

“IN SCIENZA E COSCIENZA”  
DALL’ETÀ MODERNA ALLA CONTEMPORANEITÀ,  
TRA EPISTEMOLOGIA ED ETICA

a cura di  
DAVIDE POGGI



# “IN SCIENZA E COSCIENZA”

DALL'ETÀ MODERNA ALLA CONTEMPORANEITÀ,  
TRA EPISTEMOLOGIA ED ETICA

a cura di

DAVIDE POGGI

Verona

**Qui**Edit

2021

Centro Ricerche di Gnoseologia e Metafisica  
Dipartimento di Scienze umane  
Università degli Studi di Verona

*Direttore*  
Davide Poggi

*Comitato scientifico*

Stefano Besoli, Francesco Botturi, Giorgio Erle,  
Mario Gaetano Lombardo, Luciano Malusa, Massimo Marassi,  
Ferdinando Luigi Marcolungo, Antonio Moretto,  
Enrico Peruzzi, Gregorio Piaia, Davide Poggi,  
Riccardo Pozzo, Antonio Russo, Dario Sacchi

Copyright© by QuiEdit s.n.c.  
Via S. Francesco, 7 – 37129 Verona, Italy  
[www.quiedit.it](http://www.quiedit.it)  
e-mail: [informazioni@quiedit.it](mailto:informazioni@quiedit.it)  
Edizione I Anno 2021  
ISBN: 978-88-6464-648-0

*Il presente volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di  
Scienze umane dell'Università degli Studi di Verona*

## SOMMARIO

Davide Poggi, <i>Prefazione</i> .....	7
Ferdinando Luigi Marcolungo, <i>Per una fenomenologia del desiderio e della volontà: il contributo di Giuseppe Zamboni</i> .....	21
Davide Poggi, <i>Ardigò, Bonatelli e l'inconscio: due autorevoli voci dell'Ottocento italiano a confronto</i> .....	41
Giorgio Erle <i>Conoscenza e coscienza: un approccio tra etica della responsabilità ed etica della relazione</i> .....	79
Giulia Battistoni, <i>Dall'Io al Noi: verso il superamento della visione soggettocentrica dell'agire</i> .....	99
Lucia Procuranti, <i>Riflessioni sul legame tra gnoseologia e teologia nel pensiero di Cusano</i> .....	125
Fabrizio Di Bella, <i>Il "seme" dell'attività cosciente e dell'attività inconscia. La presenza di Böhme in Schelling</i> .....	143
Loana Liccioli, <i>Dal metodo semeiotico induttivo alla medicina di genere</i> .....	165
<i>Indice dei nomi</i> .....	183



FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO

PER UNA FENOMENOLOGIA  
DEL DESIDERIO E DELLA VOLONTÀ:  
IL CONTRIBUTO DI GIUSEPPE ZAMBONI

1. *Tra esperienza soggettiva e oggettività conoscitiva*

L'approfondimento gnoseologico offertoci da Giuseppe Zamboni, in singolare consonanza per almeno alcune importanti acquisizioni, come l'intenzionalità conoscitiva, con la fenomenologia pura di Husserl, spazia ben al di là del piano del puro conoscere, per focalizzare la propria attenzione sull'intreccio tra conoscenza, desiderio e volontà, che contraddistingue il vissuto dell'io, superando così le facili riduzioni che storicamente ci derivano dall'impostazione cartesiana. La recente riedizione del *Sistema di gnoseologia e di morale*<sup>1</sup> ne è la concreta testimonianza, proprio per la sintesi che l'Autore vi propone tra il metodo della gnoseologia pura e l'approfondimento dell'esperienza dell'io, nella ricchezza dei suoi stati e atti.

La ripresa di quella sfera che Kant, con espressione non priva di conseguenze, indicava come l'ambito del *senso interno*, doveva passare per Zamboni da una preliminare messa tra parentesi dei residui ontologici che impedivano il riconoscimento dell'originalità conoscitiva dei dati che ci vengono offerti dall'esperienza dell'io. Tra le «confusioni da evitare» il Nostro ricorda infatti fin dall'inizio proprio l'idea che si possa parlare di oggettività solo con riguardo alla conoscenza della realtà esterna, per cui «si pensa che la questione riguardi soltanto la conoscen-

---

<sup>1</sup> Giuseppe Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, in Id., *Opere*, vol. 5, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Verona, QuiEdit, 2019. La prima edizione apparve nel 1930 per l'editrice Studium di Roma.

za delle cose fuori di noi, cioè fuori del nostro corpo, fuori dei nostri organi dei sensi»<sup>2</sup>. Tutto questo porta a una sorta di sovrapposizione tra il piano ontologico e quello strettamente conoscitivo, in forza della quale «si dice *oggettivo* il mondo esterno, *soggettivo* il nostro corpo e la nostra coscienza. Confusione di parole, per cui quello che appartiene a noi come individui pare meno reale di quello che è fuori di noi»<sup>3</sup>. Non senza una punta di sottile ironia ci viene subito dopo proposto un esempio, tratto dalla nostra comune esperienza: il mal di testa che ci impedisce di lavorare non è per questo meno reale, anche se siamo solo noi a percepirlo, così come rimane pur sempre vera la mia percezione del colore che vedo di fronte a me, al di là delle difficoltà di una sua collocazione precisa:

[...] potrò illudermi che quel colore che vedo sia collocato là, a quella distanza (conoscenza derivata); ma che sia presente a me questa superficie colorata o questa superficie tattile è un fatto certo assolutamente, e in conseguenza è pur certo assolutamente che al mondo c'è realmente un soggetto (io) a cui è attualmente presente una superficie tattile (questa che io sento ora). Non si deve confondere il *soggettivo* con l'*irreale*. Si potrà solamente far questione della natura e del grado di questa realtà; ma come realtà, anche se appartiene al soggetto, è, rispetto alla conoscenza, perfettamente oggettiva. Dirò di più: non c'è realtà più *conoscitivamente oggettiva* di quella che è *ontologicamente* soggettiva<sup>4</sup>.

Il tono volutamente paradossale di quest'ultima espressione sottolinea la radicalità del percorso compiuto dalla gnoseologia pura, alla luce di quel *realismo critico* che mirava a riprendere in modo rigoroso il confronto con l'esperienza, senza dare per scontata alcuna presupposizione di carattere ontologico o metafisico. Proprio l'oggettività del conoscere richiedeva di superare le pregiudiziali del pensiero comune nel segno di quell'apertura ai contenuti concreti dell'esperienza che scaturisce da un io inteso come «pura funzione conoscitiva», una funzione che non altera il dato né lo interpreta come modificazione dell'io, ma piuttosto ne riconosce l'originalità irriducibile. Poco oltre, sempre nel *Sistema di gnoseologia e di morale*, si torna a ribadire:

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 125

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibidem.*



[...] escluso che i contenuti sensitivi visivi e tattili appaiano immediatamente come modificazioni del soggetto, e assodato criticamente che anzi tutta la conoscenza dell'elemento spaziale del mondo esterno dipende da essi, resta pure escluso che si possa partire da un concetto del soggetto senziente come organismo corporeo o come anima indipendente dal corpo.

Rimane aperta un'altra via più conforme alla critica, cioè la considerazione del rapporto dei contenuti dati con l'*io*, non come ente, non come corpo o come anima, ma come *pura funzione conoscitiva*, cioè quel soggetto autocosciente a cui sono presenti e manifesti i contenuti visivi e tattili, qualitativo-spaziali<sup>5</sup>.

La centralità dell'*io* conoscitivo non può tuttavia farci dimenticare il vissuto concreto di cui si alimenta il processo conoscitivo, a incominciare dall'attenzione stessa che risulta comunque guidata da un *interesse* per quel contenuto che l'esperienza mi presenta. Come il Nostro ricordava pochi anni prima nel *Corso di gnoseologia pura elementare*<sup>6</sup>, non si può trascurare il ruolo attivo dell'*io* nell'accompagnare al dato qualitativo spaziale delle sensazioni le immagini che inevitabilmente vengono a completare la frammentarietà dei singoli contenuti, così come ci si presentano in modo immediato; viene allora spontaneo domandarsi quale ruolo possa svolgere l'*io* conoscitivo, che si serve delle immagini per completare i contenuti di sensazione. Il ruolo dell'*io*, che è chiamato a riconoscere la peculiarità del dato, non si esaurisce tuttavia in tale opera di integrazione e di completamento delle sensazioni mediante le immagini, ma esercita un ruolo attivo a motivo dell'interesse che lo guida, come è testimoniato dal processo dell'attenzione:

A questo *io*-conoscitivo-attivo si aggiungono altri fatti d'iniziativa nel mondo del conoscere, fatti che, come le immagini, non trovano un organo cui attaccarsi o un'influenza esterna a cui essere ascritti: l'attenzione e la percezione. L'attenzione non è un fatto puramente conoscitivo: essa

<sup>5</sup> Ivi, p. 138.

<sup>6</sup> Giuseppe Zamboni, *Corso di gnoseologia pura elementare*, parte prima, tomo primo, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo, Presentazione di Giovanni Giulietti; parte prima, tomo secondo, *Idee e giudizi*, a cura di Ferdinando Luigi Marcolungo; parte seconda, *L'io e le nozioni soprasensibili*, a cura di Giovanni Giulietti e Albarosa Vighi Zonzini, Milano, IPL, 1990. Il *Corso* rimase a lungo inedito, fino al 1990, ma era stato approntato già nel 1927 e rappresentava il frutto più maturo dell'insegnamento di Zamboni alla Cattolica.

deriva dall'interesse, che è funzione del sentimento e delle tendenze; dunque c'entra veramente l'io-ente sentimentale, talora l'io volitivo; e siccome l'attenzione è pensata nel suo lato conoscitivo principalmente, così si pensa che l'io dell'attenzione sia l'io conoscitivo e si ascrive ad esso un'attività nel campo del conoscere. Il fatto della percezione intellettiva o dell'accorgersi distinto della presenza di un contenuto contiene certo un'attività, non solo perché è un fatto di attenzione, ma anche perché è pensato come un rivolgersi del soggetto conoscente, munito di mezzi che sono le immagini, a elaborare un contenuto presente come dato sensitivo. Questo rivolgersi con desiderio di trovare, indeterminato o determinato, e con un interesse appartiene al polo percipiente dell'io conoscitivo, quindi esso è pensato come qualche cosa che ha un'essenza e un'attività, cioè come un ente psichico<sup>7</sup>.

L'attività conoscitiva scaturisce da un io che è cosciente di se stesso e, proprio per questo, è in grado di elaborare il vissuto concreto dell'esperienza; se la sua attività non può essere ridotta al piano delle sole sensazioni e immagini, rimane tuttavia pur sempre legata a quelle tensioni che lo alimentano dall'interno e che contraddistinguono la specificità della conoscenza umana:

Se l'io sintetizza sensazioni e immagini, esso è attivo, esso opera e anche come qualche cosa di diverso dalle sensazioni e dalle immagini su cui lavora, con un'attività tale che non può venire dal contenuto sentito o immaginato. Escluse le sensazioni è esclusa la funzione del corpo, rimane un io-ente, pensato più o meno come spirituale, incorporeo. Così, se si dice che nella conoscenza l'io non è attivo, si dice la più scandalosa frase per i filosofi e per gli psicologi, aiutati anche da quella maniera vaga di trattare le questioni che imposta il problema sui concetti di io e non-io, di immediato e di mediazione, impostazione che è mirabilmente atta a far versare fiumi di inchiostro, fiumi di inchiostro nero e buio sulla chiarezza della coscienza.

Tutta la confusione viene dal non distinguere l'io ente in funzione conoscitiva. Così si arriva a una concezione filosofico-popolare, che, non volendo essere materialistica o scientifica, esclude di tener conto del corpo e delle cose e si figura un *io* conoscitivo incorporeo, che gli antichi dicevano *anima*, i moderni chiamano *spirito*, sede di tutti i contenuti delle sensazioni e delle immagini (contenuti psichici), delle funzioni dell'attenzione, dell'interesse, delle tendenze; insomma, in realtà, un *io* sostanza psichica,

---

<sup>7</sup> Zamboni, *Spazio, tempo, percezione intellettiva*, p. 333.

che produce il mondo psichico (con o senza lo stimolo delle cose esterne e del suo corpo); concezione cartesiana, opposta alla concezione medioevale di un'anima-forma dell'organismo, per la quale l'organismo animato vivente è il vero soggetto della conoscenza della sensibilità<sup>8</sup>.

Una volta rivendicata l'oggettività conoscitiva anche per quei contenuti che si riveleranno in seguito come soggettivi, in quanto appartenenti all'io-ente e al suo organismo, a differenza di quelli che verranno riconosciuti propri della realtà che ci circonda, appare chiara la possibilità di un'analisi rigorosa delle tensioni e dei sentimenti che contraddistinguono il vissuto dell'esperienza, senza che siano esclusi dall'approfondimento solo perché appartenenti alla nostra sfera soggettiva. L'apertura dell'io conoscitivo ai diversi contenuti consente così di chiarire la stessa distinzione tra *polo percepito* e *polo percipiente*, senza ridurre quest'ultimo a qualcosa di astratto e di impersonale; anzi, sono proprio i sentimenti e le reazioni dell'io ad alimentare l'approfondimento delle nostre conoscenze, consentendoci di chiarirne al contempo la specificità e l'originalità:

Io trovo in modo incontestabile per la mia coscienza che io distingo il *polo percepito* (per esempio, la figura di un cane che mi fa paura) dal *polo percipiente*, in cui ci sono sentimenti e tendenze (molto vivaci, nel caso del cane) insieme con sensazioni muscolari; vi è chiarissimo un sentimento d'incertezza (sul da farsi; che diviene ogni istante più vicino all'angoscia) e una terrificante immagine o gruppo d'immagini che mi rappresenta la figura del cane, in contatto di zampe e di denti con la figura del corpo mio. Tutto questo è legato dalla mia unità di coscienza, tale che essa è sentita come quell'unità in cui tutti quei fatti di sensazioni muscolari, sentimenti e tendenze hanno la loro realtà, indubitabile; essi sono sentiti come miei modi di essere secondari in un fondo unico autocosciente, che conferisce loro la sua realtà, che in lui è fondamentale<sup>9</sup>.

Tale originalità dei diversi contenuti dell'io, che non sono riducibili gli uni agli altri, ci consente così di superare la facile riduzione di ogni nostro processo conoscitivo alla sfera delle sensazioni o delle immagini,

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 333-334. «Io credo che la concezione cartesiana sia la radice prima di uno spiritualismo aprioristico e in conseguenza dell'idealismo, dello scetticismo riguardo alla realtà del mondo fenomenico-spaziale-qualitativo e del soggettivismo immaterialistico» (ivi, p. 334).

<sup>9</sup> Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, p. 94.

che spesso viene invocata proprio perché sono queste a rappresentare cronologicamente i primi contenuti sui quali viene attirata la nostra attenzione. La consapevolezza che l'io raggiunge di se stesso, così come delle proprie tensioni e sentimenti, può essere successiva dal punto di vista temporale, ma, nel momento in cui interviene, ci attesta l'originalità di aspetti che erano già presenti nel nostro vissuto concreto, anche se solo in seguito, talvolta per motivi occasionali, erano riusciti a richiamare la nostra attenzione, come Zamboni ci ricorda con forza:

[...] non si deve confondere la priorità nel tempo o nella funzione (delle sensazioni a confronto dei sentimenti, dei sentimenti a confronto della volontà, e degli stati e atti a confronto dell'io) con la *derivazione*. Nell'uomo gli elementi che lo costituiscono appaiono a lui occasionalmente; per concludere sulla non-originalità di ciò che appare dopo, non c'è che da confrontare i due contenuti per constatare se il secondo, quello che appare più tardi, si risolve senza residuo nel primo, oppure sia ribelle a questa risoluzione. Così si trova che i sentimenti sono originali rispetto alle sensazioni, benché vengano dopo. Il giudicare è originale rispetto all'associazione; il volere rispetto alle tendenze e l'io rispetto a tutti i contenuti di coscienza<sup>10</sup>.

L'approfondimento gnoseologico passa attraverso un'analisi attenta dei diversi contenuti d'esperienza, senza tentare di risolvere le difficoltà sulla base di una presunta immediatezza intuitiva. Il percorso, lungo e accidentato, non è privo tuttavia di rigore e consente di riguadagnare la dimensione ontologica dell'io, senza pretendere di averne fin dall'inizio una conoscenza completa ed esauriente. Proprio per questo, così come aveva denunciato poco prima, nello stesso *Sistema di gnoseologia e di morale*, il pericolo che può derivare dall'impostazione cartesiana, per la commistione tra l'ordine ontologico e quello propriamente conoscitivo, Zamboni torna ora a sottolineare come la parzialità dei risultati nulla tolga al valore conoscitivo di quel guadagno ontologico che solo successivamente si è raggiunto:

[...] non bisogna negare la realtà di un contenuto per il fatto che si presenta in modo intermittente e frammentario. Così dell'io come sostanza non appare che l'unità di realtà fondamentale autocosciente che attua i suoi modi di essere secondari: la costituzione essenziale rimane nell'ombra

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 94-95.

(così che per raggiungerla occorre un processo discorsivo complicato e difficile)<sup>11</sup>.

L'approfondimento gnoseologico passa necessariamente da una messa tra parentesi radicale delle persuasioni del senso comune, con l'obiettivo di rintracciare, attraverso l'analisi del nostro vissuto, quegli elementi essenziali che ci consentano di ricostruire la complessità del reale che ci circonda, a partire dall'autoconsapevolezza, che l'io viene così a riguadagnare, dei propri stati e atti.

## 2. Tendenze e desiderio, tra sfera sensitiva e sfera intellettuale

Sia pure fondamentalmente in linea con l'insegnamento di Francesco Bonatelli, che richiamava la centralità dell'io rispetto alle riduzioni in chiave sensistica operate dal positivismo dell'Ardigò, Zamboni non teme tuttavia di collocarsi sullo stesso terreno d'indagine di quest'ultimo per approfondire l'esame dei diversi contenuti dell'esperienza, con l'obiettivo di offrire un'analisi che sia "più positiva dello stesso positivismo", in modo che la rivendicazione della dimensione spiritualistica passi così attraverso il vaglio critico di un riesame approfondito sul piano strettamente fenomenologico.

Ne ritroviamo traccia nell'analisi che ci viene proposta nel *Sistema di gnoseologia e di morale* quando si avverte che il campo delle sensazioni, spesso esemplificato in modo quasi esclusivo con i dati della vista e del tatto, va piuttosto arricchito di quelle «tensioni muscolari» che costituiscono un elemento non trascurabile del modo con cui ci poniamo di fronte ai contenuti qualitativo-spaziali dei cosiddetti "sensi esterni". Ora, precisa il Nostro, tali tensioni non vanno subito interpretate come «sforzo muscolare», un'espressione che risulta a suo avviso «più complessa e può includere l'accento a uno scopo»<sup>12</sup>, suggerendo in qualche modo un richiamo alla nozione di causalità. Al momento può invece bastare il rilievo della specificità di tali contenuti sensitivi che testimoniano una dimensione soggettiva, ben distinta dai contenuti qualitativo-spaziali della vista e del tatto:

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 95.

<sup>12</sup> Ivi, p. 144.

Ora la tensione muscolare io la sento come un mio modo di essere, attuale, continuante, e sempre in possibilità di cessare; ossia (non statico, ma) dinamico e tale che è molteplice e distribuito spazialmente: dove c'è questa «tensione» non c'è quest'altra. In essa io non sento *un altro*, o qualche cosa d'altro; sento me stesso. Io posso dire: sono in tensione (mentre non posso pensare con verità vedendo un colore o sentendo un suono ecc.: «io sono rosso», «io suono» ecc.). Ed è sentita come mia *intimamente* (non come *riferita* o attribuita a me, con una sintesi o un giudizio)<sup>13</sup>.

Il rilievo di tale tensione muscolare appare senz'altro in collegamento con quel «corpo spaziale» mio che ci consente il movimento rispetto alle superfici esterne, con le quali vengo a contatto «in una porzione della mia cute». Il legame tra tensione muscolare e movimento non ci mostra senz'altro un rapporto di causalità, anche se tale connessione si stabilisce «empiricamente e per abitudine». Il contatto con la superficie esterna dà tuttavia origine a un «processo più complesso» della semplice «tensione muscolare», che viene così a collocarsi all'interno di un «sentimento di tendenza», proprio perché, quando la «presenza di un contenuto tattile doloroso mi dà malessere – sento tendenza a liberarmene togliendo il contatto – quindi tendenza al movimento di togliere il contatto e quasi un inizio della corrispondente tensione muscolare»<sup>14</sup>.

Sempre a livello puramente sensitivo, oltre alle tensioni muscolari e alle tendenze, non vanno trascurati altri contenuti che avvertiamo come «modi di essere» che appartengono all'io, come la fame, la sete, la stanchezza, che diventano indici di «sentimenti ed emozioni di una grandissima varietà»: «benessere, malessere, godimento e disturbo, ripugnanza, gioia, noia, malinconia, tranquillità, inquietudine, piacere e dispiacere ecc.». Anche in questo caso, con riferimento a quei contenuti che provocano una reazione da parte dell'io, va precisato che tali contenuti non sono sentiti come facenti parte di me, ma piuttosto come «come qualche cosa di presente, estraneo all'io», mentre «la sofferenza corrispondente è però intimamente mia, è un mio modo di essere, tanto che fa apparire il contenuto come “penetrante”, “rodente”»<sup>15</sup>.

La sfera dei sentimenti soggettivi appare a questo livello collegata con «contenuti distribuiti nello spazio»: «io sento male qui e non là, io

<sup>13</sup> Ivi, p. 145.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

mi sento a disagio lì e non là». Questa loro stretta appartenenza entro i confini del «corpo mio» non è avvertita fin dall'inizio e si sviluppa progressivamente con l'esperienza, ma questo non toglie che tali sentimenti siano percepiti in seguito come stati dell'io, a differenza delle sensazioni dei cosiddetti «sensi esterni»:

[...] questa appartenenza all'io, al soggetto, non è osservata se non quando lo sviluppo psichico ha raggiunto la coscienza distinta dell'io; quindi mai negli animali, e abbastanza tardi nell'uomo; il che non toglie nulla all'immediatezza della relazione percepita (come, ad esempio, io ho saputo molto tardi di aver cinque dita per mano; il che non toglie che le abbia sempre avute e le abbia sempre sentite tutte e cinque). L'appartenenza a me dei contenuti sentimentali e delle sensazioni soggettive costituisce l'*interesse* che hanno per me; io quasi *intersum* in esse, e viceversa. Queste sono vere modificazioni *mie*<sup>16</sup>.

La compenetrazione nell'io di stati sentimentali e sensazioni interne, al di là della loro chiara irriducibilità ai contenuti dei cosiddetti “sensi esterni”, sta a indicare il radicamento della coscienza nella sfera sensitiva. Tale dimensione soggettiva spiega l'*interesse* che i diversi contenuti dell'esperienza rivestono per l'io, che non può limitarsi al loro semplice rilievo dall'esterno, in una sorta di atteggiamento neutro e impersonale. Se l'autoconsapevolezza rappresenta quasi una soglia che segna nell'uomo il passaggio dalla sfera sensitiva a quella propriamente intellettuale, va comunque riconosciuto che l'io è da sempre segnato da una specifica tonalità soggettiva che contraddistingue la sua esperienza anche a livello propriamente sensitivo.

L'analisi gnoseologica delle tendenze e del desiderio sfocerà nell'approfondimento del campo della volontà, in cui l'io interviene nel dare realtà effettiva all'oggetto delle tendenze e del desiderio, ma fin d'ora si alimenta della tensione tra sfera sensitiva e sfera intellettuale, in una continuità psichica che dà espressione sul piano della piena consapevolezza al dinamismo che contraddistingue il vissuto concreto dell'esperienza. Come già si è potuto notare dal passo citato in precedenza, tale dinamismo è presente anche negli altri esseri viventi e gioca un ruolo fondamentale nel loro vissuto. L'uomo, che ne diviene consapevole, non può tuttavia trascurarlo, come se tale consapevolezza venisse a sostituir-

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 146.

si alla tensione presente già a livello puramente sensitivo; le due dimensioni rimangono strettamente collegate e il raggiungimento del livello intellettuale rappresenta un guadagno non garantito, né scontato.

Per approfondire l'analisi del dinamismo che lega insieme tendenze e desiderio, vale la pena riprendere la distinzione tra sensazione e immagine alla luce del rapporto tra tempo e vissuto psichico. Zamboni riesce qui a chiarire in modo particolarmente efficace quel passaggio all'ambito propriamente intellettuale che contraddistingue la nostra esperienza. La dimensione della temporalità emerge infatti, come si ricorda nel *Sistema di gnoseologia e di morale*, dal perdurare stesso della reazione emotiva nonostante l'avvicinarsi tra sensazione e immagine:

Quando una sensazione gradevole o sgradita cessa e ne resta l'immagine corrispondente, il soggetto viene a trovarsi in una disposizione particolare; mentre è tutto disposto a reagire (pro o contro), s'accorge che viene a mancare l'oggetto che provocava la reazione, e che questo non è che rappresentato da un'immagine. Qui l'immagine è accompagnata da uno stato particolare del soggetto, che era appunto quello stato che accompagnava la presenza dell'oggetto, più l'impressione di mancanza di oggetto attuale; l'immagine, cioè, è accompagnata da *una traccia di reazione alla corrispondente realtà di sensazione*<sup>17</sup>.

Nel momento stesso in cui si avverte la mancanza del contenuto di sensazione, di cui rimane traccia nell'immagine corrispondente, la reazione sentimentale dell'io scatta a vuoto, portando a un senso di delusione o di frustrazione. Come si ricorda nel capitolo dedicato alle nozioni di tempo del *Corso di gnoseologia pura elementare*<sup>18</sup>, che prepara direttamente al tema della *percezione intellettuale*, la distinzione tra sensazione e immagine, che il pensiero comune dà spesso per scontata, si presenta invece a un più attento esame in tutta la sua problematicità. Dopo aver ricordato le diverse soluzioni proposte nel corso della storia della filosofia, a partire da quella di Hume fondata sul diverso grado di forza di cui i contenuti di sensazione sarebbero dotati rispetto alle immagini corrispondenti, Zamboni ribadisce con forza il carattere comunque di *realtà* proprio di quest'ultime, talvolta più efficaci e insi-

<sup>17</sup> Ivi, p. 102.

<sup>18</sup> Zamboni, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, pp. 381-430, capitolo sesto: *Il dato puro sensibile delle immagini, della memoria e delle nozioni di tempo e la sua elaborazione*.



stenti delle sensazioni stesse. Si tratta di contenuti che sono oggettivi rispetto all'io conoscitivo e che lasciano distinguere il loro diverso grado di realtà solo nei casi in cui sensazioni e immagini vengono sperimentate in successione, il che consente di avvertire la loro differenza di attualità, mentre rimane identica la loro natura o determinatezza, ossia il loro «contenuto qualitativo-esteso», a livello del quale

[...] non c'è differenza di oggettività fra realtà della sensazione e realtà delle immagini: sono ambedue oggettive rispetto all'io o al soggetto cosciente, o alla coscienza o alla funzione conoscitiva; ma ciò non vuol dire che non si distinguano: è difficile distinguerle a memoria, ma vi sono dei casi in cui si possono confrontare, perché sono insieme presenti. Per esempio, quando con una mano tocco la tavola, ho una sensazione di freddo esteso; posso figurarmi di sentirlo anche con l'altra mano, oppure posso, dopo aver posate le mani sulla tavola, toglierne una e sentire l'immagine della sensazione cessata.

Similmente, quando intendo verificare o la presenza o la somiglianza di contenuti, adopero un'immagine che, se trovo la corrispondente sensazione, coincide con essa, oppure, se la coincidenza non è totale, si hanno insieme la sensazione e l'immagine della parte di cui non si ha la sensazione. Spessissimo, mentre guardo qualche cosa che non mi interessa, ho invece l'immagine di altri contenuti e allora sento anche che quelli immaginati si trovano in uno spazio che non è quello dei contenuti veduti.

In questi e in simili casi, frequentissimi benché io non sappia rendermi conto della differenza, ossia dire in che consiste precisamente, io distinguo le due specie di contenuti<sup>19</sup>.

Senza qui dilungarci su queste articolate analisi che ci vengono proposte nel *Corso di gnoseologia pura elementare*, basti ricordare la centralità di tale approfondimento per comprendere quella tensione tra tendenze e desiderio che emerge dal passaggio tra la sensazione e l'immagine corrispondente e viceversa. La differenza tra le due infatti

[...] si coglie con certezza solo quando i due contenuti sono immediatamente successivi, come nel caso del cessare di una sensazione di cui resta l'immagine o del presentarsi di una sensazione che si attendeva con un'immagine, o si trovano insieme presenti, come nel caso dell'accorgersi della presenza di una sensazione per mezzo dell'immagine corrispondente. Questo contatto immediato tra immagine e sensazione è della massima

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 391-392.

importanza per la gnoseologia di quella forma di conoscente che può distinguere l'essenza o la natura del contenuto dalla sua attualità (come avviene nell'uomo): memoria, tempo, astrazione, percezione intellettuale, giudizio, ideazione scaturiscono da questo fatto e da questa disposizione fondamentale<sup>20</sup>.

Ora è proprio tale stretta connessione tra sensazioni e immagini, accompagnata dalla reazione emotiva da parte dell'io che interviene nel processo dell'attenzione, a caratterizzare il passaggio dal piano puramente sensitivo all'elaborazione intellettuale che contraddistingue l'esperienza propriamente umana. Ancora una volta si tratta di controllare, sul piano della descrizione fenomenologica del ricordo e della memoria, quel che avviene nell'io che attende, sulla base della propria reazione emotiva, il compimento di quanto gli viene annunciato dall'immagine che lo sollecita; in tal senso appare utile il riesame di quel che ci si presenta anzitutto sul piano puramente sensitivo. Osserva a tale riguardo Zamboni:

[...] al presentarsi di un'immagine, il cui contenuto è interessante, ossia è atto, se realizzato, a dare o benessere o malessere, si desta il desiderio o la tendenza sentita, con l'immagine della serie esecutiva che è connessa col presentarsi della sensazione di eguale contenuto, e quindi seguita dall'esecuzione, se non è impedita, o dall'emozione, se l'esecuzione non si può svolgere. Nel processo: immagine, interesse, tendenza sentita, esecuzione, c'entra il passato (perché senza di esso l'immagine non farebbe sorgere la tendenza), ma non come passato<sup>21</sup>.

Tale consapevolezza del passato in quanto passato è resa possibile dalla percezione intellettuale di quei contenuti che le sensazioni e le corrispondenti immagini ci hanno presentato. Nel dinamismo delle tendenze e del desiderio si possono infatti distinguere aspetti che sono giustificabili a livello puramente sensitivo, mentre altri sono lì a testimoniarcene la presenza di una elaborazione ulteriore a livello intellettuale. In tal senso possiamo distinguere, in modo schematico, gli «avvenimenti *fisici*», che «si succedono realmente, ma non fanno di succedersi (succedersi senza conoscenza)», dagli «avvenimenti *psichici* in un senziente», come ad esempio la reazione del cane alla vista della museruola, che gli «fa

<sup>20</sup> Ivi, p. 397.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 405-406.

immaginare la successiva passeggiata (succedersi con coscienza, ma non distinta dal contenuto)». L'intervento dell'intelligenza si caratterizza dal canto suo, a un primo livello, come capacità di distinguere tra la vista di un colore e l'immagine che ne rimane una volta che si sia fatto buio; solo in seguito si arriverà a distinguere tra l'*esserci* indefinito e il *nunc*, ossia tra l'esistenza indeterminata e il momento attuale in cui si presenta la sensazione o l'immagine. Mentre il positivismo spiega la successione temporale con il processo psichico che si svolge a livello sensitivo, la gnoseologia pura intende mostrare il passaggio dal piano sensitivo all'elaborazione intellettuale, senza invocare tuttavia un'intuizione a priori come suggerisce il criticismo kantiano<sup>22</sup>.

Ora la successione tra sensazione e immagine, anche a livello puramente sensitivo, non va pensata come avvicinarsi di istanti slegati gli uni dagli altri, che possono divenire oggetto di «due atti successivi di percezione». La temporalità del nostro vissuto va colta all'interno di quella continuità che contraddistingue la nostra disposizione soggettiva; a tal fine «bisogna *osservare* il cessare della sensazione, *sentendo* senza soluzione e senza novità il rimanere della disposizione soggettiva alla reazione sentimentale e conoscitiva che era in atto durante la sensazione»<sup>23</sup>. Tale passaggio, che accompagna sempre il gioco delle tendenze e del desiderio, sottolinea Zamboni, «non è un fatto sporadico nella nostra vita, *ma un fatto perenne, sempre presente*, benché sempre si rinnovi perché è sempre vario nel contenuto. Io credo che in questo consista la continuità della coscienza sensitiva, la *corrente* delle rappresentazioni del mondo sensitivo»<sup>24</sup>.

Sul piano propriamente intellettuale, il passaggio dalla sensazione all'immagine e viceversa segna un approfondimento ulteriore, segnato dalla consapevolezza che ci consente di distinguere, nei singoli contenuti, la determinatezza e l'attualità, come quando con il cessare di una puntura dolorosa avverto un certo sollievo, pur nel permanere dell'immagine corrispondente. Se a livello sensitivo la nostra attenzione viene attirata dalla sensazione alla quale segue la nostra reazione soggettiva, per lasciar posto, una volta che ne sia rimasta solo l'immagine, alla soddisfazione per il cessato pericolo, l'accorgersi intellettuale affiora nella

---

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 406-407.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 414.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

distinzione tra l'esserci e la determinatezza di un determinato contenuto. Il desiderio può così venir definito come una «tendenza intellettualizzata»: «sento di tendere all'esserci del cessare di questo contenuto doloroso (S) – cessa il desiderio, resta la tranquillità dell'appagamento (I)»<sup>25</sup>.

Questa distinzione tra sensazione e immagine, nel dinamismo delle tendenze e del desiderio, ci aiuta a chiarire la specificità della percezione intellettuale. Ancora una volta ci troviamo di fronte a una descrizione squisitamente fenomenologica, a partire da quel che possiamo rilevare nel caso dell'attenzione aspettante, che vede ancora una volta la presenza di un'immagine che anticipa la sensazione corrispondente:

[...] sono per la strada, stanco e affamato, vedo mentalmente la casa, la cucina, e mi figuro di star combinando un pasto, mi immergo tanto in tale contemplazione che per un momento sento la consolazione del disagio che mi procurano la stanchezza e la fame; ma subito sono chiamato alla realtà, al non esserci di ciò che sognavo; tuttavia, con quell'immagine ancora presente sento un impulso tendenziale e un desiderio, il quale concentra l'attenzione sopra l'immagine, ma non sulla sua natura o struttura o contenuto costitutivo, che già è presente nell'immagine, ma sopra la sua realizzazione, che è appunto l'elemento che manca all'essenza immaginata perché il mio desiderio sia appagato; è quello che esprimo con le parole: «Fosse presto!».

Qui abbiamo un fatto di attenzione aspettante, per mezzo di un'immagine e dello stato dell'organismo cosciente del suo esser tutto pronto per l'esecuzione: fino a questo punto nulla di diverso dall'attesa puramente sensitiva; ma, mentre nell'attesa sensitiva (per esempio, dell'animale, per quanto possiamo noi indovinare) questo stato si risolverebbe in una scarica emotiva, e nulla più, invece nel caso descritto c'è il fatto che la tendenza, e quindi l'attenzione, si porta sopra l'esserci, il verificarsi, l'attuarsi, il *realizzarsi* del contenuto dell'immagine presente<sup>26</sup>.

Il compito dell'intelligenza consiste tutto in questa capacità di distinzione che ci rende consapevoli dell'attualità o meno di un determinato contenuto a parte dalla sua determinatezza, in forza di quel dinamismo delle tendenze e del desiderio che svolge qui un ruolo fondamentale:

Ecco dunque trovato il punto differenziale tra l'attenzione puramente sensitiva (sentimenti, immagini, tendenze, reazioni motrici ed emoziona-

<sup>25</sup> Ivi, p. 423.

<sup>26</sup> Ivi, p. 502.

li, sentimenti conseguenti) e l'attenzione intellettuale, che si porta sopra un elemento della sensazione che è contenuto in essa anche al suo stato di pura sensazione, ma che in essa non è distinto che dall'atto dell'intelligenza (che distingue i due elementi: essenza o contenuto ed esistenza)<sup>27</sup>.

### 3. *Il dinamismo della volontà*

Il ruolo decisivo dell'autocoscienza nel superamento della sfera puramente sensitiva, per giungere alla distinzione tra la determinatezza di un contenuto e la sua attualità o meno nel confronto tra sensazioni e immagini, trova nell'esercizio della volontà la propria espressione più piena. Questa volta è l'io stesso a prendere l'iniziativa, sia pure servendosi di quelle tendenze e di quei sentimenti che contraddistinguono il suo vissuto; l'atto di volontà non si limita al riconoscimento di un oggetto pensato, ma mira piuttosto alla sua realizzazione concreta: in qualche modo, attraverso la scelta, l'io decide di sé stesso e del proprio destino. Il compito della gnoseologia descrittiva appare ancora una volta fondamentale, come Zamboni ricorda nel *Sistema di gnoseologia e di morale*:

Io ho coscienza di altri processi psichici, oltre le sensazioni soggettive, i sentimenti, le tendenze; sono gli stati e atti di consenso pratico, ossia la *volontà*. Eccone la descrizione sommaria: qualche cosa si presenta alla mente come desiderata o desiderabile, o utile, o comunque degna di essere attuata, cioè di avere l'esistenza che ancora non ha; l'esistenza mi appare come connessa, dipendente, condizionata da una serie pratica mia, da una mia azione fisiologica, muscolare; e questa mi si presenta come empiricamente connessa con la mia accettazione, o consenso, o *volontà*, ossia con il mio atteggiamento favorevole all'esistenza di ciò che penso possa esser utile o desiderabile o importante. Questo mio atteggiamento interno o orientamento, o disposizione, che non si può descrivere e solo si intende se si prova, è un modo di essere *mio*; intimo, e più profondamente *mio* che non siano quelle sensazioni soggettive, quei sentimenti e quelle tendenze; anzi quell'atteggiamento volitivo può essere, per dir così, la mia intima protesta contro quelle modificazioni, pur mie, ma non volute, che io *trovo* in me, mio malgrado.

C'è di più: questo mio stesso atteggiamento volitivo è tanto mio che dipende da me assumerlo, rimandarlo, rifiutarlo. Cioè è assenso auto-

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 504.

mo: *modo di essere mio dipendente da me*; io sento di esserne padrone, io mi sento *libero* rispetto ad esso<sup>28</sup>.

A confronto delle tendenze, l'atto della volontà rappresenta un salto di qualità reso possibile dall'autoconsapevolezza dell'io, che proprio in forza dell'intelligenza si apre alla totalità dell'essere; la volontà si sottrae così al determinismo in quanto «facoltà di aderire o no (di accogliere o di rifiutare l'adesione) rispetto all'esistenza di qualche cosa che per sé è indeterminato, tanto è vero che può abbracciare tali opposti che racchiudono in sé tutto quello che esiste o può esistere (il bene e il male)». In tal senso l'analisi che Zamboni si ripropone intende seguire passo dopo passo «lo sviluppo della funzione [volitiva], dal suo primo emergere dai processi tendenziali della sensibilità fino alla sua massima autonomia che è l'atto di autodeterminazione libera»<sup>29</sup>.

L'analisi gnoseologica della vita morale offre senz'altro un contributo significativo proprio sul piano di una fenomenologia della volontà in grado di chiarire la natura del vissuto della coscienza morale, senza pretendere di ricavare immediatamente dalla formulazione di un imperativo le ragioni delle nostre scelte. In qualche modo appare decisivo il ruolo svolto da quella «psicologia del volere» alla quale il Nostro aveva dedicato particolare attenzione, a partire dalla polemica con il positivista Cesare Baroni<sup>30</sup> fino agli articoli apparsi sulla «Rivista di Filosofia neo-scolastica» nel 1925, che rappresentano una vera e propria monografia sull'argomento: dopo un approfondito confronto con Kant, Tommaso e Rosmini, si giunge da ultimo a una proposta di sintesi della

<sup>28</sup> Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, p. 146.

<sup>29</sup> Ivi, p. 171. Già nelle *Osservazioni e avvertenze* premesse al *Corso di gnoseologia pura elementare* Zamboni aveva sottolineato l'unitarietà delle funzioni dell'io, proprio in questo dinamismo che dalle sensazioni e dalle tendenze sfocia da ultimo nel campo dell'intelligenza e della scelta libera: «L'intelligenza non è soltanto la funzione del giudicare e del ragionare, non si muove soltanto nell'astratto e nell'universale; ma comprende la coscienza immediata degli atti concreti e individuali del percepire distintamente la realtà dall'essenza, del dare l'assenso giudicativo, e il consenso volitivo, e la coscienza dell'io individuale, e la coscienza morale. Non dirò mai *volontà* nel senso di tendenza pratica in generale; ma solo nel senso di tendenza pratica corrispondente alla conoscenza intellettuale, cioè di aderire consapevolmente alla realtà o alla realizzazione di un'essenza conosciuta o pensata» (Zamboni, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, p. 158).

<sup>30</sup> Giuseppe Zamboni, *La dottrina morale e la psicologia del volere nel testo di etica di un discepolo dell'Ardigò (Note espositive e critiche)*, Verona, Soc. Ed. Veronese, 1923.

«dottrina etica» su basi squisitamente gnoseologiche<sup>31</sup>. Come si ricorda nel *Sistema di gnoseologia e di morale*, si tratta anche in questo campo di esaminare con attenzione il vissuto dell'esperienza etica per chiarire le ragioni che possono giustificare la formulazione della stessa legge morale, mostrando così «la coincidenza essenziale» tra le due:

La differenza tra la legge morale e la coscienza morale è che la prima pensa nell'astratto e nell'universale quelle relazioni, che [dalla seconda] sono sperimentate in concreto, tra termini concreti, considerati dal punto di vista della loro essenza.

Ecco i termini: il soggetto, la sua volontà, l'atto di volontà, l'oggetto attrattivo della tendenza sentita, l'oggetto limitante cioè il valore intrinseco di un ente personale esistente (persona del soggetto stesso, persona altrui..., Iddio).

Se noi riusciremo a chiarire fino in fondo questi termini e le loro relazioni essenziali, avremo chiarito fino in fondo e a un tempo, la *coscienza morale* e la *legge morale* e avremo poste le basi della *scienza morale*<sup>32</sup>.

All'inizio dei saggi apparsi sulla «Rivista di Filosofia neo-scolastica» prima ricordati, Zamboni aveva del resto precisato, nei confronti di Kant, come la «coscienza morale», anziché venir ricondotta a «un'astratta formulazione evidente nella luce razionale fredda», in contrapposizione

<sup>31</sup> Giuseppe Zamboni, *La psicologia del volere e il fondamento della morale. Ricerche storico-critiche*, I, *Osservazioni sull'etica di Kant*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», XVII (1925), pp. 69-89; II, *Analisi dell'etica di san Tommaso*, ivi, pp. 178-203; III, *Osservazioni alla dottrina etica di Antonio Rosmini*, ivi, pp. 293-326; IV, *Saggio di sistemazione della dottrina etica sulla base della psicologia del volere*, ivi, pp. 396-442.

<sup>32</sup> Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, p. 170. Nell'ultimo dei saggi dedicati a *La psicologia del volere e il fondamento della morale*, a p. 418, così Zamboni riassume il senso della propria ricerca: «In questa prima parte, intitolata *Psicologia del volere*, abbiamo fatto questo lavoro: abbiamo osservato sistematicamente, nella loro attualità e nella loro natura, dei fatti di coscienza nostri riguardanti la volontà, il suo atto, il suo oggetto, nel loro fondo e nei loro sviluppi; mentre nella vita spontanea comune o sfuggono del tutto o si presentano frammentariamente e disordinatamente. Contemporaneamente, oltre all'osservazione immediata dei processi, siamo arrivati a una *formulazione in proposizioni* della natura degli elementi e dei procedimenti della vita volitiva; in modo che parallelamente a una *psicologia del volere* (fondamentale) *vissuta concretamente* e osservata nella sua realtà, abbiamo fissato una *psicologia del volere raccontata a parole* (derivata) consistente in definizioni e descrizioni di processi. La prima appartiene al mondo delle realtà psichiche immediate, la seconda al mondo mentale teorico, dei concetti e dei giudizi».

a «un senso morale incontrollato e cieco alla luce della ragione», potesse invece derivare da una «stessa radice», ricavata «dalla percezione delle relazioni tra gli elementi primi che compongono i fatti concreti e che sono presenti nella loro trasparenza alla coscienza umana»<sup>33</sup>. Questo mancato approfondimento del vissuto della coscienza morale porta a precise conseguenze per quanto riguarda la natura stessa della volontà, che viene definita da Kant come

[...] la facoltà che ha l'uomo di determinare la sua causalità mediante rappresentazione di regole; ossia la capacità di agire secondo principi pratici o regole pratiche. La regola o principio non contiene l'indicazione della materia se non quando si fa un uso empirico della volontà mettendola al servizio della facoltà di desiderare; l'uso puro della volontà è quando è determinata solo da un *principio pratico a priori* della Ragione, il quale non contiene che l'atteggiamento della volontà rispetto alla Regola<sup>34</sup>.

Con sottile ironia, il Nostro osservava che il rifiuto kantiano del «metodo analitico-introspeetivo» lo metteva «nella condizione di colui che si guardasse nello specchio, per *dedurre* dall'atteggiamento della sua fisionomia il proprio stato sentimentale di tristezza o di gioia»<sup>35</sup>. Al contrario, proprio l'approccio gnoseologico risulta a suo avviso decisivo anche per quel che riguarda le posizioni di Tommaso, al di là del legame dell'etica con le premesse di carattere ontologico e metafisico:

*La psicologia del volere è l'elemento di originalità che, introdotto nell'ambiente soggettivo e oggettivo, costituisce l'originalità dell'etica nella enciclopedia delle scienze filosofiche: tutto dunque deve dipendere dalla dottrina tomistica della natura della volontà e del suo atto; mettere in luce questo punto equivale a cogliere l'anima dell'etica di san Tommaso e fornire il mezzo per ricostruirla con un ordine naturale indipendente dalle circostanze della cultura medioevale*<sup>36</sup>.

Aniché venir dedotto da una legge universale, il giudizio pratico concreto deve piuttosto emergere dal vissuto della coscienza morale e dalla natura stessa della volontà; tale giudizio

<sup>33</sup> Zamboni, *La psicologia del volere e il fondamento della morale*, p. 73.

<sup>34</sup> Ivi, p. 82.

<sup>35</sup> Ivi, p. 89.

<sup>36</sup> Ivi, p. 179.



[...] non è isolato nella coscienza e per così dire opaco, come nei bruti; ma è penetrato di luce intellettuale così che se ne conoscono le circostanze, le cause e il meccanismo, e specialmente si conosce per presenza diretta l'inclinazione della volontà, la sua natura, la sua relazione con la ragione e coi beni particolari, e si ha in mano il mezzo di determinare il giudizio come si vuole. [...]

In fondo alla questione della libertà abbiamo trovato ancora (oltre alla natura dei beni sperimentali e particolari sia concreti che astratti o motivi) la natura della volontà, *come inclinazione naturale* ad aderire mentalmente, in vista dell'esecuzione all'esistenza reale oggettiva di un'essenza pensata, in forza dell'inclinazione naturale ad aderire al bene indeterminato ossia all'essere indeterminato conosciuto dall'intelligenza<sup>37</sup>.

Questa apertura indefinita non implica tuttavia che si debba dedurre la «tendenza volitiva» dall'idea dell'essere così come ci viene proposta da Rosmini, dato che la si può ricavare «dall'esperienza delle nostre tendenze sentite, dai desideri e dalle soddisfazioni: noi siamo contenti quando sappiamo che un'essenza di cui abbiamo contemplato astrattamente i pregi è realizzata di fatto; oppure quando sappiamo che la nostra attività arriva a costituire nell'ordine reale un valore pensato»<sup>38</sup>. Occorre riconoscere che «le idee non si pongono mai come un mondo per sé stante, separato dal mondo dell'esperienza concreta, al quale siano solamente *applicates*»: «l'idea è sempre più compresa, nella parola, quanto più si riconnette con i dati dell'esperienza in cui si scorge (con l'astrazione). [...] *il vero, la legge, il bene* sono espressioni tanto meglio capite, quanto più sono ricondotte a un concreto»<sup>39</sup>. In tal senso non va contrapposta la coscienza morale alla legge astratta, dato che entrambi i criteri supremi del nostro agire, rappresentati dalle nostre tendenze e dal valore oggettivo degli enti, corrispondono alla natura della volontà, che mira a realizzare nell'uno come nell'altro caso l'oggetto considerato:

Tanto l'impulso sentimentale, quanto il grado di entità sono oggetto della volontà; quindi non c'è differenza tra il caso del primo e quello del secondo, nel senso che l'impulso sia reale, la legge o il bene sia ideale e freddo. E non c'è più luogo a quella fantasia che la volontà sia mossa dall'impulso e muova sé stessa senza inclinazione verso il dovere o il bene. È mossa da ambedue; solamente che nel caso di dover agire contro

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 201.

<sup>38</sup> Ivi, p. 296.

<sup>39</sup> Ivi, p. 315.

l'impulso, all'atto della volontà tengono dietro degli atti esecutivi che mettono in luce la resistenza dell'impulso, e la conseguente difficoltà ad aderire al bene morale<sup>40</sup>.

Come il Nostro ricorderà a conclusione della propria indagine nel *Sistema di gnoseologia e di morale*, il bivio morale, che ci obbliga a una scelta tra due criteri supremi, tra loro eterogenei, non annulla quella tendenza realizzatrice che contraddistingue la nostra volontà. Non si può rimanere indifferenti, sia rispetto al «motivo del (*maggior*) *valore intrinseco ontologico* (sia della tendenza, sia del soggetto, sia del non-io)», che a quello «della (*maggior*) *voglia*, ossia della (*maggior*) *violenza della tendenza*, come tendenza sentita (attuale o prevista) o impulso sentimentale (sia verso il valore ontologico, sia a preferire l'*io*, sia a soddisfare una tendenza sensibile o intellettuale)»<sup>41</sup>. Anche quando viene compiuta la scelta tra i due criteri supremi, non viene annullata la tendenza che l'*io* prova nei confronti dell'uno o dell'altro; l'*io* decide di trascurare al momento l'uno a favore dell'altro che viene così a occupare la sua attenzione esclusiva; in tal modo non si sopprime «l'interesse che il partito e il motivo può avere per l'una o l'altra delle tendenze del soggetto, ma l'interesse che esso può avere per la volontà come *realizzatrice*: "non mi importa, non mi curo, per ora, dell'esistenza reale di *questo*"; è un'esclusione dall'attività, non dalla tendenza come tendenza»<sup>42</sup>.

In tal modo, come già ricordava pochi anni prima, resta chiarito il dinamismo della volontà, come facoltà che mira alla realizzazione dell'oggetto del mio interesse e della mia attenzione. Tale dinamismo coinvolge lo stesso io, che proprio nell'impegno morale viene in qualche modo a realizzare sé stesso:

Soppresso l'oggetto reale, la mia potenzialità resta vana, senza significato, si annulla; il mio sentimento di tendenza al *fare* non è una spinta, una pressione, un impulso cieco al puro *fare*; ma è il risultato della coscienza della relazione fra la potenzialità pratica e il suo oggetto (in cui si risolve tutto il suo valore) [...]. Questo sentimento si connette con la coscienza dell'*io* come essere; la potenzialità pratica è appresa come un elemento costitutivo dell'*io*; e comunica ad esso la sua miseria o la sua grandezza [...]<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Ivi, p. 316.

<sup>41</sup> Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, p. 212.

<sup>42</sup> Ivi, p. 205.

<sup>43</sup> Zamboni, *La psicologia del volere e il fondamento della morale*, p. 401.