

## TRA UNIVERSO DEL SENSO COMUNE E UNIVERSO DELLE SCIENZE: OLTRE IL CONFLITTO

CARLO GABBANI

*Università di Firenze*

### 1. Una diagnosi

“Non è mai accaduto di dover subire tante idee lontane dal senso comune, e d'altra parte sostenute meglio, più controllate, e più instabili, più rapidamente fuori moda, detronizzate, rimpiazzate [...]”. Così faceva dire, nei primi anni Trenta del secolo scorso, Paul Valéry [28, pp. 103-104] a una delle voci del dialogo *L'Idée fixe*, nel contesto di una singolare riflessione sul rapporto tra scienza, universo del senso comune e immaginazione. In quegli stessi anni si potrebbero trovare considerazioni forse non dissimili (anche se diversamente motivate o espresse) da parte di alcuni degli scienziati che concorrevano al sorgere di quelle stesse idee.

Ma che cosa è *l'universo del senso comune*?

Non potrò qui soffermarmi sui molteplici profili storici rilevanti in proposito, anche perché nella tradizione filosofica la questione del senso comune sembra centrale in primo luogo in relazione ai problemi dello scetticismo generale e della costruzione di conoscenza certa, che eccedono rispetto al nostro tema<sup>1</sup>. Sarà però il caso di cominciare tentando una caratterizzazione minimale dell'universo del senso comune, anche solo per chiarire a che cosa mi riferirò in queste pagine<sup>2</sup>.

a) L'universo del senso comune *non* è, *almeno in quanto* polarità che può essere distinta, correlata, opposta etc. rispetto a quella costituita dalle teorie scientifiche, semplice-

1 Per una molteplicità di approfondimenti in merito, ad esempio: [3]. Circa la questione dello scetticismo generalizzato mi limito qui ad osservare come, secondo alcuni, esisterebbe un nesso (più o meno diretto) tra scetticismo e naturalismo, specie se questo è inteso quale riduzione non solo di ogni conoscenza, ma degli stessi tradizionali problemi epistemologici a mere questioni interne all'universo delle scienze della natura (*epistemologia naturalizzata forte*): un tale naturalismo sarebbe infatti fortemente esposto al rischio di risultare scettico, o privo di risposte al dubbio scettico. Su questo tema vedi ad esempio: [26, cap. VI]; [13]; [14]. Cfr. anche: [7], specie pp. 217-227.

2 Per la caratterizzazione teorica del senso comune sono da vedere i saggi di Agazzi (che vi vede “il contenuto dell'unità dell'esperienza nella sua concretezza storica”, [1, p. 33]) e Montecucco [16] (non posso, però, qui discutere l'interpretazione (§5, pp. 68-69), di ascendenza wittgensteiniana, secondo cui alcune proposizioni del senso comune “sembrano non appartenere allo spazio del conoscere e del dubitare” potendo assumere un “carattere non cognitivo”). In una precedente edizione di *Pianeta Galileo* si era soffermato su alcuni temi attinenti a quelli della presente tavola rotonda: [9].

mente il mondo della 'realtà' incontrato in maniera immediata e certa, né quello di un'esperienza pre-teorica e incontaminata.

Esso non equivale, dunque, alla *realtà* oggettiva, al mondo colto direttamente nei suoi tratti propri, nella passività neutrale del soggetto conoscente. Anche la cosiddetta 'incorreggibilità' di alcune nostre esperienze non garantisce di per sé che i nostri resoconti concettuali basati su di essa siano resoconti veritieri di come sta la realtà esterna: anzi, la non modificabilità dell'esperienza (percettiva, per esempio) risalta proprio in connessione con quei nostri giudizi (percettivi, per esempio) che sarebbero verosimilmente erronei e da rettificare se pretendessero di vertere direttamente sulla realtà indipendente dalla mente, invece che sulla nostra esperienza del mondo (cfr. i punti di vista di [3, p. 13] e [32, p. 11]).

Ma l'universo del senso comune, così inteso, non è neppure quello della mera *esperienza*. Infatti, i contenuti, gli oggetti e i nessi propri del senso comune, *in quanto* possono essere messi a confronto con le descrizioni del mondo restituiteci dalla scienza, non sono esperienza allo stato puro, o che si iscrive in maniera immediata e obbligata in uno "spazio delle ragioni" (Wilfrid Sellars). Si tratterà, piuttosto, di un universo che si articola in resoconti proposizionali dell'esperienza, dunque di qualcosa che dipende anche da opzioni di costruzione e coordinazione concettuale e che potrà essere valutato come vero o falso, adeguato o inadeguato, su basi normative<sup>3</sup>.

b) L'universo del senso comune *può* essere considerato l'universo che abbiamo in comune a partire dall'esperienza sensibile condivisa: cioè quell'universo che si costituisce grazie al concorso *sia* delle nostre comuni capacità di consapevolezza tanto *esterna* quanto *interna*, *sia* di quel *set* di capacità (anch'esso comune e distintivo) che ci permette di fare di quanto si offre a noi nell'esperienza ordinaria l'oggetto *e/o* lo sfondo per atti riflessivi, credenze e conoscenze (come anche per intenzioni e azioni), che non derivano da un sapere specialistico di tipo scientifico-sperimentale (cfr.: [6, §1]). Tali modalità di organizzazione epistemica e pratica dell'esperienza hanno una basilarità e, di fatto, hanno incontrato storicamente un tale *con-senso* (che è ancora un sentire comune) da essere per lo più ubiquo nel pensiero e spesso anche cristallizzate in forme comparabili nelle diverse lingue, attraverso diverse culture. Ad esempio: esistono individui, hanno desideri, intenzioni e credenze, persistono nel tempo (almeno a certe condizioni), incontrano oggetti, ma anche altri esseri viventi etc.

Il resoconto di senso comune dell'esperienza potrà distinguersi per alcune peculiari caratteristiche *formali*. Ad esempio, se caratterizzato sulla falsariga della "immagine manifesta" di Wilfrid Sellars [23], esso non includerà spiegazioni basate sul ricorso a entità concrete, fisiche, naturali, che siano troppo piccole per essere direttamente

<sup>3</sup> Assumo dunque qui una caratterizzazione affine a quella ben espressa così da Montecucco: "l'immagine di senso comune potrebbe essere vista come una *teoria implicita con contenuti prevalentemente empirici*, nel senso che verità ed errore la riguardano e che, se esplicitata e riconosciuta falsa, dovrebbe essere respinta, in modo simile a quanto accade con le teorie esplicite" [16, pp. 58-59].

percepibili-per-noi, quali sono appunto quelle introdotte invece dalle odierne teorie scientifico-sperimentali. Oppure, si potrà sottolineare che tale resoconto non si limita a individuare, categorizzare e conoscere i soli aspetti *strutturali* dei dati d'esperienza (come fa la scienza), ma riconosce ed attesta le dimensioni *contenutistiche* e qualitative dell'esperienza soggettiva che accomunano i parlanti, incorporando distinzioni, riferimenti e inferenze appropriati per parlarne (pur senza poter sempre 'indurre' per mezzo di parole tali esperienze)<sup>4</sup>.

Da queste caratterizzazioni dovrebbe cominciare a emergere che mi occuperò qui dell'*universo del senso comune* intendendolo primariamente come quello che si costituisce nell'applicazione delle ordinarie facoltà intellettive e linguistiche alla descrizione e spiegazione della nostra comune esperienza cosciente di percezione, riflessione, azione. Tralascio, invece, in questa sede, per quanto possibile, ogni, pur legittima, considerazione circa valori, giudizi etico-normativi, fini dell'esistenza, opzioni di senso etc. che si discute se possano/debbero trovare l'assenso di chiunque li comprenda.

Sembra ragionevole supporre che non sia possibile fissare in modo definitivo, esaustivo e non vago tutti e soli i tratti esperienziali, epistemici e pratici che caratterizzano l'universo del senso comune. Ma questo, più che suggerire che il concetto di 'universo di senso comune' sia malformato, essenzialmente ambiguo o privo di un referente effettivo, mostra probabilmente una genuina caratteristica della natura di tale 'universo'. E, in ogni caso, una caratterizzazione *formale* dell'universo del senso comune (come quella che si è brevemente iniziato a tratteggiare sopra) può aiutarci a coglierne i tratti costitutivi e a non confonderlo, ad esempio, semplicemente con l'insieme delle opinioni statisticamente più diffuse tra le persone in una data comunità, in un dato momento. Contro tale interpretazione 'sociologica' dell'universo del senso comune, una caratterizzazione formale ci permette di dire che, se è plausibile che (come detto) molte delle credenze che concorrono a costituire per noi un universo di senso comune siano di fatto diffuse in maniera generalizzata, non è però sufficiente che una convinzione sia largamente prevalente in un dato momento perché essa concorra legittimamente a costituire un universo di senso comune quale l'abbiamo caratterizzato. Questo significa ad esempio che, di fronte ad un universo di senso comune così inteso, non si può presupporre che sarà senz'altro sufficiente rendere tutti, magari fin da bambini, familiari (solo) con la visione scientifica del mondo, perché ogni rischio di contrasto tra scienza

---

4 La questione della conoscibilità e comunicabilità del *contenuto* dell'esperienza, al di là dei suoi aspetti strutturali, è una questione complessa e annosa dell'epistemologia. Il fatto che i diversi uomini abbiano un'esperienza soggettiva che presenta caratteristiche contenutistiche e qualitative di tipo analogo (e la possibilità di riconoscere questo stesso fatto) mi pare rappresenti comunque un elemento di comunanza essenziale perché si dia una forma di vita umana. A questa *comunanza tipologica nei contenuti dell'esperienza soggettiva* fanno velo tanto l'idea che la conoscenza (scientifica e non) possa interessarsi soltanto delle caratteristiche strutturali e formali dell'esperienza, quanto la tesi che le esperienze sensibili avrebbero contenuti assolutamente idiosincratici, dei quali ciascuno sarebbe arbitro assoluto e solitario ("misura" avrebbe detto Protagora), nell'istante in cui fa esperienza.

e senso comune sia superato, e l'universo della scienza divenga universo di senso comune<sup>5</sup>. In base alla caratterizzazione dell'universo di senso comune proposta sopra, anzi, alcune nozioni scientifiche (ad esempio quella di *'quark'*) per le loro caratteristiche definitorie sembrano destinate a *non* poter diventare mai costitutive del *nostro* universo di senso comune, per quanto possa diffondersi (auspicabilmente) la padronanza che le persone hanno di esse. C'è dunque un limite alla possibilità di 'aggiornamento' scientifico del nostro senso comune.

In maniera analoga, è utile notare, a fronte di tante sottolineature della continuità tra conoscenza di senso comune e conoscenza scientifica, o del (giustissimo) richiamo all'irriducibile pluralismo delle discipline scientifiche in ambiti e a scale diverse, che anche per la cornice concettuale scientifico-sperimentale ed i suoi oggetti pare possibile individuare caratteristiche epistemiche formali e rapporti strutturali peculiari, che ci autorizzano (al di là delle effettive differenze tra discipline) anche a parlarne unitariamente: come si è fatto, appunto, impiegando il concetto *ideale* (nel senso dei "tipi ideali" di Weber) di "immagine scientifica" ([23], pp. 36 e 65).

Dovrebbe adesso risultare chiaro che, se accettiamo di parlare (come ci invita a fare il titolo di questa tavola rotonda) di 'universo del senso comune' e di 'universo della/scienza/e', non intendiamo che vi siano due diversi universi intesi in quanto 'realtà' esterne concrete e indipendenti, ma ci riferiamo all'esistenza di due matrici di descrizione, spiegazione e rappresentazione dell'unico universo, che però (come molti hanno sottolineato) sono strutturalmente distinte e differenti, al punto che possono restituirci due 'immagini' costitutivamente diverse dell'unico universo (più in particolare, due 'immagini' in ciascuna delle quali appare costitutivamente problematico includere alcune caratteristiche dell'unico universo, che figurano invece nell'altra)<sup>6</sup>.

Così inteso, il problema dell'incontro/scontro tra universo di senso comune e universo restituitoci dall'indagine scientifico-sperimentale pare formulato in maniera intelligibile e legittima e sembra di poter dire che si porrà sempre, anche se in modi via via diversi.

Al presente, in ogni caso, la questione del rapporto tra universo del senso comune e concezioni scientifiche dell'uomo e del mondo sembra porsi all'insegna di un diffuso contrasto, se non reale almeno 'percepito'<sup>7</sup>. Dunque, in un certo senso, l'onere della

5 Autorevoli filosofi, da Paul Feyerabend (almeno in via ipotetica e sotto certe condizioni, cfr. [10, capp. 5-6]) a Paul Churchland (cfr. [5]) hanno invece suggerito che il contrasto tra le attuali credenze di senso comune e le conoscenze scientifiche potrebbe essere superato il giorno in cui gli uomini, invece di rapportarsi alla nuova visione scientifica sulla base di una *forma mentis*, di un *explanandum* e di vincoli che sono il frutto delle *odierne* concezioni 'di senso comune', imparassero a descrivere e spiegare la loro esperienza *direttamente* attraverso le risorse offerte da teorie scientifico-sperimentali valide, che prendano interamente il posto di quelle concezioni obsolete.

6 Una simile impostazione in parte converge e in parte diverge rispetto a quella che si può trovare in [32, § IV].

7 Già questo termine rimanda, almeno in parte, a una distinzione tra descrizioni scientifiche 'oggetti-

prova spetterà a quanti (come chi scrive) ritengano possibile e opportuno disinnescarlo, o almeno circoscriverlo significativamente. Inizialmente tale contrasto è sembrato riguardare soprattutto il modo di descrivere e spiegare gli oggetti esterni e le loro proprietà. Col tempo, però, il conflitto è parso estendersi fino a toccare lo stesso soggetto conoscente. In esso, cioè, sembra sempre più andarne dell'uomo stesso, almeno da quando biologia, etologia, antropologia, scienze cognitive, neuroscienze e psicologia sperimentale si sono proposte di fornirci una sistematica conoscenza scientifico-sperimentale di noi stessi, che secondo alcuni non avrebbe fatto che svelarci "com'è che non siamo ciò che crediamo di essere" (per usare un'espressione di Derek Parfit).

Sellars ([23], § 5) ha perciò potuto parlare del rischio di un *clash* tra "l'immagine manifesta" e "l'immagine scientifica" dell'uomo nel mondo: la prima, costruita attorno alla nozione di *persona* e, come detto, al riferimento ai dati per noi direttamente percepibili; l'altra, invece, incentrata sul riferimento agli *inosservabili* introdotti dalle teorie scientifiche, e dunque su oggetti che, per definizione, non sono appannaggio del senso comune, per come l'abbiamo qui inteso. Potremmo così dire che la finalità dell'immagine scientifica sia, per usare le parole del fisico Jean Baptiste Perrin, "expliquer du visible compliqué par de l'invisible simple".

Naturalmente, si potrebbe chiedere quale sia il problema anche ove l'immagine scientifica nel suo svilupparsi ed estendersi dovesse scontrarsi radicalmente e sistematicamente con le descrizioni e le spiegazioni invalse nell'immagine di senso comune di noi stessi e del mondo. In fondo, uno potrebbe aggiungere, se la comprensione scientifica del mondo soppianta quella di senso comune, ne prenderà anche il posto ed anzi lo occuperà più efficacemente. Se poi proprio qualcuno vedesse delle difficoltà in questo processo – potrebbe continuare il sostenitore dei diritti dell'immagine scientifica –, sarà in definitiva più per resistenze psicologiche, che per ragioni epistemologiche. Del resto, già Freud aveva asserito che l'avanzamento della scienza, mettendo in dubbio convinzioni diffuse, avrebbe inflitto all'uomo tre mortificazioni del suo amor proprio: la prima (*cosmologica*) con Copernico, la seconda (*biologica*) con Darwin, la terza (*psicologica*) con la psicoanalisi stessa<sup>8</sup>.

Non sembra, però, che tutti i problemi connessi al confronto tra mondo del senso comune e mondo scientifico possano davvero liquidarsi come mere reazioni soggettive di incomprendimento, rifiuto, umiliazione suscitate da certe teorie scientifiche (tali reazioni, per altro, si appuntano spesso più ancora che sulle teorie in sé, su certe *interpretazioni* di queste). Vi sono anche e soprattutto questioni di natura propriamente epistemologica.

---

ve' di un fenomeno e resoconti soggettivi dell'esperienza di esso, basati sul senso comune.

8 Cfr. [11, pp. 660-664]. Pirandello aveva colto questo stato d'animo nella *Premessa seconda (filosofica) a mo' di scusa a Il fu Mattia Pascal* ([19], pp. 8-11) ove il "ritornello" anti-copernicano del protagonista si lega al fatto che con l'eliocentrismo la Terra sarebbe divenuta soltanto "un'invisibile trottolina" e di conseguenza sarebbero "storie di vermicci ormai le nostre".

Vi è, per esempio, il fatto ben noto che il processo della ricerca scientifica e della produzione di nuove teorie non si arresta (come notava già Valéry nella citazione di apertura), generando costantemente innovazioni e modifiche che non è sempre facile considerare come l'accrescimento cumulativo di un sapere teoricamente coerente nel tempo. Basti dire che oggi non mancano neppure quanti rimprovererebbero appunto a Freud di averci restituito una interpretazione largamente inadeguata del dinamismo psichico, e, secondo alcuni, anche in quanto ancora troppo legata al senso comune, alla psicologia ordinaria e a nozioni non scientifiche.

Ma soprattutto vi è il fatto che non è chiaro se il mondo restituitoci dalla sola immagine scientifica sia ancora un mondo 'a misura d'uomo': ossia se entro la *sola* cornice delle categorie e delle teorie che tale immagine ci procura e può procurarci sia possibile fornire resoconti adeguati e veri di noi stessi, dei nostri stati coscienti, della nostra esperienza e delle nostre capacità come soggetti agenti e conoscenti. Si tratta allora per l'appunto di capire se il sapere scientifico-sperimentale, quand'anche potesse imporsi fino a divenire *buon senso*, potrebbe mai essere completamente adeguato a esprimere un resoconto descrittivo che includa tutto ciò che possiamo dire circa quanto è di senso comune, cioè circa quel mondo che abbiamo (costituito) in comune a partire dalla comune esperienza.

In fondo, se ci basiamo sui livelli descrittivi più basilari, il mondo che le sole scienze sperimentali della natura ci restituiscono pare fatto, almeno a prima vista, di oggetti costituiti da particelle che non possiamo percepire direttamente (cioè a occhio nudo), un mondo dove al posto delle nostre esperienze coscienti e del contenuto dei nostri pensieri si parla di entità e processi nel cervello, dei quali non facciamo esperienza introspettiva e che non sembrano avere nessun isomorfismo coi primi dal punto di vista contenutistico e dell'analisi logico-normativa, etc. Certo, questa disomogeneità si lega al fatto che la nostra esperienza sensoriale ha dei limiti, un'esigua portata e dunque non dovrebbe pretendere di valere come metro di tutto ciò che realmente esiste. Al contempo, però, se il nostro obiettivo epistemico non è di cogliere qualcosa come la realtà in sé, ma, appunto, quello di rendere conto concettualmente nel modo più adeguato della nostra esperienza (che, per inciso, fa pur sempre parte della realtà), allora sembra plausibile che le nostre caratteristiche ed i nostri limiti abbiano un rilievo e costituiscano un vincolo legittimo rispetto alle cornici concettuali e alle teorie che scegliamo per articolare quel resoconto.

## 2. Una prognosi

Wilfrid Sellars, introducendo la distinzione tra 'immagine scientifica' e 'immagine manifesta', ha sottolineato che una cornice concettuale come quella nella quale si esprime anche il senso comune si presta a molti compiti essenziali oltre a quello del descrivere e dello spiegare che caratterizza l'impresa scientifica. Essa, ad esempio, serve ad esprimere i giudizi, i valori, le intenzioni di un soggetto inserito in una comunità. Rispetto a tali compiti (e, più ampiamente, per quanto concerne la dimensione normativa in genere) egli evidenzia come la sola comprensione scientifica dell'universo non potrebbe mai essere

adeguata e sufficiente: dunque tra il repertorio concettuale del senso comune e quello delle scienze dovrà esservi necessariamente una integrazione. In questa sede tralascierò, però, questo aspetto, poiché intendo trattare del confronto tra i due ‘universi’ esclusivamente per ciò che concerne le pratiche del *descrivere* e dello *spiegare* (che, del resto, sembrano avere un rilievo decisivo anche per ogni altra pratica concettuale del soggetto-agente).

Quanto proporrò si muove nella prospettiva per cui un resoconto di senso comune e una cornice concettuale del *tipo* di quella in cui esso si articola (cioè quella veicolata dai linguaggi ordinari) costituiscono per noi una necessità epistemica ineliminabile se vogliamo ottenere una descrizione e spiegazione adeguata, veritiera e non parziale della nostra esperienza e del mondo del quale facciamo esperienza. Una tale cornice concettuale e un tale resoconto risulteranno strutturalmente distinti, non isomorfi e però largamente connessi a quelli scientifico sperimentali.

È da richiamare come una tale difesa dell’universo costituito dal senso comune *non* significhi e *non* implichi che il senso comune abbia una ‘presa’ ontologica sulla realtà in sé di tipo indiscutibile, indefettibile (*rectius*: che genera resoconti concettuali indiscutibili, indefettibilmente fondati). È, del resto, senz’altro possibile che i nostri giudizi di senso comune, o le attuali categorie nelle quali essi si articolano rivelino anche limiti, o specifiche distorsioni. Questo però non toglie che possano esservi molti buoni motivi, e vi accenneremo, per ritenere che cornici concettuali del *tipo* di quelle di senso comune, articolate nei linguaggi ordinari, ci siano *indispensabili* se vogliamo formulare il nostro miglior resoconto possibile della nostra esperienza. Dunque, per quanto possibile, dovremmo evitare di contrapporre *in linea generale e di principio* i resoconti scientifico-sperimentali e quelli di senso comune.

Da questo punto di vista, credo che le ‘vie d’uscita’ che può individuare chi è incline a disinnescare lo ‘scontro’ tra universo del senso comune e universi della scienza siano molteplici e interdisciplinari. Mi limiterò a indicare qui qualcosa di quanto mi pare pertenga all’epistemologia. In particolare, credo vi sia, *in primis*, una proficua linea di approccio *generale*, concernente la nostra attitudine d’insieme rispetto alla scienza, e poi molte linee di approccio *specifico*, riguardanti i singoli problemi, e il resoconto dei singoli, diversi fenomeni.

## 2.1 Profili generali

Per prima cosa è opportuno osservare come la percezione di un contrasto sistematico tra universo del senso comune e universo delle scienze potrebbe non dipendere (sol-) tanto dai contenuti delle teorie scientifiche, quanto dal nostro modo di guardare a tali teorie, alle loro finalità e ai loro risultati. Non a caso, alla base dell’analisi di Sellars circa il rapporto tra le due ‘immagini’ per quanto attiene al descrivere e allo spiegare, stanno anche due sue precise opzioni concernenti la natura, le possibilità e le finalità generali della conoscenza scientifica. Ovvero: (i) l’adesione a una forma di realismo scientifico, da un lato, e dall’altro (ii) l’idea che la scienza, almeno per ciò che concerne il descrivere e lo spiegare, sia “la misura di tutte le cose”, per usare la parafrasi del detto di Protagora

cara a Sellars<sup>9</sup>. Questo significa non solo che accettare una teoria scientifica equivale a crederla tendenzialmente vera in ogni sua parte, ma che, *in linea di principio*, non ci sono tipi di fenomeni realmente esistenti nel nostro mondo che la scienza non sia in grado di descrivere e spiegare adeguatamente.

Elevare la scienza a “misura di tutte le cose” induce, di fatto, ad adottare quello che è stato definito “un criterio di realtà epistemologico – secondo cui solo ciò che può essere compreso in un certo modo esiste”<sup>10</sup>, ossia solo quanto in linea di principio è descritto e spiegato all’interno della cornice metodologica e concettuale di tipo scientifico-sperimentale. Portando all’estremo questa opzione, ci sarà allora chi (come gli ‘eliminativisti’) si spingerà a pensare che quando certi fenomeni dell’esperienza comune dei quali ordinariamente parliamo si rivelassero irriducibili (in linea di principio) a tale cornice, non saremmo di fronte a fenomeni che legittimamente eccedono il *range* del sapere scientifico, ma a pseudo-fenomeni che non esistono realmente (almeno per come sono stati concepiti fin qui).

In ogni caso, si può osservare che sorge qui, tra l’altro, una asimmetria strutturale nel rapporto tra le due ‘immagini’. Infatti, mentre la cosiddetta immagine manifesta (in base alla caratterizzazione datane) non può, per ragioni costitutive, proporsi ragionevolmente come ‘misura’ di tutto ciò che realmente esiste (e dunque non si pretende unica e onnicomprensiva), invece, in base a certe interpretazioni dell’immagine scientifica sarebbe iscritta in questa proprio una simile pretesa di esaustività (cfr. anche: [23], p. 66)<sup>11</sup>.

Sarà però di decisiva importanza cogliere, in che misura l’idea di una *scientia mensura* non faccia in realtà tutt’uno con l’accettazione di certe teorie scientifiche o di certe risultanze sperimentali, ma dipenda semmai appunto da un nostro modo di collocarle in un più vasto spazio di ragioni, in modo che contribuiscano a darci un’immagine d’insieme dell’esperienza. Si tratta, cioè, di una questione *non solo sperimentale*, ma legata all’attribuzione di un dato ruolo epistemico complessivo alla scienza. In questo senso, allora, il significato filosofico e ontologico delle teorie scientifiche non è mai *ready-*

9 “(...) *parlando da filosofo*, non ho problemi a dire che il mondo del senso comune degli oggetti fisici nello spazio e nel tempo è irreali – a dire, cioè, che non esistono cose del genere. Oppure a dire, in modo meno paradossale, che per quanto riguarda la descrizione e la spiegazione del mondo, la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è” [22, § 41, p. 59].

10 [17, p. 18]. Su queste tematiche, specie con riferimento alla filosofia della mente, è da vedere [6, § II]. Contro la “assolutizzazione” della scienza insiste [1, §§ 4-5].

11 Di conseguenza, non costituirà, *di per sé*, una ragione di conflitto il fatto che la rappresentazione dell’universo che abbiamo attraverso il senso comune debba collocarsi in una cornice più ampia, anche grazie alle risorse, a esso esterne, dell’immagine scientifica (e si tratterà semmai di comprendere la natura di questa integrazione e le modalità, le difficoltà, nonché gli impegni epistemici ad essa propriamente connessi). Invece, una radice del conflitto tra i due tipi di immagini sembra risiedere nella pretesa che, quanto al descrivere e allo spiegare, niente possa eccedere l’immagine scientifica: pretesa sostenuta, appunto, da quanti guardano ad essa come ad un’immagine autosufficiente ed esaustiva (“in linea di principio”) dell’intera realtà.

*made*, ma sempre oggetto di un'interpretazione che va ben al di là della accettazione di tali teorie come risorse concettuali adeguate per i loro scopi propri di tipo esplicativo, manipolativo, previsionale etc. Lo sviluppo scientifico potrà rendere soggettivamente più o meno inclini a opzioni come quelle menzionate sopra, ma ogni devoluzione di autorità ontologica alla scienza, come il farne l'arbitro dell'intero arredo ontologico del mondo, non è mai solo scienza: costituisce sempre un'opzione filosofica che riposa, da ultimo, su una scelta argomentabile, ma non cogente.

Proprio dal modo complessivo di guardare in sede epistemologica alle teorie scientifiche potranno allora emergere anche prospettive che contribuiscano a 'disinnescare' il rischio di un conflitto sistematico tra mondi della scienza e mondo del senso comune. Ad esempio:

(1) In alternativa al realismo scientifico, potrebbe essere messa alla prova una prospettiva *empirista* in filosofia della scienza<sup>12</sup>. Una tale prospettiva (pur senza negare che gli asserti teorici su inosservabili abbiano un valore di verità) individuerà lo scopo precipuo delle teorie scientifiche non tanto nell'andare *'al di là dei fenomeni'*, quanto nel procurarci una conoscenza e un'interazione migliori, più ricche e più efficaci, proprio in rapporto a questi (sia studiando i fenomeni dati, sia anche *creandone* sperimentalmente di nuovi). Di conseguenza, potrà apparire ragionevole *anche* scegliere di non equiparare mai i nostri impegni ontologici ed epistemici connessi a credenze su oggetti concreti comunemente percepiti dai nostri sensi, e gli impegni connessi invece a credenze specialistiche su quei tipi di entità naturali e concrete introdotti dalle teorie scientifico-sperimentali accettate, i quali eccedono il *range* delle nostre possibilità di accesso percettivo diretto<sup>13</sup>. In una simile prospettiva, *a fortiori* non sarà affatto necessario, ovvio, o fondato fare della scienza il nostro unico criterio di realtà.

In quest'ottica, inoltre, anche il problema (al quale già accennavamo) della crescita del sapere scientifico dovrà essere attentamente valutato e la stessa plausibile (di *buon senso*) percezione di una *cumulatività* di tale sapere, cioè, di un accrescimento additivo nell'ambito dell'immagine scientifica, dovrà essere non certo negata, ma senza dubbio interpretata e specificata: essa, infatti, riguarda il progressivo e coerente definirsi di una ontologia esatta e la crescita in *veridicità* delle teorie, oppure riguarda piuttosto la progressiva, costante crescita di successo e "adeguatezza empirica" (van Fraassen) in rapporto ai fenomeni che osserviamo e produciamo?<sup>14</sup>.

12 Mi riferisco qui all'*empirismo costruttivo* di Bas van Fraassen, per il quale cfr. [29]; [30]; [31]. Propongo dunque di coniugare la difesa di una cospicua legittimità epistemica dell'universo del senso comune a un empirismo epistemologico a curvatura antirealista, piuttosto che a un'opzione di carattere realista (come spesso avviene).

13 Una tale distinzione vale, tra l'altro, a farci riconoscere adeguatamente la rilevanza che ha per noi, nella costituzione e nell'individuazione di concrete entità fisiche nel nostro mondo, la possibilità di farne esperienza diretta e condivisa (cioè, appunto, quel tipo di esperienza cui abbiamo ricollegato il senso comune).

14 La questione della cumulatività e della coerenza ontologica e/o teorica emerge quando confron-

(2) In alternativa ad un riduzionismo ontologico a base epistemologica, poi, potrebbe essere messa alla prova, all'opposto, una prospettiva di *antiriduzionismo*. Essa tenderà a far emergere che, per parafrasare liberamente Wittgenstein, *'i limiti dei nostri linguaggi scientifici non sono i limiti del nostro mondo'*: neanche per ciò che concerne il descrivere e lo spiegare. Sarà, cioè, legittimo, in linea di principio, pensare che possano realmente esistere nel nostro mondo fenomeni la cui descrizione e spiegazione non può essere appannaggio delle scienze sperimentali della natura, e ritenere che, se il nostro sguardo di senso comune sulle cose è limitato, situato, lo sguardo scientifico, pur diverso e infinitamente più efficace rispetto alle finalità sue proprie, ha anch'esso i suoi specifici limiti costitutivi, i suoi 'punti ciechi', i suoi aspetti di parzialità e storicità<sup>15</sup>. In questo senso, potremmo allora dire che cercare (o avere a che fare con) un'immagine più scientifica dell'uomo, richiede però anche di sviluppare un'immagine più umana della scienza.

## 2.2 Profili particolari

Se fin qui abbiamo brevemente visto alcuni dei modi in cui la questione potrebbe essere affrontata su un piano generale, vorrei ora provare ad accennare ad alcuni tipi di strategie, complementari, vevoli a seconda dei particolari tipi di fenomeni coi quali abbiamo a che fare: farò dunque di volta in volta anche degli esempi sommari, senza pretese di originalità, e soltanto in quanto ipotesi destinate a chiarire meglio ciò che intendo.

### Profili di distinzione (e di possibile cooperazione)

In questa fattispecie rientrano tutti quei casi nei quali sembra esservi una qualche forma di distinzione tra i fenomeni coi quali ha a che fare il senso comune (e dunque dei quali parla il discorso ordinario) e i fenomeni coi quali ha a che fare la ricerca scientifica (e dunque dei quali parlano e possono parlare le teorie scientifiche). Una simile condizione può darsi in diverse forme e in diverse gradazioni, in base sia ai differenti fenomeni in questione, sia ai vari aspetti di ciascuno di essi che si può essere interessati a descrivere e spiegare<sup>16</sup>.

---

tiamo le risposte fornite da teorie scientifiche successive a una stessa domanda. Lawrence Sklar ha però sostenuto che, se anche ci limitiamo alle sole teorie scientifiche contemporanee, non è chiaro sotto ogni aspetto a quale 'arredo' del mondo esse impegnino chi le accetta, e interpretazioni alternative sono ben presenti. Perciò: "How can we ask our fundamental physical theories to tell us about what there is in the world when each of those theories is subject to multiple interpretations, interpretations that often radically disagree with one another about what kind of a world the fundamental theory is really describing?" [24, p. 47].

15 Aveva notato Merleau-Ponty: "si tratta solo di sapere se la scienza già offre o sarà in grado di offrire una rappresentazione del mondo completa, autosufficiente, rinchiusa in qualche modo su se stessa in modo che non si abbia più nessuna valida questione da porsi al di là di essa. Non si tratta di negare o di limitare la scienza; si tratta di sapere se essa ha il diritto di negare o di escludere come illusorie tutte le ricerche che non procedono, secondo il suo metodo, per misurazioni, comparazioni e che non si concludono con leggi come quelle della fisica classica, che fanno derivare specifiche conseguenze da specifiche condizioni" [15, p. 18].

16 Più in generale, Agazzi ha invitato alla cautela per "non dimenticare la regionalità e la "delimita-

Ad esempio, è possibile che una caratteristica, che risulta basilare ed essenziale nella descrizione della nostra esperienza di senso comune, non abbia un equivalente, oppure non ne abbia uno altrettanto fondamentale nel contesto delle teorie scientifiche, senza che ciò infici la possibilità che tale fenomeno sia legittimamente annoverato tra quelli basilari della nostra esperienza.

A questo proposito, possiamo forse utilizzare come esempio il *tempo*. Si tratta di comprendere quale sia il rapporto tra parametro temporale nelle teorie fisiche e il tempo della nostra comune esperienza cosciente. La questione si pone, in effetti, fin dal sorgere della fisica moderna, ma è oggi più acutamente avvertita perché il *tempo della fisica*, che era basilare, unico e con simultaneità assoluta nella meccanica newtoniana, o che appariva direzionato in base alla comune lettura del secondo principio della termodinamica, nella teorie della fisica contemporanea presenta proprietà significativamente diverse, finché addirittura si giunge ad interrogarsi sulla possibilità che esso non figuri in una futura teoria come la gravità quantistica. Si è così anche ipotizzato che il tempo possa costituire un fenomeno derivato ed emergente, che compare solo a una scala meno basilare<sup>17</sup>.

Comunque stiano le cose nel contesto della fisica, si tratta, però, di capire se e in che senso nella costruzione e nell'uso del parametro temporale nelle diverse teorie fisiche davvero ne va ogni volta anche della legittimità del tempo inteso quale fenomeno reale, basilare ed irriducibile della nostra esperienza soggettiva, o, meglio, inteso come effetto del succedersi orientato e irreversibile dei fenomeni dati alla nostra esperienza di soggetti autocoscienti in un certo 'ora' presente<sup>18</sup>.

Solo per fare un esempio, un filosofo come Edmund Husserl ha ritenuto, al contrario, che la prima mossa necessaria per giungere ad una comprensione adeguata della "fenomenologia della coscienza interna del tempo" con i suoi tratti peculiari fosse una provvisoria "messa fuori causa del tempo obbiettivo", cioè il lasciare da parte qualunque considerazione (pur del tutto legittima, su un altro piano) concernente "il tempo mondano, il tempo reale, il tempo della natura nel senso delle scienze della natura, [...] quello della stessa psicologia in quanto scienza naturale dello psichico"<sup>19</sup>.

---

zione specifica" dei discorsi scientifici e quindi nell'evitare che si attribuisca loro un significato e una portata universali. Ciò accade in particolare quando si "rilanciano" nel discorso di senso comune concetti e proposizioni di una data scienza che, per quanto si usino gli stessi termini del discorso comune, hanno in realtà un significato in buona parte diverso. Ciò produce come minimo equivoci e può condurre anche ad argomentazioni false, che pretendono magari di "confutare" convinzioni di senso comune" [2, pp. 353-354].

17 Così, ad esempio, nella cosiddetta *thermal time hypothesis* avanzata da Carlo Rovelli [21, §§ 3.4 e 10.1.3]; sulle diverse nozioni di tempo nel contesto dei vari livelli linguistici e teorici, è da vedere: [21, § 2.4.4, pp. 82-87].

18 Per una *opinionated introduction* a molti profili della questione, cfr. [18], che tenta di evitare le "costrizioni poste dalla illegittima estrapolazione della descrizione fisica al di fuori dei suoi limiti costitutivi" (p. 328).

19 [12, §1, p. 44; cfr. p. 48, vedi anche pp. 207-209]. Nella prospettiva di Husserl la fenomenologia è

Anche in una prospettiva meno radicale di questa, dovrebbe apparire comunque plausibile almeno riconoscere che il ‘tempo’, pur senza costituire una nozione equivoca, “si dice in molti modi” (per usare un’espressione di Aristotele), e dunque è possibile distinguere tra le varie accezioni e i loro differenti correlati, in modo che non ci sia né confusione, né dipendenza concettuale diretta tra il tempo dell’esperienza cosciente e quello del quale parlano le teorie scientifiche. Queste potranno, dunque, porre o non porre il parametro temporale del quale si servono tra le proprie variabili alla scala fondamentale, senza che ciò abbia conseguenze *dirette e necessarie* circa il tempo in quanto dimensione dell’esperienza cosciente soggettiva: dimensione che appartiene propriamente all’orizzonte del senso comune *per come lo si è qui inteso* (e ciò nonostante poi, di fatto, nel discorso ordinario risultino già correlate, o anche confuse, dimensioni distinte del fenomeno tempo).

Ci siamo qui riferiti soltanto a quelle impostazioni che derivino la *necessità* di una eliminazione o revisione della descrizione ordinaria dell’esperienza del tempo *esclusivamente* dall’appello a quanto potrebbe accadere nel contesto della descrizione scientifica del mondo: dunque niente di quanto detto toglie che la realtà del tempo, la sua natura, le sue proprietà e il nostro modo di parlarne possano e debbano continuare a essere discusse in filosofia sotto altri aspetti e/o per ragioni ulteriori rispetto alla sola qui considerata. Parimenti, la distinzione tracciata sopra (1) non implica che, per altri versi, non si debba cercare di accrescere e modificare la comprensione della nostra esperienza soggettiva del tempo, come pure della sua abituale correlazione con il tempo esterno e dotato di una metrica, proprio della fisica; (2) non implica che l’indagine scientifica non abbia niente da dire in proposito<sup>20</sup>; (3) non implica che le sorti intrascientifiche del parametro temporale siano irrilevanti per il mondo del senso comune: al contrario, già il fatto che la scienza costruisca teorie nelle quali figurano parametri temporali con proprietà non isomorfe rispetto a quelle del tempo dell’esperienza cosciente, può contribuire a ricordarci che le dimensioni basilari della nostra comune esperienza cosciente non sono immediatamente o necessariamente identificabili anche con proprietà primitive dei modelli scientifici del mondo che trascende la coscienza (cfr. [18, p. 284]).

D’altra parte, e più in generale, il fatto che in una teoria un fenomeno non appaia o non sia primario, o basilico, sembra costituire un problema per la legittimazione di esso solo ove *già* si sia delegato a quella teoria di essere l’unico arbitro ontologico dell’esistente. Come ha notato Barry Stroud ([27, p. 268]), nessuno direbbe che, siccome una

---

impegnata a rendere conto della nostra comune esperienza cosciente della temporalità all’interno di una cornice concettuale non scientifico-naturalistica, e senza negarla o ridurla, ma, al contempo, fare questo richiederà che, assieme ad ogni presupposizione scientifica, sia anche, e più ampiamente, sospeso quel pervasivo “atteggiamento naturale” che è tipico del pensare ordinario e che porta ad assunzioni ingiustificate circa la realtà extra-coscienziale.

20 Si potrà, per esempio, studiare scientificamente quali siano i correlati neurali della nostra esperienza soggettiva del divenire temporale, o anche quali caratteristiche fisiche deve avere il nostro mondo per poter ospitare soggetti come noi che esperiscono una temporalità cosciente.

teoria concernente le transazioni finanziarie formulata in termini puramente economici non ha tra le proprie variabili il peso e l'altezza degli agenti (e, anzi, nei suoi soli termini propri non può neppure riferirsi a queste), allora o tali proprietà non esistono nel nostro mondo, oppure vanno ridotte a qualche proprietà effettiva del discorso economico. Chi invece si aspetta questo dalla fisica deve già averla eletta a 'misura di tutte le cose': e non perché una riduzione generalizzata ad essa di tutti i fenomeni sia effettivamente disponibile e riuscita; ma, al contrario, per sostenere l'idea che essa *deve* poter riuscire.

Potranno però anche emergere profili di distinzione tra approccio scientifico-sperimentale e di senso comune con una marcata necessità di *cooperazione*, ossia fenomeni (o aspetti di essi) rispetto ai quali la cornice concettuale di senso comune e quella scientifica presentano due approcci distinti e caratterizzati da un'autonoma metodologia, ma, al contempo, appare necessario che tali approcci interagiscano per restituirci un resoconto complessivo e non parziale del fenomeno in questione. Così è probabilmente nel caso dello studio della mente cosciente e dei suoi contenuti. Da un lato, l'analisi e la descrizione dei nostri contenuti coscienti sembra essenzialmente legata alla presenza di una cornice concettuale del tipo di quella della psicologia di senso comune, che si situa su un piano unitario, sintetico, normativo etc. Sembra perciò infondata la pretesa che il discorso scientifico che verte sulle sub-agenzie funzionali e sui processi neurali del nostro cervello possa essere un discorso *esaustivo* di tutto ciò che possiamo dire e conoscere sulla nostra esperienza cosciente.

Al contempo, non c'è dubbio che la conoscenza scientifico-sperimentale dell'attività che si svolge nei nostri cervelli mentre siamo coscienti, ma senza affiorare direttamente alla coscienza introspettiva (per lo più o sempre), possa costituire un arricchimento fondamentale anche per la comprensione della mente e del ruolo dell'esperienza cosciente. Per questo, come non avrebbe senso studiare i correlati neurali e funzionali della nostra esperienza eliminando ogni ruolo per i resoconti in prima persona di essa, così sarebbe erroneo rinunciare ai vantaggi epistemici che l'interazione tra i due approcci può portare.

Potranno al contempo esservi fenomeni rispetto ai quali la distinzione tra l'approccio scientifico-sperimentale e quello di senso comune giunge fino all'*esclusione* di una diretta interazione conoscitiva. In altri termini, potrebbero darsi situazioni nelle quali proprio se un certo fenomeno esiste, allora la scienza *non* può farne un proprio 'oggetto', includerlo nel proprio dominio. Questo, ad esempio, perché, in ipotesi, a tale fenomeno viene riconosciuta una natura che non è passibile di adeguata analisi scientifico-sperimentale: nel senso che gli sono attribuite proprietà che sembrano strutturalmente estranee a tale genere di indagine, mentre, al contempo, esso mancherebbe di quelle caratteristiche che hanno reso possibile ed efficace per altri tipi di fenomeni uno studio scientifico-sperimentale<sup>21</sup>.

21 Un esempio in tal senso, sebbene ecceda i limiti del nostro discorso, potrebbe essere l'agire *libero*, almeno in base ad alcuni modi di concepirlo, come la *agent causation theory*. In questa prospettiva, proprio

Il punto è, perciò, che certe nozioni concernenti la nostra esperienza ordinaria di soggetti agenti potrebbero essere tali che, se si applicano a qualcosa, si applicano a qualcosa che non è un possibile oggetto d'indagine scientifico-sperimentale. La scienza potrà forse dare descrizioni e modelli del mondo che facciano sentire qualcuno *soggettivamente* più o meno incline ad accettare l'esistenza di simili fenomeni che cadono fuori dal dominio delle scienze: ma non ci si deve aspettare che, se essi esistono, allora la scienza possa direttamente provarlo.

Questo ha come corollario che, ogni volta che qualcuno afferma che un dato fenomeno posto dal senso comune non trova spazio nell'immagine scientifica del mondo, dovremmo chiederci che cosa questo eventualmente provi. In particolare, dovremmo chiederci se quel fenomeno, *qualora esistesse*, potrebbe davvero trovarvi posto. In caso contrario, infatti, quando, cioè, non risulti neppure controfattualmente concepibile un esito interno alla cornice metodologica scientifico-sperimentale che provi o accerti l'esistenza del fenomeno in discussione, dovremmo valutare se e cosa l'indagine scientifico-sperimentale possa davvero insegnarci circa un fenomeno di tal genere, e se constatare *di fatto* la sua assenza dall'immagine del mondo che la scienza ci presenta aggiunga realmente qualcosa sul piano conoscitivo. Ovviamente, a patto di non aver *già* arbitrariamente deciso che quanto non può trovare posto nell'immagine scientifica del mondo, non esiste *tout court*.

### **Profili di revisione (unilaterale o bilaterale)**

Vi sono poi casi nei quali un approfondito confronto tra universo del senso comune e universi della scienza può portare a una diversa comprensione e a una revisione dell'uno, dell'altro, o di entrambi.

Dal punto di vista dell'immagine scientifica, il processo di revisione significherà spesso o la necessità di ulteriore indagine sperimentale per avere risposte certe a un dato problema, o la necessità di ulteriore approfondimento concettuale per essere certi che le risposte sperimentali ottenute siano davvero valide rispetto al fenomeno del quale ci stiamo occupando nel confronto con l'universo di senso comune (si tratta di un tipo di questioni già emerso al punto precedente). Quanto è soggetto a revisione in conseguenza del confronto con l'universo del senso comune non sarà, dunque, in genere l'esattezza e la validità dei dati scientifico-sperimentali in sé, ma la loro rilevanza e il loro significato rispetto alle tematiche generali della nostra esperienza sulle quali senso comune e scienza sono poste a confronto.

Quanto all'universo del senso comune, per come l'abbiamo inteso in queste pagine,

---

se qualcosa come la libertà del volere esiste, allora essa non può essere un oggetto adeguato per l'indagine scientifico-sperimentale. In linea di principio, questo di per sé non esclude che la ricerca scientifico-sperimentale possa comunque trovare qui un significativo rilievo *indiretto* attraverso un'appropriata indagine concernente le pre-condizioni, oppure i vincoli e le condizioni al contorno, che accompagnano (o che si può ritenere debbano accompagnare) un nostro eventuale esercizio della libertà di volere (anche se, di fatto, non sembra questo il caso di recenti risultanze sperimentali, che pure hanno suscitato un vasto clamore). Non è però possibile affrontare qui adeguatamente il tema.

non c'è dubbio che la conoscenza scientifica ci obblighi in vari casi non solo a integrare le nostre credenze di senso comune in una cornice più ampia (processo che, *di per sé*, non implica conflitti o revisioni), ma anche a modificarle.

Lo studio sperimentale sistematico ci insegna, ad esempio, che i nostri giudizi basati sulla percezione sensoriale, e anche quelli basati sulle capacità psicologiche comuni rischiano di andare soggetti a distorsioni delle quali non siamo spontaneamente consapevoli. È immediato qui pensare ai nostri giudizi davanti alla figura di Müller-Lyer o di fronte a un miraggio; oppure a distorsioni come il cosiddetto *errore fondamentale di attribuzione* in psicologia sociale, o alla propensione (in particolari situazioni) a spiegazioni del nostro agire che, all'esame sistematico, potrebbero rivelarsi simili a razionalizzazioni a posteriori non fondate. L'indagine scientifico-sperimentale può, dunque, contribuire a svelare distorsioni ed errori di questo genere, portando a una revisione dei nostri processi di valutazione e giudizio o, se questi fossero impermeabili alla revisione, almeno dell'affidabilità che riconosciamo loro. Perciò, più in generale, l'indagine scientifica in certi casi contribuisce indubbiamente a farci cogliere dei limiti e dei 'punti ciechi' del senso comune.

Naturalmente, è proprio dai limiti nelle categorizzazioni e nei giudizi di senso comune che prendono il via anche i vari progetti di filosofia massivamente revisionista, correttiva, o addirittura eliminativista. Quine ha anzi teorizzato che il lavoro ontologico abbia sempre un carattere correttivo del senso comune<sup>22</sup>; e in anni recenti, studiosi come Peter van Inwagen, Ted Sider e Achille Varzi ne hanno dato prova, in modi diversi, cercando di superare (e spiegare) "allucinazioni e miopie" del senso comune per ottenere finalmente "il mondo messo a fuoco", secondo un'espressione di Varzi [32]. Tanto più questo revisionismo ha avuto spazio in filosofia della mente, ove più diretti sono i contatti con l'indagine scientifico-sperimentale, e il caso estremo è stato probabilmente il cosiddetto *eliminativismo* di Paul e Patricia Churchland.

Se ho però indicato anche le strategie correttive del senso comune tra i modi per *disinnescare* il contrasto, piuttosto che per aggiudicare l'intera posta a uno dei contendenti, è perché ritengo più opportuno considerarle opzioni 'locali' e parziali, piuttosto che soluzioni sistematiche e globali, che giungano a mettere in discussione la legittimità stessa di qualcosa come una cornice concettuale non scientifica di senso comune. In altre parole, dal mio punto di vista, la possibilità di revisioni legate alle nuove conoscenze scientifiche (non meno che all'approfondirsi dell'analisi concettuale) non dovrebbe portare ad abolire ogni cornice concettuale non scientifica e di senso comune, ma semmai contribuire a riformarla puntualmente e a ripensarne le finalità, ove necessario. Questo non tanto perché *di fatto* è improbabile che possiamo imparare a descrivere e spiegare abitualmente la nostra esperienza condivisa nei soli

---

22 "Putting our house in ontological order is not a matter of making an already implicit ontology explicit by sorting and dusting up our ordinary language. It is a matter of devising and imposing", [20, p. 88]; similmente [32, p. 105].

termini scientifico-sperimentali, o, comunque, non sembra che farlo sarebbe proficuo nella pratica (sui limiti di questo argomento [10, pp. 123-124]; [32, pp. 106-107; 127-128]).

Ciò che davvero conta è che, sul piano *teorico*, una cornice concettuale non scientifica del *tipo* di quella di senso comune (per quanto riformata e riformabile) pare rimanga indispensabile per costituire, individuare e descrivere caratteristiche, contenuti e oggetti propri dell'esperienza cosciente che ci è dato fare. In quest'ottica, pur senza negare la possibilità di revisioni scientifiche delle concezioni di senso comune dei fenomeni di esperienza, sembra che per lo più la scienza si qualifichi nella misura in cui (pur relativizzandolo) si riferisce e rapporta ai resoconti di senso comune dell'esperienza, piuttosto che sollecitare l'*explanandum* che essi costituiscono, fino ad eliminarlo. E questo appunto perché quell'esperienza che la scienza presuppone, e che anche cerca per molti versi di spiegare, non è passibile di un resoconto integrale in termini esclusivamente scientifico-naturalistici, e perciò richiede sempre l'intervento di una cornice concettuale *del tipo di* quella di senso comune (nel senso detto)<sup>23</sup>. Questa sembra perciò, per impiegare un'immagine abusata, simile alla nave di Neurath che è possibile riparare solo muovendosi all'interno di essa.

#### **Profili di approfondimento, analisi riflessiva ed esplicitazione concettuale**

Non va d'altra parte dimenticato che i limiti non occasionali (e non legati ad applicazioni soggettive) delle categorie e dei giudizi di senso comune, non sembrano essere assoluti, ma legati a specifici contesti, specifiche finalità, specifiche prestazioni del senso comune. Inoltre, anche quando essi emergono, in molti casi la revisione invece di limitarsi a sostituire un contenuto di senso comune 'obsoleto', con uno scientificamente *up-to-date*, potrà (anche) utilmente applicarsi a riscoprire e ripensare le condizioni di senso e validità, l'ambito di applicazione e il significato proprio dei giudizi di senso comune in discussione (cfr. anche [16]).

Più in generale: non di rado, più che (o: oltre che) rivedere, riformare, correggere la cornice concettuale di senso comune, c'è bisogno di analizzare e comprendere riflessivamente quanto abbiamo in comune attraverso i sensi e il nostro modo abituale

23 La pur giusta osservazione che la scienza debba "fornire *spiegazioni* di evidenze empiriche accessibili al senso comune" ([2, p. 344]) non sarebbe di per sé sufficiente a garantire *in via generale* che essa non possa dunque mai "perdere i contatti" con il senso comune *se* inteso quale *corpus* epistemico-proposizionale dato. Potrebbe infatti essere obiettato da alcuni che lo stesso resoconto delle esperienze di senso comune (che la scienza deve in effetti spiegare) potrà però essere assai meglio riformulato dalla scienza stessa, attraverso un resoconto che scalza quelli inadeguati del senso comune, ma non può, per ragioni strutturali, essere poi incorporato da questo. La vera garanzia che la scienza non possa scalzare una cornice concettuale del tipo di quella di senso comune deve perciò legarsi più in specifico alla tesi che la scienza, in linea di principio e in ragione delle proprie caratteristiche strutturali, non sia in grado di fornire un resoconto della nostra esperienza comune in tutto equipollente e intercambiabile rispetto a quello che una cornice del *tipo* di quella di senso comune (proprio per le sue differenti caratteristiche strutturali) può invece giungere a offrirci.

di categorizzarlo. Questo mi pare sia un punto decisivo (che influisce anche sul precedente), tanto più per chi abbia una propensione più “descrittiva” che “correttiva” rispetto ai resoconti di senso comune<sup>24</sup>. Infatti, il rapporto epistemico che intratteniamo con contenuti e strutture di questo mondo comune richiede continuamente di essere analizzato riflessivamente, approfondito, arricchito, articolato e anche “reso esplicito” (per dirla con Robert Brandom). E soprattutto richiede che le pretese epistemiche del senso comune siano analizzate nella loro legalità, nei loro limiti, nella portata e nella finalità loro proprie. Quest’attività credo sia anche uno dei modi in cui l’epistemologia può contribuire a farci porre mente al mondo dell’esperienza che abbiamo in comune (il che costituisce uno dei compiti più alti e antichi della ragione). Ma che cosa può significare per la filosofia applicarsi a questa riflessione su ciò che è comune, e perché dovremmo aver bisogno di reimparare a pensare filosoficamente il ‘comune’ dell’esperienza, per come l’ho definito?

Vorrei, conclusivamente, provare a dirlo in breve. E nel farlo mi servo ancora di uno scrittore, David Foster Wallace, che in un discorso dal titolo *Questa è l’acqua* racconta questa storia:

Ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: - Salve, ragazzi. Com’è l’acqua? – I due pesci giovani nuotano un altro po’, poi uno guarda l’altro e fa: - Che cavolo è l’acqua?<sup>25</sup>

Ecco: l’essere immersi nell’acqua non garantisce una comprensione concettuale giustificata ed esplicita di ciò in cui siamo immersi, né garantisce di possedere e sapere usare tutte le risorse epistemiche opportune per descrivere, distinguere, ‘catalogare’ l’esperienza che pure abbiamo in comune. Così è anche per il mondo della nostra esperienza soggettiva che ci accomuna: spesso crediamo di conoscerlo solo perché ci imbattiamo continuamente in esso; ma non è così<sup>26</sup>. Anzi, a pensarci bene, un punto di partenza in genere comune a molte differenti forme di sapienza (tanto filosofica, quanto religiosa,

24 Le due espressioni sono di Peter Strawson che, propendendo per una “metafisica descrittiva”, nota: “Vi è infatti un solido nucleo centrale del pensiero umano che non ha storia, o non ne ha una che sia riportata nelle storie del pensiero; vi sono categorie e concetti che, nei loro caratteri più fondamentali, non cambiano affatto. Ovviamente non si tratta delle particolarità del pensiero più raffinato. Si tratta invece dei luoghi comuni del pensiero meno raffinato, che però sono il nucleo indispensabile dell’equipaggiamento concettuale degli esseri umani più sofisticati” [25, p. 10].

25 [33, p. 143]. “Il succo della storiella dei pesci è semplicemente che le realtà più ovvie, onnipresenti e importanti sono spesso le più difficili da capire e da discutere”.

26 “Il mondo della percezione, ossia quello che ci è rivelato per mezzo dei sensi e della pratica della vita, sembra a prima vista quello che conosciamo meglio, poiché non sono necessari né strumenti né calcoli per accedervi, e in apparenza, è sufficiente, per penetrarvi, aprire gli occhi e lasciarsi vivere. Eppure questa è una falsa apparenza [...] in larga misura noi ignoriamo un tale mondo almeno sin quando assumiamo un’attitudine pratica o utilitaria [...] sono stati necessari molto tempo, molti sforzi e molta cultura per metterlo a nudo” [15, p. 15].

quanto scientifica) è proprio nella tesi che “innanzitutto e per lo più” non abbiamo una comprensione integrale adeguata del mondo nel quale ci troviamo e con il quale quotidianamente abbiamo a che fare<sup>27</sup>.

Molti problemi e pseudo-problemi circa il mondo del senso comune e i suoi rapporti con i modelli scientifico-sperimentali dei fenomeni possono allora nascere anche dal fatto che noi crediamo di sapere qual è il mondo che ci accomuna a partire dall'esperienza, ma in realtà non è così, e magari lo abbiamo solo confuso con il mondo del buon senso, che è un'altra e più angusta cosa. Si tratta perciò di imparare a ri-conoscere meglio, sempre e di nuovo, quel mondo comune che ci è dato a partire dall'esperienza sensibile (cioè il mondo della nostra esperienza personale) non solo attraverso il suo “rischiaramento scientifico” (Jurgen Habermas), ma anche attraverso la riflessione epistemologica sull'esperienza e sui nostri modi concettuali di renderne conto.

Così, prima ancora di sapere *se e come* l'universo di senso comune (per come l'abbiamo caratterizzato) si relaziona al mondo delle teorie scientifiche, dobbiamo forse esaminare e chiarificare la nostra comprensione di questo universo e delle nostre stesse categorie, nonché delle relazioni inferenziali che le legano. In modo da poter poi anche meglio capire dove i contrasti percepiti con la scienza sono solo apparenti, dove dipendono dal fatto che in realtà si parla di fenomeni diversi, dove invece richiedono davvero una ricomprensione o modifica delle asserzioni e pretese dei resoconti di senso comune, e dove, infine, potrebbero anche eventualmente aprirsi ad una “co-evoluzione” (cioè alla possibilità che resoconti di senso comune e resoconti scientifici influiscano ciascuno sull'evolversi dell'altro, cfr.: [4, §§ 5 e 9.3]). Ma questo sempre nell'orizzonte di una distinzione che, se non esclude l'interazione (anzi, la incoraggia), esclude però l'eliminazione di uno dei due livelli descrittivo-esplicativi.

Proprio per questo, allora, la filosofia, come impresa intersoggettiva e argomentata di riflessione sistematica dell'intelligenza sulla nostra esperienza, diventa la fatica di “salvare” e costruire (anche in un dialogo interdisciplinare) un universo comune, aiutandoci a riconoscere, finalmente, ciò in cui siamo da sempre immersi assieme, come i pesci nell'acqua<sup>28</sup>.

---

27 Le divergenze o distinzioni (disciplinari o di metodo) si legano invece alle convinzioni circa i modi nei quali potremmo procurarci una visione corretta, e al rapporto tra esperienza e credenze relative all'esperienza.

28 Sono molto grato a Elena Castellani, Emanuele Coppola, Luisa Montecucco, Elena Pagni ed Angela Ulacco per le loro preziose osservazioni su una precedente versione di questo testo, dei cui limiti rimango (tanto più) il solo responsabile. Ringrazio inoltre tutti gli intervenuti alla tavola rotonda per la ricca discussione.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Agazzi E., Il senso comune e l'unità dell'esperienza, in [3], pp. 25-38.
- [2] Agazzi E., Continuità e discontinuità tra scienza e senso comune, in [3], pp. 341-355.
- [3] Agazzi E. (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004.
- [4] Bermúdez J. L., *Philosophy of Psychology. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York-London 2005.
- [5] Churchland P., *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1989; trad. it. parziale, *La natura della mente e la struttura della scienza. Una prospettiva neurocomputazionale*, Il Mulino, Bologna 1992.
- [6] Crane T., *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind* (2001); trad. it., *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Cortina, Milano 2003.
- [7] De Caro M., L'irrefutabilità dello scetticismo: aporia insanabile o questione irrilevante?, in M. De Caro-E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, pp. 211-229.
- [8] De Caro M.-Macarthur D. (a cura di), *Naturalism in Question* (2004); trad. it., *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005.
- [9] Dorato M., I due tavoli di Eddington, ovvero l'immagine scientifica del mondo e il mondo della vita, in A. Peruzzi (a cura di), *Pianeta Galileo 2008*, Centro Stampa del Consiglio Regionale della Toscana, Firenze 2009, pp. 81-88.
- [10] Feyerabend P. K., *Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers. Volume I*, Cambridge U. P., Cambridge 1981.
- [11] Freud S., Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917); trad. it., Una difficoltà della psicoanalisi, in Id., *Introduzione alla psicoanalisi e altre scritti* (Opere, vol. VIII, 1915-1917), Boringhieri, Torino 1976, pp. 657-664.
- [12] Husserl E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (1966); trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981.
- [13] McDowell J., Il naturalismo in filosofia della mente, in [8], cap. V, pp. 81-96.
- [14] Macarthur D., Naturalismo e scetticismo, in: [8], cap. VI, pp. 97-116.
- [15] Merleau-Ponty M., *Causeries 1948* (2002); trad. it. *Conversazioni*, SE, Milano 2002.
- [16] Montecucco L., Il senso comune come teoria e come limite, in [3], pp. 57-72.
- [17] Nagel T., *The View from Nowhere* (1986); trad. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- [18] Pauri M., La descrizione fisica del mondo e la questione del divenire temporale, in G. Boniolo (a cura di), *Filosofia della fisica*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 245-333.

- [19] Pirandello L., *Il fu Mattia Pascal*, Einaudi, Torino 1993 (ediz. orig. 1904).
- [20] Quine W. V. O., *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle 1974.
- [21] Rovelli C., *Quantum Gravity*, Cambridge U. P., Cambridge 2004.
- [22] Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956); trad. it., *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- [23] Sellars W., *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962); trad. it., *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando Editore, Roma 2007.
- [24] Sklar L., Naturalism and the Interpretation of Theories, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 75 (2001), pp. 43-58.
- [25] Strawson P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959); trad. it., *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978.
- [26] Stroud B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford U. P., Oxford 1984.
- [27] Stroud B., *The Physical World*, "Proceedings of the Aristotelian Society" 87 (1987), pp. 263-277.
- [28] Valéry P., *L'Idée fixe* (1932); trad. it., *L'idea fissa*, Adelphi, Milano 2008.
- [29] van Fraassen B., *The Scientific Image* (1980); trad. it., *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna 1985.
- [30] van Fraassen B., Constructive Empiricism Now, *Philosophical Studies*, 106 (2001), pp. 151-170.
- [31] van Fraassen B., *The Empirical Stance*, Yale U. P., New Haven 2002.
- [32] Varzi A. C., *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- [33] Wallace D. F., *This is Water* (2009); trad. it. *Questa è l'acqua*, in Id., *Questa è l'acqua*, Einaudi, Torino 2009, pp. 143-155.