

Essenza e dialettica della percezione sensibile

di Giacomo Rinaldi

Introduzione: questioni di metodo

1. La questione preliminare che ogni seria ricerca epistemologica intorno ad una fondamentale funzione del conoscere quale la percezione sensibile immediatamente solleva, concerne la natura del metodo cui essa è chiamata a conformarsi. Tale interrogativo, tuttavia – come è del resto il caso del chiarimento preliminare del metodo di una qualsiasi ricerca filosofica – sembra subito avvolgerci in un circolo vizioso. Il metodo di tale ricerca può esser ritenuto appropriato ed affidabile solo in quanto risulti adeguato all'essenza del suo oggetto, non sia cioè proiettato estrinsecamente sul suo contenuto, bensì ne espliciti l'intrinseca struttura. Ma la determinazione della struttura essenziale del suo oggetto non può essere appunto che il risultato dell'intero sviluppo della ricerca in questione, e così non ne può costituire, con ogni evidenza, l'immediato cominciamento.

Le conseguenze teoreticamente devastanti di una siffatta circolarità inerente allo stesso cominciamento della nostra ricerca possono essere evitate solo ove sia possibile far ricorso a qualcosa come una comprensione preliminare (per quanto vaga o non ancora sufficientemente 'fondata') dell'essenza del suo oggetto. E tale possibilità è in effetti l'inestimabile legato della tradizione filosofica occidentale. Se apriamo l'*Etica* di Spinoza, ad es., potremo agevolmente reperire una precisa 'definizione' in

* *Presentato dall'Istituto Metodologico Economico Statistico.*

proposito, che può senz'altro aiutarci ad eludere il detto circolo vizioso:

Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur¹.

La 'percezione' è dunque, *in primis et ante omnia*, una 'modificazione' della 'mente', una '*cogitatio*' – ossia uno stato di coscienza. D'altra parte, si distingue dal 'concetto', ossia dalla coscienza pensante ('intelletto', 'ragione'), poiché in essa la 'mente' si riferisce in maniera originariamente passiva al suo oggetto. Tale essenziale passività della percezione può essere altresì confermata da una elementare analisi del significato corrente dell'aggettivo 'sensibile' con cui noi l'abbiamo immediatamente specificata. Diciamo 'sensibile' la percezione nella misura in cui essa si riferisce al suo oggetto solo mediante organi sensoriali (tatto, vista, udito, etc.), che sono funzioni di un corpo vivente in rapporto dinamico (o 'cinestetico', come direbbe Husserl)² con un 'mondo esterno' ad esso passivamente 'dato'. La coscienza pensante, al contrario, si riferisce ad un oggetto mediante il 'concetto', il quale, come ci ricorda opportunamente Kant³, non è originariamente un 'dato' passivo, bensì un 'prodotto' della sua 'spontaneità' sintetica, e solo mediatamente, in quanto cioè 'incorporato' in una espressione linguistica, acquista una determinata esistenza sensibile-corporea (come 'grafema' o 'fonema')⁴.

La percezione, dunque, è uno stato (o, meglio, una 'forma' o una 'figura') di coscienza; ed è 'sensibile' proprio e solo nella misura in cui è 'originariamente' passiva (o 'ricettiva', come direbbe altresì Kant)⁵.

¹ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1924-28, Vol. 2, Pars II, Def. III, *Expl.*

² Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, The Hague 1954, § 47.

³ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile, Bari 1965⁹, p. 96.

⁴ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1923³, II, I *Untersuchung*, §§ 6 sgg.

⁵ Cfr. *Critica della ragion pura*, op. cit., *Estetica trasc.*, § 1.

2. Questa 'definizione' sarebbe di per sé sufficiente a render possibile un chiarimento preliminare circa il carattere del metodo appropriato alla sua esplicazione immanente, se non si desse il caso che l'epistemologia contemporanea abbia prodotto numerose teorie della percezione sensibile (per lo più di ispirazione positivistica o pragmatistica), le quali tendono, mediante argomentazioni 'teoriche' o facendo ricorso a presunti 'esperimenti' fisiologici, a negare più o meno radicalmente che la 'coscienza' sia un elemento costitutivo essenziale della percezione, e a sostenere piuttosto che questa possa esser esaustivamente compresa e spiegata in maniera puramente fisiologica, cioè come un mero 'fenomeno fisico'. Qui non abbiamo spazio per esporre e criticare in dettaglio tali teorie⁶; ci limiteremo perciò ad alcune fuggevoli osservazioni intese a screditarne qualsivoglia plausibilità epistemologica.

Secondo la teoria 'cibernetica' della percezione sensibile, questa non sarebbe altro che l'effetto causale di un processo neurofisiologico di 'codificazione' e 'decodificazione' degli 'stimoli' provenienti dal 'mondo esterno'. In altre parole, essa funzionerebbe come una sorta di '*computer*' organico⁷, e la sua essenza, conformemente ai riduzionistici schemi esplicativi della psicologia behavioristica, si risolverebbe appunto in tale sua 'funzione' o 'comportamento'. Contro una siffatta teoria sarà sufficiente osservare che la codificazione e la decodificazione di uno stimolo nervoso non sono, a loro volta, opera di meri stimoli nervosi, bensì presuppongono l'attività cosciente di un soggetto non solo 'senziente', bensì addirittura 'pensante'; giacché non è possibile codificare o decodificare alcun 'messaggio' senza nel contempo interpretarlo. Ma ogni atto di in-

⁶ Cfr. in proposito le ottime, dettagliate analisi e discussioni critiche di Errol E. Harris in *The Foundations of Metaphysics in Science*, London 1965, pp. 299-303 e 367-87; Id., *The Neural-Identity Theory and the Person*, «International Philosophical Quarterly» vol. 6, dec. 1966, pp. 515-37; Id., *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, The Hague 1973, pp. 83-84 (tr. it. di G. Rinaldi, Milano 1991, pp. 143-44). Sul pensiero filosofico di Harris, cfr. il nostro volume *Saggio sulla metafisica di Harris*, Bologna 1984.

⁷ Il celebre tentativo di Rosenblatt di costruire qualcosa come una 'macchina percipiente' (il cosiddetto '*perceptron*') si fondava appunto su tale assunto epistemologico; e il suo esito fallimentare appare senz'altro significativo a questo proposito.

interpretazione implica di necessità una sintesi totale delle funzioni della coscienza – non solo quelle immediatamente sensibili, bensì pure quelle logico-predicative. L'eliminazione dell'elemento della 'coscienza' dal processo percettivo può esser dunque resa plausibile solo facendo surrettiziamente ricorso... a una forma 'potenziata' (rispetto all'immediata percezione sensibile) di coscienza quale è appunto l'atto dell'interpretazione!

Secondo la cosiddetta «teoria dell'identità neurale», invece, i processi percettivi sarebbero 'in sé' identici a quelli che hanno luogo nel sistema nervoso dell'organismo, e le differenze tra i dati che la percezione sensibile manifesta coinciderebbero perciò con quelle tra i diversi 'potenziali' delle 'scariche elettriche' che avvengono nei 'neuroni' del cervello. Essi potrebbero esser dunque adeguatamente spiegati quali meri effetti causali dei corrispettivi processi neurofisiologici. Ciò che questa teoria sembra completamente trascurare, è nulla meno che la peculiare struttura formale-generale della percezione sensibile in quanto tale, ossia il suo immanente riferirsi ad un'oggettività ad essa 'esterna' (la sua 'intenzionalità', direbbe Husserl)⁸, e segnatamente la differente individuazione spazio-temporale dell'atto di coscienza e del suo correlato oggettivo. Il processo neurofisiologico è un evento individuato sia nello spazio che nel tempo; il suo presunto effetto, lo stato di coscienza, al contrario, in quanto atto di coscienza, è individuato solo nel tempo (è infatti palesemente assurdo dire che una percezione è 'a destra' o 'a sinistra' di un'altra percezione, o di un ricordo, ecc.), laddove il suo correlato oggettivo è sì individuato sia nello spazio che nel tempo, ma tale sua individuazione non coincide affatto con quella della sua presunta causa (l'evento neurofisiologico). Se io percepisco un albero, è innegabile che la 'base' fisiologica della mia percezione sia nel mio 'cervello' – ma ivi non è certamente l'albero da me percepito! (Nel caso di quella modificazione della percezione sensibile che è il 'ricordo', non solo l'individuazione spaziale, ma neppure quella temporale coincidono: io posso, ad es., ricordare ora un albero

⁸ Per una generale ricostruzione storica e critica teoretica del concetto di 'intenzionalità' dalla Scolastica a Husserl, cfr. il nostro articolo *Intentionality and Dialectical Reason*, «The Monist» vol. 69, 1986, nr. 4, pp. 568-83.

che vidi un anno fa). Tra la presunta causa neurofisiologica dello stato di coscienza ed il suo presunto effetto sussiste dunque una radicale eterogeneità, la quale rende per principio impossibile stabilire tra essi qualsivoglia connessione causale, e, di conseguenza, negare con qualche plausibilità che la percezione sensibile sia in sé e per sé uno stato di coscienza.

3. La nostra ricerca sull'essenza della percezione sensibile dovrà dunque conformarsi ai requisiti metodologici essenziali di ogni indagine gnoseologica intorno all'essenza della coscienza in quanto coscienza. Ora, se da un lato è vero che la coscienza è sempre 'intenzionale', ossia coscienza di un oggetto⁹, è altresì vero, dall'altro, che essa è anche (più o meno oscuramente) consapevole di sé stessa in quanto coscienza. La coscienza sa sé stessa, 'riflette' su sé stessa, ha una 'idea di sé'¹⁰: è già sempre, in qualche modo, 'autocoscienza'. Tale 'idea di sé', ovviamente, non sempre e non necessariamente coincide con la sua effettiva essenza: ciò che la coscienza effettivamente è (il suo 'essere-in-sé'), in genere, differisce più o meno radicalmente da ciò che essa crede di essere (il suo 'essere-per-sé'). Una cosa materiale (o un organismo vivente) è semplicemente quello che è; la coscienza, al contrario, è sempre più o meno diversa da sé stessa. Tale scissione immanente tra la sua 'apparenza' e la sua 'essenza', tuttavia, è intrinsecamente costitutiva della sua stessa essenza¹¹. Una ricerca intorno alla percezione sensibile che si limitasse ad enunciare il suo 'essere-in-sé' (la sua 'verità', in termini hegeliani) risulterebbe perciò del tutto inadeguata alla sua essenza. La coscienza può essere in generale compresa solo nella misura in cui essa venga (inizialmente) accettata per quello che si dà, e così come si dà; essa è 'certa' di

⁹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., II, V Untersuchung, pp. 345 sgg.; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, The Hague 1950, § 36 sgg.; Id., *Die Krisis...*, op. cit., §§ 20, 46, ecc. Per una generale esposizione e critica della teoria husserliana dell'intenzionalità, cfr. G. Rinaldi, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Napoli 1979, spec. Cap. 2, pp. 71 sgg.

¹⁰ Cfr. la spinoziana 'idea ideae': *Ethica*, II, Prop. XXI, S.

¹¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970, 'Einleitung', pp. 68 sgg.

sapere qualcosa che (forse) 'in verità' non sa, ma tale sua 'certezza' dev'essere 'rispettata' quale elemento costitutivo integrale della sua essenza, se non si vuole obliterare nulla meno che la sua differenza specifica rispetto ai fenomeni naturali. L'esplicazione dell'essenza della percezione sensibile dovrà dunque prender anzitutto le mosse dal suo 'essere-per-sé', non già dal suo 'essere-in-sé'. In rapporto a quest'ultimo (che inevitabilmente è a sua volta l' 'essere-per-sé' di una forma superiore di coscienza, la riflessione filosofica in quanto coscienza criticamente e compiutamente consapevole di sé stessa; e che è altresì un 'essere-per-noi', nella misura in cui noi ci identifichiamo appunto con l'atto della riflessione filosofica), il suo sapere apparirà di necessità meramente 'fenomenico' – e la sua 'ricostruzione razionale' come una analisi delle «condizioni di possibilità del 'fenomeno'» (Kant) o come una «scienza del puro fenomeno» (Husserl).

Si deve senz'altro riconoscere all'idealismo trascendentale kantiano e alla fenomenologia husserliana il merito di aver compreso che l' 'essere-per-sé' è un momento costitutivo essenziale di ogni possibile coscienza. Il limite di entrambi, comunque, è di non aver avvertito a sufficienza che non meno essenziale è altresì il momento del suo 'essere-in-sé', della sua 'verità'. L'analisi, per quanto sottile ed esaustiva, della sua 'certezza' di sé non può dunque sopprimer l'esigenza di una esplicazione della sua 'verità': del suo rapporto cioè con quella Realtà che il suo sapere 'fenomenico' rivela, in definitiva, in misura assai minore di quanto non la oscuri. Come abbiamo già anticipato, e come risulterà con evidenza alla conclusione della nostra ricerca, l' 'essere-per-sé' della coscienza sensibile diverge radicalmente dal suo 'essere-in-sé': la sua certezza è inadeguata alla sua verità, anzi contraddice esplicitamente ad essa. Il metodo 'fenomenologico' dell'analisi dell'essenza della percezione sensibile si risolve così naturalmente in quello 'dialettico' dell'esplicazione della sua intrinseca, costitutiva, essenziale contraddittorietà.

4. Il metodo 'fenomenologico', che l'essenza stessa della percezione sensibile esige, non potrà esser così meramente 'analitico' o 'descrittivo' (husserliano), bensì 'dialettico' (hegeliano).

Ma la negatività dialettica non è l'unica caratteristica distintiva tra i due metodi. In questo contesto, sarà opportuno accennare ad una seconda differenza fondamentale. Sia il metodo fenomenologico husserliano che quello hegeliano si configurano come una ricerca sull'«essenza» dell'oggetto indagato. Il che è appropriato e legittimo, in quanto (contrariamente a quanto ogni metodologia positivistica erroneamente ritiene) non esiste «che» (*that*) che non sia specificato da un «che cosa» (*what*)¹², e la cognizione dell'«essenza» di un oggetto deve dunque logicamente «precedere» ogni possibile cognizione empirica o fattuale ad esso relativa. Ma per Husserl l'«essenza» (o «*eidos*») non è nulla più che il risultato «irreale» di un processo di «astrazione ideante» (o di «variazione eidetica»)¹³; e, inoltre (conformemente al punto di vista della logica formale), sta in un rapporto di differenza esclusiva rispetto ad altre infinite essenze «possibili»: «esiste» cioè (in senso meramente «logico-ideale», ovviamente)¹⁴ una pluralità indefinita di «*eide*». Nell'«essenza» (*Wesen*) hegeliana, al contrario, ogni fatticità particolare «va a fondo», sia essa quella del fatto empirico «reale» o della stessa pluralità «ideale» degli «*eide*»: essa si pone perciò come una Totalità originaria ed assoluta in sé e per sé¹⁵. Da un tale punto di vista, indagare l'essenza della percezione sensibile non potrà senz'altro significare descrivere alcune caratteristiche «essenziali» che la distinguano da altre forme di coscienza (ad es., il «giudizio»), bensì indagare (in linea di principio, ovviamente) nulla meno che la stessa totalità dell'essere e del conoscere in quanto posta nella «forma» specifica della percezione sensibile. In altri termini, quest'ultima (come

¹² Cfr. le acute osservazioni di F. H. Bradley a questo proposito in *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford 1978¹⁷, pp. 280 sgg.

¹³ Cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., II, *II Untersuchung*, pp. 108 sgg.; Id., *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1954, § 87. In *Esperienza e giudizio* Husserl sviluppa in dettaglio come metodo della «variazione eidetica» quel concetto dell'«intuizione eidetica» che già aveva introdotto, in forma più generica ed immediata, nella *Seconda ricerca logica* sotto il nome di «astrazione ideante». Per una critica di questa fondamentale concezione metodologica husserliana, cfr. la nostra *Critica della gnoseologia fenomenologica*, op. cit., Cap. 3, § 8.

¹⁴ Cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., II, *I Untersuchung*, § 31.

¹⁵ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1969, II, pp. 17 sgg.

del resto ogni altra 'figura' della coscienza) non è una mera 'dà-tità' particolare ed 'astratta', bensì la stessa totalità concreta dell'universo, in quanto osservata da un determinato (e perciò limitato, e in questo caso, come vedremo, addirittura deformante e fuorviante) 'punto di vista'. In altri contesti abbiamo già avuto modo di insistere sulla superiorità epistemologica della concezione hegeliana della conoscenza rispetto a quella husserliana¹⁶. Qui potremo limitarci a concludere che, onde riuscir pienamente adeguata al suo oggetto, ogni ricerca sull'essenza della percezione sensibile dovrà rigorosamente attenersi ad un metodo che sia nel contempo 'fenomenologico' (e dunque non 'naturalistico' o 'positivistico'), 'dialettico' (e dunque non meramente 'eidetico' o 'trascendentale') ed 'olistico' (e dunque non meramente 'analitico' e 'descrittivo').

A) *Essenza*

5. La percezione sensibile è la totalità del mondo della coscienza 'posta' in una 'forma' determinata. L'esplicazione fenomenologica della sua essenza esige anzitutto la specificazione del carattere peculiare di tale forma. La percezione sensibile è 'certa' di sé stessa come forma immediata ed esteriore di coscienza. Da tali caratteristiche del suo 'essere-per-sé' possono, per così dire, essere 'dedotti' *a priori* tutti gli elementi fondamentali della sua struttura formale-generale.

L'immediatezza della 'certezza' sensibile ha anzitutto un significato genericamente negativo: essa è immediata nel senso che essa c'è perché c'è, e non già perché c'è qualcos'altro, da cui essa in qualche modo dipenda, sia 'mediata' o 'fondata'. L'essere della percezione sensibile è dunque un essere 'originario': ogni ulteriore forma di coscienza da essa distinguibile (ad es.: giudizio, inferenza, sentimento, ecc.) dipende invece da essa. Ma la percezione sensibile è altresì 'immediata' nel senso, più specifico, di non essere determinata da alcun 'fondamento', o 'ragion

¹⁶ Cfr. Rinaldi, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, op. cit., *passim*, ma spec. pp. 187-89; e *Intentionality and Dialectical Reason*, op. cit.

d'essere'¹⁷, che le conferisca un 'senso' intelligibile e una finalità determinata¹⁸. La sua indifferenza a qualsivoglia relazione di fondamento costituisce la sua peculiare fatticità. Il suo oggetto specifico non è già il 'che cosa', bensì il mero 'che', il fatto nella sua cieca 'durezza' (il cosiddetto '*hard fact*')¹⁹. Il mondo della percezione sensibile non è dunque veramente nulla più che «la totalità dei fatti»²⁰; il suo stesso soggettivo riferimento all'oggetto è un 'fatto'; e tale è appunto la ragione per cui essa è una forma di coscienza originariamente passiva.

7. Il significato peculiare della passività della coscienza sensibile può divenir più chiaro ove si rifletta su di un altro possibile significato della sua originaria 'immediatezza'. La mediazione ('connessione') non solo è il risultato specifico dell'atto del pensare, ma ne costituisce nulla meno che la stessa essenza affermativa. Il pensare, infatti, è atto, attività, attuosità solo in quanto sistema (idealmente) totale di mediazioni (ulteriormente specificabili come concetti, giudizi, inferenze, relazioni teleologiche, ecc.). Del resto, secondo lo stesso uso terminologico corrente, 'connettere' significa anche 'intendere', 'pensare'. Il significato più decisivo dell'«immediatezza» della percezione sensibile appare dunque esser quello per cui essa sa sé stessa come un essere originariamente indipendente da ogni e qualsivoglia attiva mediazione del pensiero – come co-

¹⁷ È interessante notare che il termine tedesco *Grund* possiede entrambi questi significati.

¹⁸ La mancanza di 'fondamento', o carattere di 'abisso' (*Abgrund*), che Heidegger ascrive in proprio all'«esistenza autentica» (cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1955, p. 53), è in realtà una caratteristica peculiare della stessa 'certezza sensibile'. Del resto, non è forse privo di interesse rilevare, *en passant*, che l'evidenza della percezione sensibile continua a svolgere un ruolo di non secondaria importanza nella stessa articolazione dell'«essere dell'Esserci» umano da lui tracciata in *Essere e tempo* (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, pp. 33-34 ecc.).

¹⁹ Che 'in sé' non esista un 'che' che non sia qualificato da un 'che cosa', che cioè ogni 'fatto' non sia che l'individuazione di una 'essenza', è certamente vero, ma solo 'per noi' o 'in sé', non già per la stessa certezza sensibile: cfr. *infra*, § 15.

²⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1961, Prop. 1.1.

scienza radicalmente a-logica²¹. Alla radice della peculiare 'passività' (o 'ricettività') della percezione sensibile, non v'è quindi altro che la sua stessa 'im-mediatezza'. La certezza sensibile è originariamente 'certa' di un oggetto che essa 'trova', ma che non 'pone', né 'crea', né 'costruisce' (o 'costituisce') in alcun modo. L'oggetto essenziale della percezione sensibile non è dunque il mero fatto, bensì il fatto in quanto 'dato'. La certezza sensibile sa di esserci solo perché il suo oggetto 'c'è', perché le è 'dato', perché le è 'imposto' dall'esterno, perché lo 'subisce' passivamente. Tale 'datità' del 'fatto', tuttavia (come abbiamo già osservato), in quanto originariamente immediata, non presuppone né implica a sua volta altro: c'è perché c'è.

8. Se si pon mente al fatto che ogni comprensione intelligente di qualcosa implica un momento di riflessione pensante, non v'è da sorprendersi che Kant abbia potuto giudicar 'cieca' l' 'intuizione sensibile'²². Ma in tale sua alogica 'cecità' appare possibile discernere, dal punto di vista della stessa percezione sensibile (per questo verso acriticamente condiviso dallo stesso Kant), anche un aspetto epistemologicamente affermativo. Il pensiero è una totalità di relazioni. Ma non vi sono relazioni senza 'termini' da correlare²³. Ora, tali termini sono originariamente irriducibili alle relazioni, o non sono che una loro attiva determinata specificazione? Ove si propenda per la prima alter-

²¹ Buona parte delle odierne teorie empiristiche del 'criterio di verità' come 'principio di verificaione' (*verification principle*) si fondano per l'appunto su ciò che Errol Harris, con sottile ironia, chiama il «dogma dell'immacolata percezione». Ogni funzione del pensiero non sarebbe che una mera 'ipotesi', in sé priva di evidenza, verità e necessità. Se ad essa potrà mai 'corrispondere' un oggetto, ciò sarà dunque possibile solo in quanto esso sia manifestato da una funzione a-logica della coscienza. E tale sarebbe per l'appunto il caso della percezione sensibile. Quest'ultima, dunque, può fungere da 'principio di verificaione' proprio e solo in virtù della presunta immediatezza a-logica della sua evidenza. Per una serrata e persuasiva critica di tale fondamentale *tenet* del neopositivismo logico, cfr. Errol E. Harris, *Nature, Mind and Modern Science*, London 1954, pp. 328-43, e Id., *Hypothesis and Perception. The Roots of Scientific Method*, London-New York 1970, pp. 290-92.

²² Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 96.

²³ Cfr. le celebri analisi in proposito di Bradley in *Appearance and Reality*, op. cit., Ch. III, pp. 21-29.

nativa, l'intera attività del pensare tende a configurarsi come un sistema di 'significati', di inferenze 'ideali', ecc., che, per quanto essenzialmente costitutivo di ogni possibile comprensione intelligente del reale, non ne esaurisce tuttavia l'intera essenza, in quanto i 'termini' reali che esso pone in relazione appaiono appunto ad esso 'trascendenti'. Essi costituiscono una sorta di 'sostrato' a-logico ('antepredicativo')²⁴ delle relazioni di pensiero che sfugge ineluttabilmente ad ogni tentativo di logica articolazione, o 'deduzione', del suo contenuto. Ma la percezione sensibile non è per l'appunto la coscienza di un mondo di 'fatti' reali essenzialmente alogici? Essa, dunque, sa sé stessa come una forma di coscienza non solo immediata, non solo passiva, bensì pure 'originariamente evidente' – se non altro perché essa sola appare in grado di rivelare i 'termini' o 'sostrati' antepredicativi presupposti da ogni atto del pensare (o mediazione concettuale). D'altra parte, a differenza della coscienza pensante, che pone ed elabora mere 'astrazioni' ideali, le quali possono (nel migliore dei casi) fornirci una conoscenza solo 'indiretta' e 'discorsiva' dell'oggettività, essa appare in grado di offrirci il fatto reale 'in carne ed ossa', nella sua 'pienezza' (*Fülle*) intuitiva, e dunque nella sua originaria verità. La percezione sensibile, quindi, sa sé stessa come una coscienza 'originariamente intuitiva'²⁵.

²⁴ Cfr. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §§ 6, 24, ecc.

²⁵ La tesi dell'evidenza 'originaria' ed 'intuitiva' della percezione sensibile è un assunto fondamentale della 'fenomenologia trascendentale' di Husserl, reperibile in tutto il corso di sviluppo del suo pensiero, dalle *Ricerche logiche* (cfr. *Logische Untersuchungen*, op. cit., II, 2, VI *Untersuchung*, p. 183) fino alla *Crisi* (cfr. *Die Krisis...*, op. cit., §§ 28-34). Tale tesi, di palese ascendenza empiristica, sta in stridente contraddizione con la pretesa della sua fenomenologia di costituirsi come una forma rigorosamente 'scientifica' di 'idealismo trascendentale'. Nel nostro saggio *Critica della gnoseologia fenomenologica* (cfr. *Introd.*, pp. 4 sgg.), noi abbiamo individuato in essa una delle fondamentali ed insolubili antinomie del pensiero husserliano. Tale è altresì la conclusione cui è recentemente pervenuto Errol Harris, e, da un diverso punto di vista, lo stesso Th. W. Adorno: cfr. Errol Harris, *Formal, Transcendental, and Dialectical Thinking: Logic & Reality*, Albany, New York 1987, pp. 95-100, ecc.; e Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt a. M. 1972. Sul carattere, e i limiti, della 'lettura' adorniana di Husserl, cfr. G. Rinaldi, *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Urbino 1994, Parte II, Cap. 3.

9. L'esteriorità (cfr. *supra*, § 5), in generale, è la determinazione categoriale per cui un molteplice è posto come immediato, ossia come privo di essenziali mediazioni (relazioni, determinazioni) intrinseche e/o reciproche. Ogni ente o forma di coscienza 'esteriore' è dunque in qualche modo 'immediata'; ma non ogni determinazione immediata è *eo ipso* 'esteriore' (l'unità pura dell'essere in quanto essere', ad es., è sì puramente immediata, ma non già anche esteriore, in quanto in essa non è ancora posta alcuna 'molteplicità'). Si può senza téma d'esagerazione asserire che la percezione sensibile è la totalità dell'essere e del conoscere posta nella forma della più radicale esteriorità. Tutto, in effetti, è in essa esteriore: ed esteriore non solo rispetto ad altro, bensì pure rispetto a sé stesso ed in sé stesso. Anzitutto, esteriore è la relazione tra la percezione sensibile e il suo oggetto. Essa, infatti, è certa di sé stessa come di un Io che si riferisce 'intenzionalmente' ad un mondo che non solo non ha posto né 'creato', bensì che sussiste originariamente 'al di fuori' della coscienza²⁶. Il mondo della certezza sensibile è il 'mondo esterno' κατ' ἐξοχήν. L'atto stesso per cui essa si riferisce al suo oggetto (la '*cogitatio*' o '*Erlebnis*') è ritenuto in qualche modo 'esterno' al suo soggetto (all'*Ego*'), in quanto quest'ultimo non necessariamente pone o costituisce la stessa *cogitatio* nella sua specificità ed individualità concreta²⁷.

²⁶ A partire dalle *Ricerche logiche* di Husserl, è divenuta corrente nell'epistemologia contemporanea la distinzione (di origine scolastica) tra una '*intentio recta*', mediante cui la coscienza si dirigerebbe verso un oggetto in sé essente, 'trascendente' (*Gegenstand schlechthin*), ed una '*intentio obliqua*', il cui oggetto sarebbe invece 'immanente' (seppur non in senso 'reale') alla coscienza (cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., II, V *Untersuchung*, § 11; *Ideen I*, op. cit., § 90; e N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, tr. it., Milano 1963, pp. 136-38). Qui possiamo limitarci ad osservare che l'unica forma di 'intenzionalità' che si presenti realmente nella sfera della percezione sensibile è e può esser solo l'*intentio recta*' (in ragione della sua peculiare 'esteriorità'). L'*intentio obliqua*' non è che un artificioso 'costrutto' epistemologico, inteso a eludere le antinomie peculiari della coscienza sensibile (cfr. *infra*, spec. i §§ 15 e 19), tenendo tuttavia (contraddittoriamente) fermo all'accennato assunto della sua 'originaria evidenza'.

²⁷ Si ricordi, a questo proposito, la tematica husserliana delle 'sintesi passive' della coscienza, in cui rientrano anche le fondamentali sintesi in cui si costituisce la 'coscienza interna' del tempo: cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, The Hague 1966, pp. 88-89, ecc.; Id., *Ideen I*,

La celebre tesi sostenuta da Husserl nella *Crisi*, che tutti i possibili problemi fenomenologico-trascendentali debbono essere impostati secondo lo schema: *'ego-cogito-cogitatum'*²⁸, e divenir così oggetto di differenti specie di analisi fenomenologica (rispettivamente: l'egologia trascendentale, l'analisi noetica e l'analisi noematica), non esprime in realtà altro che la stessa struttura formale-generale della percezione sensibile in quanto tale.

10. Ma l'oggetto della percezione sensibile non sta solo in una 'relazione esterna' rispetto ad essa, bensì è in sé stesso 'esterno' a sé stesso. Ogni sua determinazione costitutiva, infatti, si risolve in un rapporto di exteriorità. Il 'fatto' che essa intuisce come un 'dato' intrinsecamente evidente, è anzitutto un 'questo', un 'qui' ed un 'ora'²⁹. Il 'questo', ossia la 'singolarità' immediata ed esclusiva, è la specificazione sensibile (la *'Materiatur'*, direbbe Hegel) della categoria logico-ontologica del 'qualcosa', che è l'elemento costitutivo fondamentale di ogni pura molteplicità³⁰. V'è molteplicità se e solo se v'è una pluralità di 'qualcosa': un mondo di 'questi' reciprocamente esclusivi, e dunque essenzialmente esteriori. Il 'qui' è la determinazione della forma sensibile *a priori* dello spazio, ossia dell'esteriorità (*Außereinander*) κατ' ἐξοχήν. Che cos'è, infatti, lo spazio se non una molteplicità possibile di 'punti' che sussistono l'uno 'fuori' dell'altro? L' 'ora' è la determinazione della forma sensibile *a priori* del tempo, la cui differenza essenziale rispetto allo spazio non è, fondamentalmente, che quella per cui gli elementi che in questo vengono intuiti come immediatamente sussistenti, in esso vengono invece posti in forma negativa. Lo spazio è un aggregato di 'qui' che sussistono tutti simultaneamente ed in egual misura. Il tempo è una successione di 'ora', in cui quelli

op. cit., § 23; Id., *Analysen zur passiven Synthesis*, The Hague 1966, pp. 14, 54, 84, 160, 161, 166, ecc.; Id., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague 1950, §§ 38-39.

²⁸ Cfr. *Die Krisis...*, op. cit., § 50.

²⁹ Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit.: «Das sinnliche Bewußtsein oder das Diese und das Meinen», pp. 82-92.

³⁰ Sulle categorie logico-metafisiche del 'qualcosa' e dei 'molti', si vedano le ammirevoli analisi hegeliane della *Wissenschaft der Logik*, op. cit., I, pp. 112 sgg. e 182 sgg. Cfr. anche il nostro volume *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, New York 1992, §§ 19 e 21.

passati o futuri non sono più (o non sono ancora), e l'ora' presente non è che un limite irreali (e dunque una negazione, non un 'qualcosa') tra il passato e il futuro. Nella misura in cui il contenuto dello spazio è il medesimo di quello del tempo³¹, ossia la molteplicità pura, il tempo è una forma dell'intuizione non meno esteriore dello spazio: la successione temporale degli 'ora' è una 'relazione esterna' proprio come la giustapposizione spaziale dei 'qui'. Ma in quanto il tempo si configura come la negatività immanente dello spazio, esso, 'in sé', si costituisce certamente già anche come negazione della sua esteriorità (dove la definizione kantiana del tempo come 'forma del senso interno', o la teoria husserliana che la 'temporalità immanente', ossia 'interna' alla coscienza del tempo, sia più 'originaria' del 'tempo cosmico' [*Weltzeit*])³². Ma tale sua negatività non è certamente per la coscienza sensibile; questa, al contrario, interpreta il tempo a partire dallo spazio (lo 'spazializza', direbbe Bergson), ed è incline a 'rimuovere' qualsivoglia sentore o presagio della sua essenziale negatività, concependo l'ora' sensibile non già come mero limite negativo, bensì come un fatto 'positivo' esso stesso, sostanzialmente analogo al 'qui' spaziale.

11. Come lo schema: '*ego-cogito-cogitatum*' non esprime che la struttura formale-generale della relazione della percezione sensibile al suo oggetto, così singolarità, molteplicità, spazio e tempo esplicitano soltanto la struttura formale-generale di tale oggetto. Ma la percezione sensibile sa sé stessa come una forma più 'concreta' di coscienza, dunque assai più ricca di determinazioni e specificazioni di quanto non lo siano tali vuote astrazioni formali. Ma l'onnipervasiva determinazione esercitata dalla categoria dell'esteriorità è tale che anche tutte le ulteriori specificazioni mediante cui la certezza sensibile comprende sé stessa (e

³¹ Questa è una profonda intuizione ontologica della *Naturphilosophie* di Hegel che ha percorso di almeno un secolo le celebri teorie einsteiniane: cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt a. M. 1970, II, § 257 e *Zusatz*; e Harris, *The Foundations of Metaphysics in Science*, op. cit., Part I, Ch. 3.

³² Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., *Est. trasc.*, § 4, p. 78; Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, op. cit., pp. 4 sgg.

il suo oggetto) si risolvono in meri aggregati di 'qualcosa' particolari, i quali possono esser quindi 'sempre di nuovo' suddivisi in ulteriori aggregati, e così via *in infinitum*. Il mondo della percezione sensibile è così anche quello in cui ogni verità 'interiore' del reale è soppressa, in cui tutto ciò che è 'dato' alla coscienza è in sé e per sé divisibile, in cui la categoria del *progressus in infinitum* (ossia la celebre 'cattiva infinità' di hegeliana memoria)³³ domina incontrastata (non solo in quanto possibilità di dividere *in infinitum* un 'qualcosa', bensì pure come possibilità di sommare infiniti 'ora' passati all' 'ora' presente, o di prefigurare infiniti 'ora' futuri, o di procedere *in infinitum* da un punto spaziale dato ad uno contiguo, ecc.).

Una dettagliata analisi fenomenologica della specificazione immanente della percezione sensibile e del suo mondo rischierebbe dunque di assumere proporzioni senz'altro incompatibili con i limiti di questo saggio. Qui potremo limitarci ad osservare sommariamente: a) che la percezione sensibile specifica l' 'Ego' anzitutto come una 'corrente di coscienza' (*Erlebnisstrom*), quindi come 'sostrato' di 'abitualità' percettive o pratiche, come Io 'personale', come 'Io posso', ecc.³⁴; b) che la '*cogitatio*' si articola anzitutto nella forma della percezione sensibile *stricto sensu*, e quindi in quelle da essa derivate (o derivabili) del ricordo (sensibile: *Wiedererinnerung*), dell'anticipazione (del futuro), dell'immaginazione, della stessa percezione sensibile in quanto tattile, visiva, acustica, ecc.; c) che ciò che 'riempie' la vuota struttura spazio-temporale del '*cogitatum*', ossia del mondo oggettivo, è fondamentalmente una pluralità di cose materiali.

Nella struttura ontologica delle categorie della 'cosa' e della 'materia' diviene manifesta alla percezione sensibile quella che per lei è senz'altro la verità più originaria e genuina della totalità dell'essere. Mentre, infatti, il 'qualcosa' non è che la vuota astrazione dell'immediata identità con sé del 'questo', la 'cosa' è tale identità in quanto 'svilupata', in quanto cioè in sé stessa articolata e differenziata. Ciò che la differenzia sono le sue 'pro-

³³ Cfr. *WdL*, I, pp. 166-71.

³⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, The Hague 1952, §§ 50, 60, ecc.

prietà' (ad es.: colore, calore, estensione, impenetrabilità, ecc.). Quest'ultime, da un lato, in quanto dati sensibili particolari, costituiscono il contenuto della cosa stessa, 'ineriscono' alla sua unità, ne esprimono l'essenza. L'identità con sé della cosa è il suo 'essere-in-sé'; le proprietà sono solo il suo 'essere-per-altro'. D'altra parte, le stesse proprietà sono dei 'qualcosa', possiedono una identità con sé, e non si esauriscono perciò in mere specificazioni immanenti della cosa. Questa penna qui è rossa come quella mela là: la proprietà 'rosso' non è né un 'qui' né un 'là', bensì è essa stessa un 'essere-in-sé' che unifica una pluralità di 'dati' della percezione sensibile. Da questo punto di vista, la stessa identità della cosa non è nulla più che un 'aggregato' esteriore, la somma delle sue proprietà. Essa, tuttavia, può perdere questa o quella proprietà pur rimanendo la stessa cosa; essa dunque possiede anche una identità che non si esaurisce nella pluralità delle sue proprietà³⁵.

Nello stesso mondo della percezione sensibile, dunque, ad onta della sua originaria e radicale esteriorità, e quindi pluralità, emergono comunque forme strutturali di unificazione, senza le quali nessuna pluralità o esteriorità può anche solo esser 'data' (ancor prima che 'pensata'). L'identità della cosa in quanto trascendente le sue mutevoli proprietà sensibili, e l'identità delle proprietà sensibili in quanto trascendente le differenti (accidentali) unità delle cose, son forse gli esempi più chiari ed elementari della necessaria emergenza di qualcosa come un 'sostrato' universale, unitario e permanente nello stesso mondo delle relazioni più esteriori, particolari e 'disgregate'. Tale 'sostrato' è la fondamentale categoria ontologica della materia³⁶. Cosa e proprietà 'riempiono' certamente i vuoti schemi dello spazio, del tempo e del molteplice (quantità); ma non sono in verità nulla di permanente, di realmente 'positivo'. Esse sono infatti soggette a processi di inces-

³⁵ Cfr. le ammirevoli analisi hegeliane della *Fenomenologia* («Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung», op. cit., pp. 93-107) e della *Scienza della Logica* (op. cit. II, pp. 129-64). Cfr. anche il nostro studio *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, op. cit., § 27.

³⁶ Se ciò che Wittgenstein tenta (alquanto confusamente) di dirci circa la 'sostanza' del 'mondo' ha un qualche senso, allora essa coincide senz'altro con la detta fatticità della materia. Cfr. *Tractatus*, op. cit., Prop. 2.021.

sante trasformazione, si formano e si distruggono nel tempo. Nelle loro infinite vicissitudini, tuttavia, qualcosa si mantiene costantemente identico a sé (*ex nihilo nihil gignit*): la realtà della cosa non si esaurisce nelle proprietà che essa accidentalmente perde; né l'universalità della proprietà si esaurisce nella sua del pari accidentale 'contrazione' in una cosa particolare. Tale auto-trascendentesi 'qualcosa' universale, in quanto tale, non è ovviamente un 'dato' particolare, determinato della percezione sensibile. Ma non è neppure una oggettivazione delle funzioni sintetiche dell'intelletto ('forma'), in quanto elemento costitutivo del mondo a-logico della percezione sensibile. Sarà perciò un sostrato assolutamente indeterminato e informe: il 'ricettacolo' passivo di tutte le cose e di tutte le loro proprietà, come pure di tutte le loro estrinseche relazioni unificanti e discriminanti (ciò che assai verosimilmente Platone intendeva col termine di *χώρα*). Quantunque appaia evidente, anche solo da questa sommaria esposizione del suo concetto, che la 'materia', come tale, è ben lungi dall'esser 'qualcosa' di percepibile, e dunque, *a fortiori*, di 'tangibile', per la percezione sensibile, al contrario, la materialità è il criterio ultimo di verità e realtà di ogni oggettività possibile, appunto in quanto 'datità' sensibile. Un concetto non può essere 'dato' nell'intuizione sensibile; dunque, non è sicuramente qualcosa di 'materiale'; dunque, è solo una 'astrazione' irrealale. Una 'chimera' è certamente qualcosa che la nostra fantasia può immaginare 'a piacere', come un qualsiasi 'dato' sensibile. Ma non per questo essa è qualcosa di 'materiale', di 'tangibile': dunque, non è che un mero *ens imaginationis*.

«The universe, that is, the whole mass of all things that are, is corporeal, that is to say, body... [...]; also every part of body is likewise body, [...] and consequently every part of the universe is body, and that which is not body is no part of the universe»: questo celebre passo del *Leviatano* di Hobbes sembra esprimere con precisione la 'verità' ultima di cui la percezione sensibile è 'certa'.

12. Da tale sua oggettiva verità, tuttavia, essa si distingue anche in quanto 'Ego' e 'cogitatio', ossia stato o atto di coscienza. Come già abbiamo osservato (cfr. *supra*, § 3), elemento essenziale della percezione sensibile è il suo 'essere-per-sé', e

tale sua (incipiente) autocoscienza si presenta – nella forma universale dell'‘esteriorità’ che, come si è visto, costituisce la sua struttura formale-generale – come una particolare *cogitatio* sussistente accanto alle altre, da cui si distingue per non altra ragione che, mentre nelle altre l'oggetto intenzionale è un ‘dato’ del ‘senso esterno’, nel suo caso esso è un *Erlebnis* determinato del ‘flusso di coscienza’ (un ‘dato’ del ‘senso interno’). L'‘essere-per-sé’ della percezione sensibile si configura così anche come la costante possibilità (ma anche nulla più che la mera possibilità) di una sua riflessione su sé stessa, ossia di una ‘percezione immanente’ della sua essenza³⁷.

13. Nell'*Introduzione* abbiamo altresì osservato (cfr. *supra*, § 4) che il ‘mondo’ della percezione sensibile è in realtà la totalità dell'essere e del conoscere posta nella forma determinata della sua essenza. Attività dell'intelletto o forme spirituali quali le scienze positive, l'arte e la filosofia potranno e dovranno perciò presentarsi anche in essa conformemente alla specificità della sua struttura formale-generale. Una analisi circostanziata di tali fondamentali rapporti strutturali trascende di gran lunga i limiti di questo saggio. Qui potremo limitarci ad osservare che: a) in rapporto alla sfera delle scienze positive, il mondo della percezione sensibile si configura come un originario ‘mondo-della-vita’ o dell'‘esperienza’ (*‘Lebenswelt’* o *‘Erfahrungswelt’*)³⁸ – o anche, si potrebbe soggiungere, come l'immanente ‘autointerpretazione’ che il cosiddetto ‘senso comune’ dà di sé stesso – da cui esse desumono ogni loro contenuto concreto determinato, e che modificano nella misura in cui ‘sustruiscono’, in virtù delle attività logico-predicative dell'intelletto, una sfera di ‘oggettività categoriali’ o ‘ideali’ (ad es. atomi, forze, relazioni causali ‘rigorose’ e quantitative) che conferiscono (o, per lo meno, dovrebbero conferire) all'intuizione sensibile quel ‘senso’ intelligibile (o ‘unità sintetica *a priori*’), di cui essa è immediatamente priva. b) In rapporto alla sfera dell'arte, la percezione sensibile intuisce il suo oggetto come il possibile ‘strato’ materiale originario dell'opera

³⁷ Cfr. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 38.

³⁸ Cfr. Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., §§ 28 sgg.; Id., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 10, ecc.

d'arte, su cui si costruisce, quale mera oggettività 'ideale' ('ir-reale') e 'non-indipendente', il suo peculiare 'significato' estetico (o 'spirituale')³⁹. c) Infine, l' 'evidenza' della percezione sensibile viene riconosciuta come in sé e per sé vera da tutte le filosofie di ispirazione empiristica, realistica o materialistica⁴⁰, per quanto divergente sia l'elaborazione concettuale che i suoi immediati 'dati intuitivi' subiscono in esse, e per quanto notevoli possano essere le restrizioni che la riflessione critica impone alle sue pretese all'originarietà e alla rilevanza gnoseologica.

B) Dialettica

14. Dal punto di vista della percezione sensibile, il suo 'essere-per-sé' coincide senz'altro, e immediatamente, con il suo 'essere-in-sé'. E tale punto di vista è in genere condiviso, si è detto, con maggiori o minori restrizioni a seconda dei casi, dalle gnoseologie orientate in senso empiristico, realistico e materialistico. Ma tale coincidenza sussiste realmente, può veramente resistere al vaglio di una adeguata riflessione critica sulla totalità dei suoi momenti? O non si dissolve piuttosto, man mano che tale riflessione procede, nella proliferazione di un sistema di contraddizioni sempre più radicali ed inconciliabili (nell'ambito della stessa percezione sensibile)? Questo è l'interrogativo – epistemologicamente senz'altro cruciale – cui tenteremo ora di offrire una risposta non ambigua.

15. La percezione sensibile, abbiamo detto, è 'certa' di intuire il suo oggetto 'in carne ed ossa', di essere cioè un atto di coscienza 'originariamente evidente'. Contro tale sua pretesa la riflessione gnoseologica ha insistito sin dall'Antichità sul fatto che in essa si verificano sovente illusioni percettive⁴¹: l'oggetto è in verità 'altro' da ciò che la percezione sensibile presume che esso sia (ad es., credo di vedere Paolo, e invece si

³⁹ Cfr. N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, tr. it., Napoli 1972, Parte II: *Filosofia sistematica*, §§ 23-24.

⁴⁰ Cfr. *Enz*, § 38 e *Zusatz*.

⁴¹ Cfr. ad es. Platone, *Theaetetus*, 157e-159d.

tratta di Pietro), e dunque il suo sapere non è né certo né evidente. E non è neppure originario, in quanto, per poter discriminare tra percezioni vere e percezioni illusorie, devo già poter disporre di un criterio certo di verità, la cui evidenza dev'esser diversa e più 'originaria' di quella delle percezioni che esso discrimina, nella misura in cui queste si sono appunto rivelate in sé prive di certezza. Inefficace, a questo proposito, appare la consueta replica empiristica che, se è vero che nel corso del processo percettivo si verificano percezioni illusorie, è altresì vero che esse vengono immancabilmente rettificate nell'ambito dello stesso processo percettivo. In realtà, esistono illusioni percettive affatto costanti, che nessuna percezione sensibile, come tale, potrà mai rettificare. Sarà qui sufficiente menzionare l'illuminante esempio, addotto dallo psicologo Ames⁴², di una pluralità di ellissi di diverse dimensioni che, poste ad opportune distanze dal soggetto percipiente, vengono da esso immancabilmente percepite come eguali.

Ma il rilievo del carattere parzialmente illusorio del processo percettivo non è certamente l'argomento più decisivo, né più radicale, che possa mettere in questione la presunta identità tra l'essere-per-sé e l'essere-in-sé della percezione sensibile. È infatti possibile individuare in essa una antinomia più originaria ed universale, in quanto non concerne solo una specie determinata di percezioni (quelle 'illusorie', appunto), bensì la stessa struttura formale-generale della certezza sensibile in quanto tale. In questa è 'dato' un oggetto che essa stessa non è. Nella percezione di una casa, ad es., io presumo di intuire un oggetto effettivamente esistente nel suo 'essere-in-sé' in quanto 'altro' da essa. Ma è l'oggetto 'casa' ciò che io effettivamente percepisco? In realtà, ciò che mi è dato 'realmente' è solo questo o quell'aspetto parziale della casa, ad es. questa o quella parete, mai la casa in quanto tale e nella sua totalità (ossia il suo 'essere-in-sé'). Quest'ultima, come tale, non è dunque per principio mai qualcosa di 'visto', bensì qualcosa di meramente 'presunto' o 'congetturato' (in linguaggio husserliano: il mero 'senso' o 'forma intenzionale' di una perce-

⁴² Cfr. Harris, *The Foundations of Metaphysics in Science*, op. cit., pp. 405-18.

zione)⁴³. È vero che in una sintesi successiva di percezioni, resa possibile dai movimenti 'cinestetici' del mio corpo, io posso percepire anche le altre pareti della casa, ecc. Ma, in tal caso, le percezioni passate non mi sono più date 'intuitivamente', bensì vengono meramente 'presentificate' nella forma non-originaria della rimemorazione. Inoltre, è sempre possibile distinguere, nel 'senso intenzionale' del mio oggetto, qualche aspetto, o 'predicato', che sfugge inevitabilmente ad ogni atto percettivo determinato. È innegabile che quando presumo di percepire una casa, io percepisco qualcosa di più di qualche sua parete. Ma è altresì innegabile che intuitivamente mi è 'data' solo questa o quella parete, questo o quell' 'adombramento' (*Ab-schattung*)⁴⁴, mai la casa nella sua totalità. La percezione sensibile è dunque una forma meramente inadeguata di coscienza: essa presume di percepire intuitivamente un oggetto del mondo esterno, ma in realtà ciò che effettivamente intuisce è radicalmente diverso da ciò che essa presume di percepire. La sua 'certezza' di offrire il suo oggetto 'in carne ed ossa' è perciò semplicemente falsa, ed un incolmabile iato appare così aprirsi tra il suo 'essere-per-sé' ed il suo 'essere-in-sé'. La presunta evidenza originaria ed intuitiva della percezione sensibile non è, dunque, in verità, né originaria né (pienamente) intuitiva.

16. Nei fenomeni percettivi dell' 'illusione' e dell' 'adombramento', ora accennati, si è dunque venuta per così dire predelineando una fondamentale differenza strutturale nell'essenza stessa della percezione sensibile, che, una volta esplicitamente tematizzata, la pone di nuovo, da un diverso e più profondo punto di vista, in contraddizione con la sua 'certezza'. Quando credo di vedere un uomo in una vetrina, ma in realtà si tratta di un manichino, o dico di vedere una casa, ma in realtà ne percepisco solo qualche 'adombramento', ciò che mi è 'dato' non coincide palesemente con ciò che presumo di percepire. La percezione sensibile, dunque, non si esaurisce nella mera 'apprensione' di un 'dato' intuitivo; quest'ultimo è, sempre e di necessità, 'accompagnato' da una funzione non-intuitiva (*stricto sensu*) della coscienza: la 'comprensione' del

⁴³ Cfr. ad es. *Ideen I*, op. cit., § 85 ecc.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, § 41.

‘senso’ del suo oggetto. Quest’ultima, ora, può esser adeguatamente spiegata sulla base del mero influsso di ‘altre’ percezioni sensibili ‘passate’ su quella ‘presente’, o non è piuttosto il risultato di uno specifico atto di coscienza che, come tale, trascende essenzialmente la sfera dell’intuizione sensibile? Secondo l’empirista Hume, come è noto, non è necessario trascendere la sfera delle ‘impressioni’ onde dar ragione della costituzione di un oggetto percettivo nell’‘esperienza’⁴⁵. Se ora credo di percepire un uomo, che in realtà è solo un manichino, ciò avviene soltanto perché il manichino ‘assomiglia’ all’uomo, e nella mia esperienza passata sono stato ‘abituato’ a percepire esseri umani ‘simili’ appunto al manichino. Una siffatta soluzione della difficoltà accennata, in realtà, solleva assai più problemi di quanti ne risolva. In primo luogo, ogni percezione di un rapporto di ‘somiglianza’ presuppone la coscienza di una identità ‘intrinseca’ degli elementi ‘simili’ almeno per qualche ‘rispetto’⁴⁶, e tale identità intrinseca, come tale, trascende già l’ambito della percezione sensibile, in quanto originariamente ‘esteriore’. Essa può esser perciò spiegata solo come il risultato della funzione costitutiva della coscienza pensante, già in qualche modo operante nella sfera della stessa percezione sensibile. In secondo luogo, anche ammettendo che il contenuto di ‘senso’ della percezione presente sia in larga misura (se non totalmente) determinato dall’‘esperienza passata’, dalle percezioni sensibili trascorse ed ora risvegliate ed ‘associate’, per ragioni di somiglianza, a quella presente, da ciò sembra seguire piuttosto la dissoluzione che la conferma del fondamentale assunto empiristico che la percezione sensibile è la coscienza immediata di un oggetto. Se essa, infatti, è possibile solo in quanto determinata da un contesto di percezioni passate, si tratta di un atto mediato, e non già immediato, di coscienza, non offre ‘originariamente’ alcun oggetto, ma solo ‘a condizione che’ altri siano stati in passato percepiti dal medesimo sog-

⁴⁵ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1951, pp. 1 sgg., 10-13, ecc.

⁴⁶ L’idea che ogni differenza (e, dunque, *a fortiori*, ogni dualismo) sia possibile solo sul fondamento di una identità rigorosa dei differenti, trovò già espressione, nella filosofia antica, nel celebre argomento antiplatonico del τῶτος ἄνθρωπος; cfr. Aristotele, *Metaphysica*, I, 990b.

getto. Se tale soggetto non li avesse già percepiti, o se non vi fosse identità tra il soggetto della percezione presente e quello delle percezioni passate, anche il loro 'senso' oggettivo sarebbe radicalmente modificato, se non addirittura annientato. D'altronde, noi abbiamo già accennato al fatto (cfr. *supra*, § 7) che ogni 'mediazione', come tale, non è che il risultato di una funzione determinata della coscienza pensante. Infine, anche ammettendo (di nuovo) che l'esperienza passata condiziona la percezione sensibile presente ed il suo 'senso' oggettivo, e che io posso ora percepire un 'dato' sensibile come un uomo, e non come un manichino (o qualcos'altro), solo perché in passato ho percepito 'altri' uomini, rimane il problema di che cosa io abbia effettivamente percepito in passato. Quando dico che in passato ho percepito un uomo, intendo dire che ho percepito solo un 'questo sensibile' che 'assomigliava' ad altri 'questi' percepiti in un passato ancor più remoto, o, più semplicemente, che ho percepito un determinato 'questo' sensibile qualificato da una essenza 'specificata' ed universale - il suo 'esser-uomo', appunto? Se vogliamo evitare di avvolgerci in un irrazionale *regressus in infinitum* nella serie delle percezioni passate, non possiamo che abbracciare la seconda alternativa⁴⁷. Ma una essenza specifica ed universale, come tale, può essere formata e consaputa solo dalla coscienza pensante, dalla cui attività la percezione sensibile risulta dunque, ancora una volta, intrinsecamente mediata.

Da queste riflessioni risulta con evidenza, crediamo, la risposta che dobbiamo dare all'interrogativo precedentemente sollevato: in che cosa consiste quel 'di più' che in ogni percezione sensibile trascende di necessità il 'dato' puramente 'intuitivo' (o 'iletico')? Esso non può essere ridotto ad una mera 'associazione' di dati intuitivi passati, ricordati, postulati, ecc., bensì non è altro che il risultato di un 'conferimento di senso' (*Sinngebung*), o, meglio, di una 'interpretazione'⁴⁸, elaborata dall'attività della coscienza pensante, che si esplica, come si è detto, nelle

⁴⁷ Sulla coscienza dell'identità essenziale quale condizione di possibilità dello stesso fenomeno psicologico dell'associazione, cfr. le acute osservazioni hegeliane in *Enz*, §§ 455-56.

⁴⁸ Cfr. Harris, *Hypothesis and Perception*, op. cit., p. 286.

funzioni del concetto, del giudizio, dell'inferenza, della mediazione, ecc.

La radicale contraddizione tra l'«essere-in-sé» e l'«essere-per-sé» della percezione sensibile si profila già a questo punto con evidenza: essa è certa di sé stessa come di una forma di coscienza originaria, immediata, intuitiva (autoevidente); in realtà, essa non è originaria (perché presuppone l'attività della coscienza pensante); non è immediata (perché l'attività di tale coscienza, che essa presuppone, si esplica essenzialmente in un sistema di «inferenze» o «mediazioni»); e non è intuitiva (perché ciò che in essa è «dato» è sempre e di necessità inadeguato al «senso» dell'oggetto che essa «intenziona»). Ovviamente, la stessa percezione sensibile non è, come tale, consapevole di tale decisiva immanenza della mediazione nei propri processi percettivi presunti immediati. È stato perciò acutamente osservato che, in realtà, essa non è che un giudizio, una inferenza, una «interpretazione» inconscia⁴⁹.

17. La percezione sensibile è certa di sé stessa, abbiamo in precedenza osservato, come di una forma di coscienza originariamente passiva. L'oggetto che essa intuisce è qualcosa di «dato», qualcosa che essa non «pone» né «costruisce», bensì «subisce». Ma noi abbiamo altresì potuto ora accertare che il suo riferimento a tale «dato» è possibile solo in quanto è in essa immanente una forma «inconscia» di inferenza. Ma il pensiero è in sé e per sé attività pura. Come può la percezione sensibile esser dunque meramente passiva? Se è valida la nostra precedente «deduzione» *a priori* del suo carattere essenzialmente mediato e «inferenziale», deve poter essere reperibile nella sua stessa sfera «fenomenica» una qualche sorta di attività. Il fenomeno dell'«attenzione»⁵⁰, in effetti, rende esplicita tale peculiare attività costitutiva della percezione sensibile, di cui questa, come tale,

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 274. Una analoga concezione del rapporto tra la percezione sensibile e la «ragione» sembra esser implicita (per la verità, in maniera alquanto oscura) nella teoria husserliana dell'intenzionalità «fungente» della soggettività «operante» nel «mondo-della-vita» (cfr. *Die Krisis...*, op. cit., § 29).

⁵⁰ Cfr. le ottime osservazioni in proposito di Errol Harris in *The Foundations of Metaphysics in Science*, op. cit., Ch. XVII, pp. 329-32, e in *Hypothesis and Perception*, op. cit., p. 287, ecc.

non è tuttavia consapevole. L'oggetto che essa intuisce, infatti (contrariamente a quanto essa presume), non è mai un mero 'questo' singolare isolato, bensì un 'questo' che emerge, sempre e di necessità, da un 'contesto' od 'orizzonte' percettivo assai più ampio, che è anch'esso 'dato' alla coscienza, seppure in forma più vaga e indeterminata⁵¹. Che cosa trasforma, ora, l'indistinta apprensione di tale 'contesto' od 'orizzonte' in una esplicita percezione di un 'questo', di una cosa materiale nella sua oggettiva singolarità esclusiva? Forse la mera prossimità di tale 'dato' rispetto agli organi sensoriali del soggetto percipiente? Ma quante volte, in verità, noi abbiamo fatto l'esperienza di aver nel 'campo' della nostra immediata percezione visiva un libro, la cui presenza, tuttavia, non avvertivamo affatto, per la semplice ragione che non gli prestavamo attenzione! Solo dopo che la nostra attenzione si è attivamente rivolta su tale oggetto noi diveniamo consapevoli del fatto che esso c'era anche prima, quando noi, in qualche modo, lo 'vedevamo'... senza purtuttavia veramente vederlo, ossia senza esserne percettivamente consapevoli! Come nessun processo percettivo è possibile senza un 'conferimento di senso' al suo immediato 'materiale' sensibile (o 'iletico') da parte dell'attività interpretativo-inferenziale del pensiero, così nessun 'dato' può costituirsi come un oggetto particolare in un 'contesto' percettivo senza uno specifico orientamento attivo del soggetto percipiente su di esso, che coincide appunto con quella forma determinata di (incipiente) 'spontaneità' pensante che è l'atto dell'attenzione.

Una nuova contraddizione si rende così manifesta nell'essenza della percezione sensibile. Essa è certa di sé stessa come di una relazione meramente passiva ad un oggetto, ma nessun 'dato' può esser attualmente consaputo senza l'attività dell'attenzione – senza, cioè, nulla meno che l'autonegazione del suo 'essere-per-sé'. Ma v'è di più. Se è in effetti innegabile che solo in virtù dell'attenzione si costituisce per la coscienza l'oggetto percettivo, non meno innegabile è che il 'contesto' da cui il 'dato' emerge non è esso stesso attivamente posto (per lo meno a livello consapevole) dall'atto dell'attenzione, e quest'ultima, a

⁵¹ Cfr. a questo proposito la teoria husserliana dell'«intenzionalità di orizzonte»: *Die Krisis...*, op. cit., § 47; Id., *Erfahrung und Urteil*, op. cit., §§ 8-9, ecc.

sua volta, sembra costituirsi nel processo percettivo sulla base di 'motivazioni' e condizioni che appaiono, in verità, più 'date' che 'poste'. In altre parole, l'attenzione è sì una 'attività' del soggetto, ma meramente limitata, finita. Ma è veramente possibile divenir consapevoli di un qualsiasi limite senza intuire entrambi gli estremi che esso, limitando, media (connette), e dunque senza trascender lo stesso limite in quanto tale? L'attività percettiva, in quanto attenzione, è essenzialmente finita: la percezione sensibile è dunque intrinsecamente contraddittoria in quanto attività. È nota la profonda soluzione schellinghiana (e, prima ancora, fichtiana) in proposito, consistente nel 'postulare' una infinita attività creativa, l'intuizione produttiva, che pone assolutamente (e inconsciamente) quello stesso limite che condiziona (relativamente) la finita attività percettiva⁵². Ma essa non sembra pienamente adeguata a risolvere la presente difficoltà, giacché: a) essa è infinita solo in quanto intuizione intellettuale, e il limite dell'attenzione sussiste invece solo per l'intuizione sensibile; b) è difficile, se non addirittura impossibile, concepire una intuizione (anche puramente 'intellettuale') che non implichi qualche forma di mediazione immanente, e dunque l'attività del pensiero 'discorsivo'. La contraddizione ora esplicitata nell'essenza della coscienza sensibile permane dunque in tutta la sua 'durezza'. Essa è forma di coscienza originariamente passiva, ma è impossibile senza l'attività dell'attenzione; quest'ultima, d'altra parte, è una attività finita della coscienza, ma nessuna coscienza può divenir consapevole del proprio limite se non transcendendolo (dunque, solo in quanto attività infinita).

18. L'attenzione, abbiamo detto, costituisce originariamente l'oggetto percettivo discriminandolo da un contesto od orizzonte 'potenziale' non attualmente consaputo come tale; e ciò sulla base di 'motivazioni' che, come tali, non possono essere esse stesse dei 'dati' o delle funzioni percettive, pena la caduta in una palese *petitio principii*. Tali motivazioni debbono perciò aver luogo in una sfera pre-percettiva della coscienza; e dunque

⁵² Cfr. F. W. J. von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, hrsg. von M. Schröter, II, München 1927, pp. 422-24, 432-40, ecc.

precedere la funzione essenziale della percezione sensibile, che è appunto quella di individuare un 'questo' particolare in un contesto più o meno indeterminato. La motivazione ultima di ogni attenzione percettiva dev'essere ricercata nel 'sentimento' (*Gefühl*⁵³), o, meglio, in un sentimento 'puro' ed 'infinito'⁵⁴, in una 'totalità' del 'sentire'⁵⁵, o in una «massa inarticolata di sentimento»⁵⁶ che è più originaria di qualsiasi 'sensazione' o 'percezione' (cfr. *infra*, § 19), nella misura in cui l'infinito precede e fonda il finito, il tutto la parte, l'indiscriminato la discriminazione. Tale sentimento puro ed infinito è la radice inconscia (giacché la 'coscienza' *stricto sensu* implica sempre e di necessità qualche discriminazione, se non altro quella tra soggetto e oggetto) dell'attenzione percettiva, e così anche di ogni altra e superiore forma o funzione della coscienza. In effetti, da che cosa il soggetto percipiente potrebbe esser motivato a prestar attenzione ad un oggetto se non dal fatto che questo suscita il suo 'interesse', risveglia in lui una emozione (per quanto oscura, vaga, indistinta), dando così ragione del 'volgersi' dell'Io su di esso? La presunta evidenza 'originaria' della percezione sensibile, dunque, non è in realtà tale, non solo perché il suo oggetto è costituito essenzialmente dalle funzioni 'interpretative' del pensiero, ma anche perché ogni possibile determinazione percettiva, in quanto determinazione, 'emerge' da una più originaria, infinita, indiscriminata 'totalità del sentire', che è la vera, autentica 'base' di ogni possibile sviluppo della coscienza.

19. Ma l'«essere-per-sé» della percezione sensibile risulta inadeguato al suo «essere-in-sé» non solo a causa del presunto carat-

⁵³ Cfr. *Enz*, III, § 400.

⁵⁴ Cfr. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Firenze 1959⁵, Vol. 1, pp. 34-40; Id., *Introduzione alla filosofia*, Firenze 1981², Cap. III: *Il sentimento*, pp. 34-60; Id., *La filosofia dell'arte*, Firenze 1975³, pp. 144-170. (Nel *Sommario di pedagogia*, comunque, Gentile nega qualsiasi essenziale differenza tra 'sensazione' e 'sentimento', che a noi, invece, come risulta da questo stesso contesto, appare imprescindibile).

⁵⁵ Cfr. Bradley, *Appearance and Reality*, op. cit., pp. 198-99, ecc.

⁵⁶ Cfr. Harris, *Hypothesis and Perception*, op. cit., p. 283; Id., *The Foundations of Metaphysics in Science*, op. cit., pp. 310-28; e Id., *Hegel's Theory of Feeling*, in AA.VV., *New Studies in the Philosophy of Hegel*, a cura di W. Steinkraus, New York 1971, pp. 71 sgg.

tere 'intuitivo', 'immediato' e 'originario' della sua 'evidenza', bensì pure in rapporto a quel sistema di 'relazioni esterne' mediante cui essa articola sia il suo mondo oggettivo che la propria relazione ad esso. Abbiamo più sopra osservato come per la coscienza sensibile la stessa fondamentale relazione tra il soggetto e l'oggetto, l'*Ego* e il *cogitatum*, sia radicalmente esterna. Ma anche questo assunto può esser confutato *ad oculos* da un attento esame della sua struttura immanente (del suo 'essere-per-sé'). Oggetto originario della percezione sensibile, abbiamo detto, è la cosa materiale, e questa è l'unità (esterna) di una pluralità di 'proprietà' sensibili (bianco, caldo, freddo, acido, ecc.). Quest'ultime, tuttavia, sono palesemente dipendenti dalla peculiare costituzione psicofisica del soggetto percipiente, e dunque (più o meno radicalmente) soggettive⁵⁷. Una mano immersa nell'acqua fredda percepisce come 'caldo' un oggetto che l'altra mano sente invece 'freddo', ecc. In quanto posta nella forma di tale sua essenziale relatività soggettiva, la 'proprietà' percettiva della cosa può essere più correttamente definita in termini di 'sensazione'. Viceversa, una molteplicità soggettiva di sensazioni si trasforma in una 'percezione' in senso proprio, nella misura in cui, in virtù di una specifica funzione predicativa del pensare, essa consegue un determinato riferimento all'oggetto (cfr. *supra*, § 16). In rapporto al suo contenuto puramente sensibile (o 'iletico'), la percezione, dunque, non è in

⁵⁷ L'epistemologia realistica moderna, da Galileo a Locke, ha tentato di eludere le conseguenze, per essa certamente disastrose, di tale dialettica, distinguendo tra 'qualità secondarie' (colori, suoni, sapori, ecc.), la cui mera soggettività viene senz'altro riconosciuta, e 'qualità primarie' (estensione, forma, moto, impenetrabilità, ecc.), che invece inerirebbero alla stessa essenza oggettiva delle cose materiali. Si deve senz'altro riconoscere a Berkeley il merito di aver mostrato la radicale illusorietà di tale distinzione. Se le qualità primarie fossero davvero puramente oggettive, esse potrebbero sussistere, ed essere pensate, indipendentemente dalle qualità secondarie. Ma è realmente possibile concepire un'estensione qualsiasi senza intuirlo nel contempo come colorata? «Per conto mio, trovo evidente», osserva giustamente Berkeley, «che non posso formarmi l'idea d'un corpo esteso e in moto senza anche un qualche colore o altra qualità sensibile che si riconosce esistere soltanto nella mente. In breve, l'estensione, la forma ed il moto, astratti dalle altre qualità sensibili, sono inconcepibili. Dove dunque sono le altre qualità sensibili vi saranno anche le qualità primarie: cioè saranno anch'esse nella mente e non altrove» (G. Berkeley, *Trattato sui principî della conoscenza umana*, tr. it., Bari 1973, Parte I, § 10).

verità che una sensazione: la sua (presunta) oggettività non è che uno stato del soggetto⁵⁸. Viceversa, atti e stati di coscienza che la percezione sensibile ascrive esclusivamente alla sfera della soggettività si presentano anche come determinazioni costitutive essenziali delle cose oggettive. Tale è segnatamente il caso della localizzazione delle sensazioni tattili. In quanto mere 'sensazioni', esse sono *Erlebnisse* soggettivi che si susseguono nella 'corrente di coscienza', sono dunque individuate in essa temporalmente, ma non già spazialmente. In quanto tuttavia esse sono per così dire diffuse uniformemente su tutta l'estensione del corpo organico del soggetto percipiente, esse possono essere discriminate anche secondo la loro posizione nello spazio, sono dunque individuate spazialmente e rientrano così nella sfera 'oggettiva' del 'mondo esterno'. E tale è altresì il caso dell'impulso sessuale, in cui l'io, in quanto organismo senziente e vivente, 'sente' un 'altro' io non già come un mero oggetto del mondo esterno ad esso estraneo (o, meglio, non solo come un tale oggetto), ma anche come parte o momento costitutivo del proprio sentimento di sé. Infine, in ogni percezione di un 'altro' io, ossia in ogni relazione intersoggettiva in generale, l'altro io si costituisce essenzialmente non solo come un 'corpo' oggettivo del mondo reale, come una 'cosa materiale', bensì come un oggetto che è esso stesso un soggetto, a pari titolo dell'io attualmente cosciente di

⁵⁸ Le sottili analisi epistemologiche svolte da Platone nel *Teeteto* onde confutare la tesi che «la conoscenza è sensazione» sono intese a scalzare, più che la presunta verità della percezione sensibile esteriore, la concezione relativistica di Protagora, per il quale ogni conoscenza si risolverebbe appunto nel mero flusso delle 'sensazioni' soggettive del singolo individuo (cfr. *Theaetetus*, 152 a-c). Contro tale assunto, Platone giustamente argomenta che esso non può in definitiva render ragione dell'intrinseca universalità, oggettività ed eternità del vero (cfr. *ibid.*, 161 d-e, 171 a, ecc.). Ma l'oggettività ch'egli ha in mente non è sicuramente quella della cosa materiale esteriore, bensì quella 'intelligibile' dell'idea'. Insomma, l'intera discussione platonica fa riferimento ad uno stadio già più elevato di sviluppo della coscienza sensibile, quello cioè in cui (in virtù anche delle dispute 'eristiche' della Sofistica) essa aveva già iniziato a 'riflettersi in sé stessa', e non rende perciò esplicitamente tematica la presunta evidenza immediata del riferimento 'intenzionale' della percezione sensibile al suo oggetto esteriore, né i momenti della sua immanente dialettica.

sé in quanto percipiente. Nella stessa sfera immanente della percezione sensibile, quindi, la radicale differenza tra soggetto ed oggetto si dimostra in realtà affatto priva di verità: l'oggetto si soggettiva e il soggetto si oggettiva, e in tale doppio e complementare processo gnoseologico si (pre-)costituisce dunque, per la stessa percezione sensibile, quella intrinseca identità del soggetto e dell'oggetto che essa come tale invece nega, e che pure è il principio ultimo ed assoluto di ogni possibile essere e conoscere (cfr. *infra*, § 23).

20. Le contraddizioni della forma categoriale dell'esteriorità non si esauriscono, tuttavia, in quella specie determinata di 'relazione esterna' in cui la coscienza sensibile risolve il fondamentale rapporto gnoseologico tra il soggetto e l'oggetto. Lo stesso mondo oggettivo, che essa, come sappiamo, articola altresì come un sistema di 'relazioni esterne', ripropone infatti, in tutte le sue determinazioni specifiche, la radicale contraddittorietà che è tipica della forma categoriale dell'esteriorità come tale. Il 'questo', il 'qui', l'ora'; la molteplicità pura, lo spazio e il tempo; il *progressus* (o, correlativamente, il *regressus*) *in infinitum* delle sintesi che li costituiscono; la 'cosa' e le sue 'proprietà'; ed infine l'idea universale della 'materia', son concetti che presentano tutti contraddizioni estremamente complesse e ramificate, che 'infettano', per così dire, da cima a fondo la coerenza e la realtà di quel 'mondo esterno' in cui la percezione sensibile per contro ripone ogni sua 'verità', e che sfidano con successo (per lo meno nel suo limitato ambito gnoseologico) ogni tentativo di soluzione o riconciliazione. Le 'antinomie cosmologiche' sviluppate dalla 'dialettica trascendentale' di Kant; la dialettica delle 'figure' della 'certezza sensibile' e della 'percezione' nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e delle categorie del 'qualcosa', del 'finito', dell'esistenza' e specialmente della 'cosa dalle molte proprietà' nella sua *Scienza della Logica*, contengono senz'altro l'esplicazione più radicale e profonda che mai sia stata tentata dell'intima contraddittorietà del 'mondo esterno' della percezione sensibile, e dunque la prova più convincente della sua intrinseca nullità⁵⁹. In questo contesto non ci è possibile accennare

⁵⁹ Cfr. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., *Dialettica trasc.*, Sez. II, pp. 357 sgg., e *supra* note 29, 30 e 35.

anche solo di sfuggita al loro contenuto teoretico determinato. Qui potremo limitarci a delineare, per sommi capi, il fondamentale presupposto gnoseologico che sta alla base della costituzione essenziale del mondo della percezione sensibile, e le ragioni più generali della sua inconsistenza.

‘Reale’, ‘concreto’, dal punto di vista della percezione sensibile (che coincide senz’altro, si badi bene, con quello del ‘senso comune’), è solo il ‘dato’ in quanto ‘singolare’ o ‘particolare’. Esso è ‘singolare’ (un ‘questo’, un ‘qui’, un ‘ora’), in quanto esclude da sé ogni momento di universalità (‘idealità’, ‘interiorità’, ‘riflessione-in-sé-stesso’, ecc.). Esso è ‘particolare’, in quanto ha ‘fuori di sé’, o ‘accanto a sé’, e non già ‘in sé’, ciò che esso non è, ossia l’‘altro’ da sé. Per la percezione sensibile, dunque, *‘omne ens est individuum’*: ma non esiste un solo individuo, bensì, sempre e di necessità, una pluralità (potenzialmente indeterminata, infinita) di cose singolari, che appunto per tale ragione sono anche dei ‘particolari’. Ma la singolarità del ‘questo’, del ‘qui’ e dell’‘ora’ è, in realtà, meramente illusoria, in quanto essi sono in verità degli ‘universali’. ‘Questa’ penna è ‘ora’ ‘qui’ finché sto seduto alla mia scrivania; ma se mi alzo ed osservo dalla finestra un albero, ‘questo’ albero è ‘ora’ ‘qui’ per me. Il ‘questo’, il ‘qui’, l’‘ora’ non sono dunque né la penna né l’albero (pur essendo, in certo senso, sia la penna che l’albero): in verità, essi sono solo l’unità universale della categoria del ‘qualcosa’ in quanto individuata nella forma spazio-temporale della percezione sensibile. Quanto allo spazio, abbiamo visto, esso è la stessa forma dell’‘esteriorità’ κατ’ ἐξοχήν. Tale è appunto la sua essenza; ma la sua essenza, come tale, non è che la sua ‘riflessione-in-sé-stesso’, ossia la sua ‘interiorità’: dunque, l’esteriorità dello spazio... è la sua stessa interiorità! Il tempo, poi, è la forma, l’ordine della successione delle rappresentazioni nella coscienza; ma tale forma, come tale, non è a sua volta una rappresentazione mutevole (un ‘ora’), bensì l’eterna identità con sé della sua essenza. Ulteriori sottili antinomie sono implicite nella stessa categoria puramente logica della ‘pluralità’ (o del ‘molteplice’) in quanto tale. Qui potremo limitarci ad osservare che una pluralità può essere appresa come una se e solo se sussiste qualche relazione tra i suoi termini. Ma una relazione puramente ‘esterna’ tra essi (ad es., la somiglianza o la contiguità) è insufficiente, giacché essa presuppone una ul-

teriore relazione (ad es. tra gli elementi 'simili' ed il 'rispetto' per cui essi sono tali), e così via *in infinitum*. Ma se i molti sono connessi 'internamente', essi cessano *eo ipso* di essere dei meri 'molti', e si risolvono piuttosto in autodeterminazioni di un'unica Totalità (ossia, proprio di quell'Universale che, come sappiamo, costituisce nulla meno che l'opposto contraddittorio della percezione sensibile e del suo oggetto).

Veniamo, ora, al contenuto 'concreto' di tali astratte strutture formali-categoriali: le cose materiali. In che cosa mai consisterà, dunque, tale loro 'concretezza'? Senz'altro non nel complesso di qualità o proprietà sensibili che 'riveste' la cosa, se non altro perché anche un mero *ens imaginationis* quale la chimera, abbiamo osservato, le può possedere senza perciò essere qualcosa di reale; e, inoltre, perché, in quanto 'sensazioni', le proprietà non esprimono determinazioni reali della cosa, bensì solo le sue accidentali relazioni ad un determinato atto percettivo (cfr. *supra*, §§ 11 e 19). Ciò che pone le qualità sensibili come 'proprietà' reali di una cosa reale sembra esser solo la loro 'tangibile' materialità. Ma la 'materia' è veramente qualcosa di 'tangibile'? Più in generale, è in linea di principio possibile che essa sia 'data' in una intuizione sensibile? La risposta a questi interrogativi non può che essere enfaticamente negativa. Ogni qualità sensibile (ivi comprese quelle 'tattili') è in qualche modo 'sogettiva' (in quanto prima di essere oggettivata in una 'percezione' dall'attività 'interpretativa' della coscienza pensante, essa è una mera 'sensazione': cfr. *supra*, § 19) – la materia, al contrario (per la percezione sensibile), è la stessa essenza affermativa dell'oggettività '*ut sic*'. D'altra parte, la cosa è un 'particolare', che ha al di fuori di sé altri 'particolari', dai quali si distingue in virtù delle sue 'determinazioni' (ossia le sue 'proprietà', questa volta in senso logico-oggettivo: come *distinctiones rationis*). La materia, al contrario, è un 'sostrato' informe, in cui ogni particolarità è cancellata, perché le determinazioni che la individuano non sono appunto che la sua 'forma', ossia l'opposto contraddittorio della materia. Il fondamento originario della realtà concreta del particolare e del sensibile, ossia la materia, non è dunque esso stesso qualcosa di particolare (perché informe) o di sensibile (perché puramente oggettivo). La percezione sensibile (e con essa il 'senso comune') contrappone la 'concretezza'

delle cose materiali alla vuota 'astrattezza' dei concetti. In realtà, la materia può essere qualcosa di oggettivo solo nella misura in cui non è una sensazione, ma piuttosto essa stessa un prodotto dell'attività della coscienza pensante. D'altra parte, in quanto informe, essa è per principio priva non solo di ogni qualità sensibile, bensì pure di ogni intrinseco predicato logico determinato. Il presunto 'altro' radicale del concetto, dunque, non solo è esso stesso un concetto, bensì il più povero, il più 'astratto' di tutti i concetti⁶⁰.

21. L'oggettività del 'mondo esterno' è dunque la (illusoria) 'verità' della percezione sensibile. Ma essa si distingue anche, in quanto *Ego*, da tale oggettività (cfr. *supra*, § 12), differenziandosi in sé stessa in un 'senso interno' ed un 'senso esterno', in una 'percezione esterna' e in una 'percezione immanente'. Tale differenziazione è senz'altro necessaria *a priori*, in quanto la percezione sensibile è una forma di coscienza, e, come tale, è un 'essere-per-sé' non meno di quanto abbia un 'essere-in-sé' (cfr. *supra*, § 3). Il suo 'essere-per-sé' non è dunque altro che il suo sapersi: l'autocoscienza della certezza sensibile. La percezione immanente non è nulla meno che l'atto puro dell'autocoscienza (in altri termini, quella identità intrinseca del soggetto e dell'oggetto che già in precedenza era emersa quale 'verità' della loro opposizione a livello percettivo: cfr. *supra*, § 19) in quanto posta nella forma immediata della percezione sensibile. Questa, come sappiamo, interpreta sé stessa come una 'corrente di *Erlebnisse*' (cfr. *supra*, § 11). La stessa percezione immanente non è così che un *Erlebnis* tra gli *Erlebnisse*, con la sola differenza che, mentre questi sono immediatamente diretti verso un oggetto 'esterno', l'oggetto della percezione immanente è la stessa 'corrente di *Erlebnisse*', o, meglio, un *Erlebnis* determinato percepibile in essa (in quanto ogni percezione è originaria-

⁶⁰ Tale, in verità, è altresì il caso della 'cosa-in-sé' di Kant e dell'idea dell'essere' della metafisica dualistica tradizionale. In tutti e tre i casi si tratta, in realtà, soltanto di vuote astrazioni, cui la coscienza soggettiva attribuisce indebitamente una qualche sorta di realtà. Solo che nel caso della materia la coscienza in questione è quella del 'senso comune'; negli altri, invece, si tratta di una coscienza già filosoficamente formata.

mente intuizione di un 'questo', non già di una totalità). La percezione esterna, direbbe Husserl, 'intenziona' un oggetto; la percezione immanente 'si riflette' in sé stessa. Ma tale riflessione autocosciente è veramente possibile nella sfera della stessa percezione sensibile? In questa, come sappiamo, ogni stato di coscienza ha una determinata posizione temporale, è un 'ora' che esclude da sé ogni altro 'ora'. L'oggetto della percezione immanente è un *Erlebnis*; ma la stessa percezione immanente è un *Erlebnis*, sebbene diverso dal primo. Ma due *Erlebnisse* differenti non possono avere la medesima individuazione temporale nella 'corrente di coscienza'. Questo significa che la percezione immanente non può essere consapevole, come tale, di nessun *Erlebnis* in quanto 'presente', giacché, se tale *Erlebnis* fosse presente, la stessa percezione immanente non ci sarebbe ancora. Essa può dunque divenir consapevole, in generale, di un *Erlebnis* solo in quanto passato. Ma sia che si consideri il 'passato' come mera negatività, oppure come una forma 'modificata' di realtà (una 'ritenzione', direbbe Husserl)⁶¹, è tuttavia innegabile che: a) l'*Erlebnis* passato non è un *Erlebnis* 'originario', bensì, nel migliore dei casi, 'derivato', in quanto originario è solo l'*Erlebnis* presente; b) l'*Erlebnis* passato non è una forma immediata di coscienza, per la semplice ragione che non è appunto che la modificazione dell'*Erlebnis* originariamente presente, e dunque è essenzialmente 'mediato' da esso. La percezione immanente, quindi, non è una percezione né originaria né immediata del suo oggetto⁶². Ma tali non erano appunto le caratteristiche essenziali della percezione sensibile? La coscienza sensibile, dunque, può divenir realmente consapevole di sé stessa (della sua 'ipseità') solo come il radicale negativo di sé stessa: ossia come ciò che essa per principio non è, non già come ciò che essa è (o presume di essere)⁶³.

⁶¹ Cfr. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, op. cit., p. 24.

⁶² Alcune di tali difficoltà peculiari della percezione immanente in quanto 'riflessione' sono state riconosciute ed esplicitate dallo stesso Husserl: cfr. *Ideen I*, op. cit., §§ 77-79.

⁶³ La percezione immanente, sotto il nome di 'introspezione', è divenuta sovente uno dei bersagli prediletti della polemica condotta dalle tendenze logi-

Conclusione. Errore e verità della percezione sensibile

22. Il sommario abbozzo della dialettica della percezione sensibile ora tracciato ha messo inequivocabilmente in luce (o, almeno, noi così crediamo) un incolmabile abisso, una scissione inconciliabile (nel suo ambito) tra il suo 'essere-in-sé' ed il suo 'essere-per-sé'. La percezione sensibile è certa di sé stessa come di una forma di coscienza originariamente evidente, immediata, intuitiva e passiva; è certa del suo riferimento 'intenzionale' all'oggetto come di una relazione meramente 'esterna', come rapporto di originaria differenza; è certa del suo oggetto come di un 'mondo esterno' costituito da una pluralità irrelata di cose materiali; è certa, infine, di sé stessa come di una successione temporale di *Erlebnisse* immediati.

In realtà, essa non è una forma di coscienza originariamente evidente, né immediata, né intuitiva, né (radicalmente) passiva; giacché è intrinsecamente radicata non solo nella più originaria totalità del 'sentimento puro', ma anche nel sistema delle funzioni logico-predicative del 'giudizio', o meglio dell' 'inferenza', e dunque delle loro attività sintetiche 'spontanee', già in essa operanti a livello inconscio. Né la relazione tra soggetto ed oggetto nella stessa sfera della percezione sensibile è meramente esterna; già in essa, infatti, l'oggetto tende a soggettivarsi, nella misura in cui il soggetto, correlativamente, si oggettiva. In ultima analisi, soggetto e oggetto, nonché originariamente differenti, appaiono piuttosto essere differenziazioni immanenti e necessarie di un'unica originaria identità: l'atto puro dell'autocoscienza come unità di soggetto e oggetto. Il suo presunto oggetto, il mondo 'esterno', non è perciò veramente ad essa

cistiche o sociologicistiche del positivismo contro quelle psicologicistiche (cfr. ad es. É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, tr. it., Milano 1979, pp. 10 e 97-99). I critici positivisti dell'introspezione, tuttavia, han comunque sempre tenuto fermo, e nella maniera più acritica, al «dogma dell'immacolata percezione» esterna (magari negandole addirittura lo *status* ontologico di atto di coscienza, e riducendola al mero effetto causale di un processo neurofisiologico: cfr. *supra*, § 2). Il risultato della nostra critica dell'evidenza della percezione immanente, al contrario, è che la percezione sensibile nella totalità dei suoi momenti (sia come percezione 'esterna' che come percezione 'interna') è in sé e per sé falsa.

‘esterno’; né è coerentemente pensabile come una molteplicità in sé irrelata di meri ‘dati’ particolari esclusivi. Infine, è per principio impossibile che la percezione sensibile possa divenir certa di sé stessa in quanto immediata ed originaria. L’oggetto della sua riflessione è infatti sempre e soltanto un *Erlebnis* passato; a rigore, un ‘non-essere’ più che un ‘essere’ (in ogni caso, un essere che non è certamente più originariamente ‘vivente’ o ‘attuale’). La percezione sensibile, dunque, non solo è certa del suo mondo come di un aggregato di ‘morte’ cose materiali; ma la sua stessa essenziale autocoscienza si esaurisce in una successione temporale di morti (o, per lo meno, ‘morituri’) stati di coscienza.

L’‘essere-per-sé’ della percezione sensibile, dunque, non risulta adeguato al suo ‘essere-in-sé’; la sua ‘certezza’ diverge dalla sua ‘verità’: la percezione sensibile è quindi una forma essenzialmente falsa di coscienza. (La falsità qui in questione, si badi bene, non concerne già una singola percezione sensibile accidentale, come è il caso dell’illusione percettiva ‘transitoria’; né un singolo genere di percezioni, come è il caso dell’illusione percettiva ‘costante’ [cfr. *supra*, § 15]; bensì la stessa totalità essenziale della percezione sensibile in quanto tale. Perciò il fatto dell’illusione percettiva, come tale, per quanto elemento necessario della sua dialettica immanente, non ne esaurisce senz’altro l’essenza).

23. Ma questo è veramente tutto quanto si può dire, in definitiva, intorno alla sua presunta ‘evidenza’? Tale sarebbe certamente il caso se, con l’intelletto finito e la logica formale, si tenesse fermo alla semplicistica equazione: falso = *nihil absolutum*. Ma è ciò veramente possibile? Il problema che qui si apre è quello dell’essenza dell’errore, che già Platone (e prima di lui la Sofistica) aveva acutamente sollevato: se l’errore è un puro nulla, allora non esiste, allora tutto ciò che è è vero: anche la stessa evidenza della percezione sensibile⁶⁴! La soluzione di tale problema, d’altra parte, presuppone evidentemente la soluzione di un altro, di portata ancor più generale e decisiva: *quid est veritas*? Nell’ovvia impossibilità di dar qui una risposta, anche solo

⁶⁴ Cfr. Platone, *Theaetetus*, 188 d-189 b.

sommatoria, a tali fondamentali interrogativi, potremo limitarci alle seguenti osservazioni critiche.

La percezione sensibile è una forma inadeguata di coscienza, e perciò falsa, meramente 'apparente'. Ma errore ed apparenza non costituiscono un mero 'altro' rispetto all'essenza: quest'ultima, in quanto totalità (cfr. *supra*, § 4), li contiene piuttosto di necessità in sé. L'errore, dunque, è senz'altro il negativo essenziale della verità; ma è altresì un negativo in essa immanente, da essa inscindibile, e perciò necessario. Ad onta della sua accennata negatività, dunque, la 'figura' della percezione sensibile rappresenta una 'epoca' necessaria della 'storia dell'autocoscienza' (Schelling), o dell'itinerario fenomenologico dello spirito (Hegel); senza di essa, quindi, non sarebbe possibile neppure la stessa verità, o meglio la realizzazione della verità nell'atto puro dell'autocoscienza.

Possiamo, dunque, da ciò legittimamente inferire che la funzione della percezione sensibile nel processo del conoscere si esaurisce nell'esser essa una necessaria condizione negativa della coscienza affermativa di ogni possibile verità? O non è piuttosto possibile discernere, nella sua stessa fondamentale negatività e mera 'parvenza', un momento affermativo (per quanto ancora soltanto 'virtuale', 'incoato', 'inconscio') di verità? Il principio primo ed assoluto di ogni sapere è l'atto puro dell'autocoscienza, il quale si costituisce come una totalità-in-divenire di 'relazioni interne', come una 'sintesi *a priori*' di opposti contraddittori, e dunque anche di unità e di molteplicità, di indeterminatezza e di determinazione, ecc. La radice originaria della coscienza, abbiamo detto (cfr. *supra*, § 18), è la totalità indiscriminata del 'sentimento puro'. Ora, ciò che inizialmente la discrimina, non è appunto altro che l'attività della coscienza in quanto percezione sensibile. Ma il fatto è che quest'ultima non si limita a discriminare l'indiscriminato, a porre in generale una molteplicità di differenze; essa procede piuttosto e inevitabilmente a 'fissarle', ad 'ossificarle' in una pluralità irrelata di cose particolari 'esterne', laddove tali differenze, in verità, dovrebbero esser piuttosto concepite come 'fluide' (auto-)determinazioni immanenti dell'unica assoluta totalità dell'essere e del conoscere. Ma l'esigenza gnoseologica che la percezione sensibile come tale solleva – ossia che ciò che è vero e reale sia in sé e per sé

determinato, sia 'presente' qui e ora all'Io che 'intuisce' – appare senz'altro legittima. In tale esigenza, ma anche in nulla più che in tale esigenza, è dunque possibile identificare la 'verità' (peraltro meramente parziale, subordinata e relativa) della 'figura' fenomenologica della percezione sensibile⁶⁵.

BIBLIOGRAFIA UTILIZZATA

- Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt a. M. 1972.
 Aristotele, *Metaphysica*.
 G. Berkeley, *Trattato sui principî della conoscenza umana*, tr. it., Bari 1973.
 F. H. Bradley, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay*, Oxford 1978¹⁷.
 É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, tr. it., Milano 1979.
 G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 voll., Firenze 1959⁵.
 G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Firenze 1959⁵.
 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Firenze 1973³.
 E. E. Harris, *Nature, Mind and Modern Science*, London 1954.
 E. E. Harris, *The Foundations of Metaphysics in Science*, London 1965.

⁶⁵ Qualora si volesse negare anche tale parziale e, per così dire, 'incoata' verità della percezione sensibile, sorgerebbe ovviamente il problema di come e perché possiamo ciò nondimeno distinguerla ancora (insieme ai suoi oggetti) dalla mera 'immaginazione'. E, in effetti, Spinoza non ha esitato a identificare le 'idee inadeguate' della '*cognitio primi generis*' con quelle della mera '*imaginatio*', che egli, di conseguenza, non distingue essenzialmente dalla percezione sensibile (cfr. B. Spinoza, *Ethica*, II, Prop. 40, S. 2; Id., *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1924-28, Vol. 1, pp. 371 sgg.). Ma è altresì vero che, almeno in certi contesti, egli sembra negare in generale il significato ontologico della stessa distinzione in quanto tale (cfr. ad es. la celebre sentenza dell'Epistola L: «determinatio negatio est»: cfr. *Epistolae*, in *Opera*, cit., Vol. 4, p. 240). Se la Sostanza di Spinoza è veramente quella unità 'negativa' in cui tutte le differenze vengono in definitiva obliterate senza residuo (e tale essa senz'altro sarebbe secondo la cosiddetta interpretazione 'modalistica' della sua filosofia), non v'è da sorprendersi che analogo sia pure il destino di quella tra '*perceptio*' e '*imaginatio*'. Nel pensiero di Spinoza, tuttavia, v'è certamente assai di più di quanto tale riduttiva interpretazione ha creduto di potervi scorgere. E così, nello stesso ambito della filosofia spinoziana, il problema della loro differenza potrebbe legittimamente riaprirsi. Sull'accennato conflitto tra le fondamentali interpretazioni dell'ontologia di Spinoza, cfr. la nostra *Introduzione* a Errol E. Harris, *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, tr. it. di G. Rinaldi, Milano 1991, pp. 18 sgg.

- E. E. Harris, *The Neural-Identity Theory and the Person*, «International Philosophical Quarterly» vol. 6, dec. 1966.
- E. E. Harris, *Hypothesis and Perception. The Roots of Scientific Method*, London-New York 1970.
- E. E. Harris, *Hegel's Theory of Feeling*, in AA.VV., *New Studies in the Philosophy of Hegel*, a cura di W. Steinkraus, New York 1971.
- E. E. Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, The Hague 1973.
- E. E. Harris, *Formal, Transcendental and Dialectical Thinking: Logic & Reality*, Albany, New York 1987.
- E. E. Harris, *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, tr. it. e Introduzione di G. Rinaldi, Milano 1991.
- N. Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, tr. it., Milano 1963.
- N. Hartmann, *Introduzione all'ontologia critica*, tr. it., Napoli 1972.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970.
- G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll., Frankfurt a. M. 1969.
- G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 3 voll., Frankfurt a. M. 1970.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
- M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1955.
- D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1958.
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 3 voll., Halle 1922³.
- E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, The Hague 1966.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, The Hague 1950.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch*, The Hague 1952.
- E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, The Hague 1952.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague 1950.
- E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1954.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, The Hague 1954.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile, Bari 1965⁹.
- Platone, *Theaetetus*.
- G. Rinaldi, *Critica della gnoseologia fenomenologica*, Napoli 1979.
- G. Rinaldi, *Saggio sulla metafisica di Harris*, Bologna 1984.
- G. Rinaldi, *Intentionality and Dialectical Reason*, «The Monist» vol. 69, 1986, n. 4.
- G. Rinaldi, *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, New York 1992.
- G. Rinaldi, *Dialettica, arte e società. Saggio su Theodor W. Adorno*, Urbino 1994.
- F. W. J. von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, hrsg. von M. Schröter, vol. 2, München 1927.
- B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, in *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg 1924-28, vol. 2.
- B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Opera*, cit., vol. 2.
- B. Spinoza, *Epistolae*, in *Opera*, cit., vol. 4.
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1961.