



Prodromi all'etica filosofica della *polis*:  
Tra l'aretologia di Solone e l'ermeneutica di Giuseppe Rensi  
sull'intellettualismo socratico \*

di

TIZIANO F. OTTOBRINI

«Tutta la storia della filosofia confuta Socrate precisamente nel medesimo punto e senso in cui tutta la storia della filosofia confuta Kant»<sup>1</sup>: così è possibile effigiare e compendiare la razionale irrazionalità del “patico” nella temperie protofilosofica dell'etica socratica.

L'intendimento del presente contributo vuole configurarsi come una ripresa<sup>2</sup> dell'interpretazione irrazionalistica che Giuseppe Rensi ebbe a sviluppare antifrasticamente nonché antinomicamente circa

---

\* Si ringraziano il *referee* anonimo e la Dott.ssa Maria Farina per le gentili e preziose indicazioni.

<sup>1</sup> G. Rensi, *I Sofisti, Socrate, Platone*, in *Raffigurazioni: schizzi di uomini e di dottrine*, Guanda, Modena 1934, pp. 81-82.

<sup>2</sup> Di Giuseppe Rensi sia il dato biografico sia il genio speculativo sono precipitati nell'oblio più pieno con il dopoguerra post-fascista: per un suo quadro complessivo si confronti l'imprescindibile N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Milano 1997. Allontanato dall'università già nel 1927 ed espulso dall'accademia italiana nel 1934, Rensi si è segnalato nel panorama filosofico allignante in Italia per l'audace tentativo di modulare un contrappunto teoretico agli idealismi crociano e gentiliano, da cui si distingue per le iridescenti striature che al Nostro provengono dalla compulsazione di pagine personalistiche (Camus) e pessimisticamente orientate verso il dato di natura (Schopenhauer ma anche Leopardi, oltre a Wittgenstein): di qui – in ordine agli interessi del presente contributo – si possono cogliere con evidenza le linee direttrici che porteranno il filosofo genovese a maturare il suo profilo intellettuale di «scomodo nichilista» (così Franco Volpi, *Giuseppe Rensi scomodo nichilista*, “La Repubblica”, 17 febbraio 2002) e a elaborare il suo *opus maximum* (1937) de *La filosofia dell'assurdo*, in cui l'inconciliabilità con il piano del reale si declina in armonia con la fiducia nell'autodisciplina della sfera etica.

l'impostazione intellettualistica del paradigma etico di Socrate, come è trådito nelle testimonianze poziori di Platone e Senofonte; in tale traiettoria di intenti costituirà un punto di flesso imprescindibile la valutazione di una voce dell'arcaismo greco non a sufficienza compulsata dal medesimo Rensi<sup>3</sup> qual è quella del nomoteta Solone (attivo tra la seconda metà del VII a.C. e la prima metà del VI)<sup>4</sup>, giacché i pur lesionatissimi frammenti superstiti di quest'ultimo permettono di cogliere con evidenza il punto più avanzato raggiunto dalla riflessione sapienziale (*qua talis* prefilosofica) con cui la posizione di Socrate dovette confrontarsi – per lo più emancipandosene ma sotto molti rispetti restandone soprattutto contaminata e fecondamente impollinata.

Si procederà pertanto lungo tre momenti: in primo luogo concentrando il fuoco delle argomentazioni su Solone come precursore dell'etica filosofica greca; si trascorrerà quindi ad apprezzare *ex contrario* il modello dell'etica socratica, traguardata e resa comprensibile proprio in quanto reazionaria alla precedente istanza da cui prende le mosse e vuole distinguersi; ultimamente si farà appello alla speculazione di Rensi come a una delle più originali voci filosofiche capaci

<sup>3</sup> Circa la competenza e la frequentazione di Rensi nell'ambito dei temi di pertinenza alla filosofia antica, in ispecie platonica, cfr. F. De Luise, *Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico*, in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 1-22.

<sup>4</sup> Quantunque preceduto da Dracon(t)e nel ruolo di primo legislatore storico di Atene (cronologia tradizionale: 621/620 a.C.), Solone rappresenta tuttavia un caso di interesse privilegiato per due ordini di ragioni: sotto il rispetto storico-filologico giacché la sua figura si staglia con nettezza dalle brume del resoconto semileggendario che onnubila l'archegete Dracone; sotto il rispetto della storia, poi, si dà a essere valutato come preferibile poiché la silloge di testimonianze raccolte sotto il suo nome danno a vedere una patente e diretta attenzione per il *datum* etico degli individui e della comunità ateniese che era stato chiamato ad amministrare. Di qui, mentre il νόμος draconiano risulta giacere sull'esclusivo piano dell'intervento coercitivo, volto a irreggimentare la condotta dei singoli in modo estrinseco e a prescindere dall'educazione morale dei soggetti, Solone ha invece restituito un paradigma di legislatore più pieno e rotondo sotto il profilo umano, inserendo il valore normativo delle sue notorie κύρβεις entro la prospettiva complementare dello sguardo *in interiore homine*: legge della polis ed educazione degli affetti in Solone si saldano in unità, rendendone irrefragabile e imprescindibile l'attestazione lungo il percorso che conduce alla de-finizione del primo modello filosofico compiuto di etica nel mondo greco, quale matura presso Socrate. Per questo e un simile inquadramento cfr. almeno Maria Noussia in *Solone. Frammenti dell'opera poetica*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 23-26.

di portare un contributo alla comprensione degli asintoti del razionalismo e dell'irrazionalismo quali sono attestati agli albori della riflessione etica in ambito greco.

Anzitutto, il punto di vista che è possibile recuperare a partire dalla specola di Solone risulta essere senz'altro isolato e privilegiato: privilegiato giacché questi è riconosciuto da Platone<sup>5</sup> in avanti come uno dei Sette Savi dell'antichità e, *quo talis*, condensa in sé la ricchezza della riflessione sapienziale dell'Ellade; isolato poi giacché la sua esperienza di reggitore della città di Atene<sup>6</sup> lo mise dinnanzi alla questione concreta di misurarsi con l'intera rotondità dell'uomo accostato in tutta la sua polimorfia etica, dovendo quindi approntare non già un *exemplum* disincarnato e scarnificato del fattore umano bensì inserendo i propri interventi sociali entro il quadro dell'uomo come fattualmente si pone nella storia.

Ciò premesso, occorre soffermare lo zenith dell'attenzione sul fr. 3 G.-P.<sup>2</sup> di Solone, la celebre elegia del Buon Governo (Eunomia); pur trattando dei destini di prosperità cui Atene è vocata in grazia della meritata benevolenza impetrata da Zeus (vv. 1-4), cionondimeno anche la *polis* attica è travagliata da una camarilla di cattivi cittadini, in preda alla *hybris* (v. 8), cittadini che φθείρειν μεγάλην πόλιν [...] βούλονται χρήμασι πειθόμενοι (vv. 5-6). Fondamentale è notare, a questo proposito, il lessico con cui Solone caratterizza eticamente l'incapacità di autodisciplina<sup>7</sup> che avvinghia e travia tali cittadini: in

---

<sup>5</sup> Plat., *Prot.*, 343a-b; è verisimile che a Platone preesistesse in merito una tradizione, come argomentato in B. Snell, *Zur Geschichte vom Gastmahl der sieben Weisen*, in O. Hiltbrunner-H. Kornhardt-F. Tietze (eds.), *Thesaurismata. Festschrift I. Kapp*, C.H. Beck, München 1954, pp. 105-111 (ma contrario è D. Fehling, *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Peter Lang, Bern u.a. 1985).

<sup>6</sup> Tanto che almeno «fino al tempo della sua legislazione, la storia di Atene è strettamente connessa alla vita di Solone» (K. J. Freeman, *The Work and Life of Solon*, University of Wales Press Board Cardiff-London 1926, p. 179 nella nostra traduzione).

<sup>7</sup> Che non si tratti semplicemente di un retaggio della prima *forma mentis* del pensiero greco – *quoad* legato ancora a moduli somatici di espressione – è dimostrato ad usura dalla valutazione che anche Plotino (avanti il 285 d.C.) – vertice della speculazione antica nel suo slancio addirittura al sovraessente – avrebbe avvertito la necessità di fare ricorso a una terminologia di ordine etico (in questo caso con senso positivo) per significare il supremo atto intellettivo e la massima protensione noetica: infatti, l'intera *Enneade* V (che tratta delle tre ipostasi originarie) fin da I, 10 denomina τόλμα – “temerità, audacia” – la suprema vocazione all'intelligibile dell'anima, giacché solo con un atto eticamente connotato il *logos* può urgere a

modo perspicuo, infatti, al v. 9 scrive:

οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας.

Solone sta trattando, in questo giro di versi, della mente ingiusta di molti capi di popolo (δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, v. 7), i quali conducono a rovina la *polis* proprio in forza delle cattive scelte – con detrimento collettivo ma anche privato –, scelte che operano per una causa individuata senza esitazione nella fragilità della loro educazione e condotta morale nonché – quello che si configura identico, come si vedrà – “emotistica”. Solone indica immediatamente nell'alveo della disciplina dei sensi e dei sentimenti la causa dell'esito valoriale ancipite del governo, portando a confluenza i due piani politico ed etico. Interviene dunque qui una prima ed evidente emergenza della dimensione della irregimentazione del passionale a opera del razionale: a Solone è ben chiaro che la sfera dell'umano non è completamente *compos sui*, perché molta parte delle umane vicende è gestita dall'arbitrio divino; perciò, se, da un lato, è tracotante l'atteggiamento che Solone medesimo definisce ἀφροσύνη nel corso dell'elegia alle Muse<sup>8</sup>, dall'altro lato, occorre che l'uomo non rinunci al pieno controllo almeno entro la sfera di suo dominio: di qui la traiettoria della ragione è chiamata a emancipare l'uomo dalla prona passività alle passioni. In altri termini, come l'uomo non deve spingersi *ultra*

---

penetrare la struttura protologica dell'essere. Come si ricava da Torchia in più luoghi (N. J. Torchia, *Plotinus, Tolma and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*, Peter Lang, Bern u.a. 1993), l'intreccio di etica e ragione è peraltro anche presentato dal medesimo Plotino (cfr. *Enn.* I, VIII, 9, 18-19) con un'accezione di τόλμα non solo in relazione ma del tutto imbibita nell'interno del puramente intellegibile, poiché il processo del proprio costituirsi come ipostasi autonoma e altra dall'uno comporta all'intelletto la necessità di saldarsi in unità alla conoscenza (cognizione etica, non solo logica) anche del corpo e del materiato, per apprezzarne l'alterità a un tempo separante e unificante. Sulle relazioni tra etica, ragione e biotività dell'espressione in Plotino cfr. N. Baladi, *Origine et signification de l'audace chez Plotin*, in *Le Néoplatonisme, Colloque CNRS Royaumont 9-13 juin 1969*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1971, pp. 89-98; J. M. Rist, *The Problem of «Otherness» in the Enneads*, in *Le Néoplatonisme*, cit., pp. 77-87; circa le implicazioni (neo)pitagoriche si veda M. Atkinson, *Plotinus: Ennead V, 1, On the Three Principal Hypostases*, A Commentary with Translation by M. Atkinson, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 4-5. Plotino esibisce quindi l'evidenza per cui, anche al suo punto più alto, l'intellezione si fa intelligenza dell'emozione.

<sup>8</sup> Cfr. I G.-P.<sup>2</sup>, vv. 67-70: i destini umani sono solo parzialmente controllabili dall'autodeterminazione dell'uomo, giacché sarà il dio a gestirne molti esiti.

*mensuram* a governare addirittura nella regione prasseologica di competenza degli dèi, parimenti non deve nemmeno deflettere dal pieno dominio nell'ambito di sua competenza, il che consta del regno del "patico" addomesticabile soltanto mediante ragione.

Viene da Rodolfo Mondolfo<sup>9</sup> un contributo di importanza irrefragabile per comprendere le conseguenze, le implicazioni e le suggestioni che promanano dalla posizione di Solone<sup>10</sup>. La coscienza che l'Ateniese per la prima volta mostra di avere sviluppata circa il ruolo direttivo dell'intelligenza sul passionale, infatti, apre con forza lo spazio sia al perfezionamento morale – giacché, se per natura fosse fuori del controllo intellettuale, il passionale sarebbe "aorgico" in quanto non deliberato né tampoco controllabile – sia alla responsabilità morale: posta la contiguità tra peccato ed errore morale, è dato di leggere nel Mondolfo «prima, il peccato era non errore intellettuale o abbandono a una evidenza esteriore, bensì una tendenza innata»<sup>11</sup>. Si staglia di qui che la *rationalitas*<sup>12</sup> della conduzione morale consiste in un superamento reciso della categoria del "crimine oggettivo",

---

<sup>9</sup> Fondamentale per intendere le dinamiche della trasparenza a sé nell'antropologia antica resta indefettibilmente R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958 (in seguito citato nell'edizione curata da G. Reale, Bompiani, Milano 2012). Richiamandosi a L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Ernest Leroux, Paris 1917, pp. 303 ss. e 318 ss. e ad A. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Fratelli Bocca, Torino 1903, il Mondolfo (pp. 407-408) coglie lo snodo decisivo che Solone opera ad esempio rispetto a Teognide, distinguendo – laddove necessario, ché molte mutue relazioni permangono – la dimensione del peccato da quella della immoralità, ancora vincolate indissolubili presso il Megarese. Solone restituisce quindi una delle prime lucide attestazioni della erigenda autoconsapevolezza del soggetto nel cosmo della morale.

<sup>10</sup> Cui dunque va ascritta una posizione di preminenza entro quella «poesia ionica, la quale, a partire da Archiloco e Solone, ha offerto elementi importanti al pensiero costruttivo nell'ordine etico, politico e religioso» (R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., p. 40).

<sup>11</sup> R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto nell'antichità classica*, cit., p. 403, ove il torno di anni in cui agisce e campeggia Solone è acquisito nella linea di affrancamento dalla ἀτσαλία omerica in direzione di una più matura e completa εὐνομία del soggetto umano verso di sé e verso la compagine politica tutta.

<sup>12</sup> Flettendola in accezione morale, attingo questa terminologia dal diritto canonico, allo scopo di significare la potestà dell'intelletto nella sfera del pratico, cui Solone nel luogo considerato conferisce per primo una rilevata centralità. Per lo specifico uso del termine in questione presso i canonisti e circa i lineamenti della storia del medesimo, cfr. da ultima C. Minelli, *Rationalitas e codificazione canonica*, Giappichelli, Torino 2015.

nozione che – agendo una *reductio in unum* delle sfere del diritto e della morale (ovvero prima della distinzione dei medesimi) – con Solone viene sostituita da quella di “soggetto criminale” e della sua responsabilità. Mentre nella più remota antichità greca il colpevole era il *de-mens*, incapace di disciplinarsi perché preda di pazzia umana o delirio indotto dal divino, tanto che il suo delitto era uno ἀμάρτημα involontario, si può notare seguendo la traccia del Mondolfo (*op. cit.*, pp. 401 ss.) che la lucida consapevolezza del controllo dell’epistemico sul κόπος di cui *supra* non può che urgere a tratteggiare l’orizzonte della volontarietà della responsabilità e della morale. L’individuo è padrone delle proprie azioni, che opera in quanto sa (ovvero non sa) controllare le proprie pulsioni – si nota *per incidens* che è una prospettiva, questa, cui ancora in Aristotele sfuggono solo i limitatissimi casi dei sommi tra i crimini o peccati, riferibili per la loro gravità solo alla responsabilità divina (così Aristotele nel *Protrettico*, fr. 106 ed. Walzer).

Il caso fin qui considerato è il più esplicito ma non certo l’unico di tal segno nella silloge superstite delle opere soloniane: per ragioni non solo di brevità ma, in modo particolare, di evidenza, basterà fermare l’arsi sul fr. 5 G.-P.<sup>2</sup>, ove si legge (vv. 3-4): οἱ πολλῶν ἀγαθῶν ἐς κόπον [ἡ]λάσατε / ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον. Solone apre (v. 1) trattando del pernicioso amore per le ricchezze (φιλοχρηματία) e della conseguente oltracotanza (ὑπερηφάνια)<sup>13</sup> degli uomini, movendo di qui a intuire il rapporto carsico e però patente tra la sfera della conduzione morale e la parallela sfera intellettuale (il *grande pensiero* del v. 4 sopra evocato)<sup>14</sup>. In questo caso si osserva dunque – a parità dei termini implicati nella relazione – l’inverso della direzione istituita nel fr. 3: se in questo è l’intelletto a essere invocato a intervenire nella moderazione dell’ambito etico, nel fr. 5 invece è l’ambito della medietà etica a condizionare la natura della concezione intellettuale, cercando di contenerne l’altezza sotto i limiti dell’altezzosità.

<sup>13</sup> Cfr. anche G.-P.<sup>2</sup> 3, 36 ss. Risulta rilevante che con il pensiero qui espresso da Solone sarà in radicale convergenza di pensiero anche Platone in *Resp.* III 391c 5, allorché associa il culmine dello squilibrio etico alla tendenza a non reagire ai due difetti dell’illiberalità e dell’avidità di ricchezze da una parte e, dall’altra, proprio a quello delle azioni oltracotanti (ὑπερήφανα).

<sup>14</sup> Si noti la specificità del lessico soloniano: in luogo della più frequente circonlocuzione μέγα (o μεγάλα) φρονεῖν Solone opta per un’espressione (μέγαν νόον) pienamente votata al carattere intellettuale, invece di richiamarsi al φρήν, intriso qual era ancora di connotazioni istintuali e somatiche: cfr. M. Bissinger, *Das Adjectiv μέγας in der griechischen Dichtung*, Diss., München 1966.

Solone si colloca dunque nel punto di svolta della conquista di una posizione di intellettualismo etico entro la storia del pensiero greco: una convergenza di noetico ed etico che l'ordine prefilosofico della *sophia* è capace di contenere al di qua degli eccessi cui presto sarà invece drenato con il primo paradigma compiutamente filosofico quale emergerà con Socrate.

Socrate, infatti, qui necessita di essere considerato sotto l'eminente angolazione della nota posizione dell'intellettualismo etico ascrittogli, in forza di cui si dà coestensione tra conoscere il bene e volere il bene medesimo; tale assunzione – riconoscendo primazia al piano noetico rispetto a quello etico – conduce Socrate alla fondazione gnoseologica e metafisica della morale, come avvertiva Guido Calogero<sup>15</sup>. In questo modo, tuttavia, operando in modo radicale la subordinazione del piano etico a quello dianoetico – da cui già Aristotele recisamente rifuggirà –, Socrate porta alle estreme conseguenze il percorso di razionalizzazione dell'emotivo intrapreso da Solone ma, radicalizzandolo, per parte sua sfalda la logica del concreto nella dialettica dell'astratto<sup>16</sup>, ben oltre il “vangelo socratico”<sup>17</sup> della logica informante la vita.

Si profila di qui un'identità idealistica e, in quanto tale, paradossale, della proposta etica di Socrate: idealistica, giacché si rivolge all'uomo formalmente inteso e quindi deconcretizzato piuttosto che all'uomo nella sua creaturale concretezza; paradossale poi, giacché il tentativo di ridurre a totale razionalità la sfera delle passioni mostra per la prima volta con Socrate la propria inattuabilità e, in ultima analisi, la propria irrazionalità – ché irrazionale è supporre la totale razionalità dell'umano. In questo quadro di riferimento si colloca quale voce di raffinata critica interpretativa la figura di Giuseppe Rensi, cui è da ascrivere la centralità in Socrate del carattere antinomico dello spirito, nell'attenzione per i conflitti interni della ragione sul piano etico-pratico<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. G. Calogero, *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 7 (1926), pp. 383-385 (rist. in Id., *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 160-163).

<sup>16</sup> Cfr. M. Durst, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Seam, Roma 2002.

<sup>17</sup> Definizione di Heinrich Maier in *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, La Nuova Italia, Firenze 1978 (1944<sup>1</sup>), vol. II, pp. 92-135 (ed. or. *Sokrates: Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1913).

<sup>18</sup> *Le antinomie dello spirito* è infatti titolo di una celebre opera di Rensi, apparsa nel 1910, nel cui svolgimento si mettono in luce le inconciliabilità di intenzione morale e valutazione critica dello stato di cose.



Lo scetticismo e il pessimismo morali di Renzi, infatti, trovano nel medesimo Socrate il corifeo della propria espressione compiuta, giacché la filosofia dell'assurdo renziano alligna nel convincimento del sillogismo tragico anti-hegeliano che «ciò che è reale è irrazionale e ciò che è razionale è irreale», come compare in un aneddoto riferito da Michele Federico Sciacca, curatore della nuova edizione di *Principi di politica impopolare*<sup>19</sup>. Sotto questo rispetto, l'onnipervasivo rigore logico nell'argomentazione morale manifesta in Socrate il parossismo della propria imperseguibilità; l'*affaire*-Socrate del 399 reca in sé le stigmate della struttura ontologica del mondo, laddove si rende ostensibile che l'esercizio *toto coelo* coerente e conseguente con se stesso del *logos* in materia etica va incontro a un esito nefasto, poiché è la struttura del reale a essere ir-razionale, cioè razionale sì ma non totalmente tale. Renzi legge il Socrate del *Critone* platonico come prima e massima espressione del genio scettico che campeggia nella natura della morale, tanto da pervenire all'istanza dell'eloquente titolo de *La morale come pazzia* (uscito postumo nel 1942): Socrate è risultato vittima della *polis* ateniese perché ha optato per l'applicazione rigorosa – *sine glossa* – della ragione nell'ambito della elicitazione morale, senza considerare che la struttura ontologica della morale non è razionale bensì scettica<sup>20</sup> e ir-razionale: in questi termini la morale è pazzia, in quanto si sottrae al pieno controllo della deduzione dialettica. Scrive Renzi intorno al principio di Socrate<sup>21</sup> nel

<sup>19</sup> Cfr. F. De Luise, *Il Socrate di Renzi. Un sobrio eroismo scettico*, cit., p. 13 e n. 12.

<sup>20</sup> Così in A. Montano, *Giuseppe Renzi. La scepsi come impegno etico*, in *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 187-259. Risulta evidente che all'ordine dell'etica corrisponde in Renzi la sostituzione dell'apodissi di stigma socratico con una valutazione specifica, caso per caso, scettica appunto circa la concreta realtà prospettata dallo specimine in questione, in forza della necessità di rigettare il paradigma intellettualistico a favore del ricupero di una morale sapienziale meno conseguente logicamente ma più rispondente sul piano prasseologico.

<sup>21</sup> Al pari di Socrate, Renzi coglie anche nell'*exemplum* romano del *Trasea Peto* (opera postuma ma composta probabilmente nel 1940) una manifestazione dell'irrazionalità del rigore morale, nella sua costitutiva incapacità di aderire al reale, stante la natura ultimamente ir-razionale di quest'ultimo: il percorso di opposizione all'imperatore Nerone da parte del senatore Trasea Peto (che si risolverà al suicidio) esibisce l'incommensurabilità tra la virtù vissuta e la virtù formale – la seconda segnata senza resti dalla dialettica razionale mentre la prima è connotata da una minor forza della presa del *logos* nella temperie morale, nella sua capacità di mediazione con la dimensione dell'umano quale fattualmente e perfettibilmente si presenta in



*Critone* che «per far sì che la compagine e la disciplina sociale reggano occorre accettare molto di ciò che ai nostri soggettivi pareri sembra ingiusto e irrazionale»<sup>22</sup>.

Altresì, secondo Rensi il paradigma del *Fedone* eleva alla massima evidenza il fatto che sia immersa nell'irrazionale la lucida razionalità di Socrate, stante che ogni prasseologia – sia politica<sup>23</sup> sia morale – è messa a fuoco dal Nostro come filosofia dell'assurdo<sup>24</sup>; sia l'assurdo

---

*actu exercito* nell'esperienza dell'umano, sempre riformabile: cfr. A. Poggi, *La vita secondo Giuseppe Rensi*, introduzione a G. Rensi, *Trasea contro la tirannia*, Corbaccio Dall'Oglio, Milano 1948.

<sup>22</sup> G. Rensi, *Il Critone (critiche al Fascismo)*, articolo pubblicato su "La Sera" il 23 novembre 1921. Giova avvertire che in questo articolo – così come in quello complementare apparso presso la medesima sede il successivo 5 gennaio 1922 dal titolo *Il "Critone" e i fascisti* – il filosofo genovese (che dopo le leggi fascistissime del 1925 e 1926 verrà privato della cattedra universitaria, per aver paragonato la genesi della tirannide del VIII libro della *Respublica* platonica alla prassi illegale del fascismo) coglie nella parabola socratica non solo una prefigurazione ma una coappartenenza ontologica con la condizione degli intellettuali oppositori del regime fascista: la coerenza morale nel suo più rigoroso esercizio persegue come risultato la condanna di Socrate e, parimenti, l'ostracismo degli oppositori del Fascio perché la struttura della realtà morale, su cui ambedue fondano, mostra in sé delle porosità inaccessibili alla ragione, tanto che la strenua applicazione della ragione all'etica tende a non perseguire il suo scopo proprio in ragione della mancata ponderazione che lo statuto ontologico dell'etica è intrinsecamente ir-razionale. Entrambi i contributi di cui sopra sono riprodotti in G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, a cura di M. F. Sciacca, Volpe, Roma 1974, pp. 117-122 e 123-128.

<sup>23</sup> Posta la sfera politica come dilatazione della scelta morale individuale, Rensi presenta esplicitamente la sua esperienza politica come un'attestazione perspicua del trionfo dell'assurdo nel reale: «In due momenti assai gravi per la storia del paese e del pensiero di un uomo, ho visto due idee opposte, storicamente assai importanti, nelle quali avevo successivamente scorto l'incarnazione del razionale e del vero, prendere, nell'atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate, proprio quelle che parevano pensate apposta per far risultare l'idea inaccettabile, errata, impossibile, per offrirne la confutazione, per ricondurre gli spiriti a persuadersi della necessità dell'idea contraria. Le ho viste deformarsi, snaturarsi, corrompersi, proprio pel solo fatto del loro diventar reali, pel solo fatto che le teste dissennate degli uomini si erano messe a realizzarle» (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Corbaccio, Milano 1937, p. 15, riferito anche in F. De Luise, *Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico*, cit., p. 16, n. 18).

<sup>24</sup> La dimensione intrinsecamente antinomica della morale è espressa da Rensi con riferimento all'incertezza consustanziale a ogni atto morale; l'azione morale, infatti, comporta di sacrificare una condotta che si è in precedenza mostrata soddisfacente per attuare fini più alti che sono nuovi e ancora non sperimentati e, in quanto tali, inaspettati e incerti: la morale necessita quindi, nella visione di Rensi, il sacrificio di un'inclinazione presente sicura per un futuro periclitante (G. Rensi, *Le aporie della ragione*, a cura di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2017,

sia l'irrazionale, che si lascia assumere a sinonimo o almeno paronimo dell'assurdo, sono il riflesso teoretico diretto della consistenza ontologica della *praxis*, per la prima volta esperita da Socrate nel suo carattere paradossale – e dunque impraticabile *sic et simpliciter* –, allorché il dominio normativo della ragione aspiri a emanciparsi da qualsiasi commercio o condivisione con il “patico”. Per questo Socrate (come del resto anche Platone) è guadagnato da Rensi<sup>25</sup> nella medesima proiezione di speranza, alla ricerca di luoghi immuni o mitridatizzati dalle contraddizioni del reale, quando invece l'esperienza piena e rotonda del reale urge a un'applicazione non esclusiva dell'istanza della ragione, consapevole che la virtù si declina su un piano tragico ed eroico, talora comprensivo di abdicazione dal rigore del *logos*.

Ne emerge, dunque, un orizzonte deliberatamente frastagliato, entro il quale nelle vicende di Socrate Rensi intuisce – chiamandolo «l'alterazione ottimistica della realtà»<sup>26</sup> – il tratto antropologico all'apertura almeno *doxastica* (non *alethica*) ai perenni *idola tribus* di bacciana ascendenza, giacché il perimetro della morale è permeabile a errori strutturali dell'intelligenza umana.

Mette conto domandarsi, in queste condizioni, quale sia il valore del valore morale, invocando il movimento disutile dell'atto morale; notoria è la presa di posizione di Socrate, allorché afferma:

ἐάντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιῆσθαι [...]<sup>27</sup>.

Nelle parole socratiche Platone afferma che il ragionamento dialettico sull'atto morale è per l'uomo il bene sommo, un bene sommo che non procura alcuna sorta di vantaggio contingente a chi lo eserciti ma che ha la *prærogativa* di mettere in contatto il filosofo col divino, poiché è al

p. 225). L'assiologia rensiana è coestensiva alla dinamica ontologica della speranza e ne condivide l'agogica iperrazionale, giacché eccede la razionalità dell'economia e del computo in favore di una sporgenza più-che-razionale non pienamente dominabile dalla previsione. In tale disegno complessivo, Rensi coglie la specificità della morale non *eo ipso* nell'infrazione dell'ordine anankastico bensì nel riflesso, entro la morale, della natura aporetica e drammatica strutturante il reale: è il mondo stesso – il mondo della vita, *scilicet* – a essere aporetico e, siccome la morale è luogo privilegiato di irrazionalità, la morale si configura quale il recinto ontologico privilegiato in cui si manifesta la trama dell'essere.

<sup>25</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 32-33.

<sup>26</sup> Così suona il titolo del capitolo II di G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit.

<sup>27</sup> Plat., *Apol.*, 38a 1-3.

dio che il filosofo obbedisce piuttosto che agli uomini, anche quando ciò apparentemente significhi la rinuncia del vantaggioso per lo svantaggioso. Diceva ancora Socrate:

ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ πείσομαι,  
δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν [...] οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν<sup>28</sup>.

Il socratismo offre quindi a Rensi il destro per tratteggiare l'economia di paradosso che governa le umane cose, conferendo l'evidenza la più immediata alla struttura antinomica che innerva il procedere della morale storicamente declinata: Socrate è il campione del virtuoso e illustra l'irreprensibilità aristotelica del virtuoso come unico ἄνευ ψόγου<sup>29</sup> ma, per contro, è anche pienamente consapevole che al vertice dell'atto morale non corrisponde alcun guadagno<sup>30</sup>. Incomincia così a profilarsi in modo deciso la tendenza a confliggere entro la morale di due forze vettoriali eguali e opposte, sulla scorta della considerazione che il valore dell'atto buono quando raggiunge il suo culmine di espressione non è riconosciuto come tale; in questo modo il fatto morale introduce nella sua valutazione un'unità di misura che esula dall'ordinario o, *rectius*, mostra l'insufficienza della ragione computativa allo scopo di determinarne la dignità.

L'intellettualismo socratico approda in questo quadro all'eliminazione dell'evento della morte – quella dell'anima – dall'economia della vita, nella finale del *Fedone*; questo esito si connota come il vertice del paradosso cui si vincola la capillare applicazione del principio di ragione ai *gesta* della vita vissuta: le prove dell'immortalità dell'anima altro non sono se non l'irrazionalità della ragione portato all'estremo. Ricercando la propria coerenza irrefutabile anche nello spazio della vita pratica – per sua natura invece a essa allotria –, la ragione batte in breccia la sua inconsistenza etica, laddove risulta procedere contro l'evidenza fattuale della fenomenologia della morte medesima. Scrive al proposito Rensi:

E infatti tutta la filosofia, dal *Fedone* all'«idealismo attuale», si può prospettare come uno sforzo, sempre più complicato e sottile, sempre meno ingenuo, sempre più astuto, infaticabile, a cercare nuove vie, elaborate, tortuose, strane, evanescenti [...]

---

<sup>28</sup> Cfr. Plat., *Apol.*, 29d 2-5.

<sup>29</sup> Aristot., *Eth. Nicom.*, I 10, 1100b 19-22.

<sup>30</sup> Plat., *Apol.*, 31a 7-c 3.

per cancellare il fatto della morte [...] di conseguenza tutta la filosofia, come, sotto un aspetto, può essere prospettata quale lo sforzo per far sparire il fatto della morte, può essere, sotto un altro aspetto, prospettata come lo sforzo o la prestidigitazione per far sparire il fatto delle contraddizioni<sup>31</sup>.

Se ne ricava, pertanto, che il conato temerario della ragione *filosofica* a eliminare ogni contraddizione dall'esercizio etico trova contezza, nelle ultime ore di Socrate, del fatto che la scelta morale è *ab intrinseco* eroica e assurda, qualora intenda essere fruita in una forma di radicalismo che per sua natura non può incontrare consonanza col fatto vissuto. In questi termini lo scritto *Cicute*<sup>32</sup> potrà innalzare senza blasfemie la morte di Socrate a quella di Cristo, giacché entrambe sono latrici di una logica più che umana: quella del Divino Maestro in senso escatologico, questa del "maestro dialettico" invece verso la dimensione razionalmente irrazionale della vita filosofica.

Risulta indisconoscibile, a questo punto, che tutta la vicenda biografica di Rensi sta a dimostrare che «l'uomo dalla vita spirituale elevata, il tipo dunque della moralità superiore», qual è il filosofo, si trova nelle condizioni di chi «trascurando le cose di quaggiù e guardando in alto, suscita l'accusa di essere in stato di pazzia»<sup>33</sup>. Le *μανίαι* del *Fedro* e la pazzia del furore dionisiaco dell'Alcibiade del *Simposio* nonché il rapimento erotico che per Diotima si genera nelle anime elette per virtù, trovano il loro senso ultimo e profondo nel culmine del lodo Socrate: l'esito delle più alte manifestazioni della vita morale incontra incomprensioni, vilipendio e respingimenti, fino a capovolgersi nella necessità di abbandonare quella vita che si era cercato di onorare con l'*ethos* più commendevole. Queste sono le stigmate della vita morale che può accettare solo il pazzo che abbia avvistato nell'aporematismo non un limite e un detrimento alla ragione del mondo bensì la sua intrinseca struttura; infatti l'*exemplum* dell'ecidio di Socrate non si lascia valutare come errore procedimentale della *polis* né infrazione al rispettivo impianto assiologico bensì è la piena manifestazione della dinamica che governa le fibre stessissime della vita: è infatti la vita ad articolarsi secondo un sostanziale antirazionalismo, concludendo in sé un pulsante nucleo aporetico

<sup>31</sup> G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 38-39.

<sup>32</sup> G. Rensi, *Cicute (dal diario di un filosofo)*, Atanòr, Todi 1931, pp. 81 e ss.

<sup>33</sup> G. Rensi, *La morale come pazzia*, Castelveccchi, Roma 2013 (1942<sup>1</sup>), pp. 100-101.

refrattario agli autosvolgimenti del fichtismo morale<sup>34</sup>. Di qui il reboante *éclat* del caso Socrate è l'epifenomeno che porta a evidenza la natura delle cose morali, giacché la condanna del Sileno non interrompe il flusso della moralità ma configura la manifestazione totale della vita morale; Socrate illustra l'equipollenza tra l'irrazionalismo dell'universo dei valori e l'antinomia che regge le vicende umane. La follia di cruentare Socrate sarà quindi l'aderente espressione della follia dei valori morali portati all'estremo, a tal segno che l'aporia della morale corrisponde *ad unguem* con l'aporia del rigetto della morale, nella corresponsione tra l'aporia del bene e l'aporia del mondo – come nel paolino scandalo della croce Rensi ravvede la pazzia «che costituisce la profonda eterna verità morale adombrata in tutte le religioni»<sup>35</sup>, parimenti la sentenza socratica esibisce l'ordine del mondo nel suo aporematismo, non già ne infrange una presunta compaginazione razionale che in ultima istanza non gli pertiene. Ecco allora che questo paradigma valoriale si fa storia ed esistenza vissuta nelle stesse vicende biografiche del Nostro, illuminandole e orientandole a una significazione metastorica; Rensi che nasce giurista e intraprende la professione forense a Legnago<sup>36</sup> per poi inquietamente passare agli incarichi accademici arando il terreno della filosofia morale a Bologna e Firenze, segna il primo emergere dell'insoddisfazione nella legge dei codici a favore della legge dell'uomo; le ancor più turbinose vicissitudini politiche di Rensi<sup>37</sup>, dilacerato tra la prima militanza socialista nella corrente di Leonida Bissolati (1911), una successiva stagione interventista, l'allineamento al Fascio nei disordini del primo dopoguerra e l'opposizione al regime al comparire del suo carattere autoritario, vogliono mostrare la volontà inquieta e sdruciolevole di collocarsi in uno spazio politico che tuttavia pare

<sup>34</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991 (1937<sup>1</sup>), p. 113.

<sup>35</sup> G. Rensi, *La morale come pazzia*, cit., p. 101.

<sup>36</sup> Vale qui ricordare almeno per transenna che Giuseppe Rensi (nato a Villafranca di Verona li 31 maggio 1871), dopo gli studi classici nel liceo della sua città ebbe a studiare diritto presso le università di Padova e Roma, dove si sarebbe laureato in giurisprudenza nel 1893. Trasferitosi quindi a Milano dopo le prime esperienze di avvocatura, si avvicinò agli ambienti e alla figura di Filippo Turati, collaborando tra gli altri fogli anche alla "Critica Sociale". Per queste e successive notizie biografiche, cfr. R. Chiarenza, *Nota bio-bibliografica*, in R. Chiarenza-N. Emery-M. Novaro-S. Verdino (eds.), *L'inquieto esistere*. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991), EffeEmmeEnne edizioni, Genova 1993, pp. 245-249.

<sup>37</sup> Cfr. P. Serra, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale. Introduzione agli scritti politici giovanili con una antologia di testi (1895-1906)*, Città Aperta Edizioni, Troina 2006.

irrealizzabile, perché ogni proposta e orientamento politico risulta troppo stretto per l'anelito possente di chi pone domande radicali. Rensi è, à la Guareschi, talora una barchetta di carta nell'oceano, talora invece un transatlantico in una pozzanghera; ciò gli comporta continue accensioni e delusioni, inclinando pertanto a un disincanto di marca leopardiana per le cose del mondo<sup>38</sup>. L'insituabilità che Rensi avverte nelle angustie del mondo trova la sua ragione teoretica nel suo spalancamento metaetico all'irrazionale del bene<sup>39</sup>, laddove la servitù dell'*anagkaion* (come nel diritto così nella politica) si slancia simile a un fiordo infinito sull'abisso dello *theion*. Il bene, l'irrazionale e la pazzia condividono la stessa struttura iperontologica e fondazionale: l'antinomia che informa la vita dei santi folli<sup>40</sup>.

Vien fatta di osservare, in conclusione, una mutua scalarità: dall'una parte giace il caso di Solone, esponente perspicuo del tentativo sapienziale di applicare ai fatti etici le maglie del controllo noetico, nella consapevolezza che non tutto ricade nel dominio dell'umano; dall'altra parte, si pone Socrate, col parossismo filosofico del suo intellettualismo etico, ove la virtù si immedesima *toto corde* con un atto di conoscenza, tanto da essere il punto di arrivo dell'irrigidimento della prospettiva inaugurata flessibilmente da Solone. Tra soliloqui marcaureliani e follie erasmiane, Giuseppe Rensi per parte sua integra e supera il razionalismo integrale socratico ricuperando le istanze parafilosofiche dell'atto morale *quoad* parzialmente indisponibile al controllo noetico, apprestando alcune pervasive categorie ermeneutiche per intendere l'antinomia della ragione applicata alle vicende pratiche, laddove – capovolgendo un celebre pronunciamento di Gramsci – all'ottimismo dell'intelligenza (di poter

<sup>38</sup> Sul leopardismo (e spenglerismo) di questa declinazione di vita e di pensiero in Rensi, resta valida la collocazione tra un'apertura scettica e antisistemica nelle sue pagine messa in luce da Massimo Cacciari (*Il disincanto di Giuseppe Rensi*, «Rinascita della scuola» 2 (1986), pp. [145]-152, ripubblicato in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 20-26). Cfr. anche N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Milano 1997 e G. Rensi, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018.

<sup>39</sup> Cfr. M. Pasini, *Norma, autorità e "pazzia": la metaetica di Giuseppe Rensi*, in *L'inquieto esistere*, cit., pp. 27-36.

<sup>40</sup> Merito di Augusto Del Noce è stato il riconoscimento rensiano della pazzia dell'uomo morale solo da un punto di vista naturalistico, trovando nell'eccedenza antinomica della morale una forma di apertura trascendente (A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in M. F. Sciacca (ed.), *Giuseppe Rensi*, Atti della «Giornata rensiana» (30 aprile 1966), Marzorati, Milano 1967, pp. [60]-140, segnatamente pp. 124-126).

aderire a tutto) fa contrappunto il pessimismo della *praxis* (giacché consta che lo spazio ontologico della vita morale eccede i limiti di ragione e, per ciò stesso, non le obbedisce senza residui di resistenza)<sup>41</sup>.

*Università Cattolica del Sacro Cuore*  
[tiziano.ottobrini@unicatt.it](mailto:tiziano.ottobrini@unicatt.it)

---

<sup>41</sup> Questo è il senso dello scetticismo che Rensi guadagna a sé da Sesto Empirico, dei cui *Schizzi pirroniani* cura un'edizione nel 1917 che gli attirò una dura recensione di Giovanni Gentile sulla rivista di Croce «La Critica» (anno XV, fasc. V, 20 settembre 1917).