

Filosofie

12.1

FILOSOFIA E CRITICA DEL DOMINIO

STUDI IN ONORE DI LEONARDO SAMONÀ

I

A cura di

Chiara Agnello, Rosaria Caldarone, Angelo Ciatello,
Rosa Maria Lupo, Giorgio Palumbo

Prefazione di Giuseppe Nicolaci



PALERMO
UNIVERSITY
PRESS

Filosofie
Studi – 12.1

Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà

A cura di C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R. M. Lupo,
G. Palumbo

Direttore: Andrea Le Moli

Comitato scientifico internazionale: Markus Gabriel (Universität Bonn), Helen Lang † (Villanova University), Jean-Marc Narbonne (Université Laval), Dmitri Nikulin (New School for Social Research), Luigi Ruggiu (Università Ca' Foscari Venezia), Leonardo Samonà (Università degli Studi di Palermo), Andreas Urs Sommer (Albert-Ludwigs Universität Freiburg), Franco Trabattoni (Università degli Studi di Milano)

ISBN (a stampa): 978-88-5509-196-1

ISBN (online): 978-88-5509-197-8

Volume realizzato con un contributo del Rettorato e del Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Palermo



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2020 New Digital Frontiers srl
Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)
90128 Palermo
www.newdigitalfrontiers.com

In copertina: Marco Incardona, Bozzetto (1998) - cm 20,5 x 11 -
tecnica mista su carta.

Indice

Prefazione

Filosofia e critica del dominio

GIUSEPPE NICOLACI

xi

I Filosofia e critica del dominio

Pascal e la critica del dominio

FRANCESCO AFFRONTI

3

Esistenza dell'uomo storico e *strapotere* dell'essere. Radici metafisiche nella violenza tecnica?

CHIARA AGNELLO

19

La dialettica potere-possesso

RAFAEL ALVIRA

37

Oggettivare gli altri. Antropologia e scrittura

SILVANA BORUTTI

53

Metafisica e poesia

ROSARIA CALDARONE

67

Metafisica ed ermeneutica: una duplice ritrattazione

CARLA CANULLO

85

<i>Theoria</i> dei principi e critica del dominio. Note su <i>Ritrattazioni della metafisica</i> di Leonardo Samonà ANGELO CICATELLO	99
La liberalità dell'Uno. Il potere d'interrogare l'origine ALESSANDRA CISLAGHI	113
Metafisica e teologia negativa in Jacques Derrida GIANFRANCO DALMASSO	127
La democrazia non è un contratto CARLA DANANI	143
Educazione e recalcitranza. Brevi note sulla nozione di <i>paideia</i> in Aristotele SALVATORE DI PIAZZA	157
L'aporia del principio e il principio della relazione ADRIANO FABRIS	171
La ritrattazione della metafisica in Kant. <i>Metaphysica naturalis</i> , filosofia critica e trascendentale ALFREDO FERRARIN	185
L'atto metafisico come atto libero. In sintonia con la scuola filosofica palermitana GIOVANNI FERRETTI	199
Die Erste Philosophie als Metaphysik und als apriorische Hermeneutik ANTON FRIEDRICH KOCH	217
L'altra trattazione. Note sulla via pratica della ritrattazione metafisica SERGIO LABATE	231

Libertà e storia. Heidegger e la forza dell'evento ANDREA LE MOLI	245
L'aspirazione all'eccellenza morale e lo spirito aristocratico della filosofia GAETANO LICATA	259
La fiducia di un certo restare ROSA MARIA LUPO	275
<i>Arche</i> . L'inizio, il principio, il comando, il dominio ALDO MAGRIS	291
Verità e salvezza. Il senso della metafisica dinanzi alla vita ROBERTO MANCINI	307
Le relazioni di dominio nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di He- gel SANDRO MANCINI	321
Tra fenomenologia e metafisica: l'esperienza della libertà FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO	335
L'innocenza dell'onda. Appunti per una discussione su metafi- sica e violenza GIUSEPPE NICOLACI	349
La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione GIAN LUIGI PALTRINIERI	367
Il vigore teoretico della gratuità GIORGIO PALUMBO	383
Sulla problematica familiarità del pensiero con il vero PIETRO PALUMBO	399

Indice

Il soggetto della metafisica UGO PERONE	413
Parole a doppio taglio. Per una nuova alleanza tra retorica e filosofia FRANCESCA PIAZZA	423
Dominio razzista ed etica del passante. L'antropologia critica di Achille Mbembe ALICE PUGLIESE	439
La decostruzione del potere e il suo al di là. Jacques Derrida e il pensiero dell'impossibile CATERINA RESTA	455
<i>Kenosis</i> del principio e primato dell'altro. La metafisica "cordiale" di Leonardo Samonà LUCIANO SESTA	469
Herrschaft oder Organisation. Über Ontologie und Geschichtlichkeit menschlicher Gesellschaft MICHAEL STÄDTLER	483
Lo spazio della ricerca: la questione del senso nel lavoro di Leonardo Samonà, fra <i>Il Meridiano</i> di Paul Celan e <i>Fratelli</i> di Carmelo Samonà SALVATORE TEDESCO	499
Metafisica da ri-trattare. L'incondizionato oltre la causa e il dominio della cosmologia FRANCESCO TOTARO	513
Colpevolezza e alterità: dialogo con Levinas FURIA VALORI	529
Archetipo cieco. Modelli della legittimazione estetico-politica FEDERICO VERCELLONE	543

Metafisica e senso della verità CARMELO VIGNA	551
<i>Tabula gratulatoria</i>	559

Tra fenomenologia e metafisica: l'esperienza della libertà

FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO

I.

Nel riproporre una ripresa della “via ai principi” Leonardo Samonà non ci ha affatto nascosto il carattere conflittuale che tale tentativo può rivestire nel contesto del dibattito filosofico attuale, ma questo non gli ha impedito di rivendicare la possibilità di una “ritrattazione”, che intende proporsi come ripresa e non come diniego del percorso della metafisica a partire da Platone e Aristotele, pur rivisitati, oltre Kant, dal confronto con Hegel e Heidegger¹. Vorrei anch’io tracciare un possibile percorso che sia in grado di superare le incomprensioni e le difficoltà di una “via ai principi” alla luce del rapporto, a mio avviso costitutivo di ogni ricerca filosofica, tra quella che potremmo indicare senza ulteriori specificazioni come “fenomenologia”, da una parte, e “metafisica”, dall’altra. Non mi nascondo che questi termini potrebbero sembrare troppo carichi di accezioni così diverse da risultare talvolta segnati da una equivocità insopprimibile. Il confronto con i singoli autori diventa in qualche modo imprescindibile, non tanto per voler limitare la portata

¹Cfr. L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014; cfr. anche A. Pugliese, *Oltrepassamento, inclusione, reciprocità. Un confronto fenomenologico con la metafisica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 107 (2015), pp. 909-916; L. Sesta, *Governo del principio e primato dell’altro. Note su una proposta di «ritrattazione» della metafisica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 108 (2016), pp. 215-224; L. Samonà, *Ritrattare la metafisica?*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 108 (2016), pp. 707-719.

delle considerazioni che verranno proposte, quanto per dare concretezza a un dibattito che rischierebbe altrimenti di venir frainteso.

In qualche modo ciascuno di noi porta con sé il frutto di frequentazioni con autori e testi che hanno segnato il proprio percorso filosofico. Il rapporto tra fenomenologia e metafisica può essere visto alla luce del confronto più in generale tra l'esperienza e i principi, nel segno di quella disponibilità alla ricerca che non dà nulla per scontato, ma si ripropone ogni volta, con umiltà e tenacia, il cammino che si era intrapreso fin dagli inizi. L'accusa troppo spesso rivolta alla metafisica può essere infatti esemplificata dalla critica di Kant nei riguardi della prova cosmologica, che conclude all'esistenza dell'Essere Necessario, là dove ricorda i limiti della nostra esperienza, che non ci consentono di ricavare a priori le nostre conoscenze dalla semplice idea: se «non mi sarà mai possibile portare a compimento il regresso lungo le condizioni dell'esistere, senza dover ammettere un essere necessario [...], non potrò mai, tuttavia, prender le mosse da questo essere»². Ora in questa pretesa razionalistica di voler ricavare il contenuto dell'esperienza dai principi, senza il confronto costante e fruttuoso con la ricchezza del vissuto, possiamo ravvisare il limite di posizioni che privilegiano la prospettiva del sistema, inteso come visione complessiva che pretende di conferire unità al molteplice sulla base di un'idea di fondo, assunta come criterio unico di riferimento.

Nel rapporto tra esperienza e principi occorre invece assumere una prospettiva diversa, che tenga conto della dimensione ontologica degli enti concreti reali, evitando di leggere la metafisica come tentativo di partire fin dall'inizio da ciò che va oltre il piano dell'esperienza. Se questo sarà l'esito finale, non lo si potrà affatto considerare come il punto di partenza, proprio per evitare – ce lo ricorda Samonà – il pericolo di naufragare nell'insignificanza. Nel mantenere la tensione dialettica che ci apre ai principi, non possiamo annullare d'un tratto, con una riduzione che nasconde al proprio

²I. Kant, *Critica della ragion pura*, ed. it. a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 491, A 616-B 644; cfr. F.L. Marcolungo, "Abgrund". *Métaphores de l'Inconditionné en Immanuel Kant*, in P. Kauark Leite - G. Cecchinato - V. De Araujo Figueiredo - M. Ruffing - A. Serra (eds.), *Kant and the Metaphors of Reason*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2015, pp. 59-70.

interno una malcelata volontà di potenza, il terreno fertile dell'esperienza dal quale dobbiamo pur partire, senza pregiudizi di sorta.

Torna qui utile ricordare la proposta di assumere fin dall'inizio un diverso concetto di metafisica, che non esclude il riferimento alla trascendenza proprio della tradizione platonica, ma lo coniuga anzitutto, potremmo dire aristotelicamente, con il tentativo di dare risposta all'esperienza. Mi riferisco a quel che osservava negli anni immediatamente precedenti il secondo conflitto mondiale Giuseppe Zamboni (1875-1950), quando ne *La persona umana* cercava di superare l'equivocità che spesso caratterizza l'uso di tale termine, distinguendo tra due accezioni fondamentali, essenzialmente diverse: da una parte, «lo studio della costituzione intima del reale»; dall'altra, invece, «un sistema *esclusivistico* intorno alla costituzione intima della realtà»³. In questa seconda accezione può rientrare ogni considerazione totalizzante che tenta di risolvere l'intero campo della realtà in uno degli aspetti, pur significativi, che l'esperienza ci presenta. Nella prima accezione, invece, il compito della metafisica appare, al contrario, rispettoso del molteplice e, senza escludere alcun aspetto, mira a ricostruire una visione unitaria che tenga conto dell'esperienza nella sua integralità.

Tale attenzione all'esperienza è testimoniata anche dall'opera recentemente ripubblicata di Giuseppe Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, apparsa per la prima volta per l'editrice Studium nel 1930, quasi al termine del decennio del suo insegnamento all'Università Cattolica di Milano⁴. Fin dall'inizio, infatti, Zamboni si premura di chiarire che non si tratta affatto di proporre un "sistema" tra i tanti che già sono presenti nel panorama variegato delle varie filosofie, quanto piuttosto di scavare "nel retroterra dei sistemi" al fine di precisarne la legittimità in rapporto all'esperienza. Con il termine "gnoseologia pura", significativamente analogo a quel che a partire dagli inizi del Novecento Husserl aveva scelto per la propria indagine feno-

³G. Zamboni, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica*, ed. a cura di G. Giulietti, Vita e Pensiero, Milano 1983, p. 284. L'opera venne pubblicata per la prima volta a Verona nel 1940; cfr. F.L. Marcolungo, *Forme di vita ed esperienza. Tra fenomenologia e metafisica*, in «Giornale di Metafisica» 40/1 (2018), pp. 119-125.

⁴Cfr. G. Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, ed. a cura di F.L. Marcolungo, QuiEdit, Verona 2019.

menologica, Zamboni intendeva rivendicare un'indagine sulla conoscenza umana che fosse libera da ogni presupposto di carattere metafisico. Se l'esito della ricerca alla fine si concretizzerà in una precisa concezione metafisica, segnata dalla centralità della persona umana, tale esito doveva rappresentare il guadagno raggiunto dal confronto costante con l'esperienza, un confronto che rappresentava a suo avviso ciò che era venuto a mancare non solo nel neoidealismo italiano, ma ancor prima nel positivismo di Ardigò, di cui era stato discepolo, oltre che di Bonatelli, all'Università di Padova sul finire dell'Ottocento⁵. La differenza tra i sistemi si decide sul piano dell'esperienza, della quale non si possono trascurare né i contenuti qualitativo-spaziali offerti dalla sensibilità, né quelli che appartengono all'io, ossia i suoi sentimenti e gli atti di intelligenza e di volontà. Questo purché si assuma una posizione gnoseologicamente neutrale, che non pregiudichi l'oggettività del contenuto traducendolo da subito in termini ontologici, siano quelli materialistici del positivismo, che quelli della dialettica dello spirito propri del neoidealismo. Tale oggettività conoscitiva contraddistingue i singoli contenuti dell'esperienza e costituisce la migliore garanzia rispetto a quelli che Zamboni indicava come sistemi esclusivisti, che rischiano di privilegiare alcuni aspetti rispetto ad altri:

«La vita psichica reale e palpitante, dopo un momento d'illusione esclusivista, prende la rivincita e fa affiorare alla scienza quegli elementi che in quel primo tentativo erano stati trascurati; in modo che, con il maturarsi del pensiero filosofico, le conquiste della ricerca vanno sempre più accostandosi alla ricchezza molteplice e organica della vita reale della coscienza: la ricerca teoretica intorno ai fondamenti dei processi conoscitivi va concepita come una progressiva scoperta, che non sarà compiuta se non quando ci si potrà rendere conto scientificamente della vita psichica totale della natura umana; cioè quando il sistema gnoseologico pensato adeguerà l'organismo mentale vissuto [= *vécu*, realmente sperimentato]»⁶.

In questa apertura alla concretezza dell'esperienza risiede la possibilità stessa di un confronto non esclusivista tra le diverse posizioni di pensiero,

⁵Cfr. D. Poggi, *La coscienza e il meccanismo interiore. Francesco Bonatelli, Roberto Ardigò, Giuseppe Zamboni*, il Poligrafo, Padova 2007.

⁶*Ibi*, p. 7.

che trovano qui il terreno su cui è possibile raggiungere una qualche intesa. Il primato della ricerca gnoseologica non porta alla contrapposizione, ma piuttosto all'inclusione tra le diverse prospettive, nella misura in cui si riconosca un terreno anteriore alla contrapposizione tra i sistemi, rappresentato appunto dall'esperienza, valorizzata nella sua integralità. Nel confronto stesso con Kant, come Zamboni ebbe a sottolineare nel testo dedicato alla *Critica della ragion pura*, pubblicato in prima edizione nel 1932, occorre

«senza polemica, farsi suo compagno di via, perché nell'intima confidenza riveli i suoi segreti, e chiarisca le linee fondamentali della dottrina [...]. Un po' alla volta la critica sorge da sé; a un patto, però: che sugli stessi argomenti si abbiano o si conquistino delle posizioni più profonde e più controllate delle sue; e tali che in queste le sue trovino o il loro posto o il loro sostituto più vero. Questo sarebbe l'ideale; tentarlo è già qualche cosa, anche se non lo si raggiunge»⁷.

2.

Per comprendere come l'approccio squisitamente gnoseologico viva di questo fondamentale atteggiamento di rispetto nei confronti dei diversi contenuti dell'esperienza, occorre soffermarci su alcuni aspetti di metodo che contraddistinguono tale prospettiva. Il superamento del soggettivismo di origine cartesiana passa attraverso il guadagno di una diversa accezione di "coscienza", intesa ora anzitutto come un "aver presenti e manifesti" i diversi contenuti che ci si presentano. Lo ribadisce in modo programmatico Zamboni nel suo *Sistema di gnoseologia e di morale*:

«[La coscienza] non è più da concepirsi come il recinto chiuso di formazioni psichiche soggettive, modificazioni dell'anima. Appartiene alla coscienza in senso larghissimo tutto quello che è immediatamente presente e intrinsecamente manifesto al soggetto (anche i contenuti a-ontologici e a-soggettivi, qualitativo-spaziali); appartiene alla coscienza in senso stretto di *autocoscienza* tutto quello che si presenta immediatamente come costitutivo del soggetto *io*. Ciò che appartiene alla coscienza può esser

⁷G. Zamboni, *Studi sulla «Critica della ragione pura»*, ed. a cura di F.L. Marcolungo, QuiEdit, Verona 2017, pp. 292-293.

presente semplicemente o anche osservato e oggettivato, ossia oggetto di percezione intellettuale: *aver coscienza* nel significato di *consapevolezza*. Tutto ciò che è presente e manifesto alla coscienza, è reale, nei limiti precisi della sua manifestazione; che poi esso sia interpretato come indice o segno o elemento di un'altra realtà non presente, è un'altra questione posteriore, che non infirma il valore della manifestazione immediata»⁸.

I contenuti d'esperienza vanno accolti nella loro originarietà, senza ricondurli fin dall'inizio all'interno di una interpretazione ontologica come semplici modificazioni di un soggetto chiuso in sé stesso, incapace di aprirsi alla realtà. Si tratta di un riconoscimento squisitamente teoretico-conoscitivo, che non antepone al contenuto gli schemi e le modalità del soggetto, né si traduce fin dall'inizio in una sorta di manipolazione che sia dettata da interessi di altro ordine⁹. In questo senso l'approccio fenomenologico appare essenziale, al di là delle riserve che la svolta trascendentalistica di Husserl può avergli impresso.

Torna utile ricordare a tale riguardo la critica dello stesso Levinas al primato dell'*ego*, che chiuderebbe la fenomenologia husserliana in una sorta di solipsismo. E tuttavia, in *Totalità e Infinito*, non si manca di avvertire che l'approccio puramente conoscitivo dovrebbe pur sempre rimanere rispettoso dell'alterità dell'altro:

«Non a caso la relazione teorica è stata lo schema preferito della relazione metafisica. Il sapere o la teoria significa innanzitutto una relazione con l'essere tale che l'essere conoscente lascia che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità e senza segnarlo in nulla con questa relazione di conoscenza. In questo senso il desiderio metafisico sarebbe l'essenza della teoria. Ma teoria significa anche intelligenza – *logos* dell'essere – cioè un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere conoscente svanisce. Il processo della conoscenza si confonde a

⁸G. Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, cit., pp. 143-144.

⁹Cfr. F.L. Marcolungo, *La realtà e l'io in Giuseppe Zamboni*, QuiEdit, Verona 2016, cap. 3, *L'io conoscitivo puro*, pp. 73-84.

questo stadio con la libertà dell'essere conoscente che non incontra niente che, altro rispetto ad esso, possa limitarlo»¹⁰.

Come appare chiaro da questo passo di *Totalità e Infinito*, occorre evitare che il primato dell'io dal punto di vista conoscitivo offuschi l'altro riducendolo al Medesimo; ma il pericolo di tale fraintendimento non può portarci alla conclusione opposta, ossia che ogni approccio conoscitivo sia per ciò stesso un tradimento. Il rispetto fondamentale per il contenuto dell'esperienza può essere rintracciato, all'interno della gnoseologia pura, fin dalle prime battute in cui «qualche cosa *si fa presente e si manifesta* (a un soggetto che può essere o non essere cosciente di sé come soggetto)». Questa presenza non va intesa nel segno di una oggettivazione, come se il contenuto fosse a disposizione dell'io. Si tratta di un

«fatto indefinibile e primordiale, anteriore alle parole e ai concetti con cui un momento fa l'ho indicato (farsi presente, esser presente, esser manifesto), i quali mezzi mi sono serviti a indicarlo appunto perché essi stessi sono presenti e manifesti. Ciò che precede l'apparire e il manifestarsi (e che li produce, li occasiona, o fa da fondamento), è d'ordine diverso dal conoscitivo e non sappiamo che ci sia se a sua volta non si manifesta in qualche modo»¹¹.

L'accorgersi da parte dell'io risulta successivo all'esser presente del contenuto e corrisponde a una presa di distanza conoscitiva, che esclude la

¹⁰E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 40. Osserva a tale proposito Derrida: «Per dire il vero, ci sono due sensi del teoretico: il senso corrente, preso di mira in particolare dalla protesta di Levinas; e il senso più nascosto nel quale si colloca il *manifestarsi* in generale, il manifestarsi del non-teoretico – nel senso primo – in particolare. In questo secondo senso, la fenomenologia è certo un teoretismo, ma nella misura in cui ogni pensiero e ogni linguaggio, in linea di fatto e in linea di diritto, partecipano del teoretismo. La fenomenologia misura questa misura. Io so con un sapere teoretico – in generale – quale è il senso del non-teoretico – per esempio l'etico, il metafisico nel senso di Levinas – come tale, e lo rispetto come tale, come quello che è, nel suo senso. Ho uno sguardo per riconoscere quello che non si guarda come una cosa, come una facciata, come un teorema. Ho uno sguardo per il viso stesso» (J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 155).

¹¹G. Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*, cit., p. 126.

contaminazione tra il contenuto presente e le aspettative che l'io può nutrire a tale riguardo. L'attenzione infatti si qualifica come un riconoscimento di ciò che mi è presente e porta a livello di consapevolezza quel contenuto che ci è presente: «l'apparire o il manifestarsi non è ancora (l'accorgersi, il notare, il rendersi conto, il prendere coscienza) l'*osservare* ciò che è presente, e il suo esser manifesto; molte sensazioni, immagini, azioni ci passano inosservate, sfuggono alla nostra osservazione»¹². Ancora una volta Zamboni ribadisce il carattere preliminare di tale confronto con l'esperienza, che prescinde al momento da ogni implicazione di carattere ontologico. La percezione intellettuale del contenuto presente va accolta in quanto tale, come base di partenza per qualsiasi ulteriore considerazione:

«Chi nega valore alla percezione intellettuale immediata o trova difficoltà ad ammetterlo, molto probabilmente commette un errore d'impostazione perché la sua attenzione è rivolta a un altro problema: a quello dell'esistenza di quel contenuto nel mondo esterno, indipendentemente dal soggetto-ente a cui appare; per esempio, egli vuol sapere se quella superficie verde, che appare a lui, ci sia veramente fuori dell'occhio suo e del suo sistema nervoso. Ma una tale posizione di pensiero è ingenua, e dipende da una superficiale accettazione del pensiero comune»¹³.

L'oggettività conoscitiva del contenuto presente in quanto tale non si identifica quindi con l'oggettività ontologica di un contenuto esterno all'io, come se si trattasse di una qualche forma di realismo ingenuo. Questo perché, al momento, il riscontro conoscitivo non può essere assunto come indice della distinzione tra io e non-io dal punto di vista ontologico: anche quel che poi si qualificherà come appartenente all'io-ente, appare all'inizio come

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibi*, p. 127. La difficoltà può essere esemplificata dal dualismo cartesiano di anima e corpo: «la filosofia da Cartesio in poi separa il corpo-materia dal soggetto-anima, e attribuisce a questa tutto il complesso di ciò che si presenta come contenuto di sensazione: il corpo non fa che stimolare o impressionare lo spirito, in modo che a questo appaiano i contenuti di sensazione come sue modificazioni psichiche incorporee. Così è introdotto un salto, un abisso, tra i contenuti sentiti e l'organismo fisiologico; ed è aperta la via a interpretare tali contenuti come parvenze psichiche, senza diretta corrispondenza con la realtà esteriore all'anima» (*ibi*, p. 137).

un contenuto presente che va riconosciuto in quanto tale. La distinzione sarà resa possibile dal rilievo di quel che qualifica i singoli contenuti e non può essere introdotta in via preliminare, come qualcosa di dato per scontato fin dall'inizio. In tal senso risulta decisivo il riconoscimento dell'oggettività conoscitiva degli stati e atti dell'io che accompagnano necessariamente il rilievo dell'esperienza e rappresentano dimensioni che non sono riducibili alla pura sensazione o al gioco delle immagini che ne risultano.

L'appartenenza all'io di tali contenuti non avviene che tardi nello sviluppo della nostra consapevolezza, come testimoniano del resto i numerosi casi che la psicologia scientifica ci pone di fronte, sia sul versante dello sviluppo che su quello di determinate patologie. Si tratta di un cammino progressivo, mai compiuto una volta per tutte:

«[...] 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*»¹⁴.

Questa originalità dei sentimenti e delle tendenze che qualificano il soggetto si accompagna all'originalità della sfera pratica dell'io, caratterizzata dalla reazione di fronte a quei contenuti che l'esperienza mi presenta. Viene qui in soccorso l'approccio squisitamente fenomenologico, dato che quel che mi si presenta può qualificarsi come desiderabile o bisogno di essere attuato, connesso o condizionato «da una serie pratica mia, da una mia azione fisiologica, muscolare»; «questa mi si presenta empiricamente connessa con la mia accettazione, o consenso, o *volontà*»¹⁵.

Proprio in questa dimensione radicale, che vede l'intervento dell'io sul piano pratico, si può sperimentare la nostra *libertà*, ossia la capacità di

¹⁴ *Ibi*, p. 146.

¹⁵ *Ibidem*.

un'iniziativa che pur tenendo conto degli elementi in gioco deborda per la realizzazione di qualcosa che questa volta dipende dalla mia scelta:

«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 autonomo: *modo di essere mio dipendente da me*; io sento di esserne padrone, io mi sento libero rispetto ad esso»¹⁶.

3.

Il rilievo fenomenologico appare in grado di chiarire l'originarietà della sfera volitiva rispetto agli altri contenuti dell'esperienza, quand'anche fossero quei sentimenti e quelle tendenze che accompagnano l'opera dell'intelligenza, chiamata a riconoscere quel che è presente e manifesto all'io nella sua pura funzione conoscitiva. Si tratta di un rilievo che richiede, come appare subito chiaro, un attento esame al fine di precisare le diverse componenti che entrano in gioco in questo confronto tra l'io e la realtà, nel quale l'io stesso si sente impegnato non più solo come spettatore, ma anche come centro di un'energia esistenziale che si concretizza nella scelta concreta che è chiamato a compiere. Occorre mantenere nel contempo le distinzioni, al fine di evitare ogni fraintendimento e confusione tra questi due piani, che può portare a non distinguere più tra realtà e desiderio.

Nell'ultima parte del *Sistema di gnoseologia e di morale*, dedicata alla «funzione del volere»¹⁷, ci si sofferma in modo particolare sul complesso intreccio tra tendenze, desideri e volontà, al fine di chiarire in che cosa consista l'esperienza della libertà e il suo rapporto con l'intelligenza. Il primo passo di tale processo è dato dal passaggio dalle tendenze sensibili al desiderio, per l'intervento dell'elaborazione intellettuale del contenuto che mi è presente. Se

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibi*, pp. 159-225.

la risposta allo stimolo può concretizzarsi anche solo ad opera di un processo meccanico associativo che non va al di là del piano sensitivo, accade spesso che di tali tendenze noi ci rendiamo conto, soprattutto nel momento in cui qualcosa impedisce l'immediatezza della risposta. Di qui il passaggio dalla tendenza al desiderio, che implica necessariamente un "rendersi conto" dell'oggetto: l'uomo prende in tal caso «per oggetto della sua tendenza l'esistenza del contenuto rappresentato dall'immagine; prende coscienza del suo stato e di sé e pensa o dice: "desidero che si realizzi, che esista, che sia". Così passa dal puro tendere al *desiderare*, che è un *tendere cosciente all'esistenza di qualche cosa*»¹⁸. Questo non significa negare il gioco delle tendenze sensitive, ma riconoscere, accanto a queste, una dimensione ulteriore che contraddistingue l'uomo rispetto agli altri esseri viventi: «Gli animali – ribadisce Zamboni – hanno bisogni e tendenze soltanto, gli uomini, pur nello stesso campo, hanno inoltre *desideri*»¹⁹.

L'analisi gnoseologica di tale processo, già da questo primo passo, ci fa avvertiti del carattere oggettivo della volontà, chiamata a formulare una sorta di graduatoria dell'«importanza dell'oggetto desiderato e voluto, in base alla maggiore o minore intensità conosciuta della tendenza corrispondente, attuale o prevista»²⁰. Tale oggettività non si limita tuttavia al gioco delle tendenze e delle pulsioni, ma si approfondisce ulteriormente ad opera dell'intelligenza quando affiora l'interesse scientifico per l'oggetto considerato oppure, in misura ancora maggiore, l'interesse puramente estetico, caratterizzato dall'«espansione delle facoltà conoscitive per l'ampiezza, la grandezza [...] dell'oggetto dal punto di vista dell'essenza»²¹. Ecco quindi delinearsi una «possibile opposizione, tra la graduatoria oggettiva dei pregi propri e la graduatoria degli impulsi sentiti», che apre la strada a un terzo momento, quello dell'«interesse puramente oggettivo», che è conforme alla natura stessa della volontà, fino a giungere a una nuova sorta di «*interesse*», questa volta «*disinteressato*»²².

¹⁸ *Ibi*, p. 174.

¹⁹ *Ibi*, p. 175.

²⁰ *Ibi*, p. 176.

²¹ *Ibi*, p. 177.

²² *Ibi*, p. 178.

È qui che emerge con chiarezza il rapporto tra la volontà e l'intelligenza, perché, come ribadisce con forza Zamboni, sulla base della propria ricerca gnoseologica, proprio l'intelligenza «è la facoltà che conosce l'esistenza reale [...] non solo del soggetto, ma anche dell'*altro come altro*; e oltre all'esistenza, conosce la struttura ontologica degli enti, e qualche cosa della loro essenza; e può misurarne i gradi di perfezione»²³. Ora, se la natura della volontà consiste nel riconoscimento del valore degli oggetti che sono in gioco nelle sue scelte, occorre superare tuttavia una duplice difficoltà che può mettere in gioco la sua libertà, non solo per quanto riguarda gli oggetti «d'ordine impulsivo ed egoistico», ma anche quelli «d'ordine razionale superiore»²⁴. Il pericolo è dato dal determinismo che caratterizza alla fin fine sia la posizione di chi riduce tutto al gioco delle tendenze, sia di chi ritiene che la scelta possa tradursi in un calcolo puramente razionale:

«Le due tendenze, degli empiristi e dei sensisti, da una parte, e dei razionalisti, dall'altra, si distinguono in questo: gli empiristi sensisti mirano soprattutto al caso concreto, e in esso alla violenza delle ripugnanze e delle attrazioni; i razionalisti pensano soprattutto alla valutazione ontologica oggettiva, agli ideali della ragione e alla maniera per mezzo della quale con *governo politico* la ragione si fa seguire dalla pratica.

Nell'uno e nell'altro degli indirizzi si può avere il determinismo: determinismo della risultante degli impulsi, determinismo del partito migliore. Con il determinismo la responsabilità morale e il sentimento e concetto del dovere perdono la loro fisionomia specifica, che è strettamente legata al potere di scegliere tra il partito del maggior impulso e il partito della convenienza razionale»²⁵.

La necessità di una scelta si impone proprio per la differenza qualitativa tra i due motivi elementari che guidano la volontà, da una parte il «(*maggior*) *valore intrinseco ontologico* (sia della tendenza, sia del soggetto, sia del non-io)», dall'altra la «(*maggior*) *voglia*», ossia la «(*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

²³ *Ibi*, p. 187.

²⁴ *Ibi*, p. 201.

²⁵ *Ibi*, p. 203.

sensibile o intellettuale)». Si tratta in fondo di «due bilance, ciascuna delle quali soppesa, con la sua misura, l'altra bilancia. E non c'è posto per una terza bilancia che, superandole, le misuri ambedue»²⁶.

L'analisi gnoseologica ci conduce in tal modo a evidenziare nell'esperienza della libertà la portata di una scelta che è chiamata al riconoscimento «dell'altro in quanto altro», come sottolinea Zamboni, in quest'opera del 1930, con un'espressione oggi a noi divenuta familiare. Il rapporto tra fenomenologia e metafisica trova così nell'analisi del vissuto morale le ragioni per un confronto che superi i limiti della violenza e della prevaricazione per concretizzarsi nel riconoscimento del valore e della dignità di ogni essere umano. La sfida della libertà consiste proprio in questa possibilità di realizzare nella scelta la propria natura più profonda, come conclude questo testo del *Sistema di gnoseologia e di morale*:

«Vi sono come due uomini in ciascuno di noi: quello che ciascuno è effettivamente e quello che di se stesso accoglie e vuol essere; questo secondo è tutta opera sua: è la vera misura del suo più intimo valore. Questa autonomia di fronte a tutto l'universo e a se stesso è la grande dignità della persona umana e il nucleo della sua inviolabilità»²⁷.

²⁶ *Ibi*, p. 212.

²⁷ *Ibi*, p. 225.