

SAGGIO

di Omar Brino

L'APOLOGIA DELL'ATEISMO DI GIUSEPPE RENSI E IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO ITALIANO DEL SUO TEMPO

1. Nel lungo e impegnato saggio che Augusto Del Noce pubblicò con il titolo *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, negli Atti della giornata rensiana organizzata da Michele Federico Sciacca a Genova nel 1966, c'è un passaggio che contiene un interessante sguardo generale sulla filosofia italiana del primo Novecento e che merita, a mio avviso, di essere considerato con attenzione. Parlando dell'«orizzonte dei filosofi giovani italiani di fine Ottocento», scrive Del Noce, possiamo giungere a un rilievo che, a mio giudizio, è molto importante: ciò che caratterizza la filosofia italiana degli anni 1900-1940 nel tratto che le è specifico – la conservazione del primato del problema metafisico-religioso - è la frattura, in conseguenza di un rifiuto aprioristico della Rivelazione positiva, tra gli attributi di Dio. Così Gentile accentua univocamente il motivo del Dio creatore; Croce, il tema della Provvidenza, onde il carattere, checché si sia detto, religioso del suo storicismo; Martinetti e Rensi, quelli del Dio Salvatore e Redentore. Perciò penso che motivi di queste filosofie possano essere ripresi, pur dopo una rottura radicale rispetto alla loro struttura sistematica; e mi rifiuto recisamente di aderire alla diffusissima sentenza, di cui non starò qui a dire la genesi, sulla provincialità e arretratezza, sino al secondo dopoguerra, della filosofia italiana. Lasciamola alla gioia, o al diritto all'ignoranza, degli studiosi neopositivisti¹.

In questo brano vi sono alcune osservazioni storico-filosofiche che mi permetto di ribadire per punti: 1. filosofi italiani come Croce, Gentile, Martinetti, Rensi, che erano giovani alla fine dell'Ottocento e che svolsero la loro attività perlomeno nella prima metà del

¹ A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in M.F. Sciacca (a cura di), *Giuseppe Rensi. Atti della "giornata rensiana" (Genova, 30 aprile, 1966)*, Marzorati, Milano 1967, pp. 60-140, qui p. 70.

secolo successivo, ebbero la tendenza a riscoprire il «primato del problema metafisico-religioso», in contrasto con la generazione a loro precedente che, in conformità al positivismo, tendeva piuttosto tale primato a scalarlo e anzi spesso a disprezzare o a marginalizzare quel problema come tale. 2. i suddetti quattro filosofi inquadrano tale problema metafisico-religioso a prescindere dagli aspetti più propriamente rivelativi e miracolistici di esso, muovendosi, dunque, almeno su questo punto, in relativa continuità con il positivismo precedente. 3. ognuno di questi filosofi si rapporta in modo selettivo al problema metafisico-religioso, accentuando un aspetto specifico e tendenzialmente polemizzando con chi compie differenti accentuazioni. 4. proprio queste operazioni di tipo selettivo, se possono essere come tali discutibili o criticabili, le rendono però, per la coerenza con cui sono effettuate da ciascuno di quei filosofi, particolarmente interessanti per analizzare, nelle sue diverse sfaccettature, il problema metafisico-religioso; di qui un'importanza teorica non ristretta al solo campo nazionale del loro lavoro.

Del Noce critica, come si è visto, questi quattro filosofi per aver rifiutato l'aspetto rivelativo del problema metafisico-religioso e per aver trattato solo selettivamente di esso, ma, prescindendo dal fatto che si sia d'accordo o meno, in tutto o in parte, con queste critiche, le sue osservazioni rispetto al tipo di selettività operato da ciascuno di essi - Gentile accentuando l'aspetto della Creazione continua, Croce la superiore Provvidenza storica, Martinetti e Rensi la Salvezza e la Redenzione - possono essere utili anche solo per un'ermeneutica interna alle loro differenti proposte che non risulti prigioniera delle critiche che ciascuno di loro poteva fare agli altri ed imposti, viceversa, una visione sinottica di come essi affrontassero differenzialmente problemi largamente comuni (queste osservazioni non vanno comunque, a mio avviso, irrigidite: accentuare un aspetto specifico non significa, ad esempio, sempre negare del tutto gli altri, così come il fatto incontestabile che Martinetti e Rensi sottolineino la Salvezza e la Redenzione non significa affatto, come si accennerà anche in seguito, che essi abbiano tra loro posizioni del tutto congruenti).

In una tale prospettiva comparativa con il contesto filosofico italiano del periodo, un fatto significativo è che Rensi approccia, almeno in alcuni suoi scritti, il problema metafisico-religioso in una forma esplicitamente “ateistica”, laddove negli altri tre filosofi coevi menzionati da Del Noce non si riscontra un’esibizione così rimarcata ed esplicita dell’ateismo (nonostante sia comune a tutti loro, come ha appunto sottolineato lo stesso Del Noce, una considerazione metafisico-religiosa che prescinde dagli aspetti più propriamente rivelativi del teismo). In questo segue, vorrei analizzare proprio questa peculiarità di Rensi nel contesto della filosofia italiana coeva e, da questo punto di vista, il lavoro più eloquente è senz’altro l’*Apologia dell’ateismo* del 1925, non un testo per così dire definitivo nel suo percorso intellettuale e tuttavia in tale percorso non irrilevante. In un quadro che, in generale, ha mostrato negli ultimi decenni una rinnovata attenzione critica per Rensi, questo testo ha ricevuto, fra l’altro, tre recenti differenti riedizioni cartacee (2009, 2012, 2013), nonché almeno altre quattro recenti differenti edizioni come e-book (nel 2012, nel 2015 e nel 2018)².

2. Lo scritto apparve originariamente nella collana intitolata appunto «Apologie» che era partita per l’editore Formiggini nel 1923. Angelo Fortunato Formiggini apparteneva alla medesima generazione dei filosofi sopra ricordati da Del Noce e condivideva con loro sia il non sentirsi appartenente a una specifica ortodossia confessionale – egli era di ascendenze ebraiche ma non osservava i precetti ortodossi specifici dell’ebraismo – sia il sentirsi comunque interessato alle questioni metafisico-religiose. La collana «Apologie» era stata da lui ideata affidando a ciascun esperto di una determinata religione, spesso anche appartenente confessionale alla stessa, una focalizzazione essenziale (erano tutti volumetti in sedicesimo di meno di cento pagine)

² G. Rensi, *Apologia dell’ateismo*, introduzione di A. Torno, La vita felice, Milano 2009; G. Rensi, *Apologia dell’ateismo*, introduzione di R. Chiarenza, La Fiaccola, Ragusa 2012; G. Rensi, *Apologia dell’ateismo*, prefazione di N. Emery, Castelvevchi, Roma 2013 (d’ora in poi si citerà da questa edizione). Edizioni digitali sono uscite per Liber Liber (2012), Passerino (2015), Di Benedetto (2015), Tiemme edizioni digitali (2018).

degli aspetti più specifici e peculiari di essa, una focalizzazione che nel contempo permettesse un confronto, in senso dialogico, con le altre³.

Nel prezioso carteggio tra Rensi e Formiggini, conservato a Modena e studiato finemente da Fabrizio Meroi in un saggio raccolto nel suo importante libro su Rensi del 2009⁴, si vede come l'idea di partecipare a questo tipo di collana di confronto interreligioso con un testo sull'ateismo fu dello stesso Rensi, alla cui proposta Formiggini rimase inizialmente alquanto perplesso. Colpito dai precedenti volumetti, Rensi insisteva per partecipare perché la sua tesi era che l'ateismo stesso poteva essere una religione come le altre, anzi, addirittura, come appunto sostiene nello scritto, una religione migliore delle altre.

Formiggini alla fine accettò di pubblicare il manoscritto mandatogli da Rensi, anche perché condivideva con lui un certo gusto per il paradossale e l'anticonvenzionalità (dopo una laurea in giurisprudenza, Formiggini si era, infatti, laureato anche in filosofia con una tesi dall'eloquente titolo *Filosofia del ridere* e relatore Giuseppe Tarozzi, amico di Rensi, e anch'egli appartenente a quella generazione di pensatori che si muoveva tra forti retaggi positivistici, da un lato, e altrettanto forti sollecitazioni spiritualistiche dall'altro⁵).

³ Era un tema, quello del dialogo interreligioso e interculturale, a cui Formiggini era interessato fin da giovane, essendosi laureato in legge, nel 1901, con una tesi dal titolo *La donna nella Torah in raffronto con il Manava-Dharma-Sastra. Contributo storico-giuridico a un riavvicinamento tra la Razza ariana e la semita* (trentasette anni dopo, nel 1938, Formiggini avrebbe protestato, con un atto ancor oggi straziante, all'abbruttimento razzistico a cui si era abbassato lo stato italiano, gettandosi dalla Ghilardina di Modena). Tra il 1923 e il 1925, per la collana citata, erano uscite in rapida sequenza le Apologie del buddismo di Carlo Formichi, dell'ebraismo di Dante Lattes, del paganesimo di Giovanni Costa, del confucianesimo di Su Sung Ku, tradotto da Giuseppe Tucci, del taoismo del medesimo Tucci, del cattolicesimo di Ernesto Buonaiuti, dell'islamismo di Laura Veccia Vaglieri, del protestantesimo di Ugo Janni; più avanti, nel settore religioso, si aggiunse un'apologia del parsismo ad opera di Īrach Tārāpūrvālā, mentre la collana si aprì anche ad apologie di posizioni filosofiche. Su Formiggini cfr. R. Cremante, L. Balsamo (a cura di), *Angelo Fortunato Formiggini un editore del Novecento*, Il Mulino, Bologna 1981 (in particolare E. Garin, *Angelo Fortunato Formiggini*, pp. 13-44 e A. Santucci, *La cultura filosofica nelle edizioni Formiggini*, pp. 323-362, poi in Id., *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Bologna 1996, pp. 311-348); G. Montecchi, *Angelo Fortunato Formiggini*, in «Dizionario biografico degli Italiani», vol. 49, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1997, pp. 48-52; N. Bonazzi, M. Bai, M. Marchiori (a cura di), *La cronaca della festa, 1908-2008: omaggio ad Angelo Fortunato Formiggini un secolo dopo*, Artestampa, Modena 2008.

⁴ F. Meroi, *Ateismo, scetticismo, realismo: Rensi nelle edizioni Formiggini*, in Id., *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 169-185.

⁵ Su Tarozzi cfr. E. P. Lamanna, *Giuseppe Tarozzi: dal positivismo al realismo spiritualistico*, in Lamanna, Mathieu V., *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, Tomo I, *La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Le Monnier, Firenze 1971, pp. 42-72 e A. Santucci, *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, cit., *passim*.

Lo stile del volumetto è tipico di altre pubblicazioni rensiane di questo genere: una collana di citazioni, quasi aforismi, di vari autori, antichi e recenti, a sostegno di un argomentare nervoso e impaziente, uno stile molto diverso, per esempio, da quello pacato, per ampie arcate argomentative, di un filosofo con cui condivide altri aspetti come Martinetti.

Una citazione particolarmente significativa per entrare nel tipo di difesa dell'ateismo presente nel libro è a mio avviso la seguente, tratta da un autore sempre molto amato da Rensi quale Leopardi⁶: «come con la consueta profondità, avvertiva il Leopardi», cita appunto Rensi dallo *Zibaldone*,

«la nostra opinione intorno a un Dio composto degli attributi che l'uomo giudica buoni è una vera continuazione dell'antico sistema che lo componeva degli attributi umani», è opinione «della stessa natura, andamento, origine di quella che attribuiva agli Dei figura e qualità e natura quasi del tutto umana»⁷.

In tutto il libro, infatti, Rensi insiste sulla completa frattura tra le idealità umane, da un lato, e l'esperienza del mondo reale, dall'altro. Quest'ultima esperienza, afferma Rensi, non lascia adito ad alcun tentativo di presupporre un'origine comune e superiore che stabilisca un'armonia tra le idealità umane e il mondo reale.

Nella raccolta di scritti fortemente anti-crociani e anti-gentiliani dal titolo *Realismo* dello stesso 1925, non a caso, Rensi si richiama esplicitamente al materialismo di un autore come Roberto Ardigò, uno dei più riconosciuti capiscuola del positivismo italiano e latore, egli dice, di un pensiero «fermo, severo, vigoroso e coraggioso», di contro alla

⁶ Sul profondo rapporto tra Rensi e Leopardi cfr. A. Montano, *Giuseppe Rensi e Giacomo Leopardi. L'irrazionalità del reale e la storia come caso*, in Id., *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 249-260.

⁷ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., p. 79. Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone* [1469-1470], 8 agosto 1821, in Id. *Tutte le opere*, a cura di W. Binni con la collaborazione di E. Ghidetti, Sansoni, Firenze, vol. 2, pp. 420 e 419.

debolezza dello spirito umano che non possiede a lungo l'intrepidezza di contemplare con occhi sicuri un universo casuale e afinalistico e ha bisogno di sognare in esso e per mezzo di esso sicuramente realizzabili i suoi fini accarezzati, e di sognare perciò un Dio o un piano o un eterno necessario progresso che a ciò conduca⁸.

Sempre nel medesimo '25, Rensi scrive anche una prefazione alla traduzione italiana di un libro del biologo e filosofo materialista Felix Le Dantec (1869-1916), nel quale l'ateismo viene giustificato proprio con una visione del cosmo in esclusivi termini materialistici e afinalistici⁹.

Questa concezione del cosmo non è smentita nemmeno dal peculiare scetticismo renziano, esposto anche nell'*Apologia dello scetticismo* del 1926, pubblicato sempre da Formiggini, nella stessa collana di quella sull'ateismo, nell'ambito di un allargamento della collana stessa ad apologie dedicate anche alle diverse posizioni filosofiche, per cui il già citato Tarozzi scrisse un'apologia del positivismo ed Ernesto Buonaiuti un'apologia dello spiritualismo. In questa seconda *Apologia* scritta per Formiggini, richiamandosi a Sesto Empirico, piuttosto che a Pirrone, Rensi scrive che «lo scetticismo sostiene che ci si deve ridurre alla constatazione e coordinazione sperimentale e scientifica dei fatti»¹⁰. Il dubbio scettico per Rensi non si rivolge, quindi, alla scienza sperimentale, quanto deriva da essa stessa e dalla sua descrizione del mondo in termini puramente materialistici e afinalistici. È proprio la totale eccentricità dell'uomo rispetto a tale materialità universale a non permettere alcun punto fisso nel proprio agire e a costringerlo in questo ambito a un procedere "scettico", sempre solo provvisorio e segnato da contraddizioni e approssimazioni.

Ogni tentativo di sanare tale eccentricità proiettando le proprie idee di bontà, di perfezione e di progresso sul mondo reale è destinato per Rensi allo scacco. Dal punto di

⁸ G. Rensi, *Realismo*, Unitas, Milano, p. 90.

⁹ F. Le Dantec, *L'ateismo*, tr. di P. Salusti; prefazione del prof. G. Rensi, Casa Editrice Sociale, Milano s.d.; la prefazione di Rensi è datata dicembre 1925.

¹⁰ G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, Formiggini, Roma 1926, p. 68. Sulla peculiare concezione dello scetticismo in Rensi cfr. A. Montano, *Giuseppe Rensi. La scepsi come impegno etico*, in Id., *Il prisma a specchio della realtà*, cit., pp. 187-159 e F. Meroi, "Il segreto di tutti". *Lo scetticismo secondo Rensi*, in Id., *Giuseppe Rensi*, cit., pp. 13-53.

vista tradizionale, espressione di questo scacco è a suo avviso la concezione di un Dio Creatore buono e provvidente, mentre altrettanto fallaci gli appaiono le idee di progresso e di ottimismo fatte proprie da quei positivisti che, al contrario di quello a cui porterebbe la loro accettazione della scienza sperimentale, non riescono a rimanere nei limiti di tale scienza, così come durissimo è Rensi, anche nell'*Apologia dell'ateismo*, con qualsiasi forma di ripresentazione razionalistica della teodicea come quella di Hegel o dei “neo-hegeliani” Croce e Gentile.

Con una concezione della conoscenza di questo tipo, ogni asserzione di segni miracolosi che contraddicano il materialismo è vista come del tutto illusoria e solo quale proiezione umana, né alcuno spazio è lasciato a momenti rivelativi esterni. Più volte citati nell'*Apologia dell'ateismo* sono filosofi che avevano appunto screditato l'esperienza esterna come viatico al religioso, come Hume e soprattutto Kant, ma rispetto a quest'ultimo Rensi presenta una frattura tra ambito reale e ambito morale molto più radicale e perentoria. Esplicitamente rigettata è la posizione kantiana che se l'esistenza di Dio non si può dimostrare teoreticamente, nemmeno la si può negare¹¹, mentre la *Ragion pratica* non è nemmeno citata, di fronte una totale riconciliazione armonizzante tra ambito reale e ambito interiore umano che è ritenuta del tutto impossibile anche come postulato pratico.

Né alcun credito viene riservato a impostazioni del religioso che si basino sull'esperienza interna:

Da alcuni anni - egli scrive - è venuto di moda di parlare di 'esperienza religiosa'. Dio si sperimenterebbe, se non esteriormente, interiormente a noi (...). Ma se una tale 'esperienza' fosse la prova dell'essere del suo oggetto, allora – perché c'è anche un'"esperienza" di *identica* natura, dello spiritismo, dello yoga, dei presagi dei sogni, del dionismo come nelle *Baccanti* di Euripide, e poiché per tutti coloro che si immergono in questi punti di vista, cioè che hanno prima la fede, l'esistenza sperimentale del loro

¹¹ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., p. 84: «È una debolezza e un'incoerenza quella per cui Kant dice che, quantunque la sua dottrina provi che Dio è indimostrabile, però essa prova anche che non si può dimostrarne l'inesistenza».

oggetto è *soggettivamente* altrettanto certa quanto quella dell'oggetto dell' 'esperienza' religiosa – così bisognerebbe dire che anche tali 'esperienze' sono attestatrici dell'Essere del loro oggetto. Invece sono manifestamente tutte del pari esperienze [che cadono in] quella che Renouvier chiamava la 'vertigine mentale' (...) consistente appunto nel “passaggio dell'immaginazione del possibile a quello del reale, o da un'ipotesi, da principio dichiarata tale, alla conoscenza di una pretesa realtà”¹².

Se le stesse idee dell'immortalità e della divinità universale provvidenziale sono così viste da Rensi come una sorta di illusoria proiezione dei propri desideri materialmente irrealizzabili, da tale desideri occorre invece, a suo avviso, liberarsi, per accettare come tale la propria fragilità eccentrica nel grande universo afinalistico e casuale¹³.

Di qui i caratteri “redentivi”, per riprendere la caratterizzazione di Del Noce, che ha la paradossale religione dell'ateismo difesa da Rensi nelle ultime pagine dell'*Apologia*. Di qui, anche, la simpatia che Rensi dimostra per alcuni aspetti della tradizione della teologia negativa già in taluni passi anche di questa *Apologia*, che citano per esempio Angelo Silesio¹⁴, e in modo più marcato nei libri successivi come le *Lettere spirituali*, pubblicate in rivista negli ultimi anni di vita e raccolte in volume solo dopo la sua morte, o il *Testamento filosofico* e l'*Autobiografia intellettuale* della fine degli anni Trenta¹⁵.

¹² *Ibid.*, pp. 68-71.

¹³ Sempre nel nome di una totale discrasia tra cosmo materiale e interiorità umana, nella citata prefazione al libro di Le Dantec, Rensi, dopo essersi detto d'accordo con una visione materialistica e afinalistica del cosmo, prende però le distanze dal modo in cui i bolscevichi russi avevano trasformato una dottrina materialistico-ateistica in uno strumento di dominio di uomini su altri uomini. Vengono cioè stigmatizzate sia la proiezione di idealità umane sul cosmo, sia, in modo complementare, l'utilizzo di qualunque asserzione sul cosmo come strumento di autorità dogmatica sugli uomini. Da questo questo specifico punto di vista, dice Rensi, il dogmatismo ateistico bolscevico non è affatto diverso dal dogmatismo ecclesiastico-teologico ed egli ribadisce invece «il diritto sommo della coscienza individuale» e l'«indipendenza» più risoluta di essa di fronte «a pressioni esteriori di qualunque genere», G. Rensi, *Prefazione*, in F. La Dantec, *L'ateismo*, cit., p. 14.

¹⁴ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., p. 59.

¹⁵ G. Rensi, *Lettere spirituali*, prefazione di A. Galetti, Milano, Bocca 1943; nuova ed. (da cui si citerà) con prefazione di L. Sciascia e Nota bio-bibliografica di R. Chiarenza, Adelphi, Milano 1987; G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Corbaccio, Milano 1939 (il *Testamento filosofico* era stato pubblicato in rivista nel 1937); nuova ed. (da cui si citerà), Prefazione di R. Chiarenza, Dall'Oglio, Milano 1989. Nelle *Lettere spirituali* si difende esplicitamente una concezione del «Dio salvatore» nei confronti del «Dio creatore», con il relativo riferimento a Marcione e con espliciti toni antigentiliani, per quanto si citi, infine, anche il tentativo di Eduard v. Hartmann di rileggere anche il Dio creatore come Dio sofferente, in termini

Lo stesso Rensi, proprio in quest'ultima opera retrospettiva sull'intero suo percorso di pensiero, parla di una vena «religioso-mistico-scettica» che è sempre più riemersa nell'ultimo periodo innestandosi sulla precedente posizione «realistico-scettica»¹⁶. Nel *Testamento filosofico*, Rensi esemplifica così l'approdo del proprio pensiero: «Atomi e vuoto e Il divino in me»¹⁷. Il materialismo afinalistico del cosmo non è dunque sconfessato e così è ribadita la tensione tra tale cosmo e l'interiorità umana¹⁸. Nelle ultime opere, però, si sottolinea maggiormente un percorso redentivo che, a partire dalla propria interiorità («il divino in me»), irriducibile alla materia, gli uomini possono intraprendere tra di loro e nei confronti dello stesso cosmo muto («atomi e vuoto»). Rensi ribadisce, dunque, il proprio rifiuto di qualunque prospettiva armonizzante, ma, dice, «sento (...) di credere, se non nel *theòs*, nel *theiòn*»¹⁹.

3. Nel citato saggio di Del Noce, non solo questo tipo di approccio “redentivo” al religioso fa avvicinare, come si è visto nel passo menzionato all'inizio, il pensiero di Rensi a quello di Martinetti, ma il primo andrebbe anche al di là del secondo, perché metterebbe più in evidenza la totale paradossalità e negatività della loro concezione religiosa puramente “redentiva”, senza alcun aspetto “creazionistico” o “provvidenzialistico”. Proprio questo rappresenta per Del Noce, il grande motivo di interesse dello specifico ateismo rensiano rispetto alle altre impostazioni studiate ne *Il Problema dell'ateismo*, uscito nel 1964, due anni prima del saggio su Rensi²⁰.

crisialogici (G. Rensi, *Lettere spirituali*, cit., pp. 196-209). Del Noce aveva sicuramente presenti anche queste pagine nella caratterizzazione della filosofia italiana del primo Novecento che è stata fatta all'inizio (vedi *supra*, nota 1).

¹⁶ G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, cit., p. 23 e p. 46.

¹⁷ *Ibid.*, p. 225. Seguono due citazioni, nell'originale greco: il detto di Democrito «atomi e vuoto - anima, ospizio di un demone-genio» e i passi IV, 4 e III, 20 dalla prima Lettera di Giovanni «Più grande quegli che è in voi che non quegli che è nel mondo (*en to kosmo*), più grande l'Iddio del nostro cuore» (sono usate qui, quasi letteralmente, le traduzioni suggerite in Ernesto Buonaiuti, *Giuseppe Rensi. Lo scettico credente*, Partenia, Roma 1945, p. 234).

¹⁸ Entrambe le citazioni finali del *Testamento filosofico*, riportate nella nota precedente - dell'ateo Democrito e del Vangelo - sono messe, infatti, a sostegno di una discrasia tra cosmo e interiorità.

¹⁹ G. Rensi, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, cit., p. 224.

²⁰ Sul ruolo dell'interpretazione di Rensi nel complesso del pensiero delnociano cfr. P. Armellini, *Le avventure della modernità in Augusto del Noce*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2017, in part. pp. 104-118.

Secondo Del Noce, se l'ateismo marxiano porta allo scioglimento dell'individualità nel materialismo storico-sociale e l'ateismo nietzschiano porta allo scioglimento dell'individualità nel materialismo cosmico, Martinetti e Rensi sviluppano, invece, partendo da uno Schopenhauer anti-nietzschiano e da Leopardi, una fortissima rimarcatura dell'individualità morale e interiore dell'uomo rispetto al cosmo materiale.

Il loro ateismo (o teismo impersonale) batte dunque sull'estraneità dell'uomo al mondo materiale, per questo è caratterizzato da forte pessimismo e può essere chiamato «ateismo negativo», al contrario dell'«ateismo positivo» di Marx e Nietzsche²¹ (laddove, sempre per Del Noce, tale ateismo positivo sarebbe il coerente sviluppo della immanentizzazione del divino già impostata da Hegel).

È proprio questa stessa negatività dell'ateismo di Rensi, però, una negatività che egli avverte anche più di Martinetti, è proprio questa spasmodica tensione tra interiorità e cosmo a rendere, per Del Noce, instabile il peculiare ateismo rensiano, a proiettarlo cioè verso una possibile “autocritica” finale, verso un passaggio da Leopardi a Pascal, come dice appunto il titolo del suo saggio²².

Studiosi successivi di Rensi come, ad esempio, Nicola Emery, nella prefazione alla recente riedizione dell'*Apologia dell'ateismo* da lui curata, hanno sottolineato che l'interpretazione di Del Noce forza in realtà i testi rensiani²³, e del resto il medesimo Del

²¹ Cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, cit., in part. pp. 73-76 (per «pessimismo» Del Noce intende qui il «rifiuto morale di conciliazione con l'ordine fenomenico» e l'ateismo negativo è, nella sua definizione, l'ateismo «che si accompagna al pessimismo»).

²² Del Noce afferma che la propria interpretazione di Rensi ha un'analogia ma solo «lontana» con quella presentata da Buonaiuti nel libro del '45 *Lo scettico credente*, cit. Buonaiuti vede infatti nell'ultimo Rensi un barlume di riconciliazione unitaria tra cosmo e anima, un anelito ad una nuova sintesi materiale-spirituale, ossia, in termini teologici, un barlume di un ritorno ad un certo creazionismo. Su tale aspetto, Del Noce segue Buonaiuti. Quest'ultimo, però, interpreta tale anelito ad una ultimativa unità religiosa, nell'ultimo Rensi, all'interno di una concezione ampia della sacralità, non priva di assonanze con il Rudolf Otto che Buonaiuti stesso aveva tradotto nel 1926 (cfr. Buonaiuti, *Lo scettico credente*, cit., in part. pp. 239-240: «Noi dobbiamo decisamente uscire dalle strette clausure delle confessioni costituite e cercar di fondare i nostri verdetti sulla trascendente sostanza della vita nell'Eterno e per l'Eterno»). Nell'interpretazione delnociana, invece, l'anelito ad un superamento creazionistico nell'ultimo Rensi avrebbe dovuto comportare un rifiuto più radicale per «il razionalismo religioso», che Del Noce vede ancora eccessivamente presente nel modernista Buonaiuti, oltre che in Martinetti (A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, cit., pp. 69-71, ove c'è anche un giudizio veramente aspro su Buonaiuti in generale). Su Buonaiuti e Rensi cfr. D. Rolando, *Due eterodossie a confronto: Rensi e Buonaiuti*, in R. Chiarenza e a. (a cura di), *L'inquieto essere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Effe Emme Enne, Genova 1993, pp. 152-163.

²³ L. Emery, *Terapia dell'ateismo*, in G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., pp. 7-22, qui p. 15.

Noce ammette che la propria è appunto un'interpretazione «*contro la [...] volontà*»²⁴ di Rensi stesso. Come anche Del Noce rimarca esplicitamente, il testamento filosofico di Rensi si conclude, infatti, non con «atomi e vuoto o il divino in me», come egli auspicherebbe, ma appunto con «atomi e vuoto e il divino in me», tra cosmo e interiorità non si opera una riconciliazione rivelativo-creazionistica. Il passaggio da Leopardi, o meglio da Martinetti, a Pascal, verrebbe da dire, è quello vissuto dallo stesso Del Noce²⁵, di fatto Rensi, invece, non abbandonò mai, e Del Noce lo sa e lo dice, i capisaldi del pensiero leopardiano, pur ridiscutendo in profondità le loro tensioni interne²⁶.

Questo intenso confronto delnociano si muoveva, d'altra parte, in un contesto che vedeva ancora un diffuso disinteresse per Rensi in larghi strati del dibattito filosofico e storiografico coevo. Più in particolare, l'interesse per questo autore era allora significativo pressoché esclusivamente in alcuni studiosi di area cattolica, lo dimostra proprio la giornata genovese, in cui oltre all'organizzatore Sciacca e a Del Noce, c'erano, tra i relatori principali, Gianfranco Morra e Pietro Nonis, che avevano da qualche anno pubblicato le loro monografie rensiane²⁷.

La stessa tematica dell'ateismo esplicito, ben presente in Rensi, seppure in un modo come abbiamo visto *sui generis*, e con variazioni all'interno del suo percorso di pensiero, interessava poco, allora, di norma, gli studiosi esterni al cattolicesimo confessionale: abbastanza rare erano le discussioni a favore di un ateismo esibito e

²⁴ A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, cit., p. 62. Corsivo originale.

²⁵ Si vedano i riferimenti autobiografici in A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1964, pp. 63-94.

²⁶ Rensi, dice Del Noce, resta «un leopardiano che non compie neppur lui l'ultimo passo» (A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, cit., p. 71).

²⁷ P. Nonis, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, Studium, Roma 1957 (Nonis sarebbe diventato più avanti vescovo di Vicenza); G. Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ciranna, Roma 1958. Sulla particolarità di una ricezione di Rensi, per svariati decenni, quasi esclusivamente interna all'ambito cattolico, cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi*, «Belfagor», 55 (2000), pp. 297-312.

militante²⁸, la prospettiva generale era piuttosto di reinterpretare la dimensione religiosa tradizionale in termini etico-sociali e culturali.

Da questo punto di vista, l'eccentricità che i testi di Rensi avevano nel panorama della filosofia italiana degli anni tra le due guerre non era certo diminuita nei decenni immediatamente successivi alla sua morte. Croce, anche nell'immediato secondo dopoguerra, aveva ribadito più volte la propria prospettiva neo-hegeliana per cui l'immanentismo filosofico non negava, bensì includeva le concezioni religiose del divino²⁹. Per parte sua, lo storicismo gramsciano, così influente in quei primi decenni del dopoguerra, preferiva soffermarsi sul carattere di razionalità storico-sociale che doveva assumere l'emancipazione dal passato religioso, metafisico e politico, e non si soffermava certo su prospettive come quella rensiana, che viceversa sottolineavano la discrasia tra l'interiorità umana e la normatività afnastica del cosmo³⁰.

Negli ultimi decenni del Novecento, invece, l'interesse maggiormente diffuso per Rensi fu contestuale a una certa crisi verso modelli di esaustiva razionalità storico-sociale e

²⁸ Segnalo comunque - per quanto come poco più di una curiosità - il fatto che nello stesso anno in cui vennero pubblicati per Marzorati gli atti della giornata rensiana organizzata da Sciacca, uscì per la piccola casa editrice artigianale ragusana La Fiaccola, di militanza anarchica e anti-clericale, la prima riedizione dell'*Apologia dell'ateismo* dopo la *princeps* del 1925 (G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, a cura di R. Chiarenza, La Fiaccola, Ragusa s.d. [ma 1967]). Tale ripubblicazione sarebbe rimasta l'unica fino a quelle, molto più recenti, citate *supra*, nota 2 (tra esse anche una riproposizione, uscita nel 2012, presso la medesima piccola editrice). Il curatore di quell'edizione del '67, Renato Chiarenza, avrebbe poi contribuito alle pubblicazioni rensiane per Adelphi degli anni Ottanta e Novanta, diventando uno dei maggiori animatori della *Rensi-Renaissance* iniziata in quegli anni. Per l'editrice La Fiaccola scrisse sulla tematica ateistica anche la figlia del filosofo Emilia (cfr. E. Rensi, *Atei dell'alba*, La Fiaccola, Ragusa 1973), l'altra figlia, Adalgisa, invece, divenne suora nella congregazione delle Figlie di San Francesco di Sales.

²⁹ Cfr. ad es. B. Croce, *L'uomo vive nella verità*, «Quaderni della critica», n. 15, 1949, p. 39: «Il filosofo non nega mai la verità di Dio e le dispute non cadono su questo punto, ma sul vario modo di definirlo». Cfr. anche quanto detto qualche anno prima: «Lo storicismo assoluto non nega il divino, perché non nega il pensare filosofico, ma nega unicamente la trascendenza del divino e la metafisica che gli corrisponde; diversamente dal positivismo, empirismo e pragmatismo che, per liberarsi dalla trascendenza della metafisica, sopprime il filosofare stesso», B. Croce, *Paralipomeni del libro sulla "Storia"*, in «La Critica», 38, 1940, p. 79. Ma si tratta di concetti che Croce ripete molte volte in contesti e tempi diversi.

³⁰ Non stupisce così la netta critica al tipo di ateismo difeso da Rensi in un libro in cui l'incidenza gramsciana è notevole come le *Cronache di filosofia italiana* di E. Garin, uscite in prima edizione nel '55: «Contro il fascismo il Rensi protestò, ma abbandonandosi a una quasi disperata denuncia dell'assurdità del mondo e della storia, insistendo nel suo scetticismo e nel suo ateismo. E fu protesta che, se indicava una profonda e una sincera sofferenza, nulla aveva di costruttivo e valido. La stessa insistenza sulla insignificanza dei valori, sull'universale follia, non era che un'indiretta giustificazione di ogni arbitrio e di violenza, di ogni decisione assurda e irrazionale. Il trasformare l'analisi di una situazione storica in una posizione assoluta svuotava l'indagine di ogni peso polemico concreto; ne faceva un capitolo nella storia del pessimismo. (...) Ed alla fine l'unico elemento positivo era il personale anelito al divino; una testimonianza, nell'apologeta dell'ateismo, della perennità del bisogno religioso», E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*, 4a ed., Laterza, Bari-Roma 1997, vol. II, p. 400. Garin non nega qui, dunque, a Rensi un sincero anelito religioso, ma vede nel suo ateismo più che altro una fuga di fronte alle concrete esigenze della storia.

di una rinnovata attenzione, al contrario, per prospettive che rimettevano al centro un'esperienza interiore irriducibile a quel tipo di razionalità.

La tematizzazione nietzschiana della «morte di Dio» divenne allora molto discussa anche in ambiti esterni a quello cattolico e non a caso fu proprio la casa editrice Adelphi, che fece dell'edizione di Nietzsche la propria fortuna, a rilanciare negli anni Ottanta, non secondariamente al di fuori degli ambienti accademici, autori italiani fino ad allora pressoché semiconosciuti agli stessi connazionali come Carlo Michelstaedter e, appunto, Rensi.

Il sottotitolo dell'ampio libro di Emery del 1997 *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*³¹ è piuttosto emblematico di questo tipo di interesse, per certi versi inedito, verso il pensiero renziano, un interesse, cioè, inteso a rilevarlo in quanto tale, come uno specifico apporto filosofico di tipo critico-negativo, indipendentemente dalla minimizzazione o dalla valorizzazione mirata di cui esso possa essere oggetto a partire da altre prospettive.

Inoltre, se il successo editoriale dei libri adelphiani di Michelstaedter ha certo raggiunto una dimensione molto maggiore di quella di Rensi³², è un dato di fatto che il filosofo goriziano bruciò in pochissimi anni la sua intensa esperienza vitale ed intellettuale, mentre l'analisi della lunga operosità di Rensi permette uno studio trasversale sui tanti diversi contesti verso i quali il suo pensiero interloquì e si sviluppò, in un arco di svariati decenni.

Un rinnovato interesse teorico si è dunque intrecciato ad uno specifico interesse storico per la lunga opera del filosofo veronese. Lo stesso passaggio di Rensi attraverso diverse correnti di pensiero - dalla formazione positivista, nella Padova di Ardigò, all'interesse per il pragmatismo mistico-idealistico di Royce (che tradusse ampiamente,

³¹ N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi, con una nuova bibliografia renziana*, prefazione di A. Negri, Marzorati, Milano 1997.

³² Per quanto riguarda i libri di Rensi per Adelphi si contano due edizioni delle *Lettere spirituali* (1982 e 2010), quattro edizioni de *La filosofia dell'assurdo* (a partire dal '91) e due edizioni de *La democrazia diretta* (1995 e 2010). Ben quattordici, a partire dal 1982, le edizioni de *La persuasione e la retorica* di Michelstaedter.

negli anni dieci, per la Laterza di Croce), al radicale anti-idealismo ateistico del primo dopoguerra, fino all'ultima fase religioso-mistico-scettica - diventa così un percorso significativo per vedere come le correnti stesse che egli attraversò fossero alquanto mosse e variegate al proprio interno: c'erano molti tipi di positivismo e molti tipi di misticismo e questo spiega come il percorso di Rensi di primo acchito così ondivago abbia una sua certa coerenza attraverso *specifiche* forme di positivismo e *specifiche* forme di misticismo³³ (anche politicamente si assiste ad un analogo passaggio tra diverse posizioni, dall'impegno socialista degli inizi, alla *Filosofia dell'autorità* del 1920, fino all'anti-fascismo degli ultimi decenni, ma anche in questo caso il tema non è solo l'ipersensibilità rensiana di fronte a contesti in movimento, bensì anche proprio il movimento stesso e l'instabilità di tali contesti³⁴).

4. In questo quadro, anche il volumetto sull'*Apologia dell'ateismo* può rappresentare un caso di studio, singolare, ma a suo modo significativo, delle tensioni teoriche che si agitavano attorno al problema di Dio nel pensiero italiano, ma in fondo non solo italiano, dell'epoca.

La balda sicurezza, diffusa in vari ambienti di fine Ottocento, di poter esaurire in una precisa descrizione di tipo scientifico-positivistico tutto il portato metafisico, religioso e teistico precedente si era incrinata di fronte ad un'esperienza e ad un agire umano che faticavano a rientrare in tale tipo di descrizione³⁵.

³³ Per molti versi pionieristico su questo è A. Santucci, *Un "irregolare": Giuseppe Rensi*, del 1984, poi in Id., *Eredi del positivismo*, cit., pp. 271-310. Su come Rensi interpretasse i differenti passaggi all'interno del proprio percorso intellettuale cfr. F. Meroi, *Giuseppe Rensi*, cit., pp. 24-27 e pp. 89-90.

³⁴ Sulla problematica politica in Rensi cfr. P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi. Tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista (1895-1906)*, Angeli, Milano 2000; A. Castelli, *Un modello di repubblica. Giuseppe Rensi, la politica e la Svizzera*, Bruno Mondadori, Milano 2004; G. M. Barbuto, *Nichilismo e stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Guida, Napoli 2007; Francesco Mancuso, Aniello Montano (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

³⁵ Esemplare della difficoltà di affrontare in termini scientifico-positivistici i problemi dell'interiorità e della morale è l'andamento della scuola di Ardigò, scuola che a questo tema era sensibilissima ma che di fatto arrivò alle soluzioni più disparate: Tarozzi giunse a forme di spiritualismo (nell'ultima sua produzione si registra anzi un esplicito spiritualismo teistico); Giovanni Marchesini si mosse su sviluppi pragmatici e il suo allievo Ludovico Limentani ragionò sul problema del pluralismo delle morali individuali; Rodolfo Mondolfo si attestò su impostazioni dialettiche storicistico-sociali di tipo marxista. Su questi temi, oltre al più volte citato volume di Santucci, *Eredi del positivismo*, cfr. più di recente G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio (a cura di), *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Bonanno, Acireale 2012. Secondo Del Noce «si può dire che Tarozzi e

La ripresa di tematiche del pensiero idealistico tedesco post-kantiano da parte di pensatori come Croce, Gentile e Martinetti era un modo per reinterpretare e rivitalizzare il portato metafisico e religioso precedente al positivismo, senza rinunciare alla critica che quest'ultimo aveva fatto degli aspetti rivelativo-miracolistici di quel portato (laddove, del resto, su questo punto specifico, il positivismo non aveva fatto altro che proseguire e radicalizzare, talvolta anche in modo grossolano, una critica ampiamente sviluppata nei secoli precedenti e già ben nota ai filosofi dell'idealismo tedesco). Di qui il carattere integrativo-razionale e non disgiuntivo che hanno le impostazioni di Croce, Gentile e Martinetti di fronte alla tradizione religiosa e anche al problema di Dio (indipendentemente dal fatto che i primi due impostino, hegelianamente, la questione di Dio in termini rigorosamente immanentistici, mentre l'ultimo, a partire da un'originale interpretazione di Fichte, insista sul carattere trascendente del proprio idealismo³⁶).

Mentre così Croce, Gentile e anche Martinetti lavorano a integrazioni neo-metafisiche, Rensi insiste invece di più sulle disgiunzioni, sui momenti di frizione non integrabile e per questo insiste anche sulla disgiunzione non integrabile tra scienza naturale e teismo, arrivando appunto a proclamare, in modo esplicito nell'*Apologia* del '25, il proprio ateismo (differente, invece, è la complessiva posizione di Martinetti che certo sottolinea fortemente gli elementi etico-redentivi del religioso, ma vede la conoscenza fenomenica della scienza naturale solo come un primo momento di un'unitaria ascesi trascendente della coscienza: il *theon* che giunge come un barlume

Mondolfo siano le figure più rappresentative di una destra e di una sinistra uscite dal positivismo ardigoiano», A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 80.

³⁶ Su questi temi mi permetto di rimandare a O. Brino, «Egli non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi». *L'interpretazione dell'idealismo tedesco in Martinetti e in Gentile*, «Humanitas», 73 (3/2018), in corso di pubblicazione (con ulteriori indicazioni bibliografiche). Sull'importanza del confronto con Fichte in Martinetti cfr. A. Vigorelli, *Lo Schopenhauer "fichtiano" di Piero Martinetti. Idealismo critico e idealismo etico*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi*, il melangolo, Genova 1991, pp. 475-504 e, da un'altra prospettiva, G. Colombo, *La filosofia come soterologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e pensiero, Milano 2005, *passim*. Di recente è stato pubblicato un importante ampio inedito di Martinetti su Fichte: P. Martinetti, *Fichte*, a cura di B. Bonghi, «Il Protagora», 39/18 (2012).

nell'ultimo Rensi è strutturale in Martinetti fin dall'inizio e non a caso la produzione intellettuale di quest'ultimo ha caratteri di grande continuità³⁷).

Proprio la fase «scettico-realista» (a cui appartiene l'*Apologia* del '25 insieme ad altri scritti del periodo come *Realismo*) è quella in cui l'aspetto non integrativo del pensiero rensiano risalta di più e non a caso è la fase in cui l'ateismo è più rimarcato. Ma anche nell'ultima fase, quella «religioso-mistico-scettica», la disgiunzione cosmo/interiorità umana è solo mitigata, non certo integrata compiutamente: si assiste, quindi, ad un attenuarsi della polemica ateistica e perfino di quella anti-idealistica³⁸, ma resta anche negli scritti finali un'impronta di antitesi e di disgiunzione che dà alla filosofia di Rensi un tono del tutto specifico nel panorama italiano coevo e fa capire come mai egli intendesse la sua ultima fase, quella delle *Lettere spirituali*, più come un progressivo innesto che come una totale cesura rispetto alla precedente, quella dell'*Apologia dell'ateismo*³⁹.

Nell'ambito degli intensi dibattiti sul problema metafisico-religioso nell'Italia del primo Novecento - in un momento, beninteso, in cui questo problema veniva riscoperto, di fronte alla ridiscussione dei positivismi, non certo solo nei confini italiani -, Rensi viene dunque ad assumere una posizione che da un lato si muove su tensioni diffuse, dall'altro

³⁷ La stima, ma anche le differenze teoriche di Martinetti rispetto a Rensi emergono bene nelle recensioni che il primo scrisse ad opere del secondo, soprattutto in quelle a *Il materialismo critico*, in «Rivista di filosofia», 26 (1935), pp. 85-7 e a *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, in «Rivista di filosofia», 31 (1940), pp. 66-8. Anche la loro lettura di Spinoza, filosofo importante per entrambi, ha alcuni aspetti di evidente similitudine, ma altri di differenza: cfr. quanto Martinetti dice nella appena citata recensione all'*Autobiografia intellettuale* rensiana, p. 67: «Ma Spinoza non è forse reo della contraddizione che [Rensi] gli ascrive: ciò che è necessario ed è perfetto non è per lui la realtà sensibile che si svolge nel tempo, ma la realtà intelligibile, l'*aeternitas*, che è il fondamento di ogni attività sensibile, ma non coincide con essa».

³⁸ Nel capitoletto «I falsi Dio» dell'*Apologia* del '25, Rensi critica fortemente, come meri «surrogati» o «maschere», le teorie «del cosiddetto Dio impersonale, del Dio del panteismo, si tratti della *natura naturans* di Spinoza, dell'impulso o ordine morale di Fichte, dell'Idea o intelligenza incosciente che con differenti sfumature predicano Schelling, Hegel, Hartmann» (G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., pp. 87-99, qui p. 88), mentre specularmente nelle *Lettere spirituali* e nelle opere coeve, al contrario, viene riabilitata proprio la concezione di un *theion*, rispetto al *theos*, e anche i giudizi su Fichte, Schelling, Hegel e soprattutto Hartmann diventano meno negativi (G. Rensi, *Lettere spirituali*, cit., pp. 126-131); la critica a posizioni «integrative» si concentra qui contro l'idealismo integrativo-«coscienziale» di Gentile che viene invece staccato da Fichte, Schelling e Hegel.

³⁹ In questo contesto di mitigazione, ma non di eliminazione della disgiunzione tra cosmo materiale ed interiorità umana, si intende, a mio avviso, il frequente richiamo, negli scritti soprattutto dell'ultima fase, al pensiero di Eduard v. Hartmann (cfr. ad es. i brani citati nella nota precedente dalle *Lettere spirituali*). La prospettiva integrativo-speculativa di Hegel e di Schelling viene letta, infatti, da Rensi ancora a partire da un lato da una radicalizzazione delle disgiunzioni di Schopenhauer, dall'altro lato da un estremo materialismo positivistico. Anche in questo caso, la differenza con Martinetti è netta: Schopenhauer è certo autore fondamentale anche in quest'ultimo, ma si tratta di uno Schopenhauer letto, con Africano Spir, in un senso kantiano-fichtiano: cfr. A. Vigorelli, *Lo Schopenhauer "fichtiano" di Piero Martinetti*, cit.

lato rappresenta una proposta specifica, nella quale l'*Apologia dell'ateismo* ha anch'essa una sua funzione.

Proprio la specificità di tale proposta rende la lettura di questo opuscolo, nonostante il suo stile un po' provocatorio e le sue argomentazioni più abbozzate che sviluppate, ancora di un certo interesse, quantomeno come sincero stimolo intellettuale, pure per coloro che abbiano nel complesso altri orientamenti in merito al problema metafisico-religioso. Lo studio anche di Rensi, infatti, così come degli altri protagonisti dei dibattiti filosofici italiani coevi, supporta, a mio avviso, quanto asserito nella citazione di Del Noce riportata all'inizio: è alquanto discutibile l'ancora fin troppo diffusa «sentenza (...) sulla provincialità e arretratezza»⁴⁰ di quei dibattiti.

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 1. Sui modi in cui non solo i quattro filosofi ivi evidenziati da Del Noce, ma anche altri pensatori italiani coevi affrontavano il problema metafisico-religioso cfr. di recente P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Istituto della Filosofia italiana, Roma 2012.