

GIUSEPPE ZAMBONI INTERPRETE DI KANT

Ferdinando Luigi Marcolungo

All'interno delle interpretazioni che la Neoscolastica italiana diede di Kant, quella di Giuseppe Zamboni (1875-1950) occupa certamente un posto del tutto singolare non solo per il legame che ebbe storicamente con le vicende del suo insegnamento alla Cattolica di Milano, ma anche per l'importanza che può rivestire, a mio avviso, sul piano teoretico. Il confronto con Kant si rivela essenziale per l'impianto stesso della gnoseologia pura o "filosofia dell'esperienza immediata, elementare e integrale", ossia con la stessa proposta filosofica di Zamboni, non molto lontana, almeno per alcuni aspetti, dalla fenomenologia pura di Edmund Husserl.¹ Il retroterra delle analisi zamboniane è rappresentato dalla crisi del positivismo ottocentesco e dalla ripresa del problema della conoscenza secondo quella linea che in ambito tedesco, all'interno del neokantismo, veniva allora definita come *erkenntnistheoretisch*, in opposizione allo psicologismo positivisticò. La nostra conoscenza non si limita ai contenuti sensitivi, ma è segnata piuttosto dalla possibilità di leggerli alla luce dell'intelligenza, che è in grado di assicurare oggettività al nostro conoscere: «Ciò che è immediatamente presente e manifesto – ribadirà Zamboni – esiste realmente, almeno nella forma e nella misura con cui si manifesta».²

Il mio proposito è di mostrare anzitutto il posto che il confronto con Kant ebbe all'interno della Neoscolastica italiana, con riferimento alle vicende stesse dell'insegnamento di Zamboni all'Università Cattolica di Milano; in seguito, chiarirò il significato della sua interpretazione, sia per quanto riguarda la *Dialettica trascendentale*, sia per quanto riguarda in particolare l'*Estetica* e l'*Analitica trascendentale*.

¹ Vedi Giovanni Giulietti, *La filosofia del profondo in Husserl e in Zamboni: uno studio comparativo*. Treviso: Canova, 1965; *Due inediti zamboniani sulla fenomenologia di Edmondo Husserl*, introd. e curati da Tiziano Adamoli, in Giuseppe Zamboni, *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*. Milano: IPL, 1990, 17-103.

² Giuseppe Zamboni, *La dottrina della coscienza immediata, struttura funzionale della psiche umana, è la scienza positiva fondamentale*. Verona: La Tipografica Veronese, 1951, 54. Cfr. analoghe formulazioni in altre opere; tra queste: «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» (Giuseppe Zamboni, *Sistema di gnoseologia e di morale*. Roma: Studium, 1930, 120).

1. KANT, LA NEOSCOLASTICA MILANESE³ E L'INSEGNAMENTO DI ZAMBONI ALLA CATTOLICA. IL PRIMO PERIODO: DAL 1921 AL 1925

Nel gruppo dei docenti che diedero avvio alla Facoltà di Filosofia della nuova Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nel dicembre 1921, troviamo Giuseppe Zamboni (1875-1950), al quale era affidato l'insegnamento di Gnoseologia. L'Ateneo non aveva ancora ricevuto il riconoscimento ufficiale e si proponeva di essere un luogo di ricerca e di confronto tra la Neoscolastica e il pensiero contemporaneo. Per comprendere meglio tale obiettivo possiamo riferirci a quel che si precisa nel fascicolo di gennaio del 1922 sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», giunta in quell'anno al quattordicesimo volume: la nascita della nuova università era il coronamento ideale del cammino intrapreso nel lontano 1909, anno di fondazione della medesima rivista:

«Divenimmo filosofi per essere o per tornare cristiani noi e i nostri fratelli, per obbedire, cioè, a un dovere, per ricercare per noi e per gli altri ciò che è essenziale per la vita di un uomo; fummo filosofi per una missione. E del piccolo cenacolo di uomini che combatterono così la buona battaglia contro il positivismo formammo una scuola. Non abbiamo dunque motivo di inorgogliarci se oggi da quella rivista è nata la Università che si propone con più ampio respiro, con maggior forza, con più crescente volontà lo stesso compito» (*Ai lettori*, 1922, 2).⁴

Se negli anni che precedevano il primo conflitto mondiale, il positivismo rappresentava la preoccupazione principale della nuova rivista, ora l'attenzione si rivolgeva al neoidealismo italiano, che aveva preso il sopravvento sul primo. Il compito rimaneva tuttavia il medesimo, quello di riprendere le conquiste del passato alla luce delle problematiche del presente: «Il programma è dunque segnato: vigorosamente prendere in esame l'idealismo da un canto, dall'altro illustrare il pensiero scolastico ripensato in funzione delle esigenze odierne del pensiero e della vita» (ivi, 3).

La presenza di Zamboni agli inizi della nuova Facoltà di Filosofia non può considerarsi casuale. L'anno precedente proprio a lui era stato affidato il compito di commemorare sulle pagine della rivista Giulio Canella, che era stato con Gemelli, Zamboni e altri nel gruppo dei suoi fondatori. Nel saggio commemorativo quest'ultimo ci dà testimonianza non solo del contributo filosofico dell'amico scomparso, ma anche dell'impronta che questi aveva contribuito a dare all'indirizzo della rivista, fin dalla predisposizione del *Programma*, apparso nel primo numero del 1909.⁵ Zamboni condivide le intuizioni fondamentali di Canella, a

³ Sofia Vanni Rovighi volle giustamente precisare la peculiarità dell'Università Cattolica del Sacro Cuore rispetto alle Università pontificie romane; per questo, più che di Neoscolastica italiana, sarebbe più appropriato parlare per l'Università Cattolica di «Neoscolastica milanese» (Sofia Vanni Rovighi, *Giuseppe Zamboni nella neoscolastica italiana*, in *Verona a Mons. Giuseppe Zamboni*. Verona: Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere, 1969, 45-58, 49: «L'Università Cattolica milanese si ispirava per un verso alla neoscolastica lovaniese e per l'altro guardava alla temperie filosofica di quegli anni, e cioè all'idealismo crociano e gentiliano»).

⁴ Tra i docenti, come si ricorda a p. 4, troviamo Francesco Olgiati per Metafisica, Amato Masnovo per Storia ed esposizione delle dottrine scolastiche, Giuseppe Zamboni per Gnoseologia, Guido Rossi per Storia della filosofia moderna, Agostino Gemelli per Psicologia.

⁵ Cfr. Z 1920, 306-307: «Una visione così limpida e una impostazione così precisa del problema criteriologico, quali mostrava il Canella, lasciavano sperare in un forte contributo personale alla desiderata soluzione definitiva. Con questo intento egli lanciò, insieme con il P. Gemelli, con l'onorevole Coris e con lo scrivente, l'idea di questa «Rivista di filosofia neoscolastica»; e la nostra rivista iniziò in fatto le sue pubblicazioni nel 1909 sotto la direzione del Canella e del Gemelli. Per essa il Canella scrisse *Il nostro programma*».

partire dalla consapevolezza che non si può riproporre la Scolastica senza confrontarsi in modo radicale con il pensiero moderno: nel Medioevo

«i fondamenti ultimi erano comunemente accettati come luminosi per se stessi e patrimonio pacifico dell'umanità. Ora sono appunto questi fondamenti ultimi che, messi in discussione da Cartesio, Kant, Stuart Mill, costituiscono l'oggetto dei problemi fondamentali del pensiero moderno. È quindi venuto il tempo di sviluppare criticamente quella parte che la Scolastica aveva lasciato nella luce pacifica dell'evidenza comune: è il momento della prova del fuoco, è una lotta di due mondi, che fanno capo ad Aristotele e a Kant. La filosofia moderna e la Scolastica convergono dunque agli stessi problemi» (Z 1920, 304).⁶

Tale obiettivo appariva chiaro fin dalle argomentazioni sviluppate nel *Programma* della nuova rivista: occorre affrontare i problemi senza pregiudizi, mettendo da parte ogni preoccupazione che condizionasse il lavoro critico. Non era un caso che a tale riguardo si citasse un autore come Carlo Cantoni, rappresentante tra i più significativi del neokantismo italiano, che così caratterizzava lo spirito del criticismo: «[...] liberi da ogni tendenza particolare o soggettiva, indaghiamo il vero con una serenità perfetta verso noi stessi, ricercando intorno alle nostre idee tutte le difficoltà e tutte le obiezioni che ad esse si potrebbero muovere, ed esponendo poi con perfetta schiettezza i risultati dei nostri studi e delle nostre ricerche».⁷ E subito dopo nel *Programma* si sottolineava che questo spirito di ricerca avrebbe dovuto accomunare i filosofi al di là delle differenze di fondo delle loro posizioni: «Abbiamo riportato volentieri questo passo di un Kantiano convinto, perché, quantunque ci sentiamo radicalmente divisi da lui in tutto il resto, pure la stessa linea di condotta nello studio del problema della certezza riteniamo anche noi come l'unica veramente giusta» (*Il nostro programma*, 1909, 9).

Il riferimento al problema della certezza lascia intravedere il richiamo alla *Criteriologia* di Désiré Mercier, che viene più volte citato non solo per lo spirito con cui si deve intraprendere la ricerca, ma anche per il confronto con le scienze, dal quale la filosofia non può più prescindere.⁸ In tal senso occorre misurarsi sul terreno dell'esperienza, per superare le contrapposizioni e dare nuova vita all'eredità della Scolastica a confronto con il pensiero moderno: l'impostazione

«di tutto il problema della certezza, e quindi il modo di risolverlo, sono in Kant difettosi, e quindi privi di valore, come difettose e non attendibili sono le soluzioni proposte dai soggettivisti empiristi e dai dogmatici esagerati. Chiunque invero nel momento in cui si pone alla ricerca della certezza dell'oggettività, logicamente anteriore a qualsiasi convinzione riflessa, si fondasse su di un presupposto qualsiasi, – sia esso un'imposizione alla nostra mente che ci viene da qualche forza esterna, sia esso una necessità interna dell'organizzazione psichica, – è condannato a rinserrarsi fatalmente in un circolo vizioso, e il suo oggettivismo o soggettivismo non hanno alcun valore filosofico» (ivi, 10).

⁶ L'espressione «lotta di due mondi» rinvia al saggio di Rudolf Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*. Berlin: Reuther und Reichard, 1901. Per una visione complessiva delle problematiche affrontate, vedi il contributo fondamentale di Maurizio Mangiagalli, *La "Rivista di Filosofia neo-scolastica" (1909-1959)*, I. *Il movimento neoscolastico e la fondazione della Rivista*, 2. *La riflessione filosofica dalle pagine della Rivista*. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

⁷ Carlo Cantoni, *Emanuele Kant: la filosofia teoretica*. Milano: Bocca, 1907², xvi.

⁸ In nota si riporta un passo di Mercier: «Certamente vi sono dei momenti, quelli della ricerca scientifica, in cui la neutralità vi è comandata. Non è lecito affrontare i problemi della fisica, della chimica, della biologia, quelli della storia e dell'economia sociale, col disegno preconcetto di cercarvi una conferma di credenze religiose» (*Un discours du Cardinal Mercier*, «Revue Néo-scolastique» 15 (1908), 5-11, 5-6).

S'impone una ricerca che sia in grado di essere più positiva del positivismo stesso, evitando ogni preclusione di carattere immanentistico: la Neoscolastica,

«[...] attraverso allo studio analitico dei fatti del conoscere e del loro graduale sviluppo, può giungere ad una soluzione d'insieme del problema gnoseologico e a fondamentare i principi dell'intelligenza e della ragione, offrendo una base positiva alla logica; attraverso all'indagine sui fenomeni della natura può colpire le ultime leggi, i principi fondamentali che regolano le vicende dell'universo; e su tutti questi risultati perfettamente positivi può elevare una metafisica e una teologia naturale, che non esitiamo a chiamar pure, scienze positive» (ivi, 13).⁹

Zamboni condivide tale impostazione di fondo, che mira a un confronto diretto sul terreno dei problemi senza sterili contrapposizioni di principio. Ne possiamo trovare testimonianza nel primo scritto frutto del suo insegnamento alla Cattolica, *l'Introduzione al corso di gnoseologia pura* apparso nel maggio del 1924 (Z 1924a). Ritroviamo qui una prima presa di posizione nei confronti di Kant, come punto d'arrivo della critica sensistica sviluppata lungo il pensiero moderno. Sulla scorta del testo della *Storia della filosofia moderna* del Windelband, di cui sarebbe apparsa l'anno successivo una traduzione italiana, Zamboni presta particolare attenzione agli sviluppi che sul terreno della psicologia scientifica di Wundt si aprivano per un'analisi della volontà e dell'esperienza soggettiva.¹⁰ Già in questa *Introduzione al corso* Zamboni esprime, accanto ai rilievi critici, alcune note positive a proposito del criticismo kantiano. Se Kant non ammette né «la funzione conoscitiva dell'essere [il che implicherebbe una originale percezione di qualche realtà ontologica o nelle cose (senso comune) o nel soggetto (S. Tommaso)]; né la funzione dell'astratto e dell'universale (il che implica l'autocoscienza dell'io nei miei fatti e avvenimenti)»,

«ciò nonostante, il suo stesso genio filosofico lo costringeva ad introdurre ancora qualche cosa della vera teoria completa e naturale, e quindi assistiamo: 1) alla timida ricomparsa dell'io come condizione che deve accompagnare gli atti dell'intelligenza, elemento ancora incerto perché è introdotto da non si sa dove e per necessità; 2) alla timida ricomparsa dell'essere che è, in fondo l'anima di tutte le sue categorie; ma tutto veniva ristabilito per la necessità di fare la scienza, a priori, e senza il fondamento dell'esperienza reale» (Z 1924a, 63).

⁹ Più avanti si torna a ribadire il medesimo concetto: «[...] il metodo positivo, anch'esso modernissimo e si può dire mai finora applicato, senza che fosse inquinato da pregiudizi soggettivistici o agnostici, impone nuovi procedimenti nella ricerca, e ci conduce a vagliare la sintesi tradizionale modificandone quegli aspetti che ormai si sono resi insostenibili e son relegati nel dominio della storia, e ad aumentarla e a completarla sempre meglio arricchendola dei progressi che il pensiero e le scienze naturali sono andati facendo nel volgere di oltre cinque secoli» (ivi, 18).

¹⁰ Cfr. Wilhelm Windelband, *Storia della filosofia moderna*, trad. di A. Oberdorfer, 1. Dal Rinascimento all'Illuminismo tedesco, 2. L'Illuminismo tedesco e la filosofia kantiana, 3. La filosofia postkantiana. Firenze: Vallecchi, 1925. L'opera era apparsa nuovamente in ottava edizione a Leipzig nel 1922 per le edizioni Breitkopf & Härtel. Per il riferimento a Wilhelm Wundt, il fondatore della psicologia scientifica, vedi Z 1924a, 69: «[...] per Wundt il più fondamentale dato della realtà è fornito dall'atto volitivo senza substrato di personalità; [...] l'essenza delle cose è [...] la volontà come attività attuale. Con essa ritorna dunque la coscienza del volere come ciò in cui il soggetto raggiunge una vera realtà in sé medesimo, e da sé la trasporta nelle cose che egli vede a sua immagine e somiglianza; affiora così un altro elemento della coscienza spontanea: la percezione della realtà ontologica dell'atto volitivo». Per tale centralità dell'esperienza intima del soggetto, Zamboni trovava un riferimento nella Scuola di Würzburg, dove Oswald Külpe, discepolo di Wundt, aveva rivendicato la possibilità di un'indagine sull'io dal punto di vista della psicologia scientifica. Di Külpe va ricordata l'opera *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften* (Leipzig: Hirzel, 1912), pubblicata in seconda edizione in tre volumi a cura del suo allievo August Messer con aggiunte dal *Nachlaß* (1-3. Leipzig: Hirzel, 1920-23). Oltre ai primi due volumi di questa edizione, Zamboni possedeva del Messer l'*Einführung in die Erkenntnistheorie* (Leipzig: Dürr, 1909).

In quello stesso anno anche l'Università Cattolica volle partecipare alle celebrazioni nel secondo centenario della nascita di Kant (1724-1924), con un volume monografico a cura di Agostino Gemelli al quale collaborarono alcuni docenti della Facoltà di Filosofia, tra cui Emilio Chiochetti e Guido Rossi. Nel saggio iniziale Gemelli si opponeva all'interpretazione secondo la quale l'eredità kantiana doveva di necessità condurre all'idealismo e, riprendendo Friedrich Paulsen, rivendicava la presenza in Kant di una precisa eredità metafisica: «La filosofia moderna, specialmente quella kantiana, non può fare a meno dell'oggetto, se il noumeno è la sorgente della realtà fisica che il senso e l'intelletto non creano, ma formano, e il postulato di tutta la realtà morale» (Gemelli, 9). Se per il Kant gnoseologo «le cose in se stesse sono per la nostra conoscenza un semplice concetto limite» (ivi, 12), sul piano pratico si apre la possibilità di un preciso guadagno metafisico e «si compie un gran passo: dalla metafisica intellettualistica alla volonataristica» (ivi, 15). E tuttavia, annota Gemelli, la preclusione di principio nei confronti di una metafisica che abbia valore teoretico rimane un ostacolo che impedisce di accettare fino in fondo la proposta kantiana:

«Noi, su questa via, non possiamo seguirlo. Anche per noi la “scienza”, come pura scienza, prendendo questa parola nel senso moderno, è limitata dalla intuizione al campo dei fenomeni e non può pretendere di raggiungere l'essenza delle cose, il mondo soprasensibile. Ma la filosofia ha per oggetto le “causae rerum”: la ragione che guarda il mondo sensibile vede trasparire il mondo intelligibile come la profonda realtà di questo, come il regno delle ultime ragioni» (*ibidem*).

Al saggio di Gemelli farà riferimento l'anno seguente, sulle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», Francesco Olgiati, che non era stato tra i collaboratori del volume su Kant, in un saggio che riveste particolare importanza come chiave di lettura delle numerose ricerche che verrà svolgendo in quegli anni su autori significativi del pensiero moderno. Possiamo notare da una parte una rigorosa fedeltà alle impostazioni di fondo della Neoscolastica, dall'altra una nuova apertura che mirava a chiarire in positivo quale contributo il pensiero moderno avrebbe potuto fornire alla ripresa delle concezioni classiche.

Sul primo versante, sembra quasi che Olgiati si riallacci all'intransigentismo cattolico di Giovanni Maria Cornoldi, per la condanna senza riserve che questi aveva formulato nei confronti del pensiero moderno. E, tra le righe, affiora anche una critica nei confronti di altri colleghi, tra i quali probabilmente Zamboni, che intendevano prendere le distanze da tali posizioni di netta rottura:

«Alcuni dei nostri – sottolinea Olgiati – sorridono di compassione, quando il Cornoldi scrive che “la storia delle moderne filosofie altro non è, che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio, tanto che si potrebbe quella storia chiamare: la patologia della umana ragione”. Ma io vorrei dire a questa buona gente in un orecchio: “Scusatemi tanto, ma P. Cornoldi era molto più logico di voi”» (Olgiati, 25).¹¹

¹¹ Il rinvio è all'introduzione alla prima edizione del 1872 del volume di Giovanni Maria Cornoldi, *Lezioni di filosofia scolastica*. Ferrara: 1875², xxx. Non va dimenticato che allievo del Cornoldi fu un altro gesuita, Guido Mattiussi, che doveva segnare una netta contrapposizione a Kant con il volume *Il veleno kanziano. Nuova e antica critica della ragione. Immanenza. Filosofia dell'azione*. Monza: Artigianelli, 1907; *Il veleno kantiano*. Roma: Tip. Pontificia dell'Istituto Pio IX, 1914².

Il problema, sembra suggerire Olgiati, non è quello di cercare un accomodamento, ma piuttosto di andare alla radice dei problemi e appurare da quali assunti di partenza derivi la diversità delle posizioni finali.

Come Gemelli sottolineava in apertura del volume su Kant, anche per Olgiati occorre superare l'interpretazione idealistica, secondo la quale la filosofia antica sarebbe una "filosofia dell'oggetto", mentre quella moderna si qualificerebbe come "filosofia del soggetto":

«Questa contrapposizione [...] è uno di quei tanti convenzionali modi di pensare, che i maestri tramandano agli allievi loro, chiusi nel guscio di formule ripetute pappagallescamente, accettate senza critica e rimandate ai successori come la quintessenza della sapienza nostra, mentre invece non sono altro che formule vuote di senso».

E, di seguito, Gemelli si chiedeva:

«Kant, che si vuol presentare in contrapposto alla filosofia antica, come il grande affermatore del soggetto, non conduce l'uomo dal soggetto all'oggetto, dall'autocoscienza alle realtà oggettive, ed anzi non edifica sull'autocoscienza del soggetto un sistema di metafisica, dove Dio, l'anima e il cosmo nella sua finalità sono dichiarati indipendenti dall'autocoscienza, cioè oggettivi?» (ivi, 27-28; cfr. Gemelli, 8-9).

Sul secondo versante, Olgiati sembra invece superare il piano della pura contrapposizione attraverso una lettura del pensiero moderno che sia in grado di valorizzarne la specificità e il contributo alla soluzione dei problemi. Occorre chiedersi quale sia «la ragione della differenza» in modo da ritrovare una possibile integrazione tra le diverse prospettive:

«No, io rispondo: la ragione della differenza è un'altra: *la filosofia antica studiava la realtà soprattutto col processo astrattivo; la filosofia moderna è studio della realtà secondo il metodo della concretezza*. Astrazione e concretezza sono le due direzioni *diverse*, ma *non contraddicentesi*, che indicano la vera indole della filosofia antica e della filosofia moderna, e danno la ragione delle loro differenze» (ivi, 29).

Le due prospettive non si devono intendere in modo esclusivo, quasi che non vi possa essere un'attenzione al concreto nel pensiero classico o un riconoscimento di ciò che è essenziale nel pensiero moderno:

«Come l'antichità si era *specialmente* dedicata all'esame filosofico della natura del reale, i tempi moderni dovevano *specialmente* consacrarsi alla ricerca del *concreto*. E con questa parola intendo, in generale, tutto ciò che è reale, ma che non appartiene all'essenza degli esseri. Così è concretezza la disamina psicologica che non si ferma alla natura dell'io, ma scruta l'io nel suo sviluppo, nell'origine delle sue idee, nelle associazioni delle sue immagini, nella varietà delle sue tendenze utilitarie, nel palpito della sua vita morale, nella sua durata ininterrotta colta nella sua piena ricchezza, nella sua azione presa in tutta la più ampia estensione, in tutta la sua fenomenologia, od anche nella sua unità soggettiva che ha la funzione di presenza unificatrice dei fatti psichici, nella sua piccola storia organicamente collegata alla grande storia» (ivi, 33).

La differenza tra pensiero classico e pensiero moderno può così portare a una nuova sintesi, che sappia unire, anziché contrapporre, i diversi contributi. Alla domanda che alla fine

del suo saggio Olgiati si pone in modo chiaro e preciso: «può e deve la Neoscolastica accettare la filosofia moderna?», la risposta è altrettanto netta e precisa e sembra data a nome di tutto il gruppo dei filosofi della Cattolica:

«Per noi la risposta non è dubbia ed è affermativa, perché ci sembra che quantunque *astrazione* e *concretezza* significhino due vie diverse, tuttavia esse non sono opposte, ma debbono integrarsi. [...] siamo *Neoscolastici del secolo vigesimo*, che si propongono di organizzare in un tutto organico gli antichi veri immortali coi contributi portati dai tempi moderni nelle indagini della concretezza. Ecco il nostro programma, il nostro metodo, il nostro sistema» (ivi, 39).

Non sarà sfuggita al lettore l'enfasi di queste espressioni di Olgiati, a chiusa del suo saggio sul rapporto tra la Neoscolastica italiana e il pensiero moderno, a testimonianza, se ce ne fosse bisogno, del ruolo decisivo che egli veniva ad assumere all'interno del gruppo dei filosofi della Cattolica. Ma sarebbe ingeneroso tralasciare allo stesso tempo l'elogio che ritroviamo all'interno di tale saggio nei confronti di Zamboni, proprio su di un tema fondamentale all'interno della nuova interpretazione che Olgiati veniva proponendo:

«Un chiarissimo studioso, Giuseppe Zamboni, in un volumetto prezioso che vorrei vedere nelle mani di tutti i cultori di filosofia, perché d'una profondità e d'una chiarezza mirabili, insiste giustamente su tale distinzione fra l'astrazione impropriamente detta – (che egli chiama *astrazione discriminante, distinguente* – ed altro non è se non l'analisi del concreto in elementi concreti e sempre ci lascia nel concreto della cosa) – dall'astrazione vera, o *astrazione disindividuante*, che ci fornisce la *quidditas*, il *quid sit res*, l'essenza, la natura d'una cosa» (ivi, 30).¹²

Al di là dei possibili fraintendimenti, che potrebbero affiorare dall'esame delle polemiche successive, pare che il riconoscimento della concezione zamboniana sia chiaro e preciso, fino a far propria quella teoria dell'astrazione che può considerarsi giustamente uno dei contributi più significativi della gnoseologia pura, in qualche modo accostabile al contributo delle *Ricerche logiche* di Husserl nella polemica contro lo psicologismo positivista. L'astrazione disindividuante coglie il dato a prescindere dalle determinazioni spazio-temporali, ne riconosce la peculiarità e la realtà, come ciò che è “presente e manifesto (alla coscienza)”. Una lettura dell'astrazione, quindi, che va al di là di ogni forma di “astrattismo” e consente di riconoscere la funzione originaria dell'intelligenza, al di là di ogni forma di “a priori”, in cui, per il presupposto razionalistico, si era rifugiato Kant al fine di giustificare il valore universale della scienza. In un saggio del 1924, sempre sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», Zamboni aveva osservato a tale riguardo:

«[a Kant] non è rimasta altra via (per non negare, come gli empiristi, la possibilità dei giudizi universali e della scienza), che rifugiarsi in una *teoria trascendentale* dell'ontologia con le forme e le sintesi a priori per una necessità fisica annessa alla struttura della mente. Il male di Kant fu di domandare troppo poco alla riflessione e all'analisi psicologica dei procedimenti del pensiero ontologico, di ricorrere troppo presto al *sistema*; di *ragionare* invece di *analizzare*; e lasciò in retaggio una posizione del problema che pregiudica ogni ulteriore ricerca, e spinge le intelligenze dei discepoli sulla via del *razionalismo* che giunge all'*apriorismo* e all'*idealismo*. E non i soli Kantiani

¹² Il riferimento è al volume dell'anno precedente di Giuseppe Zamboni, *L'origine delle idee*. Verona: Società Editrice Veronese, 1924.

si lasciano abbagliare dalla comodità e dalla beata sicurezza dei principii metafisici accolti *a priori*» (Z 1924b, 31).

Il confronto con Kant doveva svolgersi per Zamboni sul piano squisitamente gnoseologico, al di là delle contrapposizioni e senza invocare alcuna posizione “a priori”, assunta in nome di un sistema precostituito. L’accento alla tentazione, sempre viva anche tra gli oppositori di Kant, di rifugiarsi sul terreno sicuro dell’*a priori* doveva suonare anche come avvertimento nei confronti di Colleghi che con preoccupazione crescente si trovavano a confrontarsi con le analisi gnoseologiche che Zamboni veniva proponendo.

2. DALLA SVOLTA DEL 1925 ALL’ALLONTANAMENTO DALLA CATTOLICA

Nel decennio dell’insegnamento alla Cattolica di Milano, conclusosi nel 1932 con l’allontanamento di Zamboni, un momento certamente significativo è rappresentato da quello stesso 1925 a cui risalgono le annotazioni di Olgiati appena riportate.

Concorrono a questo cambiamento di indirizzo alcuni avvenimenti che non vanno dimenticati, così come ci sono testimoniati dalle notizie che si possono rintracciare sulle pagine stesse della «Rivista di filosofia neoscolastica», a partire dal notiziario dal titolo: *La nuova organizzazione della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore*, apparso nel primo fascicolo del 1925. Si ricorda anzitutto al lettore il riconoscimento della Cattolica come “università libera”, avvenuto con Regio Decreto del 2 ottobre 1924, in attuazione delle disposizioni contenute nella Riforma Gentile di quello stesso anno. Questo comportava l’unificazione, in un’unica Facoltà di Lettere e Filosofia, delle due lauree in Lettere e in Filosofia, prima di allora impartite da due Facoltà distinte. Inoltre, in vista dell’insegnamento di Filosofia e storia nelle scuole secondarie di secondo grado, così come era previsto dalla medesima Riforma, si stabilivano due diversi “ordini di studio”, il primo «per chi intenda dedicarsi all’insegnamento e alla ricerca scientifica coltivando storia e filosofia»; il secondo «per chi intende dedicarsi all’insegnamento e alle ricerche nel campo della pura filosofia». In questo secondo indirizzo, accanto a quelli comuni di Storia della filosofia, troviamo tra gli insegnamenti di Filosofia *Propedeutica allo studio della filosofia, Scolastica, Metafisica, Gnoseologia, Etica*, mentre questi due ultimi corsi risultano assenti per l’indirizzo di chi si dedicherà all’insegnamento nella secondaria.

La novità più significativa risulta invece dalla titolarità all’interno del Corpo accademico: a Olgiati troviamo assegnate non solo la *Metafisica* e la *Storia della filosofia moderna*, ma anche la *Gnoseologia*, per la quale Zamboni ora risulta supplente, probabilmente per il motivo che non aveva conseguito a quel tempo la prescritta Libera docenza (*La nuova organizzazione*, 6-7).¹³ Questo si accompagnava anche a una modifica del contenuto del corso che Zamboni verrà

¹³ Troviamo riscontro del conseguimento da parte di Zamboni della Libera docenza in Filosofia teoretica nelle pagine stesse della «Rivista» nella *Cronaca della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, anno accademico 1931-1932*, RFNS (1932), 3-12, 12: «PERSONALIA. Siamo lieti di comunicare che Mons. Giuseppe Zamboni ha conseguito lo scorso novembre la libera docenza in *Filosofia teoretica*. Al ch.mo professore porgiamo cordiali congratulazioni». Nel contempo, tuttavia, come risulta da questa stessa *Cronaca*, era intervenuta un’ulteriore modifica dello Statuto con la soppressione dell’insegnamento autonomo di Gnoseologia. Ritroviamo «il problema della conoscenza» all’interno dell’insegnamento di *Metafisica* tenuto da Amato Masnovo.

tenendo a partire da quell'anno: anziché dedicarsi allo sviluppo del problema della conoscenza, dovrà prendere a tema la lettura di un classico della filosofia moderna. Troviamo così come argomento dell'insegnamento di Gnoseologia, tenuto da Zamboni come supplente: «*Posizione e discussione dei problemi intorno al metodo e alla dottrina della gnoseologia pura attraverso all'analisi dell'Estetica e dell'Analitica trascendentale di Kant*» (ivi, 7).

Il testo della *Critica della ragion pura* rappresenterà uno dei riferimenti essenziali per l'insegnamento di Zamboni anche negli anni successivi¹⁴ e sarà probabilmente il terreno di scontro con le posizioni dei Colleghi della Cattolica di Milano, in primis Agostino Gemelli e Francesco Olgiati. Non a caso nel programma della Società italiana per gli studi filosofici e religiosi dell'anno accademico 1930-1931, l'ultimo dell'effettivo insegnamento di Zamboni alla Cattolica, viene inserito un «Ciclo di letture filosofiche», «con speciale riguardo allo studio, storico e teoretico, del pensiero kantiano» (ivi, 8).¹⁵ All'interno del programma, la conferenza di Zamboni dal titolo: *Critica della gnoseologia kantiana*, programmata per il 29 aprile 1931, un testo che doveva segnare il definitivo distacco tra le sue posizioni e quelle dei Colleghi della Cattolica, fino a spingere Gemelli a chiedere il suo allontanamento definitivo, a partire dal luglio 1932.¹⁶

Il cambiamento di prospettiva da parte della Neoscolastica milanese nei confronti di Zamboni, in diretta connessione con l'interpretazione che questi veniva sviluppando nei riguardi di Kant, può essere avvertito fin dal saggio *Prime linee di gnoseologia pura*, apparso sulla «Rivista di filosofia neoscolastica» in quello stesso fascicolo in cui è presente l'intervento di Olgiati appena ricordato (Z 1925b). Zamboni pubblica inoltre in quel medesimo fascicolo anche un altro saggio, dedicato all'etica kantiana (Z 1925a). Nelle *Prime linee di gnoseologia pura* ritroviamo un bilancio del suo insegnamento, dopo il «primo triennio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, come docente di gnoseologia». La Nota della Redazione, riportata in calce all'inizio, precisa che di tale bilancio era stata fatta precisa richiesta a Zamboni da parte della Redazione stessa e questi aveva fornito «questo “resoconto”, che non poteva essere più limpido e preciso». E si aggiunge:

«Sappiamo benissimo che molti amici nostri non condividono il punto di vista dello Zamboni e fra questi sono alcuni professori della nostra Facoltà di filosofia; ma è anzi per rendere possibile un utile dibattito nelle pagine della nostra rivista, che noi pubblichiamo il presente saggio. Saremo felici se nei prossimi fascicoli numerosi collaboratori vorranno esprimere in contraddittorio il loro pensiero e le loro critiche; solo raccomandiamo di esser succinti, chiari e sereni» (Z 1925b, 100).

¹⁴ Nella *Cronaca* dell'anno accademico 1928-1929, troviamo le seguenti indicazioni: «Gnoseologia: Prof. Mons. Giuseppe Zamboni. Lettura, esegesi e critica della *Critica della ragion pura*, in relazione con i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, e con particolare riguardo alla formazione storica del problema Kantiano» (RFNS 21 (1929), 3-11, 4). Nella *Cronaca* dell'anno seguente: «Lettura e commento del *Saggio sull'intelletto* di Locke» (RFNS 22 (1930), 5-12, 8). E ancora, per il 1930-1931, l'ultimo tenuto da Zamboni: «Esame critico dell'*Analitica* di Kant» (RFNS 23 (1931), 3-9, 4).

¹⁵ Tra gli altri relatori all'interno di tale ciclo di conferenze vanno ricordati nell'ordine: Agostino Gemelli (*Il compito dei filosofi neoscolastici italiani di fronte ai cultori di filosofia nell'Italia contemporanea*), Paolo Rotta, (*Il Platonismo di Kant*), Francesco Olgiati (*Leibniz e Kant*), Antonio Umberto Padovani (*Schopenhauer e Kant*), Amato Masnovo (*La posizione scolastica di fronte a Kant*), Paolo Rossi (*La dottrina kantiana del tempo e dello spazio di fronte alla Scolastica ed alla scienza moderna*), Emilio Chiochetti (*Il realismo di Kant*), Mario Casotti (*Kant e l'idealismo*), Leonida Gangikoff (*La critica dello schematismo trascendentale*), Giuseppe Zamboni (*Critica della gnoseologia kantiana*), Gustavo Bontadini (*La posizione della Neoscolastica di fronte a Kant*).

¹⁶ Sulle pagine della «Rivista», al termine della Nota di Redazione in esergo al saggio di Romualdo Bizzarri, *Gnoseologia e pedagogia in alcuni scrittori contemporanei*, apparso nel fascicolo di luglio del 1932, troviamo, quasi per inciso, la seguente notizia: «È bene ricordare che Mgr. Zamboni non fa più parte del Corpo accademico della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore» (RFNS (1932), 388-408, 388).

Non è possibile qui soffermarsi sui singoli punti della discussione. Ci basti ricordare alcuni aspetti significativi di un “resoconto” che volutamente traccia per sommi capi il risultato di quel primo triennio di insegnamento. All’inizio, quasi per inciso, Zamboni rinvia al Kant dei *Prolegomeni* per sottolineare il carattere teoretico e non puramente storico della propria ricerca:

«Vi sono dei dotti che fanno consistere la loro filosofia nella storia della filosofia (antica e moderna): questi *Prolegomeni* non sono per loro. Attendano essi fino a che coloro i quali sono occupati ad attingere direttamente dalle sorgenti della ragione abbiano compiuta l’opera loro; ed allora verrà la loro volta di dar notizia al mondo di quello che è stato fatto» (ivi, 106; AA IV, 255, 5-10).¹⁷

Il compito della gnoseologia è fondamentalmente *analitico* e mira a ricostruire i processi concreti della nostra conoscenza; a tale scopo si è compiuta l’analisi delle singole scienze per mettere in luce gli elementi gnoseologicamente originali:

«Così finisce l’analisi gnoseologica delle principali scienze (fondamentali); la fisica ridotta alla sua forma veramente pura (in senso gnoseologico non in senso kantiano) si riduce ad alcuni principii sui contenuti di coscienza qualitativi e quantitativi (p. es.: non c’è colore senza estensione, né estensione senza qualità; l’estensione muta indipendentemente dalla qualità, ecc.); e la *psicologia pura* si riduce ai *giudizi di presenza psichica*, dei contenuti, degli atti, delle relazioni fra elementi di coscienza» (ivi, 127).

In tale analisi appare con chiarezza la presenza di processi spontanei che a partire dall’esperienza di noi stessi ci portano a completare la conoscenza ontologica delle realtà a noi esterne:

«L’azione e l’essere dell’*altro* sono prima pensati per analogia con quello che si sente in se stessi; poi si percepisce la necessità delle relazioni concrete tra *impedimento, agire, essere*; finalmente si formulano i principii e si ordina la deduzione. Si conclude a un *realismo mediato* (giudicato) dell’essere *non-io* (fondato sopra un *realismo immediato* dell’essere dell’io). Rimane dunque da studiare se e come sia vero che io colgo il mio agire e nel mio agire il mio essere individuale e soggettivo» (ivi, 130).

Il realismo immediato per quanto riguarda la struttura ontologica del soggetto si accompagna in Zamboni a un realismo mediato per quanto riguarda la realtà esterna a noi. Si può ben capire la preoccupazione dei Colleghi che vedevano in tali affermazioni una breccia aperta di fronte alle critiche kantiane e idealistiche. E tuttavia non andrebbe dimenticato il fondamentale realismo con cui Zamboni si apriva all’esame dei diversi contenuti della coscienza: ognuno di questi è vero, è reale, almeno nella misura in cui è presente e manifesto (alla coscienza).

Quasi a fuggire definitivamente le obiezioni che gli venivano rivolte, Zamboni dedicherà di lì a due anni nel 1927 uno specifico saggio al confronto tra Kant e san Tommaso, sempre sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», in cui prenderà in esame comparativamente nei due autori l’*elaborazione intellettuale dei dati sensibili* (Z 1927). Ancora una volta, in via preliminare, il lettore viene avvertito della necessità di superare ogni contrapposizione che faccia leva su «una

¹⁷ Il rinvio è al testo dei *Prolegomeni* nella traduzione di Piero Martinetti. Torino: Bocca, 1913, 19.

punta di voluta dialettica storica, di neofobia da una parte e di modernismo dall'altra e la fretta di dichiarare del tutto morto e sorpassato ciò che è anteriore nel tempo, o del tutto inutile ciò che è posteriore»: «al di sotto della impostazione dialettica delle questioni, della preoccupazione polemica o sistematica e della particolare funzione storica, volere o no, c'è l'uomo: ci deve essere l'*homo* Thomas, il *Mensch* Kant; altrimenti non ci sarebbe neppure la filosofia» (ivi, 322). In tal senso occorre andare al di là delle affermazioni consolidate, per scoprire i processi concreti che conducono allo sviluppo delle nostre conoscenze:

«Il dominio della parola, dell'idea, del giudizio, dei principii, di cui tutti i filosofi hanno coscienza, il dominio delle scienze fisiche e naturali [...] sono per così dire lo schermo, visibile a tutti, dei nostri processi conoscitivi e la filosofia speculativa ne usa con fiducia come di strumenti e di materiali per le sue costruzioni; e chi vi si abitua non si lascia facilmente smuovere dalle sue posizioni e vede in ogni tentativo di scoprire il macchinario che lo schermo nasconde, un pericolo, un attentato alla ragione, un assurdo» (Z 1927, 323).

Proprio questo “andare oltre lo schermo”, sul quale si proiettano i nostri convincimenti già consolidati, per rintracciare il processo che dall'esperienza immediata ci ha condotto a quei risultati, permette a Zamboni di leggere senza pregiudizi le affermazioni di Tommaso e di Kant, per individuare le ragioni del dissenso o del possibile consenso nell'affrontare il passaggio dai dati sensibili all'elaborazione intellettuale. Tralascio qui di soffermarmi sull'interpretazione del pensiero di Tommaso, che ci porterebbe lontano dall'obiettivo immediato di questa nostra ricerca.¹⁸ Quel che appare subito chiaro è l'approfondimento che, proprio a partire da Kant, Zamboni compie nella sua analisi gnoseologica, rivendicando un rigore metodologico che in parte era sfuggito allo stesso Kant. Si tratta di recuperare quell'approccio conoscitivo puro in grado di riconoscere la peculiarità dei dati presenti alla coscienza, senza lasciarsi condizionare da presupposizioni di senso che di nascosto rischiano di pregiudicare la nostra ricerca.

La stessa analisi della sensazione, così come ci è proposta nel testo kantiano, sembra infatti dare per scontata la distinzione tra “senso interno” e “senso esterno” e non appare in grado di raggiungere quel livello rigorosamente “puro” che dovrebbe contraddistinguere l'approccio conoscitivo. Rileggiamo un passo tra i più significativi a questo riguardo:

«Kant non arriva [...] a porre di fronte ai dati puri dei sensi una funzione *pura* di conoscenza. Kant pone di fronte ai corpi esteriori, e come intermediario dell'io trascendentale, il *Gemüth*, l'*animus* dello scienziato e dell'uomo; il quale *Gemüth* ha due proprietà: il senso esterno e il senso interno, cioè due complicate *disposizioni psichiche* le cui forme intuitive sono lo spazio ed il tempo, cioè quelle proprietà per cui ci appaiono oggetti fuori di noi e insieme nello spazio; e, come oggetti del senso interno, l'io stesso e la vicenda del vario e molteplice e successivo presentarsi dei contenuti esteriori, secondo la successione, o il tempo. Il soggetto, benché non fisiologico, ha dunque già *una sua costituzione psichica interna*, per cui differisce dalla pura funzione conoscitiva» (ivi, 333-334).

Il rimprovero non è di poco conto e può forse meravigliare il lettore, ma è del tutto decisivo al fine di assicurare il guadagno di quell'*io conoscitivo puro* che dovrebbe caratterizzare

¹⁸ Non va dimenticato che il confronto con Tommaso rappresenta una costante nel pensiero di Zamboni; basti ricordare due volumi fondamentali: *La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero, 1923; *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*. Verona: La Tipografica Veronese, 1934.

la lettura rigorosamente *erkenntnistheoretisch* del problema della conoscenza. La pura funzione conoscitiva appare decisiva rispetto ad ogni posizione di sistema e può garantire una ricostruzione rigorosa del nostro sapere a partire dall'esperienza *immediata, elementare, integrale*. Il *realismo immediato* dei dati della coscienza è la base di partenza per superare ogni tentazione di stampo idealistico, così come per garantire una metafisica critica che non si rifugi nell'*a priori*. Se Kant ha giustamente riconosciuto il carattere mediato della nostra conoscenza dei corpi esterni, non ha spinto tuttavia l'analisi fino in fondo:

«[...] nella purificazione dell'immediatismo volgare Kant si è fermato a metà: deve arrivare alla critica della *conoscenza* pura. Le conseguenze negative della limitazione kantiana alla materia e al metodo della conoscenza e della sua concezione non pura della coscienza sono due: 1°) che non può uscire del tutto dall'idealismo del mondo fenomenico; 2°) che la sua critica alla metafisica riesce vana» (ivi, 334).

In tal senso Zamboni rivendica l'originarietà dei dati sensibili: se «le superfici e i contenuti qualitativi che compongono questo sistema [dell'universo fenomenico spaziale] hanno un vario grado di realtà, secondo che si presentano come immagini o come sensazioni», non va dimenticato che esiste nei dati dei sensi un nucleo che «manifesta la sua realtà al soggetto della pura funzione conoscitiva, quello che in seguito si manifesterà come *io puro conoscitivo*. I suoi elementi spaziali sono vere superfici, che *ci sono* indipendentemente dall'accorgermene, che rimangono (con altra qualificazione) anche quando l'uno o l'altro dei sensi non le percepisce» (ivi, 336). Zamboni conclude questa sua critica in modo programmatico, quasi a riprendere Kant per approfondire quell'indagine che Kant stesso non ha saputo condurre fino in fondo: «[...] tocca ora alla gnoseologia introspettiva fare a sua volta la critica del *Gemüth*, passando da una *Critica della ragion pura* alla *critica della pura funzione conoscitiva*» (ivi, 337).

Come si sarà certamente avvertito, il confronto con Kant viene qui compiuto in qualche modo "dall'interno", sulla base di una precisa presa di posizione sul terreno gnoseologico. L'interpretazione che viene offerta assume un carattere squisitamente teoretico e mira a recuperare gli apporti positivi di Kant senza tuttavia nascondere i limiti di una posizione che non si è spinta fino in fondo nell'analisi dei contenuti specifici dell'esperienza. Partendo dal presupposto che il modello conoscitivo è dato dalla matematica e dalla fisica, risulta infatti scontata la critica kantiana alla metafisica; sulla base di tali presupposti è del tutto ovvio che sia destinato al fallimento ogni tentativo di elaborare una metafisica che, da una parte, abbia «per sola base reale i dati fenomenici dei sensi» e, dall'altra, si alimenti di pure considerazioni a priori; sarebbe come se uno «dimostrasse con grandi giri dialettici – annota argutamente Zamboni – che con i disegni e i calcoli dell'ingegnere la casa reale non si costruisce» (ivi, 337-338).

E tuttavia Kant per Zamboni ha compiuto dei passi decisivi che gli vanno riconosciuti. Nel saggio del 1927 li troviamo esaminati nel dettaglio a partire da quella che viene definita come la «prima scoperta» da lui compiuta, ossia «l'autonomia (relativa) della ricerca fisica di fronte all'ontologia»: «La fisica si occupa immediatamente di costatare la realtà dei fenomeni e delle loro relazioni di spazio, di tempo, di misura, e dalla costatazione dei rapporti fenomenici passa alla formulazione delle leggi particolari: tutto il *lavoro* del fisico è d'ordine fenomenico

puramente» (ivi, 338). Questa autonomia della ricerca scientifica, come già abbiamo ricordato, veniva riconosciuta dallo stesso Gemelli, quando in apertura al volume per il secondo centenario dalla nascita di Kant affermava: «Anche per noi la “scienza”, come pura scienza, prendendo questa parola nel senso moderno, è limitata dalla intuizione al campo dei fenomeni e non può pretendere di raggiungere l'essenza delle cose, il mondo soprasensibile» (Gemelli, 15). In Zamboni, tale riconoscimento si accompagna tuttavia a una precisa interpretazione della *Critica della ragion pura* e in particolare delle dottrine delle categorie, considerate ora come criteri guida dell'elaborazione scientifica dell'esperienza:

«I limiti tra il massimo sviluppo dell'elaborazione intellettuale formale dei dati dei sensi e l'elaborazione ontologica sono nettamente segnati, e ne scaturisce che le categorie, così concepite, non hanno altro uso che quello dell'esperienza, e che è quindi abusivo applicare le categorie fisiche all'indagine ontologica, sull'anima, sull'universo, su Dio, sulla libertà; quell'universo che basta strettamente all'*indagine fisica*, non basta per la teologia» (Z 1927, 339).

L'autonomia della scienza si accompagna a una «seconda scoperta»: «*la nozione dell'esistenza o realtà fenomenica e la sua elaborazione intellettuale*» (*ibidem*), che rappresenta per Zamboni il vero “filo conduttore” in grado di legare insieme le categorie, il giudizio e gli schemi, ossia l'intera «opera gnoseologica positiva» di Kant. Il livello del fenomeno, inteso non come privazione o mancanza, ma come ciò che si offre immediatamente all'esperienza, appartiene comunque alla realtà e costituisce il primo passo per l'approfondimento ontologico che sarà possibile in forza di quell'attualità che l'io sperimenta nei suoi stati e atti. Le due ricerche sono chiamate a integrarsi, superando ogni contrapposizione esclusivistica:

«La *Critica della ragion pura* è la dottrina dell'essere fenomenico, o della realtà fenomenica, della sua esistenza, delle sue fonti, della sua elaborazione formale e dei suoi limiti; convenientemente purificata e trattata gnoseologicamente si inquadra come un capitolo nella filosofia dell'essere, allo stesso modo e appunto per la ragione che l'*esserci* è un elemento, l'elemento fenomenico, dell'essere ontologico» (ivi, 341).

Negli anni dal '25 al '31 Zamboni approfondisce la sua lettura della *Critica della ragion pura*, come risulta dall'argomento dei suoi corsi in questi anni accademici. Il confronto con Kant si alimenta tuttavia di una precisa analisi dei processi conoscitivi, autonomamente condotta senza preconcetti o pregiudizi di sorta. Come egli stesso riconosce in questo saggio del 1927, l'interpretazione proposta va al di là dell'interesse puramente storico e richiede piuttosto una precisa posizione di ordine teoretico:

«Come si vede, per farsi un concetto completo dell'intellettualizzazione intima e prima del dato dei sensi, più che opporre S. Tommaso e Kant, occorre integrarli. Ma questo non avviene se non per una ricerca di pura gnoseologia e non si può fare a guisa di contaminazione e miscuglio delle due dottrine: bisogna aver condotto a termine per conto proprio la ricerca gnoseologica, prima di riconoscerne o scoprirne le tracce negli scritti altrui» (ivi, 346).

Tale preciso impegno teoretico non poteva che attirare le critiche e i sospetti. La conferenza di Zamboni, nell'aprile del '31, dedicata alla *Critica della gnoseologia kantiana*, forniva un

preciso resoconto dell'interpretazione da lui proposta in quegli anni e segnava inevitabilmente un punto di rottura, rispetto alla linea che prevaleva all'interno della Cattolica, in particolare nelle figure di Gemelli e di Olgiati. Kant rimaneva un autore da guardare con circospezione e da affrontare in modo netto, senza indulgere in distinguo che potessero ingenerare dubbi o incertezze. Con l'allontanamento dalla Cattolica, conclusosi l'anno seguente, si concludeva per Zamboni il periodo forse più fecondo della sua ricerca, che si era alimentata del confronto diretto con gli studenti, lungo i dieci anni del suo insegnamento. Per quanto riguarda l'interpretazione di Kant, rimaneva tuttavia una testimonianza precisa del contenuto di quelle lezioni in un volume, gli *Studi esegetici, critici, comparativi sulla "Critica della ragione pura"*, che riuscirà a pubblicare solo sul finire del '32 (Z 1932).¹⁹

3. LA DIALETTICA TRASCENDENTALE: "METAFISICA DELL'ESSERCI" E "METAFISICA DELL'ATTO DI ESSERE"

Nel volume del '32 il confronto tra Tommaso e Kant viene approfondito ulteriormente per quanto riguarda in particolare la *Dialettica trascendentale*. Zamboni segue da una parte una scansione didattica con diretto riferimento al testo kantiano, dall'altra suggerisce precise linee interpretative e soprattutto avvia sul piano teoretico un serrato riesame delle problematiche trattate. Il tutto, come dovrebbe essere già apparso chiaro da quel che si è detto finora, sulla base di un preciso approfondimento gnoseologico. A tale obiettivo è funzionale lo stesso ordine della trattazione, dato che nel testo si affronta nella prima parte la *Dialettica* e solo successivamente l'*Estetica* e l'*Analitica*, in modo da sgomberare il campo da possibili fraintendimenti:

«Benché la *Dialettica* sia una conseguenza, un corollario delle posizioni raggiunte nell'*Analitica*, poiché essa tratta direttamente degli oggetti della metafisica, sarà utilissima per farci conoscere quale concetto aveva Kant di questo ramo del sapere e ci permetterà di contrapporre la metafisica che Kant combatte alla metafisica che ha in san Tommaso la sua più alta espressione (benché non appaia dalle sue opere in una veste sistematica e in molte sistemazioni post-tomistiche non riesca chiara). Allora la formazione del problema kantiano si presenterà così: come il pensiero filosofico è arrivato alla metafisica *razionalista* e come la metafisica razionalista ponga a Kant il problema della sua impossibilità» (ivi, 9-10).

Una volta chiariti i limiti della critica kantiana alla metafisica, sarà possibile apprezzare il contributo che può venirci dall'*Analitica* e approfondire limiti e pregi della sua analisi dei processi conoscitivi:

«[...] la mentalità kantiana (fenomenistica) si rivela nelle sue differenze a confronto di quella ontologica soprattutto nella fase terminale, quella appunto in cui tratta dell'esistenza di Dio. [...] sgomberato il terreno dalla parte negativa (della *Dialettica*) sarà più facile prendere in esame con serenità la parte della *Critica* che riguarda la fisica e le matematiche, e riconoscere, senza timore di conseguenze funeste, il progresso che Kant ha fatto fare alla dottrina della conoscenza» (ivi, 16).

¹⁹ Nel cassetto, doveva rimanere un'altra opera fondamentale, frutto delle sue lezioni universitarie, ossia quel *Corso di gnoseologia pura elementare*, di più di mille pagine, che verrà pubblicato postumo a circa quarant'anni dalla sua scomparsa nel 1990. Cfr. Giuseppe Zamboni, *Corso di gnoseologia pura elementare*, I.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*; I.2, *Idee e giudizi*; II, *L'io e le nozioni soprasensibili*. Milano: IPL, 1990.

Quando Zamboni parla di “mentalità” kantiana, intende assumere un preciso criterio ermeneutico, che cerca di evidenziare il senso complessivo dei testi esaminati, senza lasciarsi ingannare dalla ripresa quasi testuale di espressioni tradizionali. In questo potremmo riscontrare un’assonanza con quel che suggeriva anche Olgiati a proposito dell’«anima di verità» presente in ogni pensatore,²⁰ con la differenza che in Zamboni più che l’interesse storico, prevale comunque l’interesse teoretico, sulla base di un preciso percorso di carattere gnoseologico.

Diventa così centrale, per comprendere la “mentalità” di Kant, riandare al diverso contesto nel quale ritroviamo termini già presenti nella tradizione classica, come ad esempio il principio di causa. Nella “mentalità” tomistica si parte dall’esame di fatti concreti e li si interpreta ontologicamente:

«[...] considerata la natura di questi fatti, se ne scopre l’intima insufficienza ad esistere da sé: quindi se esistono, sono *ab alio*; e finalmente conducono a un *aliud* che non sia più intrinsecamente insufficiente, come essi sono. Qui si ha un processo della ragione; ma non è un processo puramente per *concetti-parole* razionali analogiche, in cui la ragione senta i *suoi* bisogni e li applichi poi al caso speciale dell’esistenza, ma per *significati concreti e positivi* delle parole “ente, atto di essere, essenza, accidente e sostanza, mutamento intrinseco” dei quali la ragione coglie i rapporti. Il bisogno che la ragione sente di pensare e di concludere in quel dato modo deriva in essa dalla natura dei contenuti ontologici che essa conosce e dei loro rapporti; è quindi bisogno ontologico e non soggettivo o razionalistico» (Z 1932, 18-19).

In Kant, il legame di causa viene affermato come regola necessaria nel rapporto tra i fenomeni, ma si perde di vista quella dimensione ontologica che considera gli enti nella loro concretezza, in quell’atto di essere o energia esistenziale che va accuratamente distinto dalla pura considerazione dell’essenza.

Nell’analisi della *Dialettica trascendentale* appare così decisiva la distinzione tra i diversi livelli di realtà, ai quali già accennava Zamboni nel saggio del 1927 prima ricordato. Tale distinzione assume un rilievo tutto particolare anche come chiave di lettura dell’intero pensiero moderno. Troviamo nel testo alcune *Appendici* che possono rappresentare un utile terreno di confronto proprio su tale tematica, perché, dall’esame dei testi dapprima di Francisco Suárez e, in seguito, di Christian Wolff,²¹ Zamboni cerca di tracciare un preciso percorso che può in qualche modo giustificare, o almeno rendere comprensibili le accuse di Kant alla metafisica tradizionale. Riprendiamo per chiarezza le considerazioni conclusive dell’*Appendice* dedicata a Wolff:

«Kant ha due caratteristiche nella sua mentalità metafisica: 1) ignora affatto il concetto di *actus essendi*: il solo concetto che adopera è quello di *Dasein*, del fatto di esserci, di esistenza come fatto; 2) tutto il fondamento della metafisica della conoscenza sta nella funzione fondamentale della ragione, di cui la manifestazione logica è la sintesi giudicativa e la manifestazione “fisica” è la sintesi trascendentale. Ora Wolff ci conduce fino alle porte di questa posizione col sostituire totalmente all’atto di essere l’esistenza e col guardare i concetti e i principii della metafisica dal punto di vista della Ragione, dando risalto a certi concetti che sono comuni alla funzione logica e alla funzione metafisica. Solamente che Wolff pensa ancora l’essenza come costitutiva dell’ente; ma Kant la

²⁰ Vedi, solo a titolo d’esempio, di Francesco Olgiati, *L’anima dell’Umanesimo e del Rinascimento*. Milano: Vita e Pensiero, 1924; Id., *Cartesio*. Milano: Vita e Pensiero, 1934.

²¹ Cfr. ivi, 127-133: *Tendenza di Fr. Suárez verso una metafisica dell’«esistenza» a confronto della metafisica dell’«essere» (actus essendi)*; 136-141: *La metafisica di Wolff come preparazione del concetto della metafisica che domina nella Critica della ragione pura di Kant*.

penserà esclusivamente come predicato. Kant, impossessandosi della metafisica wolffiana, la ridurrà alla sua completa purezza di metafisica dell'esistenza» (ivi, 141).

Zamboni ci avverte del significato specifico che i termini *esistenza* e *realtà* assumono nel testo kantiano: si tratta di categorie del fenomeno, che sono comprensibili come momenti del nostro giudicare.²² Non dicono nulla che implichi necessariamente uno spessore ontologico; per questo dobbiamo ricordare che «l'esserci non dice nulla di intrinsecamente appartenente al "ciò che c'è", nulla di costitutivo; si dice perfino di ciò che non può avere costituzione intima propria come le privazioni: "dicimus enim caecitatem esse"» (ivi, 40).

Ampio spazio viene dedicato alle critiche kantiane delle prove dell'esistenza di Dio, al fine di chiarire il diverso significato che avrebbero all'interno di una metafisica dell'*atto di essere*.²³ Sarebbe troppo lungo riprendere qui la complessa trama delle osservazioni che Zamboni formula, in un confronto diretto tra Kant e Tommaso. Ritengo piuttosto che sia importante rilevare come tale interpretazione s'inserisca in una linea di lettura di più ampio respiro. Senza volerci richiamare all'Husserl della *Crisi delle scienze europee* o alle ben note interpretazioni heideggeriane, basti ricordare tra gli altri i nomi di Étienne Gilson e di Jean-François Courtine.²⁴ Sia pure con motivazioni diverse, si è consolidato il convincimento che il destino della metafisica moderna sia stato segnato proprio da questo impoverimento progressivo che ha privilegiato sempre più l'essenza rispetto all'essere e l'esserci fenomenico rispetto all'attualità concreta dei singoli enti.

Sarà tuttavia opportuno avvertire il lettore di un possibile equivoco attorno all'utilizzo del termine "esistenza", che Zamboni adopera in riferimento a quell'*esserci* che contraddistingue ogni dato che si offre alla coscienza, mentre nella lingua francese *existence* viene per lo più a indicare la concretezza del singolo ente. Questa difficoltà si accompagna nell'analisi gnoseologica del Nostro all'affermazione che solo nell'esperienza dell'io sia possibile cogliere l'essere nella sua attualità concreta, nella sua dimensione propriamente ontologica. E certamente, nelle polemiche suscitate all'interno stesso della Neoscolastica milanese, proprio questo punto doveva rivelarsi tra i più problematici da affrontare.

Come Zamboni notava, la nozione di essere come *atto di essere* non esclude, ma approfondisce la nozione più elementare dell'essere come *esserci*; solo che occorre prendere in esame tutti i contenuti della coscienza e mettere in luce le loro caratteristiche, così da precisare il loro *grado di realtà*: dalla *realtà fenomenica* dei contenuti sensitivi o immaginativi, si passa da ultimo all'*energia esistenziale* o *atto di essere*, che viene colto immediatamente nei miei stati e atti e viene attribuito in modo spontaneo anche a quegli enti che oppongono resistenza agli sforzi

²² «La somiglianza dell'espressione *esistenza* con l'espressione *realtà*, che nel linguaggio comune sono sinonime, con una piccola sfumatura di significato, non deve indurre in errore. La prima, in tedesco *Existenz* o, meglio, *Dasein*, cioè l'*esserci davvero*, è la seconda delle categorie della modalità. L'altra è *Realität*, la prima delle categorie della qualità; la realtà, nell'esperienza, è la *qualità offerta dai sensi*; riguarda dunque l'essenza: "la parola *realtà* nel concetto della cosa, suona altrimenti che *esistenza* nel concetto del predicato"» (ivi, 33; cfr. A 597/B 625).

²³ Il confronto tra Kant e Tommaso su questi argomenti occupa più di un'ottantina di pagine, da 15 a 95.

²⁴ Cfr. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1948; Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.

dell'io. In tal senso, al termine delle osservazioni critiche sulla critica kantiana alla teologia razionale, Zamboni sottolinea lo stretto collegamento con l'analisi della psicologia razionale:

«Nello studio della critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio abbiamo trovato la mancanza di un concetto per la speculazione: il concetto dell'ente, o più precisamente dell'essere come *actus essendi* costitutivo della realtà: lacuna nel campo speculativo. Secondo me tale lacuna speculativa è tutta motivata dalla lacuna nel campo dell'esperienza concreta dell'*io*; di cui Kant non vuole studiare il rapporto con i sentimenti, le tendenze e gli atti di volontà» (ivi, 95).

L'analisi che Zamboni dedica alla psicologia razionale all'interno della *Dialettica trascendentale* consente di approfondire ancora una volta uno dei nuclei centrali dell'intera gnoseologia pura. Si tratta infatti, da una parte, di riguadagnare l'io conoscitivo puro, così da riconoscere l'oggettività di tutto ciò che è "presente e manifesto" alla coscienza, dall'altra occorre svolgere tale indagine senza presupposti, fosse anche quella distinzione nel *Gemüth*, di cui si parlava nel saggio del '27, tra *sensu interno* e *sensu esterno*. Tutto ciò che affiora alla coscienza è oggettivo (conoscitivamente), anche quando, da una successiva indagine, lo si riconosce come appartenente al soggetto (ontologicamente). In tal senso, la lettura del testo kantiano consente di evidenziare la complessità del problema e nello stesso tempo suggerisce la necessità di riconoscere, accanto all'io conoscitivo puro, l'io dei sentimenti e degli atti di volontà.

Kant appare preoccupato di reagire al sensismo e all'empirismo, rivendicando da una parte il «valore della scienza nel senso di conoscenza necessaria e universale», dall'altra un "io" «come unità di coscienza senza la quale è impossibile la conoscenza stessa». Ma la reazione a Hume non giunge a riconoscere nell'esperienza la presenza di altri elementi che consentano di superare il piano puramente sensitivo: tutto quello che si può percepire dell'io pare riconducibile al piano di una psicologia puramente empirica: «[...] il processo razionale che conclude all'*io* come centro della conoscenza, può condurre ad *un* soggetto autocosciente in generale, ma non all'*io* propriamente detto che è il soggetto *attualmente cosciente di sé*, cioè *l'io vivente* e non *l'io concetto*» (ivi, 118).

Per questo, come Zamboni osserva a partire dal testo kantiano, le espressioni "Io penso" e "Io esisto" vengono date come equivalenti, quando come "Io penso" si indichi

«non la funzione problematicamente, ma l'atto reale di questa funzione, di cui io prendo coscienza. A questa maniera di conoscenza (dell'atto "Io penso" in cui è contenuto "Io esisto") Kant dà il nome di intuizione empirica indeterminata. *Indeterminata*, cioè "qualcosa di reale che è dato solo per il pensiero in generale" e non per quel pensiero che deve determinare l'oggetto della percezione mediante la categoria rispetto al tempo. In altre parole, qui non applico il concetto di esistenza come categoria per determinare rispetto all'esistenza qualche cosa di puramente pensato; infatti, già nella proposizione "Io penso" si designa "qualcosa che esiste in realtà"» (ivi, 112).

In qualche modo, annota Zamboni, l'esistenza qui è già presupposta, non come una categoria che si applichi a un dato fenomenico, ma come qualcosa d'irriducibile che contraddistingue l'io fin dall'inizio. La critica kantiana alla psicologia razionale ha valore solo nella misura in cui si pretenda di ridurre l'io alla pura funzione conoscitiva, cioè

«a patto che non vi sia alcuna esperienza né alcun contenuto mentale originale, oltre all'unità del *Selbst* e alla presenza del tempo», in quanto si esclude «esplicitamente di occuparsi della coscienza del sentimento, delle tendenze, dell'atto di volontà», o si pretende «per questa ricerca di trovare un contenuto soprasensibile, che si presenti in modo affatto indipendente o separato dai contenuti degli stati e degli atti dell'io» (ivi, 107).

Il confronto con Kant consente allo stesso tempo di approfondire su questo delicato tema dell'io il senso dell'indagine gnoseologica. Troviamo nel testo del '32 alcune precisazioni particolarmente significative a tale riguardo. La «parola-nozione "io"» indica anzitutto l'io *conoscente*, ossia il piano del rendersi conto di un contenuto presente alla coscienza: in questo caso «l'io è di fronte, è spettatore, rispetto ai contenuti che *sa* e che *describe*. I contenuti, presenti a lui, sono *suoi* soltanto in quanto sono a lui manifesti; ma egli non li sente e non li riconosce come facenti parte di sé; sono *oggetto* soltanto, e in nessun modo soggetto» (ivi, 119). Oltre a questo, vi è tuttavia anche «l'io che ha, che possiede tutto quello che io dico "mio"» in tal caso, trascurando quel che dico "mio" solo per ragioni di appartenenza o di appropriazione, possiamo dire "miei" soprattutto gli sforzi e le tensioni muscolari che riferisco al "corpo mio", e ancor più gli stati sentimentali, a partire dalle emozioni più diverse, dagli stati di benessere e di malessere, fino ai «sentimenti del mondo intellettuale», agli stati di attenzione o di assenso: «Tutto questo è *mio*, originariamente sentito come *mio*, come miei modi di essere manifestati a me, di cui ho piena ed immediata coscienza». Il livello più profondo dell'appartenenza è dato tuttavia dagli atti di volontà e da tutto quello che dipende esclusivamente dalle mie scelte: «La mia stessa personalità morale è opera mia, totalmente: per essa io sono quello che voglio essere e su di essa deve essere misurato il mio più profondo valore, positivo o negativo» (ivi, 120-121).

Per superare le critiche kantiane occorre rivendicare l'originarietà di tali dimensioni ulteriori rispetto al piano puramente conoscitivo. Solo così, a partire dall'io che *ha* i suoi stati e atti, si può passare all'io che è, ossia a quella dimensione ontologica nel senso dell'attualità e dell'individualità che sembra svanire di fronte all'io penso come appercezione pura trascendentale:

«La relazione che apparisce tra l'io che ha e i sentimenti e atti che ha, è tutta dell'ordine dell'esistenza; la realtà effettiva, per cui un sentimento e un atto reali differiscono da un sentimento o un atto immaginato o pensato o ricordato, appartiene certo ai sentimenti e agli atti, ma è la stessa realtà fondamentale dell'io. Dunque negli stati e atti affiora alla coscienza non soltanto l'esserci dell'io, ma, come fondamento dell'esserci, quell'elemento della linea dell'energia, per cui gli stati e atti sono veramente reali e che è la stessa unica realtà fondamentale dell'io» (ivi, 125).

Anche su questo terreno dell'analisi dell'io nei suoi diversi aspetti la posizione di Zamboni appare particolarmente significativa, in ordine agli sviluppi dell'analisi fenomenologica del vissuto umano. Non è un caso che l'incontro che egli ebbe con Husserl negli anni successivi al suo allontanamento dalla Cattolica lasciò in Zamboni un'idea precisa del modo con cui si doveva interpretare la stessa fenomenologia a partire dalle *Meditazioni cartesiane* per risalire a ritroso alle prime opere. Ce lo conferma una sua diretta testimonianza:

«[...] nelle *Méditations cartésiennes* ho trovato notevoli punti di coincidenza, ma la sua “visione delle essenze” di sapore platonico, non mi persuase affatto. In quella occasione egli mi ha detto che le sue opere pubblicate non erano che un preliminare delle sue dottrine che egli aveva intenzione di lasciare “als Nachlaß”, che per leggere le sue opere bisognava cominciare dalle *Meditazioni cartesiane* e retrocedere perché le sue prime opere non contenevano che i germi non ancora sviluppati del suo pensiero» (Z 1982, 209).

L'attenzione al vissuto concreto della mia esperienza consente a Zamboni di superare il piano puramente trascendentale di Kant, per sottolineare che tra i dati immediatamente presenti alla coscienza vi sono certamente anche quegli stati e atti che contraddistinguono l'io nella sua concreta individualità.

4. GIUDIZI SINTETICI NECESSARI, SPAZIO E TEMPO: A POSTERIORI VERSUS A PRIORI

Il terreno sul quale il volume del '32 che stiamo esaminando si diffonde maggiormente è rappresentato dall'esame della prima parte della *Critica della ragion pura*, proprio perché qui Zamboni può offrirci un confronto preciso su alcuni passaggi fondamentali del problema della conoscenza, a partire dalle sensazioni, fino all'elaborazione intellettuale dei contenuti elementari dell'esperienza. La scansione degli argomenti segue direttamente il testo kantiano, con un'attenzione tutta didattica che consente di richiamare l'attenzione su passaggi spesso lasciati in ombra da chi si preoccupa anzitutto di non smarrirsi nella complessa trama del dettato. Le osservazioni critiche si accompagnano ai rilievi positivi, a testimonianza di un confronto non superficiale, sempre sorretto da una raggiunta consapevolezza delle proprie posizioni. L'indagine della gnoseologia pura viene così a costituire una chiave di lettura di rilievo, in grado sia di farci comprendere meglio alcuni passaggi kantiani, sia di offrirne una valutazione critica complessiva. Non potremo di necessità dilungarci qui al di là di alcuni cenni essenziali, che confido tuttavia capaci di offrire uno squarcio significativo e sufficientemente chiaro dei singoli passaggi.

Un primo argomento, quello dei giudizi sintetici a priori, non poteva certamente essere trascurato, anche perché veniva di solito utilizzato per introdurre gli studenti alla lettura della *Critica*, con la conseguenza di dare per scontati quei presupposti che poi porteranno a precise manchevolezze nell'impianto filosofico complessivo. La proposta kantiana dei *giudizi sintetici a priori* nasconde infatti la dicotomia tra la contingenza dell'esperienza e la necessità della scienza ereditata dal razionalismo e dall'empirismo:

«Kant accettò senza discussione questo dilemma e ne fece uno dei perni del suo pensiero. In questo Kant non ha certo mostrato di saper superare i suoi tempi. Solamente che il dilemma non è tale; perché ammette un terzo caso: dall'esperienza si può passare alla necessità per mezzo di una elaborazione formale soprasensibile dei termini dell'esperienza (formale, cioè che non aggiunge nulla al contenuto)» (ivi, 159).

Il richiamo di Zamboni è qui a quell'approfondimento della dottrina scolastica dell'astrazione che aveva fornito nel saggio su *L'origine delle idee*: un approfondimento che sottolinea il carattere fenomenologico di quella "elaborazione formale" che è chiamata a riconoscere il dato nelle sue caratteristiche essenziali, alle quali non toglie né aggiunge nulla. Tale elaborazione può consentire dei risultati di per se stessi necessari, in quanto legati alla specificità che viene riconosciuta nei dati stessi dell'esperienza.

Una volta chiarita la possibilità di proposizioni necessarie senza dover ricorrere necessariamente all'*a priori*, Zamboni non teme di riconoscere il loro carattere *sintetico* e non puramente analitico, discostandosi sulla base di precise motivazioni filologiche dalla posizione assunta per lo più dalla Neoscolastica, che, in opposizione a Kant, rivendicava il carattere analitico delle proposizioni della metafisica, intendendo però «questa parola in senso *largo*: cioè non nel senso che il predicato sia già contenuto nel concetto del soggetto (come vorrebbe l'etimologia), ma nel senso che predicato e soggetto sono *così intimamente legati e connessi* che negare il predicato dopo che si è affermato il soggetto, urta contro il principio di identità e di non-contraddizione». «Questo – osserva Zamboni – è perfettamente vero; il predicato non può essere negato finché vige l'affermazione del soggetto; ma qui si deve guardare il *perché*; e questo sta nella connessione necessaria intima tra soggetto e predicato: connessione di due contenuti diversi, non connessione per identità, o per analisi» (ivi, 160).²⁵

La necessità del risultato non dipende da un elemento *a priori* introdotto surrettiziamente da parte del soggetto, ma dalla natura stessa dei dati offerti dall'esperienza. L'attenzione è chiamata a riconoscere quel che contraddistingue il contenuto dei dati, senza introdurvi nulla al di là di quella luce intellettuale in grado di chiarire la loro specificità. Riprendendo il celebre esempio kantiano del « $7+5=12$ », Zamboni chiarisce che «in questo esperimento io "sento" che il mio atto di attenzione è tale che lascia intatta la quantità; e non perché sia un atto di attenzione *mio*, o perché è "*questo qui*"; ma proprio per la sua natura intima che è immediatamente presente a me, mentre faccio questo atto mentale. Lo stesso dicasi della quantità; la *natura* del risultato, cioè l'invarianza della quantità sotto il vario girare dell'attenzione, deriva proprio dalla *natura* dell'atto di attenzione, e dalla *natura* della moltitudine delle unità. Ora, *le relazioni fra le nature o essenze sono indipendenti dalle circostanze individuali*, e quindi si ripetono per tutti i possibili casi in cui quelle nature o essenze si possono realizzare; cioè sono relazioni necessarie e universali» (ivi, 163-164). Si noti: per Zamboni tali relazioni sono dapprima necessarie, in quanto relazioni intime tra i dati; solo in quanto necessarie, saranno anche universali o universalizzabili, ossia riferibili ad altri casi che posseggano le stesse caratteristiche. Si tratta di una differenza qualitativa e non puramente quantitativa, come ribadirà anche più avanti a proposito dell'*Analitica*:

«Kant considera l'universale allo stato perfetto, come si trova nella mente allo stadio logico, e per lui è quella rappresentazione che *raduna sotto di sé altre rappresentazioni*. Anche qui c'è la considerazione della forma astrattissima quantitativa, invece del punto di vista qualitativo, che è poi quello che dà

²⁵ Su tale dibattito, vedi anche Giuseppe Zamboni, *Bollettino di Gnoseologia (II). I principii della ragione*, RFNS 16 (1924), 187-233, 188-191.

la ragione del quantitativo: è appunto perché astratto (essenza disindividuata) che il concetto è atto ad essere predicato di quante si vogliono individualità» (ivi, 229-230).

La medesima rivendicazione della priorità dei contenuti offertici dall'esperienza si ritrova nell'analisi dello *spazio* e del *tempo*, che vengono spiegati da Kant come *forme pure* dell'intuizione sensibile, mentre per Zamboni sono *a priori* solo relativamente, ossia rispetto all'esperienza dell'uomo adulto che già si è formato una *rappresentazione* fissa e unica dello spazio e del tempo, ma non rispetto all'esperienza così come si viene progressivamente formando a partire dai dati della sensibilità. Per comprendere il senso di tale critica, può tornare utile ricordare una precisazione che ci viene offerta a proposito del termine stesso "rappresentazione". Zamboni preferisce infatti parlare di "presentazione", ossia di ciò che all'inizio ci viene offerto dall'esperienza, mentre la "rappresentazione" dello spazio e del tempo viene a costituire la cornice unica che da quelle "presentazioni" trae la propria origine. La scelta del termine rivela così una precisa impostazione fenomenologica; avverte in nota: «Noi abbiamo una sola parola *rappresentazione* per indicare tre diversi concetti: *a*) presentazione, *Vorstellung*; *b*) *ri*rappresentazione = le figurazioni dell'immaginazione; *c*) *rappresentazione* = l'ufficio delle immagini che è di sostituire le sensazioni» (ivi, 167). Se l'analisi kantiana è manchevole, perché non prende «in considerazione lo studio della conoscenza del corpo del soggetto in quanto *sentito come corpo proprio* dal soggetto stesso, quale intermediario fra il soggetto conoscente e gli altri corpi», occorre riconoscere a Kant il merito di aver affermato il carattere originario di tali *presentazioni* offerteci dal senso: «La novità che Kant introduce, forse ispirandosi a Hume, è che le sensazioni non sono modificazioni di un'anima-sostanza psichica, ma *presentazioni* a un *Io* pura funzione conoscitiva» (ivi, 168-169).

Per quanto riguarda l'idealità dello spazio, un punto particolarmente sensibile dello scontro tra la Neoscolastica e Kant, Zamboni assume una posizione che doveva inevitabilmente scontrarsi con quanti, da una parte e dall'altra, davano per scontato l'esito idealistico delle posizioni kantiane. Da una parte infatti egli avverte l'apparente contraddizione tra «l'idealità della rappresentazione di spazio» e «la *realtà* dell'esperienza», ma sottolinea altresì che tale idealità è «da interpretarsi in Kant come un concetto *negativo*, limitato alle cose in sé; ossia: la nostra rappresentazione dello spazio e delle cose in esso non è la presenza immediata o la percezione diretta e immediata dello spazio e delle *cose fuori e lontane da noi*» (ivi, 173). L'idealità dello spazio può quindi ben accompagnarsi al realismo fenomenico dei dati dell'esperienza: «Kant sente che si tratta di estensioni e collocazioni reali, anche se non sono quelle stesse delle cose in sé; e quindi ne afferma la vera realtà; e nega l'incompatibilità di questa realtà *di ciò che si presenta*, con l'idealità negativa rispetto alle cose in sé» (ivi, 174).

Le difficoltà della posizione kantiana derivano per Zamboni dall'aver trascurato l'esperienza diretta del *corpo proprio*, il vero intermediario tra l'io e le cose fuori di noi:

«[Kant] ha contrapposto fin dall'inizio un *soggetto puramente conoscitivo* alle cose fuori di lui. Soppresso quel ponte fra il soggetto conoscitivo e le cose in sé fuori del soggetto, che è il corpo reale del soggetto, cioè la presentazione immediata del soggetto come ente esteso e che si sente nell'estensione, è scavato l'abisso insormontabile per cui diviene impossibile uscire dall'idealismo

totale; Kant se ne è salvato, riconoscendo, a costo di parere antitetico, l'innegabile realtà delle qualità nell'estensione» (ivi, 179-180).

Al di là del rilievo critico, appare importante per Zamboni, a differenza di altri Neoscolastici, interpretare il testo kantiano in un senso fondamentalmente realistico, al di là della sua limitazione al piano fenomenico; un piano, quest'ultimo, che non va letto in contrapposizione al noùmeno, ma come primo passo che non esclude la possibilità di un approfondimento ontologico; in tal senso ci avverte: «Noi, nello studio dell'*Analitica*, penseremo sempre a questo fondo di realismo qualitativo-spaziale, non ontologico (cioè privo per sé solo di sostanzialità, di causalità e di azione), cioè al suo realismo fenomenico» (ivi, 180).

5. L'ANALITICA E LE CATEGORIE ALLA LUCE DELLE FUNZIONI FONDAMENTALI DELL'INTELLIGENZA

Prima di affrontare nel dettaglio l'esame delle categorie, Zamboni avverte ancora una volta il lettore della specificità della ricerca kantiana, con riferimento alla domanda che fin dall'inizio era stata formulata nell'*Introduzione*, quando si era chiesto *come* siano possibili la matematica e la fisica pura. Di qui la necessità di affrontare il confronto anche con un altro importante testo kantiano, quei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786 che rappresenta l'anello di congiunzione tra la prima *Critica* e i tentativi lasciati incompiuti con l'*Opus postumum*. Solo così diventa possibile comprendere come in effetti nell'*Analitica* non ci troviamo di fronte alla «critica della ragione in generale, ma dell'uso della ragione per le ricerche del fisico-meccanico». Il disegno di Kant era di arrivare «dalle funzioni logiche dei giudizi come punto di partenza (applicate ai dati e alle forme della sensibilità)» «al pieno rivolgimento della fisica dell'epoca sua» (ivi, 188). Le diverse opere appaiono in questo strettamente connesse:

«Nell'abbozzo del 1804 Kant tenta di ridurre i fatti della luce, del calore, degli stati fisici della materia (solido, liquido, gassoso) ecc. alle quattro parti in cui *si divide lo studio del movimento* nell'opera precedente, *I principii metafisici della scienza della natura* del 1786, cioè la *foronomia*, la *dinamica*, la *meccanica* e la *fenomenologia*. A sua volta questa divisione in quattro parti trova la sua corrispondenza e il suo fondamento nelle quattro classi dei principii dell'*Analitica* del 1781, cioè *assiomi dell'intuizione*, *anticipazioni della percezione*, *analogie dell'esperienza*, *postulati del pensiero empirico in generale*» (ivi, 189).

Non potremo qui ripercorrere nel dettaglio questo confronto con l'opera del 1786; ci basti segnalare il problema di cui Zamboni è ben consapevole: il campo della fisica pura coinvolge anche affermazioni di ordine metafisico, che si possono esemplificare in particolare con riferimento alle categorie della relazione. Ora, si chiede, questa «esclusione dalle formule fondamentali di ogni concetto propriamente ontologico, non potrebbe recar pregiudizio alla possibilità stessa della fisica come scienza?» (ivi, 200-201). Di fronte a questa domanda, che rappresenta ancora una volta un punto particolarmente sensibile del confronto tra la Neoscolastica e Kant, Zamboni propone una precisa distinzione tra «la *ricerca* del fisico e i suoi *presupposti* e i suoi mezzi», da una parte, e, dall'altra, «la *giustificazione* dei presupposti stessi»:

«Il fisico si occupa dell'osservazione e costatazione dei fatti o fenomeni, della loro successione costante, della costanza della massa e dell'energia, [...]. I presupposti per il *fisico* hanno dunque un aspetto puramente fenomenico e razionale e consistono in ciò che può fornire un legame *necessario* tra i fenomeni; da che dipenda il legame e la sua necessità non gli deve interessare come fisico» (ivi, 201).

Tale distinzione consente di liberare la ricerca dello scienziato da «premesse di sistema filosofico», anche se, ovviamente, non ci offre una piena giustificazione del suo lavoro; in tal modo possiamo apprezzare il «risultato positivo» della critica kantiana, senza con questo accettare il limite negativo, ossia l'esclusione di ogni ulteriore indagine di carattere metafisico:

«Concentriamo la nostra attenzione sulla parte positiva dell'*Analitica* che è la costruzione o costituzione dell'oggetto e dell'esperienza della fisica (o della meccanica, che ne è il nocciolo centrale) e cominciamo con l'espone sommariamente questo processo. Nella lettura del testo però ricordiamo anche il punto di vista negativo, e quindi l'aspetto di totalità che riveste l'*Analitica* (come è possibile una fisica pura?) rispetto alla funzione della ragione pura in generale» (ivi, 218).

Sulla base di queste premesse sarà possibile una comprensione più precisa del testo kantiano, che si ripropone ora di chiarire come sia possibile «dall'uso logico formale dell'intelletto ricavare i vari modi della sintesi del materiale sensibile per la rappresentazione del mondo dei corpi» (ivi, 233). Questo presuppone quattro tappe, che si ritrovano tuttavia «mescolate fra loro» nell'*Analitica*: occorre infatti

«1) ridurre la facoltà di giudicare a una facoltà di sintesi; 2) trovare i modi di questa sintesi nel campo del giudicare; 3) assicurarsi che la tavola di questi modi sia completa, cioè che non vi siano fuori di essa altri modi di sintesi; 4) dimostrare che tali modi di sintesi si devono applicare ai dati della sensibilità, per ricavarne la tavola completa dei possibili oggetti dell'esperienza fisica» (ivi, 233-234).

Ancora una volta può tornare opportuno tener presente la *mentalità* kantiana: alcuni termini possono avere un «sapore ontologico», come «sussistenza (*Subsistenz*)», «causalità (*Causalität*)» e «azione reciproca (*Wechselwirkung*)», ma vanno interpretati nella loro valenza puramente formale, in rapporto ai concetti di «inerenza (*Inhärenz*) e dipendenza (*Dependenz*)» (ivi, 240).

Dopo aver preso in considerazione la tavola dei giudizi e la corrispondente «deduzione metafisica» delle categorie, Zamboni sottolinea con forza che il valore delle categorie va al di là di tale tavola, che rappresenta un'esemplificazione delle categorie medesime, ma non una loro vera e propria giustificazione, che può essere ritrovata solo a partire dalle funzioni primordiali dell'elaborazione intellettuale:

«[...] le categorie sono i modi generalissimi della funzione intellettuale e del suo oggetto universalissimo, che si adattano a tutte le possibili funzioni e a tutti i possibili oggetti di tutti i campi della realtà. Uno di questi è appunto la funzione che riguarda i concetti, i rapporti predicativi e l'affermazione, che costituiscono la funzione *logica* formale [...]. Quindi la tavola dei giudizi è effettivamente una applicazione particolare della tavola delle categorie; la sua anteriorità non è intrinseca, ma soltanto dovuta al fatto che si è costituita prima, cronologicamente, e che Kant quindi l'aveva trovata bella e pronta. [...] Da una delle applicazioni si può ricavare ciò che vi è applicato, anche prima di aver preso in considerazione altre applicazioni» (ivi, 244).

A mio avviso il contributo di Zamboni risulta qui particolarmente significativo, proprio per la sua capacità di inserire l'indagine kantiana all'interno di un quadro più ampio dei nostri processi conoscitivi. Le categorie kantiane infatti «sono certamente le funzioni più generali rispetto all'oggetto; nulla può esser più semplice ed elementare dell'*hoc*, dell'individualità, dell'essenza in generale, del fatto di esistere; e, come relazioni, del *con*, dell'*in* e della *dipendenza* e della *negazione*. Ma sono pure le prime in ordine di funzionalità e di tempo. Infatti si trovano nei primi e più elementari atti dell'intelligenza» (ivi, 245). Occorre tener presente il carattere formale delle categorie: proprio in quanto si fondano sulle funzioni primordiali dell'intelligenza, non si esauriscono sul piano della sensibilità. A titolo esemplificativo, ricordiamo quel che Zamboni annota a proposito dei primi due gruppi:

«La prima classe della *quantità*, che secondo Kant riguarda la quantità discreta (e quindi i numeri) spetta alla conoscenza dell'individualità (gnoseologica, quella che risulta dall'atto di attenzione oggettivante) e che si esprime col "questo". La seconda classe, della *qualità*, non riguarda per sé, come classe di categorie, la qualità sensibile; ma una *quidditas* qualunque (che può esser soggetta ad aumento e diminuzione, mentre questo non è possibile nell'individualità)» (ibidem).

Il merito di Kant, secondo Zamboni, sta proprio nell'aver enucleato tali funzioni primordiali, sulla base del loro carattere puramente formale: «Nella filosofia le funzioni primordiali formali elaboratrici di ogni possibile contenuto non erano ancora state distinte da ogni applicazione; soltanto in parte l'*Ontologia* di Wolff le aveva già separate in una trattazione iniziale. Aver fatto questo lavoro di estrema purificazione delle funzioni da ogni contenuto è una grandissima benemerita di Kant» (ivi, 246). Solo tenendo presente tale specificità delle categorie kantiane sarà possibile chiarire il loro rapporto con le categorie aristoteliche, che riguardano invece il *contenuto* e non la *forma* delle nostre conoscenze:

«[...] appartengono a due campi diversi totalmente: l'uno al campo del *Dasein*, puramente formale; l'altro al campo della *quidditas* (rispetto all'esistenza) del contenuto che c'è. Nelle categorie aristoteliche vien detto principalmente che il contenuto che c'è, è ontologico, cioè è dell'ordine o della sostanza o degli accidenti (campo dell'atto di essere). In seguito viene fatta la classificazione più generale dei contenuti che appartengono alla classe degli accidenti. Kant non s'è accorto di lavorare in un campo diverso da Aristotele, e ha torto quando crede di dover sostituire le sue alle categorie aristoteliche» (ibidem).²⁶

Una volta chiarito il contributo positivo che ci può essere offerto dalle categorie kantiane, va precisato tuttavia che la loro origine non è *a priori* in senso assoluto, in quanto derivano appunto dalle funzioni primordiali dell'intelligenza, quali l'obbiettivazione e l'analisi astrattiva degli elementi del concreto: «La sintesi – ribadisce con forza Zamboni – non è il primo e più alto atto dell'intelletto» (ivi, 248). E tuttavia Kant con l'appercezione trascendentale ha

²⁶ Proprio il carattere *formale* delle categorie kantiane potrebbe permettere la loro applicabilità anche ad ambiti diversi dalla pura sensibilità: «Allargando e completando il campo dell'esperienza immediata si allarga il campo dell'applicabilità delle categorie formali; esso comprende, oltre ai dati della sensibilità nello spazio e nel tempo, anche altri dati i quali forniscono la materia: 1) per la conoscenza dell'*Io* come *ente ed ente corporeo*, 2) per la formazione di altre categorie, *ontologiche* (aristoteliche), 3) per la conoscenza *mediata* degli uomini e oggetti fuori di noi come *enti individuali*. Dunque tale limitazione dell'applicazione delle categorie al campo della sensibilità esterna – conclude Zamboni – non è una conseguenza o un "risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto", ma soltanto delle esclusioni pregiudiziali di Kant» (ivi, 267).

intravisto un punto fondamentale, ossia la necessità di un'autocoscienza che sia trasparente a se stessa:

«[...] tutte queste prime operazioni dell'intelligenza per la loro possibilità suppongono un ambiente tale quale non è presentato se non da una coscienza una insieme e molteplice, e tutta penetrata della sua luce intellettuale dall'autocoscienza; ed è questa appunto quella che permette non soltanto la sintesi, ma anche l'analisi del complesso di coscienza (in soggetto e oggetto) e del dato (in essenza ed esistenza). Questo, secondo me, è il significato dell'appercezione trascendentale, unità autocosciente, non soltanto sintetica ma anche *luce analitica*. E questo è veramente il punto più alto e la ragione per cui io mi chiamo *intelligenza*» (*ibidem*).

Nello stesso tempo, tuttavia, va superata per Zamboni la lettura dell'io sul piano puramente conoscitivo, come se l'appercezione trascendentale non dovesse misurarsi con la concretezza di un io che possiede emozioni e sentimenti, che sono all'opera nel momento stesso dell'obiettivazione:

«A differenza di Kant noi teniamo conto nella critica anche dei sentimenti, tendenze, emozioni, passioni e delle immagini. [...] c'è un polo soggettivo formato dallo stato sentimentale ed emozionale (e muscolare): questi stati sono appunto quelli che appaiono come appartenenti intrinsecamente all'io, loro unità esistenziale fondamentale (a confronto delle sensazioni ed immagini a-soggettive). [...] L'oggettivazione, che è il primo atto per cui ciò che era semplicemente presente diviene "saputo", è dunque anteriore alla sintesi spaziale e temporale. Ma Kant non poteva pensar ciò, perché rifiuta di tener conto dei sentimenti, tendenze, emozioni e atti di volontà (adducendo a motivo che non sono conoscenze)» (ivi, 282).

Ancora una volta, rispetto a Kant, Zamboni rivendica la concretezza del vissuto fenomenologico e chiarisce l'interconnessione tra i diversi piani, tra l'io puramente conoscitivo, l'io dei sentimenti e degli atti di volontà. Il discorso sull'io diventa qui fondamentale, come richiama a conclusione delle proprie analisi:

«Ciò che è *presente e manifesto* all'io conoscente, è oggettivamente reale, anche se appartenente all'io ente, anche se si presenta come un suo modo di essere, anche se è lo stesso io (l'oggettività gnoseologica non è contraddittoria alla soggettività ontologica). La coscienza non è un interno a confronto di un esterno (corpo); è *un soggetto* (conoscente) *al quale sono presenti e manifesti dei contenuti*; e il rapporto di interno ed esterno si muta nel fatto che il mio *io* non ha presente immediatamente l'*io* degli altri e non può immediatamente sapere che cosa sia presente agli altri soggetti conoscenti. Ma questo non toglie che ne possa avere conoscenza certa» (ivi, 289).

L'analisi gnoseologica prende così spunto dal confronto con il testo kantiano, ma nello stesso tempo cerca di superarne i limiti. Come Zamboni ricorderà anche nella conferenza dell'aprile del 1931, che doveva segnare il punto di rottura rispetto alla linea ufficiale della Cattolica, al di là delle difficoltà

«[...] resta tuttavia a Kant la gloria di aver notato la connessione tra le funzioni primordiali della ragione e la funzione del giudicare. Così la dottrina dell'elaborazione primordiale intellettuale dei dati della sensibilità, di cui larghi accenni si trovano nella Scolastica di S. Tommaso, può assimilare quanto c'è di positivo nella dottrina del giudizio e delle categorie, senza paura e con profitto reale, senza acredine, ma con un sentimento largo, signorile e dominatore» (ivi, 304).

CONCLUSIONE

Nel tirare le fila di questa nostra articolata indagine, penso sia utile sottolineare ancora una volta, come ricordavamo all'inizio, il singolare intreccio tra l'approfondimento progressivo della gnoseologia pura e il confronto più volte ripreso con Kant, così come è testimoniato anche dagli ultimi scritti di Giuseppe Zamboni.²⁷ Le sue posizioni si collocano certamente all'interno di un preciso indirizzo come è quello della Neoscolastica milanese, nella prima metà del Novecento; e tuttavia si dimostrano sensibili a quella ripresa kantiana che si sviluppa in particolare attraverso il neokantismo e la fenomenologia, con l'obiettivo di superare le riduzioni positivistiche della conoscenza a processi di ordine puramente sensitivo.

L'originalità della gnoseologia pura non poteva che scontrarsi con le posizioni più intransigenti che si erano progressivamente affermate all'interno della Cattolica. Del resto, l'acutezza delle indagini e l'indipendenza di pensiero non difettavano a Zamboni, come appare da questo breve passo con cui vorremmo concludere il nostro percorso, quasi a lasciare a lui l'ultima parola:

«Io credo che il ricercare le tappe di questa spontanea riconquista dell'ontologia e il far tesoro del contributo dei pensatori ad una dottrina della conoscenza che la possa fondamentare, sia una ricerca immensamente più feconda e più apologetica che la negazione in blocco del pensiero moderno e il ritorno puro e semplice alle posizioni medioevali. [...] Tutte le vie mi sono dunque precluse fuorché la seguente: *cercar di penetrare senza preconcetti nell'opera di Kant; in un primo tempo lasciarsi condurre per mano quasi da lui; 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. Ad ogni modo, questo è il mio programma; rinunciarvi equivale, secondo me, a rinunciare alla Neo-scolastica e alle sue speranze, anzi alle sue pretese di filosofia vera, cioè di filosofia tout court*» (Z 1932, 295-296).

SINOSI: All'interno della Neoscolastica italiana nella prima metà del Novecento, Giuseppe Zamboni (1875-1950) occupa un posto particolare per la sua gnoseologia pura, non molto lontana per alcuni aspetti dall'impianto della fenomenologia husserliana, soprattutto per la sua critica al positivismo e l'attenzione allo sviluppo delle nostre conoscenze a partire dai dati immediati offerti alla coscienza. Zamboni fu tra il gruppo dei primi docenti che diedero vita all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano: nel decennio del suo insegnamento (1921-1932) si occupò a più riprese della *Critica della ragion pura* di Kant, sia con diversi saggi sulla *Rivista di filosofia neoscolastica*, sia con un volume di *Studi esegetici, critici, comparativi* apparso l'anno stesso del suo allontanamento definitivo dalla Cattolica. Dall'esame di tale testo si possono comprendere non solo le ragioni del dissenso, ma anche l'interesse che la sua interpretazione può rivestire oggi. Zamboni rivendica la capacità dell'elaborazione intellettuale dei dati della sensibilità ad opera dell'astrazione disindividuante, il ruolo fondamentale del corpo proprio nella rappresentazione dello spazio e soprattutto la centralità dell'io dei sentimenti e degli atti di volontà, accanto all'io conoscitivo puro dell'appercezione trascendentale kantiana.

PAROLE CHIAVE: Kant, Giuseppe Zamboni, gnoseologia, criticismo, realismo critico, neoscolastica

ABSTRACT: Within Italian Neo-Scholastic philosophy of the first half of 20th century, Giuseppe Zamboni (1875-1950) holds a special place by virtue of his 'pure gnoseology', which is similar, under many aspects, to Husserl's phenomenology, mainly for its

²⁷ Su Kant Zamboni ritornerà anche negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale. Cfr. Giuseppe Zamboni, *Sei opuscoli zamboniani su Husserl, su Kant, sulla causalità*, introd. e curati da Tiziano Adamoli, Antonino La Russa, Giovanni Perez, con introd. generale di Giovanni Giulietti. Milano: IPL, 1990; *Due inediti zamboniani su Kant*, introd. e curati da Antonino La Russa, ivi, 105-204.

criticism against Positivism and the focus on development of human knowledge starting from immediate givens of consciousness. Zamboni was among the founders of the “Università Cattolica del Sacro Cuore” of Milan: here, during his teaching (1921-1932), he dealt with Kant’s *Critique of Pure Reason* on several occasions, devoting many articles to it (published on the *Rivista di filosofia neoscolastica*) and, in 1932, even the essay *Studi esegetici, critici, comparativi* (*Exegetical, Critical, and Comparative Studies*). That same year, he was definitively removed by the University.

A careful examination of this text shows both the reasons of dispute between Zamboni and some of his University’s colleagues, and the value that Zamboni’s interpretation may have even for current Kantian studies: on the one hand, he claims that human subject has the intellective power to analyse sense data by means of abstraction as dis-individuation, on the other hand, he underline the importance of one’s “own body” for the representation of space and, first and foremost, the central role of the “self” (ego) involved in sentiments and willing acts, besides the “pure cognitive self” of Kant’s transcendental apperception.

KEYWORDS: Kant, Giuseppe Zamboni, gnoseology, criticism, critical realism, neoscholastic

BIBLIOGRAFIA

Sigle

Z = Zamboni

RFNS = Rivista di filosofia neoscolastica

Ai lettori e soprattutto agli amici, RFNS 14 (1922), 1-4.

Gemelli, A. *Il nostro punto di vista nello studio della filosofia di Emanuele Kant*, in *Immanuel Kant (1724-1924)*, volume commemorativo del secondo centenario della nascita. A cura del P. Agostino Gemelli. Milano: Vita e Pensiero, 1924, 7-17.

Il nostro programma, RFNS 1 (1909), 3-22.

La nuova organizzazione della Facoltà di Filosofia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, RFNS 17 (1925), 1-7.

Olgiate, F. *La storia della filosofia moderna e la neoscolastica italiana*, RFNS 17 (1925), 23-39.

Zamboni, G. (1920). *Il pensiero filosofico del prof. Giulio Canella*, RFNS 12 (1920), 300-309.

— (1924a) *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, Vita e Pensiero, Milano.

— (1924b) *L’ordine delle scienze filosofiche e il posto della critica*, RFNS 16 (1924), 23-35.

— (1925a) *La psicologia del volere e il fondamento della morale. Ricerche storico-critiche*, RFNS 17 (1925), 69-89.

— (1925b) *Prime linee di gnoseologia pura*, RFNS 17 (1925), 100-137.

— (1927) *L’elaborazione intellettuale dei dati sensibili*, RFNS 19 (1927), 322-355.

— (1932) *Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della ragione pura*, La Tipografica Veronese, Verona 1931 [1932].

— (1982) *Curriculum vitae* [1948?], in Serio De Guidi, *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni*. Bologna: EDB, 201-211.

Ferdinando Luigi Marcolungo After graduating in Philosophy at the University of Padova in 1972, Ferdinando Luigi Marcolungo, has been Associate Professor at the University of Verona (since 1984/85) and Full Professor University of Cassino (since 1986/87); he is Full Professor at the University of Verona since 1990/91. He has always focused on theoretical philosophy and published both books and essays concerning the issue of knowledge in the works of Giuseppe Zamboni (1875-1950): *Scienza e filosofia in G. Zamboni* (Padova 1975), as well as various Zamboni's previously unpublished works: *Dizionario filosofico* (Milano 1978); *Corso di gnoseologia pura elementare* (Milano 1990, vols. 1-2 pp. 549 and 463). He dealt with theoretical and moral philosophy and published the following texts: *Cristianesimo e metafisica classica*, Rimini, Maggioli, 1981; *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Milano, IPL, 1995; *Wittgenstein a Cassino*, Roma, Borla, 1991 (editor); *Provocazioni del pensiero postmoderno*, Torino, Rosenberg, 2000 (editor); *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, 2002 (editor). He also devoted many works to the examination of Christian Wolff's rationalism and its diffusion in 18th century Italian philosophy: *Wolff e il possibile*, Padova, Antenore 1982; *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim-New York, Olms, 2007 (editor).

Ferdinando Luigi Marcolungo Dopo la laurea (1972) ottenuta presso l'Università di Padova, Ferdinando Luigi Marcolungo è stato Professore associato all'Università di Verona (dal 1984/85) e professore straordinario presso l'Università di Cassino (dal 1986/87); è professore ordinario presso l'Università di Verona dal 1990/91. La sua ricerca si è rivolta a temi di filosofia teoretica, con volumi e saggi sul problema della conoscenza in Giuseppe Zamboni (1875-1950): *Scienza e filosofia in G. Zamboni* (Padova 1975) e la pubblicazione di inediti: *Dizionario filosofico* (Milano 1978), *Corso di gnoseologia pura elementare* (Milano 1990, voll. 1-2, pp. 549 e 463). Ha svolto ricerche di filosofia teoretica e morale, con i volumi *Cristianesimo e metafisica classica*, Rimini, Maggioli, 1981; *Etica e metafisica in Emmanuel Lévinas*, Milano, IPL, 1995; la cura dei volumi *Wittgenstein a Cassino*, Roma, Borla, 1991; *Provocazioni del pensiero postmoderno*, Torino, Rosenberg, 2000; *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova, Il Poligrafo, 2002. In modo continuativo si è occupato, inoltre, del pensiero di Christian Wolff, con saggi che vanno dal volume *Wolff e il possibile*, Padova, Antenore, 1982, alla cura del volume *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim-New York, Olms, 2007, oltre a numerosi interventi e ricerche specifiche sui diversi momenti del razionalismo wolffiano e sulla sua fortuna nella filosofia italiana del Settecento. Particolare interesse è stato inoltre dedicato anche alla filosofia italiana dell'Ottocento e del primo Novecento.

Recebido / Received: 02/01/16

Aprovado / Approved: 22/01/16