prendere in esame anche altri scritti, come *La morale sociale* (articolo del 1897 nel quale Rensi illustra la positiva convergenza tra il socialismo e quell'utilitarismo che molti anni dopo, invece, criticherà sulle basi di un'adesione incondizionata alla prospettiva etica della «morale come pazzia»⁵⁰ o come *La letteratura della meditazione* (articolo del 1902 in cui troviamo un elogio di Epitteto e Marco Aurelio che già attesta quell'ammirazione per lo stoicismo che sarà poi una costante dell'opera rensiana).⁵¹ Ma, forse, anche i soli testi sui quali ci si è soffermati risultano sufficienti per poter dire, in conclusione, che in questo primo Rensi 'storico della filosofia' possiamo allora vedere, anzitutto, la presenza – una presenza già significativa – di quello schema interpretativo peculiare (costituito – lo sottolineo nuovamente – da un approccio all'insegna della forzatura, dell'appropriazione e dello scarso rispetto per il dato cronologico) che contraddistinguerà il Rensi più maturo; ma, poi,

⁵⁰ Cfr. G. Rensi, *La morale sociale*, in Id., *Studi e note*, pp. 47-63; e si veda Id., *La morale come pazzia*, con appendice di frammenti postumi, pref. di A. Tilgher, Guanda, Modena 1942, pp. 49-217.

⁵¹ Cfr. G. Rensi, *La letteratura della meditazione*, in Id., *Studi e note*, pp. 423-430. Sulla rensiana 'letteratura della meditazione' si veda G. Rognini, *Giuseppe Rensi*, pp. 50-78; S. Gentili, *Giuseppe Rensi e la «letteratura della meditazione»*, «La rassegna della letteratura italiana», s. VIII, 97 (1993), pp. 224-235.

possiamo anche vedere quella radicata predisposizione a cambiare anche repentinamente idea (nella fattispecie, nel giudicare i singoli pensatori: esemplare, in tal senso, è il caso rappresentato da Nietzsche) che pure caratterizzerà il Rensi degli anni Venti e Trenta. Una predisposizione, questa, da Rensi ripetutamente e orgogliosamente rivendicata quale unico atteggiamento in grado di garantire non coerenza – non è questo il punto – nei confronti di ciò che si è detto o pensato in precedenza, bensì fedeltà – questo sì conta – a una realtà (quella che ci circonda e nella quale viviamo) in continuo e radicale mutamento.⁵²

⁵² Cfr. in particolare G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, p. V; Id., *L'orma di Protagora*, Treves, Milano 1920, pp. IX-X; Id., *Teoria e pratica della reazione politica*, La Stampa Commerciale, Milano 1922, p. 31.