

Augusto Ponzio e Maria Solimini

ESPERIENZE DEL PENSIERO FILOSOFICO NELL'OPERA
DI GIUSEPPE SEMERARI

1. *Premessa*

Il titolo di questo lavoro si richiama a quello che Giuseppe Semerari dette al suo libro del 1969, *Esperienze del pensiero moderno*¹, nel quale il termine "esperienze" veniva preso nel duplice senso *oggettivo* di vie e prospettive individuabili nella storia del pensiero filosofico e *soggettivo* "dell'apprendistato e del tirocinio" da Semerari stesso compiuti intorno ad esse². Nei limiti dello spazio a disposizione, il nostro intento è quello di ricostruire alcuni momenti essenziali della lettura di autori e orientamenti del pensiero filosofico svolta da Semerari nel corso della sua ricerca, assumendo - nell'espressione "esperienze del pensiero filosofico" - "del pensiero filosofico" nel duplice senso di genitivo oggettivo e soggettivo: intendendo cioè riferirci tanto all'interpretazione, alla "comprensione rispondente", alla presa di posizione da parte di Semerari nei confronti di determinate concezioni, impostazioni e scelte della riflessione filosofica così come storicamente si sono andate configurando, quanto alla loro presenza oggettiva nello sviluppo del pensiero filosofico e al loro ruolo materialmente svolto nella configurazione e nell'orientamento della ricerca di Semerari.

¹ G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, Urbino, Argalia, 1969.

² Cfr. *ivi*, p. 6.

2. Gnoseologismo, ontologia, storia

Un autore che occupa un posto particolarmente importante nell'opera di Semerari e che al tempo stesso oggettivamente si presenta come uno dei pensatori più originali della filosofia europea contemporanea - indipendentemente dalla presa di coscienza e dal riconoscimento del suo valore e della sua profondità speculativa da parte della critica, sotto questo riguardo (ma non è certo l'unico caso) abbastanza carente - è Pantaleo Carabellese (1877-1948)³. L'ontologismo critico di Carabellese dal punto di vista del suo autore volle essere una forma di idealismo, che egli definiva "idealismo italiano", contrapponendolo sia all'idealismo tedesco postkantiano, sia a quello, ad esso collegato, delle filosofie crociana e gentiliana, da lui accusati entrambi di riduzionismo gnoseologista. In realtà, come Semerari dimostra, la sua portata teorica è ben più ampia; esso ha una rilevanza certamente europea e rientra in quel processo particolarmente significativo del pensiero novecentesco che, con lo stesso Semerari, possiamo indicare come "rifondazione dell'ontologia", di cui fanno parte autori quali Husserl, Hartmann, Bloch, Heidegger, in Germania, e Lavelle, Le Senne, Sartre, Merleau-Ponty, in Francia, come pure, nella cultura mittel-europea, l'ultimo Lukács. Semerari individua come caratteristica specifica della rifondazione dell'ontologia - che non permette assolutamente che la si confonda con la restaurazione degli ontologismi di marca aristotelico-scolastica - la radicalizzazione critica delle istanze filosofiche del pensiero moderno in alternativa alle filosofie egemonizzate dalla logica del conoscere e quindi riduttivamente impostate in senso gnoseologista (idealismo, neokantismo, neopositivismo, storicismo, ecc.)⁴.

Carabellese, in contrapposizione allo gnoseologismo e allo scientismo e inserendosi invece in quell'orientamento critico del pensiero eu-

³ Di Carabellese, allievo di B. Varisco, ma nella cui formazione va anche ricordata l'influenza di F. Masci (v. G. SEMERARI, "Varisco e Carabellese" (1983) in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, Napoli, Guida 1988, pp. 121-147), ci limitiamo a menzionare *Critica del concreto* (1921), Roma, Signorelli, 1940, 3^a ed. Firenze, Sansoni, 1948; *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1931; *La filosofia dell'esistenza in Kant* (1941-43), introd. di G. Semerari, Bari, Adriatica, 1969; *L'Essere e la sua manifestazione: I. Dialettica delle forme, II. L'Io*, Roma Castellani, 1943-1946; "La coscienza" in M. F. Sciacca (a c. di), *Filosofi italiani contemporanei*, Milano, Marzorati, 1947.

⁴ Cfr. G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Bari, Dedalo, 1982, pp. ii-v.

ropeo che del conoscere e del sapere scientifico si pone il problema della fondazione, radicalizzò la classica domanda kantiana "Come è possibile conoscere?" ponendo la questione di *come sia possibile la coscienza e di come sia possibile l'essere*⁵.

All'ontologia critica di Pantaleo Carabellese Semerari dedicò un primo libro nel 1953 *Storia e storicismo. Saggio sul problema della storia nella filosofia di P. Carabellese*, ampliato nella seconda edizione apparsa nel 1960 col titolo mutato in *Storicismo e ontologismo critico*⁶, e un secondo libro nel 1982 (che raccoglie saggi pubblicati fra il 1962 e il 1980), *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*.

Nel titolo della monografia del 1953 è immediatamente evidente la presenza del problema della storia nell'ontologismo critico di Carabellese, un ontologismo antistoricistico ma non antistorico. Esso prendeva posizione contro lo storicismo come moderna religione della storia che tutto comprende e giustifica e che conduce al crudo realismo politico e alla affermazione dei valori della forza e della potenza. Indipendentemente da una palese personale presa di posizione politica⁷ di Carabellese, già si evidenzia, attraverso la lettura proposta da Semerari nella sua prima monografia sull'ontologismo critico, il carattere oggettivamente politico di tale filosofia nella sua stessa opposizione allo storicismo. Le differenze teoriche fra l'ontologismo critico, da una parte, e lo storicismo di Croce e di Gentile, sottendono le differenze pratiche fra il modello di democrazia diretta di Carabellese e quelli del liberalismo (Croce) e del fascismo (Gentile)⁸. Il carattere *oggettivamente* politico dell'ontologismo carabellesiano viene individuato da Semerari, in *Storicismo e ontologismo critico*, nell'atteggiamento *effettivamente* storicista che esso assume non accontentandosi dell'esaltazione e passiva accettazione del

⁵ Cfr. *ivi*, p. 26.

⁶ G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, Manduria, Lacaita, 1960. Ci riferiremo qui di seguito a questa edizione.

⁷ Sul risvolto politico del pensiero di Carabellese - mai stato militante politico e che anzi sosteneva, in un periodo in cui la filosofia si dichiarava a servizio dello Stato etico, l'indipendenza della filosofia dalla politica o più precisamente l'autonomia del filosofare da questo o da quel regime - Semerari insisterà particolarmente nel libro del 1982, evidenziandone l'orientamento per una democrazia come negazione dell'interesse separato e assolutizzato, della chiusura egoistica e, conseguentemente, della violenza e del dominio dell'uomo sull'uomo: v. in particolare il capitolo "Ontologia e politica" di G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia*, cit

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 25 e 95

divenire e della illusoria negazione dell'essere astrattamente contrapposto al divenire e inteso come assoluta presenza aproblematica, ma ponendo criticamente e responsabilmente il problema dell'origine, nel senso kantiano e husserliano del fondamento e della validità, del divenire⁹. A Semerari interessa particolarmente evidenziare che, nell'atteggiamento critico di Carabellese nei confronti dell'essere, il riconoscimento della storicità si identifica con l'assunzione di un atteggiamento di *controllo* e di *responsabilità*: due concetti questi particolarmente importanti nella successiva riflessione filosofica di Semerari¹⁰.

Semerari fa notare che lo storicismo contro il quale prende posizione Carabellese è quello di Hegel, Croce e Gentile, che egli finì con l'identificare con lo storicismo in quanto tale, perdendo di vista aspetti e orientamenti che fuoriescono da questa identificazione. Così, dice Semerari, a Carabellese resta estraneo il pensiero di Dilthey e degli altri esponenti dello storicismo tedesco, lacuna particolarmente grave soprattutto per quanto concerne Dilthey, il quale, affermando la temporalità della coscienza, la interpenetrazione dei momenti temporali e la interrelazione degli enti storici in quanto tali, è fra gli storicisti quello che maggiormente ha posto una problematica analoga a quella di Carabellese¹¹.

Semerari presenta dunque l'ontologismo critico come radicalizzazione dello storicismo. Ciò, in primo luogo, perché esso recupera

⁹ Cfr. G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., pp. 17-18.

¹⁰ Due questioni, quelle della responsabilità e del controllo, che attraversano l'intera ricerca di Semerari, le cui tappe fondamentali sono segnate dai libri, già significativi, sotto questo riguardo negli stessi titoli, *Responsabilità e comunità umana* (1960, 2a ed. 1966); *Scienza nuova e ragione* (1961, 2a ed. 1966) e *La lotta per la scienza* (1965), libri entrambi riuniti successivamente in *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini. Per un razionalismo filosofico-politico*, Verona, Bertani, 1979; *Filosofia e potere*, Bari, Dedalo, 1973. *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Milano, Spirali, 1983.

¹¹ A Dilthey Semerari torna più volte nel corso della sua ricerca. Particolarmente interessante è la riflessione condotta sul rapporto Husserl-Dilthey, attraverso la quale risulta che malgrado le differenze e i contrasti, e come lo stesso Husserl riconosce nelle lettere a G. Minsch del 1929-30, molti sono, fra i due filosofi, i punti di connessione e di reciproca influenza: anche in questo caso si tratta di una presa di posizione antistoricistica (quella di Husserl) che in realtà rivela, soprattutto nell'ultimo Husserl, una sempre maggiore attenzione per i problemi della storia e della storiografia: v. G. Semerari, "Husserl e Dilthey" (1985), in F. De Natale e G. SEMERARI, *Skepsis. Studi husserliani*, Bari, Dedalo, 1989, pp. 265-283.

dell'esistenza, come sua struttura essenziale, la temporalità. Sicché si può dire dell'ontologia critica di Carabellese quanto Löwith¹² dice della filosofia di Heidegger, vale a dire che l'esistenza risulta come fondamentalmente storica in quanto radicalmente temporalità. Ma Carabellese, osserva Semerari in *Storicismo e ontologismo critico*, non trasferisce, come Heidegger, il fondamento della storicità del nostro esserci nell'Essere stesso, Essere che domina anteriormente ad ogni ente e a partire dal quale deve accadere l'esserci dell'uomo.

E' così avviata un'analisi critica della filosofia heideggeriana, che Semerari approfondirà successivamente in gran parte della sua opera¹³. Nella prima monografia su Carabellese la filosofia heideggeriana viene collegata con uno dei presupposti dogmatici più saldi dell'hegelismo, quello della coincidenza di *essere e nulla*:

Se Hegel si distingue da Kant, gli è perché sostituisce alla prudenza agnostica di Kant una dommatica certezza, tanto più dommatica in quanto ha eliminato le ragioni che convincevano Kant all'agnosticismo. Il dubbio di Kant è la verità di Hegel. L'essere e il nulla possono coincidere, perché l'essere è proprio il non-essere dell'esperienza, e l'esperienza, in quanto tale, è il non-essere dell'essere. La falsità dell'immanenza hegeliana non ha altra origine che questa acritica conservazione dei concetti trascendentistici dell'essere e dell'esperienza. [...] La acriticità profonda è il vero segreto di Hegel [...]. La filosofia del nulla di Heidegger è la più penetrante interpretazione del pensiero di Hegel. Tra il *venir-a-essere* dal nulla e l'*essere-per-la-morte* è tracciata la parabola dell'essere e Heidegger [di *Was ist die Metaphisik?*¹⁴] può con Hegel ripetere che l'essere puro ed il puro nulla sono dunque la stessa cosa e trovar vera questa tesi¹⁵.

In "Strategie del rassicuramento umano", testo con cui si apre il libro di Semerari del 1992, *Sperimentazioni*¹⁶, si mostra come l'ontologia heideggeriana, pur partendo dalla domanda inquietante "perché c'è

¹² Cfr. K. LÖWITH, "Storia e storicismo", *Rivista di filosofia*, 1954, p. 142.

¹³ V. fra l'altro il capitolo "L'analitica esistenziale", in G. SEMERARI, *Scienza nuova e ragione*, cit.; e G. SEMERARI (a c. di), *Confronti con Heidegger*, Bari, Dedalo, 1992.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Was ist die Methaphisik*, trad. it. Milano, 1946, p. 99.

¹⁵ G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 46.

¹⁶ G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, Fasano (Ba), Schena, 1992,

qualcosa e non piuttosto il nulla?"¹⁷, in cui si riconosce il contingente, l'incertezza, l'*insecuritas*, come l'essenziale della condizione esistenziale umana, si affretti a neutralizzarla e tacitarla, ponendo come preliminare rispetto ad essa un'altra domanda: *che ne è dell'essere?* La questione filosofica da Heidegger stesso indicata come principale e che appartiene all'orizzonte categoriale dell'esistenza, cioè al possibile e al contingente, viene, in tal modo, ridimensionata, esonerando da essa l'Essere, che può costituire così il fondamento e la salvezza dell'esistente, nella sua differenza dall'Essere, a cui quella questione viene ristretta. Ciò significa che l'uomo, gettato nella *insecuritas*, non deve cercare la salvezza in se stesso - nei "soccorsi naturali", come direbbe Vico -, nelle sue tecniche di rassicuramento, ottenute lavorando insieme agli altri uomini ma attenderla unicamente dal suo fondamento, da ciò per cui l'esistenza è gettata nel rischio, cioè dall'Essere, che invece rimane al sicuro¹⁸ e che permette all'"arrischiato" di "riposare sicuro nel rischio"¹⁹.

In Carabellese, l'esistenza con la sua alterità, pluralità, temporalità, relazione, fa già parte dell'Essere e non ne dipende a posteriori come ciò in cui l'Essere decadrebbe per esistenzializzarsi²⁰.

Alla *sabbia* del divenire storicistico, della successione storicistica dei fatti in cui legge e valore coincidono con la successione stessa, Carabellese contrapponeva la *roccia* dell'essere concreto, temporale, plurimo, relazionale, a partire dal quale è irrinunciabile il problema dell'origine, della fondazione, della validità. La metafora della sabbia e della roccia, impiegata dallo stesso Carabellese negli ultimi scritti, viene ripresa nel

¹⁷ A proposito di Husserl, Semerari, in "Il problema della storiografia filosofica", in F. DE NATALE e G. SEMERARI, *Skepsis*, cit., fa notare che "Husserl non formulò mai esplicitamente la domanda, che era stata di Leibniz e di Schelling e che sarebbe, successivamente, divenuta la domanda fondamentale, l'*Hauptfrage*, di Heidegger: *perché l'essente in generale e non piuttosto il nulla?* L'interrogazione giace, però, al fondo della fenomenologia e viene allo scoperto allorché, in *Idee I*, si trova che niente può giustificare in assoluto 'che ci debba essere un mondo, una qualunque cosa' e che 'nell'essenza di ogni trascendenza fisica' è latente la possibilità del 'non essere'" (op. cit. p. 159).

¹⁸ Cfr. G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., pp. 28-29.

¹⁸ M. HEIDEGGER, "Perché i poeti?", in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, la Nuova Italia, 1968, p. 259.

²⁰ Sulla concezione del tempo in Carabellese, v. il capitolo IV, "L'essere oggettivo: il tempo", di G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., pp. 56-82, dove essa viene confrontata con quelle più significative del pensiero moderno, da Kant a Bergson, a Heidegger.

titolo del libro di Semerari del 1982 dedicato all'ontologismo critico. Essa ben raffigura l'istanza teorica fondamentale nei confronti del problema della storia fatta valere dall'ontologia carabellesiana nella sua contrapposizione allo storicismo tramite il recupero ontologico del tempo e dell'esistenza e in contrasto anche all'interpretazione, ritrovabile in Heidegger, di tempo ed esistenza come *il fuori, il non* dell'Essere meta-temporale e meta-esistenziale, vale a dire come suoi fenomeni decaduti²¹.

L'elevazione del tempo a concretezza ontologica e la congiunta temporalizzazione dell'essere assicurano le basi della storia, non più estromessa da un essere chiuso nella sua fissità eterna né più identificata con un essere che, accogliendo dentro di sé la storia, si cangia per questo in divenire empirico e si distrugge come essere e come storia²².

Storia e temporalità dunque, ed inoltre alterità, pluralità e relazione. Il soggetto è per Carabellese uno, altro, relazione. L'alterità non è concepita hegelianamente come negazione dell'egoità, ma la soggettività è costitutivamente alterità; l'unità e alterità dell'io lo aprono alla pluralità²³.

Rispetto a una ripresa e sviluppo della riflessione di Carabellese l'esigenza maggiormente avvertita da Semerari e già presente nella edizione del 1960 della sua prima monografia è quella di una radicalizzazione dell'analisi esistenziale e del superamento della riduzione coscienzialistica del concreto individuabile nell'ontologismo critico. Nel saggio del 1956 "Attualità e inattualità di Carabellese", poi pubblicato in appendice in *Storicismo e ontologismo critico*²⁴, Semerari evidenziava infatti soprattutto due limiti nella ricerca ontologico-critica di Carabellese: *l'interpretazione coscienzialistica del concreto* e *la parzialità dell'analisi esistenziale*. Il primo limite è dovuto al fatto che Carabellese, come già risulta dalla sua adesione all'idealismo, si opponeva all'idealismo da Hegel a Gentile non in via di principio ma per il modo con cui era stato realizzato, cioè in quanto falso idealismo. La sua critica era soprattutto rivolta alla pregiudiziale conoscitiva di cui l'idealismo avrebbe dovuto liberarsi per fondarsi sulla coscienza rivalutata in tutte le sue diverse

²¹ Cfr. G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia*, cit., p. v.

²² G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 81.

²³ V. *ivi* pp. 108-113.

²⁴ *Ivi*, pp. 217-245.

espressioni extraconoscitive, come la religione, l'arte, l'etica, ecc. Il secondo limite, collegato col precedente, veniva individuato nel fatto che Carabellese non sviluppa l'analisi dell'esistenza sino a rilevarne come costitutiva la finità. E ciò ha conseguenze sulla riduzione della portata della sua importantissima interpretazione della relazionalità intersoggettiva come alterità. Se, come Carabellese dice, ciascuno dei tanti io non è finito rispetto all'altro, ma si apre interamente ad esso, gli io cessano di essere singolarità ed esistenze per sé, confondendosi in un unico io, in un'unica coscienza totalizzante. A Carabellese sfugge, dice Semerari, che la relazione intersoggettiva presuppone il carattere finito della esistenza, anche se tale implicazione della finità egli avverte quando parla di trascendenza dell'alterità degli io, per la quale ciascuno è unico e insostituibile²⁵.

Semerari perviene all'interpretazione della carabellesiana critica del concreto come importante contributo, da riprendere e sviluppare, alla riflessione sulla originaria, precategoriale unità, di uomo e mondo che sottende ogni predicazione e determinazione categoriale, riflessione volta a scardinare quella che Carabellese chiamava la "concezione giudicativa dell'esistenza", incentrata sul privilegiamento dell'esperienza conoscitiva e del sapere scientifico.

Ciò che Carabellese chiama concreto in fondo corrisponde a ciò che la fenomenologia chiama con Husserl, 'esperienza antepredicativa' e con Merleau-Ponty 'ambiguità'²⁶.

Questa affermazione appartiene a un saggio che è già del 1965 - poi incluso come capitolo terzo dal titolo "Lo scandalo linguistico" in *La sabbia e la roccia* - quando ormai Semerari affrontava il problema del rapporto esistenza-alterità-mondo nella prospettiva della fenomenologia. Ma sarebbe interessante ricostruire i passaggi che dall'ontologismo critico conducono Semerari verso la fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty. Da questo punto di vista è significativo il capitolo ottavo, "Oltre lo storicismo", di *Storicismo e ontologismo critico*, che è una delle parti aggiunte nell'edizione del 1960 rispetto a quella del 1953. Qui l'in-

²⁵ V. anche il paragrafo "I limiti dogmatici dell'ontologismo critico" nella sezione dedicata alla critica del concreto di Carabellese in G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 147-154.

²⁶ G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia*, cit., p. 66.

dicazione programmatica fondamentale è che il problema della storia, dopo lo storicismo, diviene inevitabilmente quello della sua costituzione trascendentale, rispetto alla quale, come Semerari avvertiva nella "Prefazione" alla riedizione suddetta, "veramente decisivo è il contributo di Husserl e Merleau-Ponty"²⁷. L'essere concreto sottratto alla sua mummificazione dogmatica contro la quale, a sua volta dogmaticamente, lo storicismo contrappone il divenire, è "quell'essere del quale noi, col nostro esserci, siamo condizione trascendentale soggettiva"²⁸.

Semerari individua un rapporto di analogia fra l'antistoricismo della fenomenologia e quello dell'ontologismo critico. La fenomenologia giunge alle stesse conclusioni dell'ontologismo critico, per il quale lo storicismo moderno non è che il punto di approdo della "dottrina dell'autoconcetto", cioè della chiusura del soggetto in se stesso che si autoelege, come soggetto empiricamente e psicologicamente inteso, a portavoce della Verità e di ogni altro Valore. Il problema fenomenologico e ontologico-critico della storia comincia, dice Semerari, proprio là dove lo storicismo lo considera risolto. Mentre lo storicismo, alla stessa maniera del naturalismo, dello psicologismo e del positivismo, assolutizza i fatti e crede di risolvere la storia di tale assolutizzazione, invece sia la fenomenologia, sia l'ontologismo critico si interrogano sul fondamento, l'origine e il valore della storia. E' significativo, osserva Semerari²⁹, che questa problematizzazione della storia sia strettamente connessa alla rivendicazione, da parte di entrambi, della necessità della metafisica, ed è significativo che gli storicisti non siano in grado di immaginare altra metafisica che quella della cosa in sé e del vecchio ontologismo.

Nei confronti dell'accusa di *arcaismo* rivolta all'affermazione carabellesiana del carattere teologico, ontologico e metafisico della filosofia, il primo pregiudizio di cui bisogna liberarsi, dice Semerari, è quello della accettazione volgare di *metafisica*, *teologia* e *ontologia*. Si tratta di verificare se per caso l'uso che Carabellese fa di questi termini in base a

un severo controllo logico e linguistico, forse mai osato prima, non faccia giustizia della vecchia metafisica, della vecchia teologia e della vecchia ontologia.

²⁷ G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit. p. 24.

²⁸ *Ivi*, p. 187.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 191.

Si comprenderà allora come, in Carabellese - ma lo stesso discorso per Semerari vale a proposito di Husserl -,

il rifiuto dello storicismo, dello scientismo e della mondanità, non sia propriamente il rigetto e la negazione della storia, della scienza e del mondo, ma piuttosto il problema dell'*origine*, del *fondamento*, della *validità* della storia, della scienza e del mondo³⁰.

Sotto questo aspetto terminologico un'operazione analoga viene compiuta da Merleau-Ponty - e non è casuale il suo accostamento a Carabellese più volte riproposto da parte di Semerari - quando, malgrado la critica kantiana e a dispetto del rifiuto neopositivista e della negazione heideggeriana, riafferma la *metafisica* come momento centrale della riflessione filosofica. Ponendosi in una posizione che possiamo considerare vicinissima a quella della critica carabellesiana allo storicismo, Merleau-Ponty scrive:

La coscienza metafisica ha per unico oggetto l'esperienza quotidiana: questo mondo, gli altri, la storia umana, la verità, la cultura. Ma, anziché prenderli bell'e fatti, come conseguenze senza premesse e come se fossero ovvi, riscopre la loro estraneità fondamentale per me e il miracolo della loro comparsa. Allora la storia dell'umanità non è più quell'avvento inevitabile dell'uomo moderno muovendo dall'uomo delle caverne, quella crescita imperiosa della morale e della scienza di cui parlano i manuali scolastici 'troppo umani', non è la storia empirica e successiva [...]. Così intesa la metafisica è il contrario del sistema³¹.

Anche per Merleau-Ponty alla cui filosofia, per la sua insistenza sul corporeo, sulla intercorporeità, sulla percezione, Semerari annette particolare attenzione quale radicalizzazione della fenomenologia ed esplicitazione di ciò che in essa rimane in ombra (per usare la metafora impiegata dallo stesso Merleau-Ponty nel suo ultimo scritto su Husserl, "Le philosophe et son ombre")³² - la metafisica consiste nella presa di

³⁰ *Ivi*, p. 23. V. anche in G. SEMERARI, *La sabbia e la roccia*, l'importante capitolo "Lo scandalo linguistico", pp. 59-99.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Parigi, Nagel, 1948; trad. it. di P. CARUSO, *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 1962, pp. 117-118.

³² Trad. it. in M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 1967. V. la sezione "Studi sulla filosofia dell'ambiguità di Merleau-Ponty", in G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Urbino, Cappelli, 1962.

coscienza dell'esistere in tutta la sua concretezza, nel porre in tutta la sua radicalità il problema del controllo e della responsabilità nella relazione interumana e con il mondo.

Antipsicologismo e assunzione della *fondamentalità della relazione intersoggettiva*: sono questi i punti di contatto che nell'ultimo capitolo di *Storicismo e ontologismo critico* Semerari indicava fra ontologismo critico e fenomenologia. Ed è a partire da questa base comune - per la quale entrambi risultano in contrapposizione alla tesi che storia e mondo coincidano con il giudizio su di essi - che è possibile avviare la ricerca del senso del mondo e le condizioni del giudizio sulla storia quale premessa di un atteggiamento non passivo nei suoi confronti ma attivo e valorizzante.

Sullo gnoseologismo dello storicismo crociano Semerari ritorna nel saggio originariamente apparso nel 1966 e poi incluso in *Esperienze del pensiero moderno, "Croce e la filosofia"*, dove la filosofia crociana viene considerata sotto l'aspetto biografico-filosofico, l'aspetto sociologico/culturale e quello della sua configurazione e validità in quanto discorso filosofico. La contrapposizione della filosofia come metodologia del sapere storico alle scienze svuotate di ogni valore teoretico e ridotte a "edifici di pseudoconcetti", oltre a far perdere di vista, fra l'altro, la concreta connessione storica fra sviluppo del pensiero filosofico e sviluppo scientifico, contribuiva, dice Semerari, alla riduzione gnoseologista della filosofia, per giunta svuotandola sul piano teoretico e limitandone il campo conoscitivo in quanto concepita come metodologia della conoscenza storica. "Croce difese e restaurò il concetto classico della filosofia come conoscenza e schietta formalità"³³. Ignorando l'appello a una filosofia che non fosse mera contemplazione del mondo ma contribuisse alla sua critica e valorizzazione, anzi forse proprio in reazione ad esso, Croce ne fece la conoscenza delle strutture categoriali eterne del giudizio storico.

[...] La visione di una filosofia, alla quale non si debba chiedere nulla di più che come sono andate le cose, era appunto la riproposizione del modello contemplativistico della filosofia, che non poteva essere disgiunto da profondi motivi di conservazione etico-sociale, se veniva rilanciato in aperta e diretta polemica contro le filosofie delle riforme (Comte) e delle rivoluzioni sociali (Marx)³⁴.

³³ G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 195.

³⁴ *Ivi*, p. 196.

Alla riduzione gnoseologica della filosofia nello storicismo crociano corrisponde tuttavia una precisa presa di posizione ideologica che, da una parte, lo rende, non meno dell'attualismo gentiliano, corresponsabile verso la genesi ideologica del fascismo e, dall'altra, lo lega agli interessi della borghesia agraria del Sud. In "Il neoidealismo nella filosofia italiana del primo '900", Semerari evidenzia in maniera precisa e documentata la spiccata qualificazione politica del neoidealismo italiano "sì che le sue strutture concettuali più caratterizzanti furono funzioni, garanzie e sigle teoretiche di una determinata scelta politica"³⁵. Si comprende allora che la presa di posizione contro la filosofia marxiana e anche lo svuotamento gnoseologico della filosofia ebbero nel neoidealismo italiano uno scopo politico ben preciso.

La critica del marxismo è, a mio parere, la chiave per intendere il valore storico del neoidealismo italiano, ciò che costituì il filo conduttore segreto delle costruzioni sistematiche di Croce e di Gentile in quanto funzionali al riassetto e al perpetuamento del potere borghese nella società italiana [...] Quando si parla di reazione neoidealista, si allude, per lo più, alla offensiva antipositivistica di Croce e di Gentile [...]. In realtà, la reazione neoidealista si svolse lungo due direzioni: fu reazione al marxismo dal punto di vista generale di classe, fu reazione al positivismo dal punto di vista del conflitto che contrappose, per qualche tempo, all'interno della classe, la borghesia agraria del Sud alla borghesia industriale del Nord³⁶

E' interessante rispetto alla successiva riflessione teoretica di Semerari, in cui un momento importante è rappresentato dal suo libro *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*³⁷, che nel saggio su Croce del 1966 si spiegasse l'esito finale del percorso teorico crociano proprio a partire da una richiesta - insieme esistenziale, di posizione sociale e di ordine intellettuale - di sicurezza. Tale sicurezza era da Croce illusoria-

³⁵ G. SEMERARI, "Il neoidealismo nella filosofia italiana del primo '900. Neoidealismo e fascismo", in *Matrici culturali del fascismo. Seminari promossi dal Consiglio Regionale Pugliese e dall'Ateneo barese nel Trentennale della liberazione*, Bari, Facoltà di lettere e filosofia, 1977, p. 7; questo testo si trova ora in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., 47-68.

³⁶ *Ivi*, p. 8; v. anche G. SEMERARI, "Gentile e il marxismo" (1975), in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 13-46.

³⁷ G. SEMERARI, *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, cit.

mente ottenuta al prezzo del patetico rifiuto dell'*insecuritas* quale condizione strutturale dell'essere umano e mediante riduzionismi e semplificazioni che gli consentirono sia un ritorno a Hegel che ignorava o meglio metteva a tacere le inquietanti domande del pensiero post-hegeliano poste da Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Darwin, Nietzsche e Freud, sia la rigida schematizzazione della "filosofia dello Spirito" che bloccava, ma evidentemente solo sul piano delle intenzioni e della ideologia, la fluida e imprevedibile dinamica della vita, dell'esistenza, della cultura, della storia. Al contrario, se avesse direttamente assunto come oggetto di riflessione l'*insecuritas* quale vissuta condizione umana originaria anziché esorcizzarla con le mistificazioni della sua filosofia, Croce avrebbe potuto spiegare la genesi delle categorie, della logica, della cultura e del sapere, di cui invece, malgrado la sua dichiarata identificazione della filosofia con la storia, non si chiese mai come si costituissero³⁸.

Con un rovesciamento delle parti Croce faceva passare la propria posizione come aderente alla storia e come antimetafisica; in realtà la sua filosofia riproponeva proprio la vecchia metafisica dove l'essere sicuro e stabile è rappresentato dalla Storia nella sua accezione storicistico-idealistica; e ciò faceva precisamente con il suo autopresentarsi come metodologia della storia.

A Croce Semerari fa riferimento nel libro *Sperimentazioni* come chiaro esempio di scambio di metafisica e metodologia nell'espletamento in forma mistificata della funzione rassicurante della filosofia:

Il dire, con Croce, che la filosofia non è niente di più che metodologia della storia è il trucco col quale si impone, a livello metodologico, la metafisica della 'Filosofia dello Spirito'³⁹.

Un analogo esempio può essere costituito dal fondatore della scienza storica e nume tutelare dello storicismo crociano, Vico. In lui Semerari ritrova sia la connessione di metodologia e metafisica, sia la riduzione della metafisica a espediente apologetico e retorico per respingere, per arginare - cercando dei punti saldi e dei confini inviolabili nell'ambito della tradizione religiosa e del senso comune - la nuova visione del

³⁸ Cfr. G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 197-199.

³⁹ G. SEMERARI, "Strategie del rassicuramento umano", in G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit.

mondo e dell'uomo prospettata dallo sviluppo delle scienze fisiche e matematiche. Per Vico (*Scienza Nuova*, I, Dignità XII e XIII),

il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione, da tutto il genere umano ed è insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina.

In "Sulla metafisica di Vico", testo incluso in *Esperienze del pensiero moderno* e che riprende quello di una conferenza del 1968, Semerari esamina approfonditamente la "metafisica del senso comune" di Vico, che alla critica antepone la moderazione dell'arbitrio individuale e delle incertezze soggettive ottenuta tramite l'educazione al senso comune privilegiato sia considerandolo un sistema di giudizi di provenienza non umana ma divina, sia in base all'espedito retorico che si avvale del luogo della quantità e quindi considerando più valido ciò che può vantare il consenso universale o del maggior numero di persone⁴⁰.

In un altro saggio originariamente pubblicato nel '68, anch'esso poi ripreso in *Esperienze del pensiero moderno*, analizzando i complessi rapporti fra Vico e Cartesio, Semerari mostra come l'anticartesiano vi-chiano globalmente preso sia espressione di

un atteggiamento di resistenza e di difesa contro lo svolgimento filosofico della nuova scienza matematica e sperimentale [...], una tattica culturale escogitata, più o meno consapevolmente, al fine di *quieta non movere*, di lasciare le cose così come stanno, limitando, il più che riesca, il campo d'azione della nuova metodologia che appare pericolosa per il corso naturale delle idee e per il senso comune⁴¹.

Nel primo saggio incluso nel libro del 1992, *Sperimentazioni*, dal titolo "Strategie del rassicuramento umano", a cui abbiamo già fatto riferimento, Semerari si richiama a Vico per illustrare le strategie del rassicuramento umano fornite dalla religione.

⁴⁰ Cfr. G. SEMERARI, "Sulla metafisica di Vico", in *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 252 e 271; v. anche, circa il rapporto Carabellese-Vico, G. SEMERARI, "Il Vico di Carabellese" (1982-83), in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 149-170.

⁴¹ G. SEMERARI, "Intorno all'anticartesiano di Vico", in G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 239-240.

Probabilmente, fino ad oggi, non si è approfondita abbastanza quella straordinaria pagina della *Scienza nuova* nella quale G. B. Vico prospetta la Religione come rassicuramento dell'uomo sprovvisto di rassicuramenti naturali, di "soccorsi della natura" [...] L'espressione *soccorsi naturali* va estesa alle tecniche di rassicuramento ossia a tutto ciò che l'uomo, nell'orizzonte della sua esistenza mondana e sociale, sfruttando le proprie capacità, inventa, organizza e mantiene sotto il suo controllo ai fini del rassicuramento. Le religioni storiche costituiscono, nell'essenziale, nulla di più e nulla di meno che apparati istituzionali, più o meno complessi, di rassicuramento la cui differenza rispetto alle tecniche scientifiche e politiche è che, per esse, l'uomo lascia dipendere il proprio rassicuramento, la propria salvezza, in ultima e decisiva istanza, da qualcosa che egli ammette essere del tutto al di fuori dei suoi poteri di controllo⁴².

Questo confidare in qualcosa di necessariamente sicuro e salvo in se stesso, che è appunto la *fede*, è riscontrabile nello stesso Vico; ed è ciò che, alla luce della critica semerariana, risulta comune - malgrado il suo venir meno o l'essere scosso nei nostri tempi e malgrado la distanza teorica e gli intenti programmatici - sia in colui che fu considerato capostipite dello storicismo idealistico italiano, Vico appunto, sia in uno dei maggiori esponenti riconosciuti della rifondazione dell'ontologia, Heidegger, come vedremo meglio qui di seguito.

3. Esistenza, ragione, scienza

La critica allo gnoseologismo condotta dall'ontologismo critico di Carabellese è da Semerari ritrovata nella fenomenologia husserliana; ed è questa forse la loro comune specificità anche rispetto all'attenzione attribuita al problema del tempo, che invece le accomuna anche con la filosofia di Bergson e di Heidegger. Non è casuale che Semerari, per indicare alcuni aspetti essenziali della fenomenologia si richiami all'ultimo paragrafo della *Crisi delle scienze europee*, dove si afferma la necessità della ricostituzione dell'unità, dell'organicità della ragione, la quale perciò non sia soltanto ragione logica, ma anche ragione pratica e ragione estetica⁴³.

⁴² G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., p. 20.

⁴³ Trad. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1961, 1968 (III ed.). Cfr. G. SEMERARI, "La fenomenologia" (1989), in AA. VV., *Temi e problemi di filosofia contemporanea*, Pa-

Particolare attenzione Semerari ha rivolto a una nota di diario data 25 settembre 1906 in cui Husserl scrive:

In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una critica della ragione. Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro, in linea generale, sul senso, l'essenza, i metodi, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione, senza aver immaginato, progettato, stabilito e fondato un generale abbozzo per essi⁴⁴.

Ciò che a Semerari sembra rilevante e particolarmente significativo per caratterizzare la fenomenologia husserliana è la connessione - come questa nota autobiografica chiaramente evidenzia - che per essa sussiste fra la costruzione o ricostruzione di una critica della ragione e il "vivere veramente e veracemente", il vivere in modo autentico, e quindi fra ricerca filosofica ed esistenza. Scrive Semerari:

La critica della ragione, nella prospettiva di Husserl, cessava di essere un esercizio scolastico, astrattamente intellettuale, o la risoluzione di questioni meramente metodologiche ed epistemologiche e diveniva un problema profondamente esistenziale in cui ne andava del senso stesso della vita e della salvezza dai tormenti del dubbio e della mancanza di chiarezza e certezza. E' in rapporto alla critica della ragione così intesa che prende significato il lento e faticoso lavoro di Husserl per elaborare appropriate tecniche di rassicuramento nei confronti della scempi e della crisi soprattutto nelle forme (e loro varianti) sotto cui esse gli si imponevano nel suo tempo: psicologismo, naturalismo, relativismo, antropologismo, storicismo, filosofie della *Weltanschauung*⁴⁵.

lermo, Edizioni della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer", 1991, p. 128. Per quanto concerne la "ragione estetica", è interessante il saggio di G. Semerari, "Il carattere ideologico dell'estetica crociana" (1975), in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 68-78, dove si evidenzia la genesi ideologico-sociale della concezione dell'arte come contemplazione e trasfigurazione intuitiva del mondo.

⁴⁴ A questa nota di Husserl Semerari ritorna in due testi distanti fra loro circa trent'anni: un testo originariamente apparso nel 1960 nel vol. collettivo *Omaggio a Husserl*, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 123-161 e poi ripubblicato in G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit. (v.ivi, p. 70) e in "La fenomenologia di Husserl", cit. (v. p. 125 e segg).

⁴⁵ G. SEMERARI, "Il problema della storiografia filosofica" (1985), in F. DE NATALE e G. SEMERARI, *Skepsis. Studi husserliani*, cit., pp.158-159; v anche G. SEMERARI, "Husserl e la fenomenologia", cit., pp. 128-130.

Il significato della costruzione della critica della ragione collegata da Husserl con il vivere concreto, viene da Semerari evidenziato ponendola in contrasto soprattutto con 1) lo gnoseologismo della critica kantiana che, restringendo l'orizzonte della conoscenza, riduce il problema della ragione a problema dei limiti della ragione e non anche della sua origine, senso e valore; 2) la filosofia hegeliana in cui "la fenomenologia della ragione non è, in realtà, che descrittiva ontologica di un sistema aprioristicamente concluso", che, eliminando il carattere antidogmatico della critica kantiana, decreta "la fine della critica della ragione come ragione pura"⁴⁶; 3) il dogmatismo che, in comune con l'idealismo, presentano tanto il positivismo, quanto lo storicismo, i quali, obliterando il problema della ragione nella sua autonomia dal dato e dal fatto, riducono la ragione a ragione formale, alle strutture operative, categoriali e linguistiche della conoscenza scientifica e storiografica, senza interrogarsi né sul senso di tali tecniche che permettono la conoscenza della natura e della storia, né sul significato di *natura* e *storia* al di là della empiricità dei fenomeni fisici e storici acriticamente assunti nella loro "fatticità"⁴⁷. Il problema della critica della ragione quale si prospetta di fronte alla fenomenologia di Husserl è perciò, dice Semerari, il problema della *crisi della ragione*, e tale crisi si determina come *crisi del trascendentale*. La fenomenologia husserliana si propone la ricostruzione di una critica della ragione come riconduzione al soggetto della vita vissuta, non come soggetto empirico, psicologico, ma come soggetto trascendentale; più precisamente come *intersoggettività trascendentale*, a partire dalla quale sia possibile ritrovare il senso della ragione, stabilirne la validità in quanto ragione formale, ritrovare il significato per l'uomo delle sue tecniche, delle sue strutture operative, categoriali e linguistiche⁴⁸. Dunque la fenomenologia husserliana

riprende il problema della Critica proprio nel punto della sua maggiore aporeticità, là dove la Critica si converte nel dogmatismo, che successivamente e variamente ereditano idealismo, naturalismo e storicismo⁴⁹.

⁴⁶ G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., p. 67-68.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 65-69. V. anche il capitolo 2, "Le scienze nella crisi della ragione", di G. SEMERARI, *La lotta per la scienza*, cit.

⁴⁸ V., sotto questo riguardo, i due capitoli iniziali di *Scienza nuova e ragione*, cit., "Narcisismo e masochismo della ragione" e "La scienza rigorosa", in G. SEMERARI, *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit., pp. 23-69.

⁴⁹ G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., p. 70.

E' tenendo conto di questo disegno problematico che Semerari legge l'itinerario complessivo della ricerca da *Philosophie der Arithmetik* sino a *Logische Untersuchungen* e da queste alla *Krisis der europäischen Wissenschaften*: ciò che complessivamente si delinea in tale percorso è una problematizzazione della ragione come ragione umana. Essa risulta inscindibilmente connessa con la responsabilità, con un atteggiamento radicalmente antidogmatico in base al quale la filosofia come "scienza rigorosa" è messa in discussione delle forme istituzionalizzate del sapere, il sapere del senso comune e quello delle scienze, indagandone il processo di costituzione a partire dalla *Lebenswelt*, riconducendolo sotto il controllo umano e orientandolo in funzione di un *télos*, sempre di nuovo problematizzato, in cui l'uomo possa intersoggettivamente ritrovarsi e di cui possa rispondere in prima persona. Semerari legge la critica della ragione nella prospettiva husserliana come problema della *insecuritas*, della incertezza esistenziale affrontato senza il ricorso a pregiudizi, dogmatismi, a presupposti esenti da verifica, ma al contrario attraverso l'assunzione da parte dell'uomo di un atteggiamento radicalmente responsabile. Nella direzione di questa radicalizzazione devono essere considerate la *riduzione trascendentale*, la *trasformazione dell'esperienza esterna (Erfahrung) in esperienza interna (Erlebnis)*, il passaggio dalla riduzione alla *costituzione*, la questione dell'*autoresponsabilità (Selbstverantwortung)* posta nella *Crisi delle scienze europee*, ma anche nella "Introduzione" di *Logica formale e logica trascendentale*. Si tratta di riconsiderare il mondo quale si presenta nel suo essere così per noi a partire dalla possibilità di poterne rispondere da parte del soggetto che, mettendo in discussione se stesso come soggetto empirico, come soggetto psicologico, consolidato nelle sue abitudini, automatismi, comportamenti stereotipati, si ponga come condizione a priori, come soggetto trascendentale della determinazione dell'essere, del senso e del valore. La crisi delle scienze europee consiste nella separazione di scienza ed esistenza umana, di scienza e assunzione di responsabilità da parte dell'uomo nei confronti del mondo, di se stesso e degli altri.

E' interessante che Semerari contrapponga il testo della *Crisi*, da lui considerato come testo fondamentale per capire il nostro tempo, alla *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger: contrapposizione che ci sembra indicare il contrasto fra l'affermazione *esatta* dell'antiumanesimo heideggeriano - basata sulla ipostatizzazione della osservazione dell'essere delle cose come attualmente è, con la conseguente riduzione degli uomini a meri uomini di fatto - e il progetto di un nuovo umanesimo da

costruire sulla base di una scienza nuova a cui soprattutto la filosofia ha il compito di contribuire in quanto scienza *rigorosa*⁵⁰. Si tratta dell'umanesimo di una *scienza nuova* che sia essenzialmente riconduzione di ogni sapere, compreso quello scientifico, alla originaria funzione di controllo, di autoresponsabilità e di responsabilità reciproca, che l'accettazione acritica di norme comportamentali, lo scientismo, il tecnicismo e l'asservimento della scienza alla produzione per la produzione hanno fatto perdere di vista e oggettivamente annullato.

Alla conclusione della sua vita Husserl si accorgeva che la scienza stava sfuggendo al controllo dell'uomo e, anzi che toglierla, accresceva la insicurezza esistenziale. L'appello finale alla responsabilità e autoresponsabilità dell'uomo - l'appello col quale si chiude *La crisi* - acquistava lo stesso significato che, nell'Husserl delle *Idee*, aveva avuto il richiamo alla coscienza contro gli effetti dell'atteggiamento naturale e contro tutte le forme di pensiero vincolate al 'pregiudizio del fatto'. Ma, in ogni caso, Husserl non rinunciava alla scienza. Egli non avrebbe mai sottoscritto la proposizione che, qualche decennio più tardi, avrebbe dettato Heidegger: 'Solo un dio può salvarci'. La scienza non andava ripudiata, ma semplicemente inscritta in una nuova prospettiva ispirata al e dal principio di responsabilità. La stessa critica della ragione doveva trasformarsi in critica delle condizioni di possibilità dell'essere responsabili e autoresponsabili⁵¹.

Da questo punto di vista, risulta chiara la differenza del rapporto con la scienza galileiana e con Cartesio che si viene a stabilire fra un autore come Vico, che all'atteggiamento fideistico, ivi compresa la fede nel "senso comune", non volle rinunciare, e Husserl; differenza che con estrema chiarezza è evidenziata da Semerari in una nota al già citato "Intorno all'anticartesiano di G. B. Vico". Husserl (nei paragrafi 9 e 34 f della *Crisi*) svolge, come Vico, una critica a Galilei che scoprendo la natura l'ha "occultata" in quanto ha sostituito alla natura stessa l'interpretazione matematica, e propone anch'egli una "scienza nuova". Ma svolge quest'ultima come scienza dei fondamenti precategoriale (esistenziali e soggettivo-trascendentali) delle scienze obiettive e come criti-

⁵⁰ Cfr. G. SEMERARI, "La fenomenologia di Husserl", cit., p. 135. V. anche G. SEMERARI, "La questione dell'ente-uomo in Heidegger", in G. SEMERARI (a c. di), *Confronti con Heidegger*, cit.

⁵¹ *Ivi*, p. 136.

ca radicale del senso comune e delle ovvietà del mondo già determinato. E, nei confronti di Cartesio, la critica di Husserl, divergendo profondamente da quella di Vico, accetta sostanzialmente il punto di vista cartesiano del Cogito,

del quale anzi si rimprovera allo stesso Cartesio di non aver capito tutto il profondo, sconvolgente significato⁵².

Sul rapporto fra Husserl e Galilei Semerari si sofferma particolarmente nel saggio del 1965 "La filosofia scientifica di Galilei"⁵³, saggio, sotto questo riguardo particolarmente interessante perché pone tale rapporto come rapporto fra linguaggi. I punti in comune che Galilei presenta con Husserl malgrado la critica che quest'ultimo gli rivolge vengono individuati da Semerari nell'appello galileiano alle cose stesse, al sensibile come luogo di certificazione, al riconoscimento del primato del vedere sugli altri sensi, alla assunzione dell'esperienza come base della costruzione scientifica. Ma il punto di differenziazione e in un certo senso anche di incommensurabilità fra Husserl e Galilei viene da Semerari individuato attraverso la ripresa della "III lezione sul metodo dello studio accademico"⁵⁴ di Schelling, dove la scienza naturale viene considerata come un'immensa filologia e la natura come un insieme di livelli linguistici, di stratificazioni linguistiche.

La tesi di Schelling della pluralità dei linguaggi della natura può conciliare la posizione di Galilei, scopritore e valorizzatore di un solo linguaggio, - quello matematico -, e la posizione di Husserl, che si rifiuta di ridurre i molteplici linguaggi della natura con le connesse possibilità di molteplice significazione al solo linguaggio e al solo significato matematico. Benché non abbia torto, la critica di Husserl a Galilei è impropria: a Galilei interessa, ai fini della sua ricerca, soltanto quel particolare tipo di linguaggio, laddove Husserl propone una tematica linguistica che è legata a una problematica scientifica e filosofica postgalileiana⁵⁵.

⁵² G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., p. 246.

⁵³ G. SEMERARI, "La filosofia scientifica di Galilei" (1965), in G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit. 147-176.

⁵⁴ SCHELLING, *Werke*, a c. di v. M. Schröter, 3 Bd. pp. 249-261 e segg.

⁵⁵ G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 157-158.

In "Crisi e critica della ragione. In margine a *La crisi delle scienze europee*" (1981)⁵⁶, Semerari indaga sull'intreccio teorico-storico tra *critica della ragione, crisi delle scienze e crisi della ragione*, considerandolo in alcuni momenti di svolta nella storia del pensiero filosofico. In questo intreccio si inserisce un quarto aspetto, quello della *crisi del trascendentale*, dato che tale aspetto è il risvolto della crisi della ragione in quanto perdita del suo senso, della sua funzione, del suo fondamento, che soltanto il suo riconducimento alla problematicità, insicurezza e precarietà della condizione esistenziale umana può permettere di ritrovare.

Il primo caso che Semerari individua nello svolgimento storico della filosofia è rappresentato dalla crisi della primitiva scienza cosmologica, sulla base di oggettivi mutamenti intervenuti nella conformazione storico-sociale, che trova espressione, prima, in Parmenide con l'affermazione di un concetto di ragione contrapposto alla illusorietà dell'esperienza sensoriale e, successivamente, con Protagora, che può essere considerato il primo ad aver elaborato una critica della ragione enucleabile nella affermazione dell'uomo quale misura di tutte le cose. Al tempo stesso, tale risposta può essere considerata

una, sia pur rozza, scoperta del *trascendentale* come criterio di differenziazione tra il conoscibile e il non-conoscibile, tra l'essere e il non-essere, tra il vero e il falso. Si tratta, per di più, di un trascendentale che, per la sua estrema semplicità, appare affrancato dalle mitologie delle quali, in seguito, forme più scaltrite di esso risulteranno paradossalmente caricate [...]⁵⁷.

Il secondo caso è quello costituito dalla crisi determinata dall'avvento della moderna scienza sperimentale, dal rivolgimento della visione del mondo in seguito alle scoperte geografiche, dalla messa in discussione dell'autorità religiosa dalla Riforma: crisi di certezza e di sicurezza, rispetto alla quale il Cogito cartesiano rappresenta la risposta critica. È interessante che Semerari, pur convenendo con Derrida che il Cogito non è solo ragione e ordine, ma anche follia e disordine, essendo la sorgente a partire dalla quale si diversificano fra loro ragione e follia⁵⁸, faccia notare che, malgrado tale possibilità di funzione trascenden-

⁵⁶ Cfr. F. DE NATALE e G. SEMERARI, *Skepsis*, cit., p. 97-139.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 100-101.

⁵⁸ Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, p. 74.

tale, di fondamento precategoriale inerente al Cogito, per la quale il Cogito è la *misura* di Protagora, tuttavia in Cartesio esso, anzi che essere mantenuto al livello del pre-categoriale, prende partito per la ragione identificata con l'ordine matematico dell'universo naturale, assolutizzando una struttura categoriale che diventa così modello unico di razionalità⁵⁹.

Il terzo caso è rappresentato dalla crisi della filosofia e delle scienze naturali di fronte alla quale si trova Hume e da cui Hume pensa di uscire con l'appello alla "natura umana", quale principio epistemologico di ogni sapere, essendo la "scienza dell'uomo" la base della filosofia e della scienza, dato che anche le scienze matematiche e le scienze naturali si costituiscono a partire dalla conoscenza dell'uomo. La "scienza dell'uomo", dice Semerari, è la *critica humiana della ragione*, e, benché viziata da astoricità, essa rappresenta, rispetto al riduttivismo del Cogito cartesiano, un ampliamento di considerazione del pre-categoriale e un notevole approfondimento della problematizzazione del trascendentale. Rispetto alla critica humiana della ragione un arretramento è rappresentato dall'"artificio e finzione epistemologica dell'io penso kantiano, 'uno e identico'", che è il risultato dell'estrapolazione e dell'ipostatizzazione delle strutture logico-linguistiche della matematica e della fisica dell'epoca, con la conseguente identificazione della ragione teoretica, non diversamente dal Cogito cartesiano, con il suo modello matematico⁶⁰.

Con la fenomenologia husserliana il problema della crisi delle scienze, visto soprattutto come problema della perdita del loro senso e valore per l'esistenza umana, ed il problema della critica della ragione, vissuto come problema profondamente esistenziale, vengono affrontati attraverso il recupero della intenzionalità intersoggettiva che svolge una funzione teleologica e in questo senso costitutiva, trascendentale rispetto ad ogni oggettività costituita; e dunque attraverso una critica radicale nei confronti del mondo presentato come assoluto, esistente per sé, come complesso di determinazioni che gli appartengono in modo ovvio.

⁵⁹ Cfr. G. SEMERARI, "Crisi e critica della ragione", cit., p. 103.

⁶⁰ V. *ivi*, pp. 102-105. Sulla ripresa della critica humiana nell'ambito della fenomenologia husserliana, v. G. SEMERARI, "Husserl e Hume" (1986), in F. DE NATALE e G. SEMERARI, *Skepsis*, cit, pp. 229-264.

In questo senso - dice Semerari - la critica fenomenologica si riconosce debitrice nei confronti di Hume e di Kant coi quali, ancor più che con Cartesio, si pone il problema della costituzione trascendentale, ancorché Hume si perda nel sensualismo e Kant non sappia distinguere seriamente tra psicologia e trascendentalismo⁶¹.

Fra gli autori che maggiormente hanno contribuito alla costituzione del paradigma storico-esistenziale di problematizzazione filosofica della scienza, che Semerari denota con l'espressione di derivazione vi-chiana di "scienza nuova"⁶² - contrapponendolo a quello della "sintassi" che si occupa soltanto degli aspetti tecnico-formali della scienza - particolare rilievo viene attribuito a Marx. E' in questa ottica che Marx viene considerato da Semerari in "Materialismo e scienza naturale" (1972) che fa parte del libro del 1973 *Filosofia e potere* e in "Il paradigma della 'scienza nuova' e la sua forma marxiana", un inedito del 1980 ripreso e sviluppato in *Sperimentazioni*⁶³. In tal senso l'interpretazione che Semerari dà di "scienza", quando conviene con Althusser che "Marx elabora una nuova scienza, un sistema di concetti scientifici nuovi", è ben diversa da quella di Althusser, che "presta (impone) a Marx una nozione formalistica (filistea!) di scienza" della quale l'opera di Marx "è il rifiuto". La scientificità della critica marxiana dell'economia politica non si basa sulla riflessione della scienza su se stessa come vuole il paradigma della sintassi, ma sul *radicalismo antropologico* e sulla *storicizzazione integrale delle leggi dell'economia politica*.

Sono essi i modi con cui Marx realizza la sua 'rottura epistemologica', che cade non all'interno della sua opera - come immagina Althusser - fra il periodo cosiddetto *ideologico* e il periodo cosiddetto *scientifico*, bensì fra la sua opera complessivamente considerata (dalla *Introduzione* del 1843 al *Capitale*, per intenderci) e l'intera tradizione di pensiero anteriore sia filosofica (idealistica e materialistico-meccanicistica) che economico-politica⁶⁴.

⁶¹ V. *ivi*, pp. 113-114.

⁶² V. i volumi cit. *Scienza nuova e ragione* e *La lotta per la scienza*, unificati in *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit.

⁶³ Cfr. G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., pp. 105.

⁶⁴ *Ivi*, p. 101, nota 46.

4. *Relazione, libertà-necessità, valore*

Nell'itinerario che dal Cogito cartesiano conduce alla critica della ragione come critica trascendentale si può considerare la filosofia di Spinoza come un ostacolo nei confronti di tale percorso, una deviazione, a partire da Cartesio, dal piano trascendentale a una metafisica oggettivistico-naturalistica. E' questa sostanzialmente l'interpretazione che di Spinoza dette Husserl in *Erste Philosophie* (1923-1924) e in *Phänomenologische Psychologie* (1925) e che rimase invariata nell'opera postuma *Die Krisis* (1954), anche se qui l'etica spinoziana è considerata "la prima ontologia universale" che tentasse l'unificazione di fisica e psicologia, ricercandone una originaria relazione.

Pur convenendo con tale interpretazione che valuta la posizione spinoziana nel suo ruolo riguardo agli sviluppi della tematica del trascendentale⁶⁵, Semerari la colloca in una ben più ampia valutazione, avviata con i lavori su Spinoza che vennero poi riorganizzati nel libro del 1952, *I problemi dello spinozismo*⁶⁶, ripresa in *Benedetto Spinoza* (1968)⁶⁷ ed approfondita, fino ad oggi, in numerosi saggi. Nell'interpretazione che ne dà Semerari, la filosofia di Spinoza è riconsiderata anche nel suo rapporto con la stessa fenomenologia husserliana⁶⁸ rispetto alla quale si evidenziano soprattutto i seguenti punti in comune: la corrispondenza fra la "rigenerazione" spinoziana e l'husserliana "epoché"; l'analoga impostazione del metodo della filosofia come liberazione dai "pregiudizi"; il rapporto già intuito da Spinoza fra *ordine delle cose* e *disposizioni della mente*; la riconduzione, già in Spinoza, della scienza al livello pre-categoriale dell'esistere sicché essa risulta un espediente di rassicuramento esistenziale⁶⁹.

⁶⁵ Cfr. G. SEMERARI, "Husserl e Spinoza" (1977), in F. DE NATALE e G. SEMERARI, *Skepsis*, cit., p. 201-228.

⁶⁶ G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, Vecchi & C. Editori, 1952.

⁶⁷ G. SEMERARI, *Benedetto Spinoza*, Milano, Marzorati, 1968 (in *Grande Antologia Filosofica, Il pensiero moderno*, vol. XIII). Di Semerari va anche ricordata la trad. it. del *Breve trattato di Spinoza*.

⁶⁸ Cfr. G. SEMERARI, "Rigenerazione e comunione in Spinoza" (1959), "L'ambiguità di Spinoza" (1964), pp. 428-438, ora in G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 57-84 e 129-146.

⁶⁹ In "L'ontologia della sicurezza in Spinoza" (1982), in G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, pp. 35-57, Semerari presenta lo spinozismo come "un modello di ontologia della sicurezza, un modello, cioè, di legittimazione e formalizzazione filosofica delle tecniche di rassicuramento prodotte dall'uomo al fine di superare la insicurezza esistenziale [...]" (p. 36).

Qui, della lettura che Semerari presenta di Spinoza, ci interessa però soprattutto quanto si riferisce alle tematiche della *relazionalità* e del rapporto *libertà-necessità* che, nella filosofia di Spinoza, e nella interpretazione di Semerari, assumono un posto di rilievo. Per quanto riguarda la prima tematica, particolarmente interessante è una pagina di *I problemi dello spinozismo* (cap. I) dove Semerari osserva che Spinoza fonda "non un monismo letterale, ma un pluralismo profondo" del quale evidenzia l'unità *metafisica*, in base alla quale i molti mutuamente si riconoscono e sono posti in relazione. E che ciò sia centrale nell'orientamento stesso della filosofia di Spinoza, anche se egli stesso forse non ne ebbe "consapevolezza piena" - anche qui una riflessione su ciò che costituisce "l'ombra" del filosofo nel senso di Merleau-Ponty - è dimostrato dalla rivendicazione della realtà degli individui nei confronti degli universali o enti di ragione, il cui risvolto, sul piano della filosofia politica, è il riconoscimento delle proprietà giuridiche dell'individuo-cittadino nei confronti dello Stato. In tal senso, dice Semerari,

Spinoza critica Leibniz, prima che Leibniz critichi Spinoza. Spinoza implicitamente previene le aporie della filosofia leibniziana, che pure storicamente pare rimediare all'apparente vuoto logico dello spinozismo. La restaurazione leibniziana della trascendenza tradizionale priva le molte monadi del dato unificatore che, solo, può giustificare il relazionare di monadi con monadi, chiuse altrimenti in claustrali mondi soggettivi, vanamente accordati dalla mitica armonia prestabilita. Per Spinoza il vero punto di partenza non è Dio, ma l'esperienza con la sua molteplicità e il monismo è il frutto di un vedere metafisico nell'interno della molteplicità⁷⁰.

Per quanto riguarda la seconda tematica, ancora in *I problemi dello spinozismo*, nel capitolo II intitolato "La libertà", in considerazione della affermazione spinoziana secondo cui la libertà consiste nella presa di coscienza della propria natura - ivi compresa la struttura corporea dell'io: "l'oggetto primo e diretto dell'attività mentale è il corpo" ("obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus") - a cui si è necessariamente vincolati, e nell'agire conseguentemente, Semerari fa notare l'importante conclusione che si può trarre dalla dottrina di Spi-

⁷⁰ G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 57.

noza, in base alla quale si legano indissolubilmente libertà e responsabilità⁷¹, e cioè che:

La libertà non è patrimonio che ci è elargito perché l'amministriamo, ma valore di operosità che costituiamo, istante per istante, nella vicenda del nostro esistere, individuale e di gruppo e di umanità, svolgendolo dalla virtualità al compimento attuale, che abbiamo la forza di realizzare. [...] Libertà e liberazione non sono due, ma uno. E la libertà si fa nella e attraverso la liberazione [...] ⁷².

Entrambe queste due tematiche risultano centrali nella filosofia di Schelling, un altro dei filosofi a cui Semerari ha dedicato diversi studi, fra cui i libri *Interpretazione di Schelling*⁷³ (1958), *Da Schelling a Merleau-Ponty* (1962), *Introduzione a Schelling* (1971)⁷⁴.

L'interpretazione di Schelling da parte di Semerari ha soprattutto il merito di aver contribuito a liberarlo dai moduli interpretativi, fondamentalmente rimasti subalterni alla sistemazione hegeliana, secondo cui Schelling fa da mediatore fra Fichte ed Hegel; ma anche sia dalla lettura culturalistica inaugurata da Dilthey, sia da quella di Lukács che, oltre a non distaccarsi da Hegel, valuta Schelling - in ciò accomunato con Kierkegaard - in termini di irrazionalismo⁷⁵.

Spinoza ha un ruolo importante nella formazione del pensiero schellinghiano e nella sua separazione dalla filosofia di Fichte, fin dallo scritto del 1795, "Dell'io come principio della filosofia", dove

si può dire che l'io è il nome da Schelling usato per designare, in clima fichtiano, la *Sostanza* assoluta di Spinoza [...]. Nell'io, come Spinoza nella *Sostanza*, Schelling ripone il principio e il fine della libertà⁷⁶;

⁷¹ Come pure si stabilisce una connessione fra morale e scienza, fra etica e scienza della natura, in netta contrapposizione con Kant e con la sua separazione fra mondo dei fatti naturali e mondo della morale (v. G. SEMERARI, *Benedetto Spinoza*, cit., p. 9).

⁷² G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, cit., p. 84.

⁷³ G. SEMERARI, *Interpretazione di Schelling*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1958.

⁷⁴ G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, Bari, Laterza, 1971.

⁷⁵ V. *ivi* le pp. 223-241 dedicate alla storia della critica.

⁷⁶ G. SEMERARI, *Interpretazione di Schelling*, cit., pp. 14-15.

e dove, come dirà lo stesso Schelling nella ristampa del 1809, "l'Io viene preso dappertutto non come soggettivo ma come assoluto", cioè "come identità di soggettivo e oggettivo"⁷⁷. L'Assoluto schellinghiano è inteso in termini di relazione, la *relazione* fra finito e infinito, intuizione e concetto, reale e ideale. La categoria di *relazione* viene posta da Schelling, in contrasto con Kant, non alla pari delle altre, ma a fondamento di tutte le altre, sicché

si vede come l'Assoluto sia la *definizione ipostatizzante della forma originaria del pensare, ossia la entificazione della categoria di relazione*. [...] Nell'Assoluto, così originato e strutturato, si saldano la filosofia della natura e l'idealismo ed è per questa saldatura che Schelling stesso chiamerà più volte la filosofia della identità ideal-realismo.[...] Intendere l'Assoluto schellinghiano o come il pensiero e l'infinito puro, nel quale *si risolve* l'essere, o come l'essere e il finito puro nel quale *si risolve* il pensiero è cadere in una delle due opposte e unilaterali tendenze - il materialismo astratto e l'idealismo astratto, l'oggettivismo e il soggettivismo - contro le quali la filosofia della identità, istituita sulla struttura relazionale e *antepredicativa* dell'Assoluto, combatte⁷⁸.

Ed è sulla base dell'affermazione della fundamentalità antepredicativa della *relazione* che l'*ideal-realismo* di Schelling, oltre che porsi in contrasto con l'alternativa idealismo/realismo, si oppone anche al meccanicismo sia sul piano conoscitivo e scientifico, sia su quello pratico; e ricorre anch'esso al concetto di *metafisica*, quale contrapposto di ogni meccanicismo e come maniera organica di sentire, pensare e agire. Nell'Assoluto schellinghiano, in quanto forma assoluta della relazione e principio di relazione, Semerari vede - al di là della sua interpretazione sostanzialistica e pre-esistenzialistica comune al naturalismo di Schelling e allo spinozismo⁷⁹ - l'affermazione della *ambiguità originaria* quale oggetto diretto del filosofare, a cui richiamarsi per far fronte alla crisi della scienza tradizionale basata su modelli meccanicistici in seguito alla nuova situazione suscitata dall'evolversi delle scienze e del sapere in generale al di là di quei modelli⁸⁰.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 18.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 101 e 104.

⁷⁹ Cfr. G. SEMERARI, *La filosofia come relazione*, Edizioni del "Centro Librario", Sappri, 1961.

⁸⁰ Cfr. G. SEMERARI, *Interpretazione di Schelling*, cit., pp. 286-287.

Nell'Assoluto schellinghiano, è, come in Spinoza, garantita l'autonomia del finito nei confronti dell'infinito, come pure quella dell'essere nei confronti dell'idea, senza che ciò voglia dire ritorno all'opposizione kantiana. Proprio perché l'Assoluto è relazione di finito e infinito, di reale e ideale, nell'Assoluto il finito non si risolve nell'infinito, ma al contrario, non cessa mai di essere finito, perché l'Assoluto non cessa mai di essere relazione, così come l'essere non può essere assorbito nel pensiero, di contro all'unilateralità dell'orientamento assunto dalla filosofia ad opera dell'idealismo.

Con una proposizione molto meno paradossale nei fatti di quanto possa sembrare nella sua formulazione, si potrebbe dire che l'Assoluto della filosofia dell'identità è *il principio di verificaione della impossibilità di qualsivoglia assolutizzazione*. Fichte, in fondo, ha ragione a obiettare [...] che la filosofia dell'identità si dovrebbe chiamare piuttosto filosofia del nulla, perché in essa l'Assoluto diventa nulla col trasformarsi in relazione. Se non che ciò che si annulla è il vecchio Assoluto, fondamento delle filosofie individualistiche, meccanicistiche e astratte, che come ha dimostrato la vicenda dell'idealismo fichtiano, restano nel formalismo del vuoto sapere per uscire dal quale fanno ricorso alla fede⁸¹.

E' interessante, nell'interpretazione di Semerari, che si insista sulla radicalizzazione dello spinozismo in Schelling attraverso l'assunzione del problema del *finito temporale*, questione trascurata da Spinoza e che, una volta che l'Assoluto divenga, come in Schelling, relazione antepredicativa, non può essere trascurato, dato che il finito, come *differenza* da ogni altro finito con cui, in quanto tale, è in relazione, presuppone che la temporalità sia la sua struttura costitutiva e coincida con la sua stessa esistenza⁸².

La differenza con Spinoza riguarda anche la questione del rapporto contingenza/necessità, che Semerari considera collegata con la trasformazione del naturalismo meccanicistico spinoziano nel naturalismo relazionistico e organicistico di Schelling, il quale, sotto questo riguardo, "si presenta come uno *Spinoza rovesciato*". Infatti Schelling, in conseguenza della prospettiva idealistico-pragmatica fichtiana, attraverso cui riprende Spinoza, sostituisce "la necessità causalistica *a parte ante*" di

⁸¹ *Ivi*, pp. 107-108.

⁸² V. su questi aspetti, *ivi*, le pp. 112-121, fondamentali per una riflessione, occasionata dal confronto Schelling/Spinoza, sull'inscindibile rapporto fra finito, differenza, relazione, da una parte, e temporalità dall'altra.

Spinoza con la "necessità finalistica *a parte post*"⁸³. Ciò diventa possibile in Schelling, perché qui la filosofia della natura non è la scienza del mero determinismo e meccanicismo - a cui resta legato lo stesso Spinoza malgrado la sua critica a Cartesio -; sicché si instaura un collegamento fra il processo dinamico della natura e il concetto di libertà. Semerari⁸⁴, nel capitolo IV, intitolato "La libertà", di *Introduzione a Schelling*, evidenzia la differenza che, su queste basi, Schelling stabilisce rispetto a Spinoza, nella propria concezione della libertà approfondita con l'opera del 1804, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*. Qui Schelling afferma che non si può far consistere la libertà semplicemente nel dominio dell'intelligenza sul sensibile e sugli appetiti, cogliendone così soltanto l'aspetto negativo. Nel suo aspetto positivo la libertà è decisione, partecipazione al processo attivo della vita come relazione e organicità, e tuttavia, come per Spinoza, la libertà è necessità, l'assunzione della necessità della propria natura. Ma soprattutto importante, nella concezione schellinghiana della libertà, Semerari considera "la scoperta dell'irrazionale come fondamento", cioè il rilevamento di un residuo irrazionalistico della personalità individuale e la identificazione della natura di Dio con un volere cieco, con l'oscura volontà di esistenza. Ciò

rovesciava la tradizione classica della filosofia, in quegli anni restaurata e riaccreditata da Hegel nei termini del più rigoroso razionalismo assoluto, e metteva a fondamento del processo storico del mondo qualcosa di non concettuale e di non formalmente razionale: il bisogno, cioè, la semplice volontà di esistenza⁸⁵.

Per Schelling la coscienza si produce a partire dal produrre inconscio, che costituisce, come egli dice, "il passato trascendentale dell'io" come coscienza. In tal modo la filosofia di Schelling

apre il varco attraverso il quale andranno all'attacco della sovranità assoluta della coscienza - autentico pilastro della ideologia moderna - Marx, Nietzsche e Freud [...]⁸⁶.

⁸³ *Ivi*, p. 140.

⁸⁴ G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, cit., pp. 122-178.

⁸⁵ *Ivi*, p. 173.

⁸⁶ G. SEMERARI, "Teoresi e poeticità. La semantica schellinghiana della natura", in G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., p. 119.

Schelling contribuisce così all'avvento della coscienza contemporanea. Il significato e il valore di tale coscienza si evidenziano per Semerari nel passaggio dalla *ragione argomentativa* - a cui rimane sostanzialmente legato un altro importante autore da tenere in considerazione nella problematica relativa al rapporto con il Cogito cartesiano e al meccanicismo e fisicalismo scientifico, cioè Pascal⁸⁷ -, vale a dire dalla ragione come arte della persuasione, che l'uomo adopera senza essere compromesso, alla *ragione progettuale*, identificata col soggetto umano stesso che lotta per dare il senso e la valorizzazione della propria esistenza. E' in questa prospettiva - considerando cioè il problema della ragione e della scienza in connessione con la lotta dell'uomo per la responsabilità e il controllo, per la costituzione dei valori e per le condizioni di possibilità di risponderne, sicché la scienza sia vista non soltanto come scienza dei mezzi ma anche dei fini, cioè come volontà di razionalizzazione dei fini e dei valori della vita dell'uomo⁸⁸ - che Semerari valuta il contributo della filosofia di Nietzsche:

Spogliato di ogni equivocità, il super-uomo nietzschiano funge da ideale regolativo di una teleologia della ragione umana orientata verso la evidenza della vita come responsabilità dell'uomo che abita il mondo e così vuole realizzarsi determinando se stesso nella espressione non più contraddetta della sua natura⁸⁹.

La volontà di potenza consiste nel passare dalla credenza dell'essere così delle cose alla volontà della loro trasformazione, del loro *dover diventare così*. Da questo punto di vista la "volontà di potenza" in quanto volontà dell'esistente di conservarsi e crescere secondo la sua gamma di possibilità viene interpretata da Semerari come riconoscimento della precarietà esistenziale nello svolgimento della vita stessa. E la conoscenza si configura non come "un lusso", come fine a se stessa, ma co-

⁸⁷ Cfr. G. SEMERARI, "Pascal, Nietzsche e la scienza" (1963), in G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 113-128. Tuttavia ci sono certamente anche in Pascal, dice Semerari, i germi e presentimenti della impostazione esistenziale della coscienza e della ragione, per esempio nella concezione pascaliana che fra ragione e passione non c'è una differenza di natura ma solo di carattere (cfr. *ivi*, pp. 121-122).

⁸⁸ V. in particolare G. SEMERARI, *Responsabilità e comunità umana*, cit. e *Civiltà dei mezzi, civiltà dei fini*, cit.

⁸⁹ G. SEMERARI, "Pascal, Nietzsche e la scienza", cit., p. 123.

me una funzione della vita⁹⁰. La critica nietzschiana dei valori conduce alla consapevolezza che essi sono previsti e progettati in riferimento a una concreta situazione problematica, come fini di scelte esistenziali e quali possibilità di scelta positiva⁹¹. La filosofia nietzschiana appare così, per Semerari, il proseguimento e la radicalizzazione della impostazione della speculazione filosofica avviata da autori quali Hume e Kierkegaard, al di là della astoricità della humana "scienza dell'uomo" e della piega religiosa del paradosso kierkegaardiano⁹².

Di Hume Semerari emblemizza la "malinconia" di cui parla il *Treatise of Human Nature* quale

simbolo della filosofia, che, avendo tolta validità a ogni certezza incapace di giustificarsi fino in fondo, mette l'uomo, senza compromessi, di fronte alla radicale problematicità della sua esistenza e alla insicurezza del suo essere⁹³.

La humana malinconia filosofica si manifesta come stato di sofferenza solitudine del filosofo quale conseguenza della sua impossibilità di conformarsi e adattarsi passivamente alle regole, alle abitudini istituzionalizzate e ai costumi tramandati della convivenza sociale. Una situazione che non è di superba separazione e autoesaltazione intellettuale, ma al contrario di umile riconoscimento della condizione di semplicità e di schietta passionalità del "povero singolo uomo esistente" come si esprime Kierkegaard, evidenziandone, nella "Postilla non scientifica", il suo paradossale rapporto con la Verità concepita come eterna ed essenziale. Alla malinconia di Hume Semerari si riferisce per situare la riflessione schellinghiana osservando che "la malinconia e la disperazione" confessate da Schelling nella *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (1842) come conseguenza della mancanza di una filosofia che possa stabilire il fine e la vera ragione del mondo

⁹⁰ Su questi aspetti, per i quali il problema della fondazione delle scienze esplicitamente affrontato dalla fenomenologia è già anticipato da Nietzsche, Semerari si è soffermato ampiamente e problematicamente, attraverso la lettura degli aforismi della *Volontà di Potenza*, nel corso delle lezioni dell'anno acc. 1963-64, *Esperienza e Predicazione*.

⁹¹ Cfr. G. SEMERARI, il paragrafo "Il valore", nella parte seconda di *Scienza nuova e ragione*, cit.

⁹² Cfr. G. SEMERARI, *Esperienza e predicazione*, corso di lezioni, cit.

⁹³ G. SEMERARI, "Teoresi e poeticità. La semantica schellinghiana della natura" (1985), in G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., p. 111.

sono la evidenza del fallimento di un'avventura filosofica - quella tentata da Kant a Hegel - che, al di là delle apparenze e a onta della imponenza delle costruzioni teoriche in cui si realizza, finisce con l'eludere le inesorabili domande poste da Hume con le quali non si misura francamente e coraggiosamente, anche perché, se ciò facesse, sarebbe costretta a smontare e a smantellare gran parte della tradizione filosofica tedesca di cui, invece, vuol essere riconferma e ulteriore sviluppo nel quadro di una 'risorgimentale' rivendicazione della cultura nazionale tedesca⁹⁴.

Contrariamente a quanto sosteneva Spinoza, per il quale la contingenza è solo un difetto del nostro intelletto, nella filosofia contemporanea appare, con sempre maggiore evidenza, che il nostro orizzonte categoriale è il *possibile* o *contingente*⁹⁵. Da questo punto di vista, Semerari considera importante l'apporto di Sartre che, attraverso Roquentin, protagonista di *La Nausea*, annuncia la "straordinaria scoperta" che "l'essenziale è il contingente [...]; - per definizione, l'esistenza non è la necessità [...]"⁹⁶, dimostrando in *L'Essere e il Nulla*, che, essendo noi e il mondo *Contingenza*, si può ignorare o mascherare la contingenza solo con un atto di malafede. Da questo punto di vista, è possibile, secondo Semerari, cogliere tutta la distanza che intercorre fra Sartre e Heidegger: mentre per quest'ultimo ciò che è stato occultato nella storia del pensiero filosofico e che bisogna riaffermare è l'Essere, per Sartre invece ciò che è stato obliato e mascherato è la contingenza e l'angoscia esistenziale, nascoste e contraffatte da finzioni rassicuranti:

In un certo senso, *Essere e Tempo* e *L'Essere e il nulla* valgono come i poli di un'alternativa tra i quali il pensiero contemporaneo è chiamato a scommettere: continuare a variamente mascherare la Contingenza o, invece, prendere la Contingenza finalmente sul serio, in tutte le sue implicazioni, a cominciare dal Nulla⁹⁷.

⁹⁴ *Ivi*, p. 113.

⁹⁵ Cfr. G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., p. 31; v anche G. SEMERARI, *La filosofia come relazione*, cit., p. 78.

⁹⁶ J.-P. SARTRE, *La Nausea* (1938), trad. it., di B. Fonzi, Milano, Mondadori, 1971. p. 196.

⁹⁷ G. SEMERARI, "Sartre: l'umanesimo disincantato" (1983), in G. SEMERARI, *Sperimentazioni*, cit., p. 64.

Il limite del Sartre di *L'Essere e il Nulla* consiste, per Semerari, nella assolutizzazione della libertà, che annulla la motivazione della scelta, nella assolutizzazione della libertà che comporta l'esclusione della responsabilità. Sotto questo riguardo, Semerari stabilisce un rapporto di convergenza fra la concezione della libertà sartriana e l'antinomia della filosofia della libertà di Croce, malgrado la divergenza dei punti di partenza: Croce, assolutizzando la storia, annulla il rapporto della storia con la libertà e quindi la responsabilità in quanto libertà di scelta; Sartre, assolutizzando la libertà, annulla la possibilità del rapporto della libertà con la storia e quindi la responsabilità della propria scelta presente di fronte al condizionamento del passato⁹⁸.

Libertà assoluta e determinismo assoluto in astratto coincidono, ma il *concreto* è pur sempre una libertà *relativa* a una *determinazione temporale* (cioè situazionale) *condizionante*⁹⁹.

Il merito di Sartre sta, invece, fondamentalmente, per Semerari, nel suo "umanesimo disincantato" il cui manifesto può essere considerato "Materialismo e Rivoluzione"¹⁰⁰ che, riprendendo *L'Essere e il Nulla* e anticipando la *Critica della Ragione Dialettica*, afferma la contingenza dell'esistenza umana e la trasformabilità di qualsiasi ordine collettivo e di qualsiasi sistema di valori. E' significativo, dice Semerari, che contro tale umanesimo disincantato si scateni la reazione, da fronti opposti dello schieramento filosofico, di Heidegger con la "Lettera sull'umanesimo" e di Lukács "Esistenzialismo o Marxismo?". Un umanesimo disincantato non può infatti essere approvato né da chi intende l'umano solo come apertura all'Essere, né da chi guarda ai problemi dell'uomo a partire da un meccanico rapporto riflessologico fra coscienza ed essere e attraverso un marxismo dogmatico e subalterno allo stalinismo¹⁰¹.

⁹⁸ Cfr. G. SEMERARI, *Responsabilità e comunità umana*, cit., pp. 159-166.

⁹⁹ *Ivi*, p. 175. Tale coincidenza fra storicismo e esistenzialismo sartriano si trova indicata anche in G. SEMERARI, *Storicismo e ontologismo critico*, cit., p. 192 e nota 3.

¹⁰⁰ In J. P. SARTRE, *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

¹⁰¹ Cfr. G. SEMERARI, "Sartre: l'umanesimo disincantato", cit., pp. 72-73. E' interessante, sotto questo riguardo, l'accostamento da parte di Semerari fra l'operazione compiuta dal Sartre della *Critica della Ragione Dialettica* nei confronti del marxismo dogmatico per riaffermare l'istanza umanistica della critica marxiana e quella di Carabellese contro l'hegelismo per rinnovare la tematica del Cogito cartesiano.

5. *Il pensiero filosofico italiano post-idealistic: genesi e formazione del neoilluminismo.*

In un saggio del 1968, intitolato "Il neoilluminismo filosofico italiano"¹⁰², Semerari, facendo riferimento alla ripresa, con e dopo la seconda guerra mondiale, del libero collegamento della filosofia italiana con il resto del mondo culturale da cui il neoidealismo l'aveva isolata e alla possibilità di piena valorizzazione dei fermenti anti- e postidealistic emarginati durante il predominio neo-idealistic, cita l'osservazione di Augusto Guzzo, secondo cui allora ci si accorse "che le questioni che oggi ci tormentano dovevano trovare la loro soluzione altrove che ... nel panlogismo di Croce e di Gentile"¹⁰³.

Allora si poté apprezzare il valore di quella linea di pensiero a cui appartengono Giuseppe Peano, Giovanni Vailati, Mario Calderoni e Federico Enriques; si manifestò l'attualità dello sperimentalismo di Antonio Aliotta, l'originalità dell'ontologismo critico di Carabellese, e la grande efficacia del *razionalismo critico* di Antonio Banfi, legato alle istanze del neo-kantismo di Windelband e di Cassirer, della fenomenologia husserliana, della filosofia della vita di Simmel e, alla fine, anche del materialismo storico.

Del neorazionalismo critico di Banfi Semerari, evidenziando ciò che è caratteristica costante di esso e dei suoi sviluppi in quella che Fulvio Papi denomina "Scuola di Milano"¹⁰⁴, considera come tema primario il problema del recupero della vita alla filosofia, che viene così liberata da ogni vuoto formalismo, e ricorda, a conferma, che, quando, nel 1937, apparve uno dei testi più significativi del "nuovo corso", *La vita come ricerca* di Ugo Spirito, un esponente della "Scuola di Milano", Giulio Preti, osservò che Spirito rompeva con l'attualismo e procedeva nella stessa direzione del razionalismo critico. Il collegamento fra filosofia e vita, espresso programmaticamente da Banfi in *Principi di una teoria*

¹⁰² Ora in G. SEMERARI, *Esperienze del pensiero moderno*, cit., pp. 273-293.

¹⁰³ Augusto GUZZO, *Croce e Gentile*, Lugano, 1953, pp. 27 e segg. Sulla critica dell'idealismo da parte di Guzzo e il tentativo di conciliazione di idealismo e cristianesimo, v. G. SEMERARI, "La discussione intorno all'idealismo negli anni 1936-43", in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 223-229.

¹⁰⁴ G. SEMERARI, "La scuola di Milano", a proposito di Fulvio PAPI, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano, Guerini e Associati, 1990, in "Paradigmi", 27, 1990, p. 566.

della ragione (1926), apriva, negli anni Trenta, il razionalismo critico, come la filosofia europea di quegli anni, alla problematica dell'esistenza, che Banfi assumeva non nella sua immediatezza astratta ma assunta nel movimento totalizzante di una ragione contrastante con ogni chiusura dogmatica¹⁰⁵.

A voler dire quale fosse il clima filosofico, in Italia, negli ultimi anni Trenta, nulla sarebbe più appropriato delle parole contenute nel saggio banfiano del 1934, *Sui principi di una filosofia morale* - "non è il pensiero che insegna a vivere alla vita, ma la vita che insegna al pensiero a pensare" - e del detto platonico - *kalòs o kindunos* - riprodotto da Abbagnano come motto di apertura de *La struttura dell'esistenza* del 1939. Sulla vita e sul carattere di problematicità al limite del non-essere si concentrò il dibattito degli anni Trenta. Una breve ricognizione mostrerebbe quante tra le opere più significative di quegli anni portassero, nel titolo, il termine vita o un termine ad esso più o meno equivalente come esperienza o esistenza: *Vita di Galileo* di Banfi, *La filosofia e la vita* di Calogero, *La vita come ricerca* di Spirito, *L'esperienza e l'uomo* di Lombardi, *La struttura dell'esistenza* di Abbagnano¹⁰⁶.

Il razionalismo critico, lo sperimentalismo, la filosofia matematica e della scienza, il pragmatismo italiano, malgrado le loro differenze, dettero un comune contributo all'obiettivo di affrancamento della ragione dal dogmatismo idealistico e storicistico, in base al quale ebbe inizio intorno agli anni quaranta il *neoilluminismo* italiano, che con l'illuminismo storico condivideva l'assunzione come centrale, nella riflessione filosofica, dei problemi della ragione e della scienza. Il "pluralismo strutturale", come dice Semerari¹⁰⁷, del neoilluminismo italiano, consistente nel

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 568.

¹⁰⁶ "Il relazionismo di Paci" (1986), in Stefano ZECCHI (a c. di), *Vita e verità. Interpretazione di Enzo Paci*, Milano, Bompiani, 1991; anche in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., pp. 247-248. V. anche la "Prefazione" di G. SEMERARI al suo *La filosofia come relazione*, cit., particolarmente le pp. 14-15. Su *L'esperienza e l'uomo* (1935) di Franco Lombardi, v. la nota di Semerari nelle pp. 137-139 di questo stesso libro. "Attraverso la discussione dell'idealismo, Lombardi si proponeva di tentare il recupero dell'uomo inteso non come il Concetto e l'idea dell'uomo ma come *povero singolo uomo esistente* di Kierkegaard o *l'ente finito* di Feuerbach, insomma l'uomo in carne ed ossa della comune vita quotidiana" (G. SEMERARI, "La discussione intorno all'idealismo negli anni 1936-1943", in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit., p. 219).

¹⁰⁷ Cfr. G. SEMERARI, "Il neoidealismo italiano", cit., p. 283.

fatto che era rappresentato da pensatori di diversa provenienza e formazione ideologica, trovava il proprio comun denominatore nell'atteggiamento generale per il quale si considerano i problemi del mondo dell'uomo, della sua esistenza restando rigorosamente nel mondo umano, nell'orizzonte naturale e sociale dell'uomo stesso, riprendendo così la verità del positivismo e, al tempo stesso, senza prescindere dal soggetto, e quindi recuperando la verità dell'idealismo, al di là degli sviluppi dogmatici di queste due correnti filosofiche. Rientrano nell'ambito del neoilluminismo l'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, il neopositivismo pragmatico di Giulio Preti, l'umanesimo storicistico di Remo Cantoni, il razionalismo metodologico di Norberto Bobbio e di Ludovico Geymonat e la ripresa della fenomenologia ad opera di Enzo Paci e del gruppo della rivista "Aut-Aut", di cui entrò a far parte lo stesso Semerari.

Semerari insiste particolarmente sul collegamento fra questa "terza fase"¹⁰⁸ della filosofia italiana del Novecento, rappresentata dal neoilluminismo, e i fermenti anti- e postidealistic della filosofia italiana contemporanea restati al margine durante il predominio idealistico. Così, nel ricostruire il processo di formazione dell'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, Semerari mostra che si può comprendere questa posizione di pensiero non tanto considerandola in rapporto agli esistenzialismi europei, quanto vedendola come "radicalizzazione critica e sviluppo" dello sperimentalismo di Antonio Aliotta alla cui scuola Abbagnano si era formato¹⁰⁹. L'affermazione aliottiana della necessità di "filosofare umanamente", di considerare cioè il punto di vista umano come "l'unico possibile da cui si faccia e si possa fare filosofia"¹¹⁰; la rivendicazione del carattere pluralistico dell'esperienza sia per ciò che riguarda le sue forme con la conseguente critica del privilegiamento di quella gnoseologica, sia per quanto riguarda la molteplicità insopprimibile dei punti di vista individuali a causa della loro relativa impenetrabilità; il riconoscimento dei dati della esperienza - in quanto pluralisti-

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 282.

¹⁰⁹ Cfr. G. SEMERARI, "Genesi e formazione dell'esistenzialismo positivo", in G. SEMERARI, *Novecento filosofico italiano*, cit. pp. 171-208. Semerari dedica in questo saggio le pp. 172-185 allo sperimentalismo di A. Aliotta, con particolare riferimento al libro di quest'ultimo, *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, Napoli, 1917. Di Aliotta Semerari si era già occupato in *La filosofia come relazione*, cit., pp. 24-43.

¹¹⁰ A. ALIOTTA, *op. cit.*, p. 2.

ca, relativistica, relazionale - come dei *possibili*; la radicalizzazione nell'ambito dell'esistenza umana, considerata in tutto il suo carattere drammatico e ambiguo, del destino morale dell'uomo: tutto questo trova sviluppo nell'esistenzialismo positivo di Abbagnano, dopo la fase irrazionalistica, sempre conseguente allo sperimentalismo aliottiano, espressa nel libro di Abbagnano del 1923, *Le sorgenti irrazionali del pensiero*. Come pure, Semerari sottolinea che il necessario passaggio, per giungere all'esistenzialismo positivo, compiuto successivamente da Abbagnano in *Il principio della metafisica* (1936) con la ripresa del pensiero ontologico, contro la metafisica gnoseologica e la riduzione della filosofia a mera metodologia, e la fondazione dell'ontologia nell'orizzonte dell'esistenza, oltre ad essere il proseguimento dello sperimentalismo di Antonio Aliotta, si lega all'ontologismo critico di Carabellese - al quale Abbagnano esplicitamente si richiama - caratterizzato dallo sforzo verso la dimensione ante-predicativa dell'essere e il superamento di ogni ipostatizzazione soggettiva e oggettiva della struttura ontologica¹¹¹.

Analogamente, nella ricerca di Enzo Paci, Semerari ritrova i collegamenti con il pensiero di Banfi, che lo portarono alla critica del trascendentalismo neokantiano della Scuola di Marburgo e all'esigenza di un collegamento di pensiero ed essere che lo condusse verso la problematica dell'ontologia e la radicalizzazione e problematizzazione del trascendentalismo: "cosa che segnò il suo esistenzialismo e lo differenziò da quell'*esistenzialismo positivo*, che Abbagnano presentò, il 1939, con *La struttura dell'esistenza* e al quale Paci viene abitualmente associato"¹¹². Semerari dimostra come Paci sia pervenuto all'esistenzialismo per vie proprie e con motivazioni proprie rispetto ad Abbagnano, così come quest'ultimo, diversamente da quanto lo stesso Paci riteneva, e cioè che l'esistenzialismo positivo fosse la sintesi di Heidegger e Jaspers, vi era giunto attraverso lo sperimentalismo di Antonio Aliotta e la riflessione ontologica del libro del 1936.

La distinzione fra Paci ed Abbagnano era, in definitiva, il diverso intendimento della stessa esperienza esistenzialistica, che discendeva dalla differenza tra trascendentalismo e sperimentalismo e che si sarebbe tradotto

¹¹¹ Cfr. G. SEMERARI, *Genesi e formazione dell'esistenzialismo positivo*, cit., p. 197. Sull'esistenzialismo positivo, v. anche G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 197-230.

¹¹² G. SEMERARI, "Il relazionismo di Enzo Paci", cit., p. 252.

nella differenza delle direzioni teoretiche lungo le quali, successivamente, Abbagnano e Paci, muovendo dalla comune vicenda esistenzialistica, avrebbero proseguito i loro sforzi filosofici, l'empirismo metodologico (Abbagnano) e l'esplicita elaborazione relazionistica (Paci)¹¹³.

Nei tre libri di Paci che apparvero fra il 1938 e il 1940, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, *Principii di una filosofia dell'essere* e *Pensiero esistenza e valore*, si affrontava al tempo stesso la questione della problematizzazione radicale del trascendentalismo, fino alla radicalizzazione esistenziale del trascendentalismo banfiano, e la rifondazione dell'ontologia. Sicché Semerari vede, nel reclamare la complementarità del modello del trascendentalismo e di quello ontologistico, l'inizio della scelta relazionistica di Paci, sia pure fatta valere a livello strettamente metodologico¹¹⁴. Ciò spiega l'atteggiamento fortemente positivo di Paci nei confronti del problematicismo de *La vita come esistenza* di Ugo Spirito "per aver condotto la ricerca teoretica al punto massimo della problematicità trascendentale e aver raggiunto, nello stesso tempo e per la stessa via, il piano dell'esistenza"¹¹⁵. Al tempo stesso, Paci era interessato alla ripresa della tematica ontologica che maturò nella filosofia europea fra gli anni venti e trenta. Nella "Prefazione" a *Principii di una filosofia dell'essere*, Paci si richiama esplicitamente alla rifondazione dell'ontologismo con diretto riferimento ad Hartmann e a Carabellese, al quale in *Pensiero esistenza e valore* riconosce anche l'importanza di aver rivendicato la pluralità dei soggetti, la relazione, che, insieme all'affermazione della temporalità dell'essere, è motivo centrale, come abbiamo visto, dell'ontologismo critico carabellesiano.

Dopo gli anni Trenta - osserva Semerari - Paci non tornò più sul pensiero di Carabellese, ma resta significativo che, quando pubblicò, il 1954, la sua prima più vasta esposizione del relazionismo, le dette un titolo di sapore carabellesiano, *Tempo e Relazione*, e, quando si impegnò nell'elaborazione

¹¹³ *Ivi*, pp. 252. Sul rapporto fra esistenzialismo positivo ed empirismo metodologico, v. G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 231-234.

¹¹⁴ Cfr. G. SEMERARI, "Il relazionismo di Enzo Paci", cit., pp. 249-251.

¹¹⁵ ENZO PACI, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Milano-Messina, Principato, 1940. Sull'evoluzione del problematicismo di U. Spirito, v. G. SEMERARI, *La filosofia come relazione*, cit., pp. 156-157.

della sua fenomenologia relazionistica, la incentrò [...] sul tempo e la relazione"¹¹⁶.

Semerari individua nella prospettiva relazionistica ciò che rimane costante in tutta la ricerca di Paci dalla fase esistenzialistica iniziale a quella dichiaratamente relazionistica e a quella finale fenomenologico-marxiana. Tutt'altro che uno *spokesman* ora di Whitehead, ora di Merleau-Ponty, ora di Husserl ora di Marx, o un eclettico nel senso deteriore del termine, Paci, è per Semerari, quello che fra i filosofi italiani della sua generazione ha con maggiore consapevolezza e coerenza sviluppato il significato del segno caratterizzante della cultura del nostro secolo, che è il *principio di relazione* nella sua opposizione al principio della sostanza (come risulta nella fisica, nella biologia, nella psicologia, nelle scienze sociali). L'opera di Paci "è il laboratorio italiano del passaggio epocale dal modo di pensare sostanzialistico al modo di pensare relazionistico"¹¹⁷.

* * *

In "Filosofia e storia" (1967) Semerari osserva che nell'ambito della storiografia filosofica

una ricerca storica non potrà ignorare, in assoluto, né le forme logiche e strutturali dei discorsi filosofici, né i legami molteplici che uniscono, compromettendovela, la filosofia alla vita degli uomini e delle società, né soprattutto lo specifico impulso teoretico che coincide con il filosofare e dal quale dipende la stessa conoscenza storica (se non ho interessi teoretici per la filosofia non ne posso avere autentici nemmeno per la sua storia) e dipende anche, in ultima analisi, la possibilità di ogni storia¹¹⁸.

Di ciò la stessa riflessione svolta da Semerari, nel corso della sua ricerca teoretica, sulla storia del pensiero filosofico, offre la migliore esemplificazione; e saremo riusciti nel nostro intento, se - sia pure nei limiti dello spazio disponibile e tralasciando numerosi altri autori e orientamenti della filosofia a cui essa pure rivolge la sua attenzione - saremo riusciti a dare un'idea del suo spessore e della sua ampiezza.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 262.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 240. Sul relazionismo, v. G. SEMERARI, *La filosofia come relazione*, cit., e G. SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 234-246.

¹¹⁸ In G. SEMERARI (a c. di), *Dentro la storiografia filosofica. Questioni di teoria e di didattica*, Bari, Dedalo, 1983, p. 64.