

Andrea Velardi

IMMAGINI DEL MONDO E SENSO COMUNE.

LA DIFESA FILOSOFICA DEI FENOMENI E DEL PLURALISMO

ONTOLOGICO

ABSTRACT. Nel presente contributo si indaga, riprendendo una nota distinzione fatta da Wilfrid Sellars (1963), il dibattito filosofico e scientifico attorno alla frattura tra una immagine del mondo fornita dal senso comune e dalla percezione dei fenomeni e una immagine scientifica derivata dalle scoperte della fisica contemporanea (§1.1., §1.2, §2). Per alcuni autori il fossato tra questi due mondi è insanabile. Per altri autori, come Casati e Varzi, il senso comune ha solo una utilità descrittiva di tipo pratico, ma il mondo reale è solo quello spiegato dalla fisica (§3.2). Attraverso una ricognizione di alcuni sviluppi della scienza moderna, delle ambiguità presenti nel testo di Sellars (§2), delle teorie di Moore, di Wittgenstein e dell'ultimo Husserl (§3.2) cerchiamo di porre le premesse per una rivalutazione del valore ontologico e del contenuto del senso comune, della percezione del mondo fenomenico e delle intuizioni sulla vita quotidiana. Queste sono integrate con la tesi del pluralismo ontologico ed esplicativo formulata sia nella critica all'unità della scienza di Dupré (§3.1) che nel realismo del senso comune di Putnam (§3.3). Riprendendo Searle (§3.4) si perviene così ad una teoria dinamica e transazionale della immagine del mondo dotata di uno Sfondo, o livello profondo del senso

comune, di schemi procedurali e certezze, che non è emendabile, e di una Rete, o livello superficiale, costituito da un insieme di credenze e giudizi, che è sottoposto a continua revisione (cfr. Perconti 2015).

1. La scienza e la frattura con l'osservazione fenomenica

1.1. Il problema del senso comune

1.2. Eliminazione dell'antropomorfo e relazione tra “mondo sensibile” e “mondo reale” in Planck

2. Immagine scientifica e immagine manifesta del mondo: le ambiguità della teoria di Sellars.

3. Pluralismo ontologico e realismo del senso comune.

3.1 Il pluralismo ontologico in Dupré

3.2. Critica della esistenza dei due mondi e legittimità solo descrittiva del senso comune

3.3. Il realismo del senso comune in Putnam

3.4. Il senso comune come Sfondo e la distinzione tra livello superficiale e livello profondo

1. La scienza e la frattura con l'osservazione fenomenica e il senso comune

1.1. Il problema del senso comune

Un interrogativo molto diffuso nella filosofia contemporanea è quello relativo al modo in cui le scoperte della scienza ci distaccano dal senso comune e dalla immagine che la nostra percezione ci fornisce del mondo che abitiamo nella vita quotidiana. La filosofia si pone una domanda di natura metafisica su quanto il mondo radicato nella nostra percezione sia quello reale e quello dal quale possiamo partire per costruire una ontologia che rispecchi genuinamente il reale. Ancor prima della scienza è la filosofia, in quanto riflessione sul mondo percepito, ad essersi interrogata sulla validità di una conoscenza delle cose fondata sul materiale fornito dalla percezione. Problema che non è stato sollevato certamente per prima dalla scienza contemporanea, ma che è presente nella storia del pensiero occidentale sin dalle sue origini. Si pensi al Teeteto di Platone e alle aporie della conoscenza sensoriale di cui discutiamo nell'articolo gemello pubblicato insieme a questo intitolato *I paradossi dell'ontologia* in cui mettiamo in luce la dimensione aporetica e problematica del divenire e dei *puzzle* ontologici dell'identità (Velardi 2017a). In seguito lo scetticismo di Hume ha paventato una diffidenza verso una causalità fondata solo sulla base dei materiali dei nostri sensi, si pensi alla vista del sole che sorge ogni giorno, impegnando Kant nella costruzione di una teoria della conoscenza che andasse oltre il dogmatismo tradizionale e impegnasse il trascendentale a fornire ordine nella caoticità del molteplice. Già alcuni sviluppi della fisica e della biologia

tra il Seicento e il Settecento hanno messo in crisi l'ancoraggio della conoscenza all'osservazione percettiva dei fenomeni e al senso comune. Si pensi a Galileo, alla teoria eliocentrica, al principio di inerzia che hanno messo in crisi la visione del mondo fornita dalla nostra percezione visiva e possono essere spiegati solo nell'ordine della contro-fattualità. A questo riguardo, come scrive il fisico Giulio Passatore (1996, 287 e ssg), perfino tra la fisica classica e il senso comune il contrasto è profondo e mette in crisi l'analisi dei fenomeni:

“è essenziale alla fisica la critica dell'osservazione (...) Esempio significativo è la legge di inerzia. L'osservazione immediata, e con essa il senso comune, non riescono a coglierla perché non riescono a separare gli elementi essenziali da quelli concomitanti. Per arrivare ad essa è necessario un procedimento limite che porti al concetto astratto di assenza di interazione tra i corpi. Da questa interazione deriva quell'idea fondamentale, nota come principio di relatività galileiano, che stabilisce l'equivalenza di tutti gli osservatori inerziali agli effetti della formulazione delle leggi meccaniche demolendo così la nozione di fermo assoluto (...). La rottura col senso comune che liberò l'elettromagnetismo dalla prigione antigalileiana fu estremamente faticosa. Essa avvenne grazie allo scontro con un fatto fenomenologico nuovo, scoperto uscendo dalla fenomenologia che è oggetto diretto dei sensi (...) La conoscenza che l'uomo ha dell'universo procede verso sintesi ampie e profonde (...) Ma sono crollate certezze che concernono l'oggetto stesso della conoscenza. Non possiamo più visualizzare il mondo con immagini intuitive (...). L'ampliamento e

l'approfondimento della conoscenza sembrano necessariamente accompagnarsi con il crescere e l'acuirsi della problematica sul suo significato (...) proprio nella consapevolezza della problematica del significato della conoscenza può ravvisarsi un sostanziale progresso del sapere. Perché questa consapevolezza può difendere l'uomo dal pericolo sempre incombente di adagiarsi su un nuovo senso comune, costituito dall'ambito concettuale e dall'assetto formale delle teorie in base alle quali egli opera".

Alle considerazioni di Passatore possiamo aggiungere anche l'ambito più noto in cui Galileo ha potuto soffrire perfino personalmente la frattura tra immagine scientifica e immagine fenomenica del mondo: quello della disputa sul geocentrismo. Galilei (1963) è profondamente cosciente di quanto la teoria copernicana sia lontana dal senso comune e di quanto sia difficile essere portati a credere a quella che può sembrare una follia scientifica. Parlando al signor Giovanni Francesco Sagredo, nobile diplomatico della Repubblica di Venezia, spirito aperto e capace di fungere da moderatore nel dialogo tra i due opposti fronti, lo scienziato gli si rivolge così:

“né posso a bastanza ammirare l'eminenza dell'ingegno di quelli che l'hanno ricevuta e stimata vera, ed hanno con la vivacità dell'intelletto loro fatto forza tale a i proprii sensi, che abbiano possuto antepor quello che il discorso gli dettava, a quello che le sensate esperienze gli mostravano apertissimamente in contrario. Che le ragioni contro alla vertigine diurna della Terra, già esaminate da voi, abbiano

grandissima apparenza, già l'abbiamo veduto, e l'averle ricevute per concludentissime i Tolemaici, gli Aristotelici e tutti i lor seguaci, è ben grandissimo argomento della loro efficacia; ma quelle esperienze che apertamente contrariano al movimento annuo, son ben di tanto più apparente repugnanza, che (lo torno a dire) non posso trovar termine all'ammirazione mia, come abbia possuto in Aristarco e nel Copernico far la ragion tanta violenza al senso, che contro a questo ella si sia fatta padrona della loro credulità”

Proprio per i motivi che emergono da questa ripresa dello sviluppo della fisica galileiana, Alexandre Koyré (1965, 26) ha scritto che Newton, ancor prima di Copernico, è il responsabile della spaccatura del mondo in due: il “mondo delle qualità e delle percezioni sensibili” e il “mondo della quantità e della geometria reificata”: “La scienza moderna abbatté le barriere che separavano cielo e terra unificando l'universo [...] Ma essa realizzò tale unificazione sostituendo al nostro mondo delle qualità e delle percezioni sensibili, il mondo che è il teatro della nostra vita, delle nostre passioni e della nostra morte, un altro mondo, il mondo della quantità, della geometria reificata, nel quale, sebbene vi sia posto per ogni cosa, non vi è posto per l'uomo. Così il mondo della scienza – il mondo reale- divenne estraneo e si differenziò profondamente da quello della vita che la scienza non era stata capace di spiegare, neppure definendolo «soggettivo»”. Koyré descrive questa frattura con i toni di un dramma collettivo, come la “tragedia del mondo moderno”. Nonostante che questi due mondi siano in connessione per ragioni legate alla *praxis*, essi sono

separati da un abisso teoretico che porta o alla opposizione di due verità inconciliabili o alla accettazione della “inesistenza della verità”.

Casati, Varzi (2012, 1-2) commentano così la tesi di Koyré: “Quest’immagine di un mondo duale – ovvero di due mondi diversi e per certi aspetti incompatibili: quello della scienza e quello della vita – riflette una dicotomia che sembra confermata dall’intuizione come dai fatti. Per il senso comune gli oggetti con cui abbiamo a che fare quotidianamente sono corpi solidi e compatti, variamente colorati, e ben delimitati da superfici continue e omogenee; per l’immagine scientifica si tratta invece di aggregati di particelle minuscole in continuo movimento, inodori, incolori, e insapori, e parlare della superficie di un oggetto è un po’ come parlare della superficie di uno sciame d’api. Per il senso comune la terra è immobile e in un certo senso è anche piatta, il sole sorge e tramonta, ci sono un alto e un basso assoluti, il caffè rimasto nella tazzina passa da caldo a freddo; per l’immagine scientifica, la terra ruota su se stessa ed è approssimativamente sferica, sole e terra ruotano intorno a un asse comune, la distinzione tra alto e basso è relativa, e il caffè cede calore all’ambiente senza con ciò acquistare una nuova qualità «opposta» al caldo. Un confronto anche sommario e molto parziale tra i fatti che risultano veri per il senso comune e falsi nell’immagine scientifica, o viceversa, sembra dar ragione a Koyré e ai tanti filosofi che hanno adottato la dicotomia”.

Come vedremo Casati e Varzi (2002) criticano Koyré per la divisione in due mondi metafisicamente opposti difendendo la tesi secondo cui non si tratta dell’esistenza di due mondi, ma di due diverse descrizioni dello stesso mondo, di cui è concesso un

uso di tipo referenziale accanto ad un uso di attributivo del linguaggio per ragione di “dispendio computazionale” e di maggiore praticità comunicativa. Essi presentano due proposte. Per la prima non esiste “un mondo del senso comune come entità a sé stante accanto al mondo fisico, un mondo del senso comune organizzato secondo «leggi» differenti da quelle del mondo fisico” (ivi, 4). La seconda “concerne l’incompatibilità tra una posizione filosofica non realista riguardo alla relazione tra credenze del senso comune e conoscenze fisiche, da un lato, e la possibilità stessa di una psicologia della percezione, dall’altro” (ibid.). Se non si accetta la prima proposta allora non si vede il mondo per studiare la psicologia della percezione e al contrario si sarebbe tentati di privare questa di fondamento a favore di una descrizione fisica. Una teoria della frattura radicale dei due mondi condurrebbe a questo risultato fastidioso. Invece se si riesce a trovare “una concezione ben precisa dei rapporti tra ciò che esiste e ciò che sembra soltanto esistere”(ibid.), allora è possibile salvare l’oggetto e il processo della percezione e quindi legittimarne lo studio fenomenico in sede psicologica.

Altri studiosi hanno fatto fornito un panorama meno radicale. In Agazzi (2004) si trovano tentativi di mostrare il valore oltre che i limiti del senso comune. Si ricorderà poi come la tradizione fenomenologica abbia criticato duramente la separazione tra scienza e mondo della vita (Husserl 1936) e come, con gli studi di Paolo Bozzi (1999), abbia ricordato che esiste una fisica del mondo quotidiano, una “fisica ingenua” che è di tipo aristotelico, euclideo e tolemaico. Questa fisica del senso comune è quella che ci serve per orientarci, agire e vivere nel nostro mondo. La fisica

ingenua di Bozzi non è appiattita sulla registrazione delle informazioni da parte dei sensi, perché si radica nella tradizione fenomenologica cercando le strutture universali di riferimento della stessa percezione, però può essere utilizzata per difendere l'orizzonte della irriducibilità di un dato fenomenico per la costruzione dell'ambiente in cui si muove e agisce l'essere umano. Rimane che la teoria del mondo-della-vita di Husserl e la fisica ingenua di Bozzi non sono così semplicistiche, ma vanno reinterpretate con attenzione alla luce della filosofia della percezione e dell'intuizione della fenomenologia in quanto scienza. Occorre dunque precisarle in altre sedi per vedere quanto esse sono utili per la risoluzione del problema del senso comune (Velardi 2017b).

In questa sede approfondiremo (§2) il problema della dicotomia e della conciliazione alla luce della teoria di Wilfrid Sellars (1963a, 1963b). Sellars (1963a) sostiene comunque un realismo scientifico secondo cui la scienza fa emergere i processi causali dei fenomeni che sono inosservabili giungendo ad una forma di "disvelamento" delle verità intorno al mondo (Marsonet 2000, 13).

La questione del senso comune non divide solo il senso comune dalla scienza, ma divide anche la scienza e la filosofia al loro interno. Come ricorda Marsonet (2000, 44) non è scontato che nemmeno nell'ambito della filosofia ci si possa totalmente affidare ai dati del senso comune. Noi stessi, anche se abbiamo lavorato nella direzione dei fondamenti di un realismo del senso comune aperto al contributo della sfera del mentale (Velardi 2007), abbiamo mostrato come l'ontologia debba dare spazio a molti paradossi e affrontare molte aporie che incrinano soluzioni che

riposano sulle basi della nostra percezione immediata (Velardi 2012, Velardi 2015, Velardi 2017a). Anzi è proprio la nostra percezione degli eventi, della loro trasformazione temporale e, in una prospettiva metafisica più generale, la nostra percezione del divenire, del γίνεσθαι, a imporci questo ripensamento sulla tendenza a controllare e normalizzare la nostra fenomenologia e l'ontologia fenomenica che ne viene fuori. Ne *I paradossi dell'ontologia*, che in qualche modo fa da contraltare o da gemello siamese a questo contributo, abbiamo mostrato come, nonostante il suo realismo, l'ontologia non può fare a meno di mettere a tema il proprio orizzonte aporetico, assumendo l'onere di doverlo integrare all'interno delle sue descrizioni e soluzioni o per giustificare l'assetto e gli ingressi del suo catalogo degli enti.

Sappiamo quanto sia stringente questa problematica per i cosiddetti enti processuali ovvero gli oggetti caratterizzati da una estensione nel tempo che li fa apparire come sequenze o come enti alla cui tridimensionalità occorre associare una quadridimensionalità che rende paradossale la loro ontologia. Abbiamo trattato altrove il problema dell'*Ens Successivum* in relazione allo statuto della persona umana proponendo un tentativo di integrazione della teoria classica della persona con la constatazione della sua processualità da parte di David Hume e la decostruzione operata da Derek Parfit nella sua teoria delle persone-sequenza (Velardi 2015). In quella sede abbiamo proposto una soluzione che non ricalcasse la teoria del *suppositum* sia nella versione aristotelico-tomista della *sostanza*, e del *principium individuationis* spirituale dell'anima, sia nella versione cartesiana del *Cogito*, ma che vedesse nella nozione di persona un primitivo alla Strawson che viene prima delle

nozioni fenomeniche di *Cogito*, di mente, di coscienza secondo l'adagio da noi proposto: *Persona antecedit coscientiam*. Nel nostro contributo non ci sfuggiva l'orizzonte aporetico della ontologia della persona che poi abbiamo confermato in generale per l'ontologia generale degli oggetti materiali. Abbiamo proposto una ipotesi di ricerca, un tentativo di indagine, una strada che salvasse parte delle nostre intuizioni di senso comune sul nostro essere persona. E su questa occorre ancora lavorare molto.

Non mancano infatti i problemi. La nozione di persona ci è utile per riproporre la frattura tra fisica e senso comune, tra immagine scientifica e immagine manifesta del mondo. Varzi (2016) riflette sull'atomismo mereologico, ovvero la tesi secondo cui gli oggetti sono essenzialmente, e in ultima istanza, composti di parti atomiche ovvero parti che mancano di parti proprie, difendendola dall'attacco di Antony Shiver secondo cui questa concezione è inadeguata perché può essere soddisfatta da modelli che non prevedono l'atomismo mereologico. Questa prospettiva è stringente per la persona umana e gli oggetti materiali. Noi stessi potremmo considerarci in definitiva delle macchine composte di atomi. Abbiamo visto il dilemma di integrare l'immagine scientifica con la fenomenologia del nostro mondo percepito fosse già presente nel Seicento nel caso del principio di inerzia e dello sviluppo della fisica galileiana. Di recente Scribano (2015) ha mostrato come anche la filosofia seicentesca è attraversata da questo dilemma per quanto riguarda l'ontologia della persona. Scribano descrive e sottolinea la presenza in Cartesio di due opposte visioni

dell'essere umano: una facente capo al più austero meccanicismo e l'altra invece al mentalismo solipsistico del *Cogito*.

L'atomismo contemporaneo è la faccia più aggiornata di questo problema e può superare le oscillazioni e l'ambiguità presente in autori come Cartesio e Spinoza perché il dato scientifico si è fatto via via inoppugnabile e la scienza stessa ha concatenato i suoi dati in teorie tanto vaste da poter costituire delle vere e proprie visioni del mondo antagoniste a quelle del senso comune o della filosofia.

La scoperta delle mondo microscopico operata dalla scienza scalfisce ogni tentativo di costruzione di una ontologia autonoma a patto di uno sforzo speculativo che dimostri la legittimità e l'autonomia di più livelli ontologici ed esplicativi. Come sappiamo questo tentativo è stato fatto da autori come Putnam (2012) e Dupré (1993, 2001, 2004) e ha trovato un suo filone contemporaneo nei fautori del cosiddetto "naturalismo liberalizzato" antiriduzionista (De Caro M, MacArthur D., 2004).

Il popperiano Bryan Magee (1998, 45-48), molto critico nei confronti della esaltazione del senso comune che egli considera una vera e propria "catastrofe intellettuale" ha rimarcato l'incrinamento portato dalla fisica al senso comune e alla ontologia degli oggetti ricordando proprio la scoperta dell'atomo e del mondo subatomico: "E' quanto accade per esempio con la nozione secondo la quale ogni oggetto fisico è un turbinio di molecole e di atomi, composti a loro volta da particelle subatomiche che si muovono di moto casuale e con velocità vicine a quelle della luce. Che tutto questo sia trasformabile in energia e che ogni oggetto fisico sia uno spazio carico di forze non rientra certamente nel modo comune di intendere le cose".

Egli cita la critica al senso comune presente ne *I problemi della filosofia* di Bertrand Russell (1912=1970, 44): “Il senso comune ci lascia completamente all’oscuro per ciò che riguarda la vera e intrinseca natura degli oggetti fisici, e se ci fossero buone ragioni per considerarli mentali, non potremmo legittimamente respingere questa opinione semplicemente perché ci suona strana. La verità circa gli oggetti fisici *deve* essere strana”. E si meraviglia che molta della filosofia contemporanea non abbia trovato ovvio questo assunto. Il bersaglio polemico sembra essere George Moore con la sua difesa intransigente del senso comune, una concezione ingenua che produce quella che Putnam (2012c) chiama “ontologia inflazionaria”. Per Moore (1925), la visione del senso comune è “interamente vera” e questo ha il suo fondamento nella percezione che abbiamo di noi stessi come corpo e nella esistenza di oggetti di cui Moore fornisce lunghe liste di esempi: “Esiste attualmente un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato, e da allora ha continuato ad esistere pur non senza incorrere in cambiamenti [...] Dalla sua nascita, inoltre, il mio corpo è stato ininterrottamente in contatto con la superficie della terra o non lontano da essa [...] vi sono sempre stati, ad ogni momento della sua vita, altri corpi umani [...] la terra esisteva già prima che io nascessi [...] io sono un essere umano e, nei vari momenti seguiti alla mia nascita, ho avuto una serie di esperienze diverse, ciascuna di varia natura: così, ho percepito il mio corpo e, insieme, le cose che lo circondavano, fra cui altri corpi umani; ho percepito inoltre fatti che li riguardavano [...] ho avuto coscienza di altri fatti, di cui, in quello

specifico momento, non mi rendevo conto, come il fatto, da me avvertito ora, che il mio corpo esisteva anche ieri” (ivi, 218–19).

A questa concezione si era opposto Russell, il quale ne *La conoscenza umana* enuncia un principio divenuto molto famoso che suona così il senso comune porta alla scienza e la scienza mostra che il senso comune è falso; quindi, se il senso comune è vero, è falso; quindi è falso. Il principio potrebbe avere anche la natura del sofisma se si riflette che la scienza potrebbe non aver dimostrato affatto che il senso comune è falso. Nonostante questo molti filosofi lo hanno preso per buono e Casati, Varzi (2002) per esempio ne fanno il punto di partenza della loro teoria limitativa e concessiva nei confronti del mondo descritto dal senso comune.

1.2. Eliminazione dell’antropomorfo e la relazione tra “mondo sensibile” e “mondo reale” in Planck

Planck (1933, 1970 = 1993) ha riflettuto su come oggi, grazie soprattutto allo sviluppo della fisica, l’immagine scientifica del mondo si è fatta così fondata e compatta da avere approfondito il solco con l’immagine manifesta. David Albert (1994), filosofo della scienza della Columbia University, ha enfatizzato questa scissione e nel suo libro famoso *Quantum Mechanics and Experience*. Come sappiamo però i padri fondatori della rivoluzione della fisica del Novecento erano di diverso avviso. Lo stesso Planck (1993) ha una posizione più sfumata, anche se, a

prima vista, concepisce lo sviluppo della fisica come eliminazione radicale di ogni carattere sensibile e “antropomorfo”. Egli avverte l’esistenza delle costanti universali di natura come qualcosa che riguardi la realtà fisica di un mondo indipendente dalla nostra mente, che poteva essere indagato e sottoposto a verifica in modo autonomo dalla nostra osservazione fenomenica. Per lui “è di fondamentale importanza che il mondo esterno sia qualcosa di indipendente dall’uomo, qualcosa di assoluto” (ivi, 11) e “la crescente distanza dell’immagine del mondo sensibile indica semplicemente un progressivo avvicinamento al mondo reale” (ivi, 209). Egli distingue tra: mondo sensibile, mondo reale e immagine fisica del mondo (ivi, 206). Il mondo reale viene conosciuto come indipendente dalla mente, mentre il mondo sensibile dipende dalla nostra osservazione fenomenica. Il ruolo della fisica muta a seconda che lo si metta in relazione con uno dei due mondi. Essa serve “a conoscere il mondo reale nel modo più completo possibile” e nel “descrivere il mondo sensibile nel modo più semplice possibile”. E’ interessante che lo sviluppo della immagine fisica emancipa dal mondo sensibile, ma non può prescindere da esso. La relazione con il mondo sensibile permette di mantenere un radicamento nel mondo dei fatti ed evitare una degenerazione in “un formalismo privo di contenuto” come quello voluto dagli assiomatici e dai logici: “Giacché, quando il nesso con la realtà è sciolto, una legge fisica non è più un rapporto fra grandezze misurate indipendentemente l’una dall’altra, ma una definizione per mezzo della quale una di queste grandezze è ricondotta alle altre. Questo spostamento di significato è assai seducente, perché una grandezza fisica è definibile molto più esattamente con un’ equazione che con una

misura; ma rappresenta in fondo una rinuncia a penetrare il vero significato della grandezza studiata, ed a ciò si aggiunge, cosa assai grave, che conservando il nome si dà facilmente origine ad oscurità ed equivoci” (ivi, 207-209). Lo sviluppo della immagine fisica segue un movimento progressivo e non pendolare. Nel suo particolare rapporto con il mondo sensibile emerge l’evidenza che “per quanto la spinta ad ogni perfezionamento e ad ogni semplificazione dell’immagine fisica del mondo sia sempre stata data da osservazioni nuove, cioè da fenomeni del mondo sensibile, l’immagine fisica del mondo nella sua struttura *si allontana sempre più al mondo sensibile, smarrisce sempre più il suo carattere intuitivo a tinta originariamente antropomorfa, elimina sempre più le sensazioni* (si pensi all’ottica fisica in cui non si parla più di occhio umano) e si perde sempre più nell’astratto, in quanto le operazioni matematiche puramente formali acquistano una importanza sempre maggiore e le differenze qualitative vengono sempre più ricondotte a differenze quantitative” (ivi, 209, corsivo mio). Questo fenomeno è “strano e paradossale”, perché, nonostante questa eliminazione del sensibile e dell’antropomorfo, la fisica deve mantenere un rapporto inscindibile con il mondo dei sensi e dei fenomeni. Infatti il mondo reale non può “essere dedotto intellettivamente” e la relazione tra i tre domini deve condurre ad una unitaria e “armonica immagine del mondo” (ivi, 213). Da qui anche il tentativo di mostrare come la meccanica quantistica sia un caso limite della meccanica classica e di come non si debba giungere “a sacrificare il principio della rigida causalità nell’immagine fisica del mondo” (ivi, 228), anche se questo è uno degli aspetti più spinosi di tutta la

teoria di Planck e della sua integrazione con gli altri modelli fisici e con la nostra vita quotidiana nel mondo macroscopico di natura euclidea e newtoniana.

L'immagine del mondo fornita dalla meccanica quantistica non è una "creazione arbitraria" della nostra mente, ma rispecchia i fenomeni reali della natura. Per questo Planck si è scagliato contro il successo avuto dalla teoria di Mach in campo filosofico e contro la reazione speculativa opposta dal meccanicismo deluso dalle proprie stesse promesse. Mach ha cercato di tenere in equilibrio il mondo del senso comune da quello purificato dalla fisica, cercando di salvare il contributo dell'esperienza, cercando di capire come essi fossero collegati in modo organico. Casati, Varzi (2002, 19) mettono in relazione la sua teoria con quella di Wilfrid Sellars (1963b, 21, ed. or.) che mantiene un certo radicamento della immagine scientifica con quella manifesta con una sorta di argomento trascendentale per cui "l'immagine scientifica non può sostituire l'immagine manifesta senza con ciò stesso rigettare il suo proprio fondamento". Vedremo però (§2) come in Sellars siano presenti molte oscillazioni e ambiguità rispetto a questa stessa tesi.

Mach è un obiettivo polemico per Planck soprattutto in relazione alla sua difesa della filosofia della causalità ancora basata su una filosofia della natura in armonia con i dati dell'osservazione fenomenica. In effetti proprio la causalità è uno degli ambiti più spinosi del conflitto tra scienza e senso comune e le scoperte di Planck hanno profondamente incrinato questo ambito. La filosofia della scienza contemporanea non ha mancato di enfatizzarlo a sfavore dell'affidamento ai dati della percezione immediata e della osservazione fenomenica. Per esempio Popper (2005 e altrove) ha

parlato di una istintiva tendenza dell'essere umano al ragionamento causale e deterministico per cui ogni correlazione *post hoc* viene *ipso facto* interpretata come una relazione causale *propter hoc*. Sarebbe una tendenza innata che legherebbe sempre un effetto alla causa che lo precede, come una forma naturale di spiegazione secondo uno schema causale applicabile con troppa sicurezza al reale. Anche gli schemi elementari del sillogismo del tipo “se ...allora” celerebbero sempre una relazione fisica di causa – effetto dietro la relazione puramente logica. Riprendendo la critica di Hume alla causalità ed elaborando la sua critica all'induzione, il filosofo austriaco ha mostrato i seri limiti del senso comune nella costruzione di una scienza rigorosa e quanto però esso sia pervasivo nella nostra osservazione del reale. Per questo e altri motivi il popperiano Bryan Magee (1998, 45-48) ha considerato “l'esaltazione del senso comune una catastrofe intellettuale”. Si ricorderà che il principio di causalità è così fondamentale per la scienza che Heisenberg (1958=1966, 106-109) ne reintroduce la validità e utilizzabilità nei termini di un apriori trascendentale kantiano:

”La legge di causalità non è più applicata nella teoria dei quanta e la legge di conservazione della materia non risulta più vera per le particelle elementari. Naturalmente Kant non poteva aver preveduto le nuove scoperte, ma poiché era convinto che i suoi concetti sarebbero stati “la base di ogni futura metafisica che si presenti in forma di scienza” è interessante constatare come i suoi argomenti siano stati erronei. Come esempio prendiamo la legge di causalità. Kant afferma che ogni qualvolta osserviamo un evento noi presumiamo che esiste un evento precedente da

cui il primo deve seguire secondo una certa regola. È questa, come dice Kant, la base di ogni lavoro scientifico. In questo caso non ha importanza se noi possiamo o meno sempre trovare l'evento precedente da cui l'altro seguiva. In realtà molte volte possiamo trovarlo. Ma anche se non possiamo, nulla può impedirci di chiederci quale avrebbe potuto essere quell'evento precedente e di cercarlo. Quindi, la legge di causalità si risolve nel metodo stesso della ricerca scientifica: è la condizione che rende possibile la scienza. Giacché noi in effetti applichiamo questo metodo, la legge di causalità è *a priori* e non derivata dall'esperienza. È vero questo nella fisica atomica? Consideriamo un atomo di radio che possa emettere una particella alfa. Il tempo dell'emissione della particella alfa non può essere previsto. Possiamo soltanto dire che in media l'emissione potrà avvenire in circa duemila anni. Perciò, quando osserviamo l'emissione noi non cerchiamo in realtà un evento precedente dal quale l'emissione deve derivare secondo una regola. Logicamente sarebbe perfettamente possibile ricercare tale evento precedente, e non è necessario che ci si scoraggi per il fatto che fin qui non se ne è trovato nessuno. Ma perché in questo importantissimo problema il metodo scientifico si è veramente trasformato dopo Kant?

Due risposte sono possibili a questa domanda. La prima è che noi ci siamo convinti con l'esperienza che le leggi della teoria dei quanta sono giuste e che, se lo sono, sappiamo che un evento precedente, da considerare come causa dell'emissione a un momento dato, non può essere trovato. L'altra risposta dice: noi conosciamo l'evento precedente, ma non in modo del tutto preciso. Noi conosciamo le forze del nucleo atomico che sono responsabili dell'emissione della particella alfa. Ma questa

conoscenza contiene l'incertezza prodotta dall'interazione fra il nucleo e il resto del mondo. Se volessimo sapere perché la particella alfa è stata emessa in quel momento particolare dovremmo conoscere la struttura microscopica del mondo intero ivi inclusi noi stessi, il che è impossibile. Perciò gli argomenti di Kant a favore del carattere a priori della legge di causalità non possono più ritenersi validi. Una discussione simile potrebbe farsi sul carattere a priori dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione. Il risultato sarebbe lo stesso. I concetti a priori che Kant considerava come un'indiscutibile verità non sono più accolti nel sistema scientifico della fisica moderna. Essi formano tuttavia parte essenziale di questo sistema in un senso alquanto diverso. Nella discussione dell'interpretazione di Copenhagen della teoria dei quanta è stato messo in rilievo che noi usiamo i concetti classici nel descrivere la nostra attrezzatura sperimentale e più in generale nel descrivere quella parte del mondo che non appartiene all'oggetto dell'esperimento. L'uso di questi concetti, includenti spazio tempo e causalità, è in effetti la condizione per osservare gli eventi atomici ed è, in questo senso, "a priori". Ciò che Kant non aveva previsto era che questi concetti a priori potessero essere le condizioni per la scienza e avere, nello stesso tempo, soltanto un'area limitata di applicabilità. Quando facciamo un esperimento dobbiamo assumere una catena causale di eventi che conduce dall'evento atomico attraverso l'apparecchiatura sperimentale fino all'occhio dell'osservatore; se non si ammette questa catena causale nulla si potrebbe conoscere circa l'evento atomico. Dobbiamo tuttavia ricordare che la fisica classica e la causalità hanno solo un'area limitata di applicabilità. Questo è stato il paradosso fondamentale della teoria

dei quanta che non poteva essere previsto da Kant. La fisica moderna ha trasformato l'affermazione di Kant circa la possibilità di giudizi sintetici a priori da metafisica in pratica. I giudizi sintetici a priori hanno di conseguenza il carattere d'una verità relativa”.

La causalità resta un ambito di scontro durissimo tra le due visioni del mondo. Nel 1935 Einstein insieme a Boris Podolsky e Nathan Rosen, pubblicò un articolo dal titolo *Può la descrizione quanto-meccanica della realtà ritenersi completa?*, dove dimostravano l'esistenza dell'*entanglement* ovvero di come, una applicazione dei principi della meccanica quantistica portava alla propagazione di una misura eseguita su una parte di un sistema quantistico ad un altro sistema. Einstein era critico rispetto a questo effetto perché minava le basi della relatività speciale. Questo resta uno dei concetti più difficili da assimilare e condividere all'interno della comunità dei fisici perché resiste seriamente al senso comune. Galchen e Albert (2009, 40) ripropongono il fatto che le nostre intuizioni pre-riflessive alimentano lo schema causale elementare richiamato da Popper per cui gli oggetti hanno fra loro un'interazione diretta o indiretta e uno agisce come causa efficiente dell'effetto che produce. L'*entanglement* infrange il principio di località espresso da questa interazione nel campo delle particelle. In teoria il mutamento di stato di un elettrone potrebbe influenzare direttamente e istantaneamente lo stato di un altro elettrone dalla parte opposta della galassia senza agire causalmente su altri oggetti fisici che si trovino nello spazio che li separa. Questa *non località* mina la teoria di Einstein e incrina fortemente la nostra idea di causalità. Galchen e Albert mostrano come le moderne scoperte fisiche non

hanno incrinato soltanto il senso comune aprendo una frattura tra l'immagine scientifica e la visione intuitiva del mondo, ma come hanno aperto una frattura anche all'interno della immagine fisica in relazione al tentativo di conciliare la interpretazione dei fenomeni fornita dalla meccanica quantistica e il dominio dei fenomeni stessi. Come abbiamo visto Albert si schiera a favore delle conclusioni più contro-intuitive della fisica e accetta che queste possano limitare e ridimensionare in maniera radicale la nostra capacità di fornire, con buona pace di Einstein una descrizione completa e coerente del nostro mondo. Vedremo come per quest'ultimo il problema non fosse solo di natura fisica, ma filosofica, legato cioè alla difesa delle intuizioni del senso comune sulla nostra vita.

La nostra breve digressione sul problema della causalità ci fa capire perché, nella difesa della immagine fisica di Planck, si possa sentire il peso costato all'affermazione della meccanica quantistica all'interno della comunità scientifica ed è anche questo dato autobiografico ha rendere più stringente l'accento polemico di Planck: "Ma i numeri decidono e la conseguenza è che ora le parti si sono gradatamente invertite. Mentre prima si trattava di inquadrare più o meno forzatamente un nuovo elemento estraneo in una cornice riconosciuta da tutti come stabile e definitiva, ora l'intruso, dopo essersi conquistato un posto sicuro, è passato all'offensiva, ed è ormai certo che finirà per spezzare in qualche maniera la vecchia cornice" (Planck 1993, 112).

D'altra parte lo stesso Planck nel suo saggio *L'unità dell'immagine fisica del mondo* (1908) ha ricordato come l'attività della scienza si muova all'interno di una

tensione metafisica che fa concepire il mondo come una unità autonoma dalla mente di cui si possono scoprire i segreti e le leggi, ma che d'altronde rende consapevoli della limitatezza e della parzialità della visione scientifica. Questa tensione è rintracciabile in tutta la scienza moderna. La metafisica si integra con la scienza che può cogliere solo aspetti del reale, quel reale che non si lascia esplorare senza richiedere di continuo un superamento non solo del senso comune, ma delle immagini scientifiche che si susseguono nella storia della scienza diventando esse stesse una forma di senso comune. Infatti, come sappiamo, c'è un modo di interpretare quella che Kuhn (1962) ha definito come "scienza normale" come il senso comune generato dall'affermazione di un paradigma dominante in una determinata epoca.

La realtà richiede un allargamento di orizzonti che via via mostrano come la metafisica non possa bloccare lo sviluppo della scienza, ma solo perché "non è il punto di partenza, ma lo scopo di tutte le ricerche scientifiche, un faro che brilla e indica la via da una distanza inaccessibile". L'importante è che questa tensione metafisica si mantenga viva e che non stacchi dal controllo sperimentale della scienza: "Né deve essere mai dimenticato che ogni esperienza concettuale senza eccezioni possiede soltanto un valore euristico, che il suo significato in ultima analisi consiste soltanto nel formulare delle domande sensate alla natura, e che la sua validità finale si può ottenere sempre e soltanto con un esame dei risultati ottenuti attraverso misure. Pertanto il potere di immaginazione del teorico, se il suo volo non deve avere la sventurata fine di quello di Icaro, ha bisogno di una profonda cultura e di un

immediato orientamento sia dal lato delle possibilità matematiche sia di quelle sperimentali” (Planck 1993, 352). La metafisica di Planck non è mai sganciata dalla impresa della scienza. Egli ha cercato una integrazione facendo riflettere sulla necessità di mantenere in armonia le due opposte visioni del mondo, ma ribadendo che è l’immagine scientifica a dovere mantenere in sesto la nostra teoria. Anche nel saggio *Scienza e fede* (1930), dove è massima l’apertura alla importanza della metafisica, e perfino del religioso, Planck (1993, 261) conferma esplicitamente questa ipotesi. Le fondamenta di ogni scienza sono formate dal materiale che l’esperienza fornisce, è vero, ma è altrettanto vero che il materiale da solo non basta, come non basta la sua elaborazione logica. [...] bisogna completarlo e perfezionarlo riempiendo le lacune e ciò non si può fare che per mezzo di associazioni di idee che non nascono dall’attività intellettuale ma dalla fantasia dello scienziato, sia che si vogliano definire col nome di fede o colla più prudente espressione di ipotesi di lavoro. L’essenziale è che il loro contenuto superi in qualche maniera i dati dell’esperienza”.

Lo stesso ha fatto Einstein che pensava che la scienza fosse uno sviluppo e non uno sconfessamento del senso comune. Mentre Sellars considera la scienza come qualcosa di neutrale e impersonale (Marsonet 2000, 26; Marsonet 2001, 280), perfino Heisenberg (1958) ha ricordato che la scienza è comunque un prodotto dell’essere umano e che quindi è una nostra immagine del mondo, scaturita da un processo di osservazione che utilizza strumenti ed esperimenti che estendono la capacità dei nostri sensi e che possono essere pensati come qualcosa che quindi prolunga e

approfondisce le risorse del senso comune. E' interessante come Heisenberg si renda conto, come ha scoperto Scribano (2015) che Cartesio non è riuscito a rispondere pienamente a questa necessità e ha avvertito invece più duramente il divario che le due immagini hanno creato: “La scienza naturale non descrive e spiega semplicemente la natura; descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla. È qualcosa, questo, cui Descartes poteva non aver pensato, ma che rende impossibile una netta separazione fra il mondo e l'io”.

2. Immagine scientifica e immagine manifesta del mondo. Le ambiguità della teoria di Sellars

Wilfrid Sellars (1963b) è sicuramente il filosofo che più di ogni altro ha messo a tema la frattura tra la scienza e il senso comune, tra quelle che lui ha chiamato *immagine scientifica* e *immagine manifesta* del mondo. Abbiamo già delineato lo scenario e descritto in cosa consistano queste due immagini. In questo paragrafo vogliamo mettere in luce i problemi della teoria di Sellars e della posta in gioco teoretica del suo discorso. Non vogliamo occuparci solo delle ambiguità presenti nel testo ma anche di come esse facciano emergere un dilemma teoretico più vasto. Le due immagini sono in radicale opposizione fra loro o c'è spazio per una integrazione, per una loro complementarità? Dobbiamo accettare una egemonia insuperabile della immagine scientifica e pensare, come dice Sellars (1956, §41) che 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”? E se la scienza è questa misura suprema cosa ne è di quello che lo stesso Sellars ha chiamato “*space of reasons*”, lo spazio delle ragioni, sferrando un attacco raffinatissimo a quello che ha ulteriormente chiamato “mito del dato”? Come si conciliano la tesi della egemonia dell’immagine scientifica e della scienza come misura di tutte le cose con la tesi dello spazio delle ragioni e del mito del dato? E’ lo stesso Sellars (1956, 54) a scrivere : “Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice”. Questa tesi di Sellars è stata altamente produttiva all’interno della filosofia analitica perché ha portato all’abbandono dei tentativi fondazionalisti dell’empirismo logico (Velardi 2007). Se la critica ai due dogmi di Quine, e soprattutto alla distinzione tra verità analitiche e verità sintetiche, ha portato al rifiuto della versione razionalista del fondazionalismo, le critiche di Sellars al mito del dato hanno demolito la versione empirista. Come sappiamo queste tesi sono state sviluppate dal suo allievo McDowell (1994, 1995, 2004), il quale ha approfondito il dualismo tra lo spazio logico della natura, da lui chiamato “crudo naturalismo” e lo spazio logico delle ragioni. Nella sua prospettiva “possiamo riconoscere che l’idea di esperienza è l’idea di qualcosa di naturale pur senza rimuovere l’idea di esperienza dallo spazio logico delle ragioni” (McDowell 1994, XX). Vi è dunque spazio per un naturalismo liberalizzato che riconosca il pluralismo dei livelli ontologici e delle spiegazioni. Come ho fatto notare in Velardi

(2007), la prospettiva di McDowell ci aiuterebbe così a capire come la teoria di Sellars va interpretata in modo più ampio. E del resto è nelle pagine del suo maestro che si possono trovare dei fondatissimi appigli. Per esempio la definizione della scienza come “misura di tutte le cose” è subito vincolata e precisata perché essa vale solo “nella dimensione della descrizione e della spiegazione” e dunque da una parte non copre tutto il dominio delle credenze e dall’altro non esaurisce tutto lo *spazio logico delle ragioni*. La descrizione impersonale del mondo empirico è la misura della realtà, ma sono soltanto i concetti e le ragioni che emergono da una prospettiva in prima persona che possono renderci degli agenti razionali e rendere intelligibile il dominio delle azioni umane. Se questi concetti non sono implicati nella regolazione del nostro comportamento noi non possiamo pensarci come persone e non potremmo nemmeno impegnarci nella costruzione della impresa scientifica. Per questo Sellars parla di *visione stereoscopica* dove il potere esplicativo della scienza esatta si integra con le credenze, le ragioni individuali e sociali e si supera il dualismo radicale tra l’immagine scientifica e l’immagine manifesta. Questa integrazione non è così scontata. Perché nel testo la tesi della complementarità si muove di pari passo con quella della alternativa e della egemonia. Non è un caso che, sfruttando questa ambiguità, si sono potute formare una destra e una sinistra sellarsiana, che fanno capo rispettivamente ai nomi di Paul Churchlands, Ruth Millikan, Jay Rosenberg, che sottolineano il realismo scientifico e il nominalismo di Sellars e Richard Rorty, John McDowell e Robert Brandom che sottolineano maggiormente lo spazio delle ragioni e la critica al mito del dato giungendo alle forme di relativismo antirealista di Rorty

che non sono però condivise da McDowell e da Brandom. Come sappiamo McDowell ha sviluppato soprattutto la critica al Mito del Dato in un senso kantiano ed è pervenuto alla tesi del contenuto concettuale della percezione.

Torniamo ad approfondire meglio la distinzione di Sellars per venire a capo delle sue ambiguità. La filosofia ha sempre accettato il primato della immagine manifesta e la sua riflessione ha sempre preso le mosse dal mondo che osserviamo e abitiamo quotidianamente.

Come precisa Marsonet (2001) la stessa immagine manifesta è una idealizzazione. E' infatti un processo di riflessione che ci porta a capire che noi condividiamo una immagine del mondo. Nella vita quotidiana essa si mantiene ad un livello implicito perché noi abitiamo il nostro mondo in quanto esseri umano dotati di un certo corpo e di particolari organi di senso specie-specifici. Lo stesso Sellars (1963b) parla, come vedremo, di "uomo-nel-mondo" proprio per significare la peculiarità del rapporto interattivo e transazionale, per usare i termini di Dewey, tra soggetti e mondo, un rapporto che dipende dal fatto che l'uomo abita il mondo percependolo e agendo in esso con i suoi strumenti percettivi, cognitivi e corporei. Da qui l'importanza che è rivestita ad esempio dalla luce e il fatto che essa sia diventata fondamentale anche come metafora per la teoresi filosofica come nel mito della caverna di Platone. Mentre l'immagine scientifica ha origini recenti cui abbiamo accennato nel primo paragrafo, l'immagine manifesta ha radici ancestrali e primitive:

“L’immagine “manifesta” dell’uomo-nel-mondo può essere caratterizzata in due modi, che sono complementari piuttosto che alternativi. È, in primo luogo, la cornice nei cui termini l’uomo è diventato cosciente di se stesso come uomo-nel-mondo. È la cornice in cui, per usare un’espressione tipica dell’esistenzialismo, l’uomo ha per la prima volta incontrato se stesso — il che significa dire, ovviamente, che in quell’occasione egli divenne uomo. Poiché non è una caratteristica accidentale dell’uomo che egli concepisca se stesso come uomo-nel-mondo; ed è pure ovvio, a ben riflettere, che se l’uomo avesse una concezione radicalmente differente di se stesso, egli sarebbe un tipo di uomo radicalmente diverso. Ho posto al centro dell’attenzione questa dimensione quasi-storica perché desidero sottolineare fin dall’inizio quello che potrebbe essere definito il paradosso dell’incontro dell’uomo con se stesso. Il paradosso consiste nel fatto che l’uomo non ha potuto essere tale finché non ha incontrato se stesso” (Sellars 1963b, 6 cit. in Marsonet 2001, 274).

L’essere umano di cui parla Sellars è quello che è consapevole di abitare un mondo in cui condivide con altri esseri umani un co-sentire, un senso comune, un genere peculiari di rappresentazioni, credenze, intenzioni. E’ da questa condivisione che sono emersi tutti i sistemi della filosofia. La sua riflessione è partita sempre dalla immagine manifesta e ne è uno sviluppo. L’immagine manifesta è tale perché l’uomo ha la sua speci-specificità e l’uomo stesso è quello che è perché il mondo che percepisce e abita ha i caratteri della immagine manifesta. Per questo motivo

“la sostituzione dell’immagine del mondo propria del senso comune ci obbligherebbe a vedere noi stessi in una maniera radicalmente diversa e, com’è ovvio, ci si può chiedere fino a che punto ciò possa *realmente* accadere. Se l’uomo non può essere tale finché non incontra se stesso, ciò che abbiamo appena detto implica che questo incontro (il quale è un incontro *socialmente condiviso*) ha avuto luogo nell’immagine manifesta. Sostituire tale immagine con un’altra significa che l’incontro dovrebbe essere rielaborato *ab initio*. Ma sappiamo anche che il pensiero concettuale è profondamente radicato nell’immagine manifesta. Dal momento che la capacità di pensare è null’altro che la capacità di applicare criteri di correttezza e di rilevanza, è importante notare che detti criteri sono a loro volta relativi all’immagine manifesta, e la loro sostituzione è un compito tutt’altro che facile” (Marsonet 2001, 275).

Come abbiamo detto e come Marsonet sottolinea tutta la filosofia del pensiero occidentale si è mossa a partire dal modo in cui l’immagine manifesta si è delineata ancestralmente nell’essere umano che è nel mondo. Per questo l’immagine manifesta “non è neppure una concezione ingenua, giacché può essere caratterizzata come il progressivo affinamento di un’immagine più primitiva che è stata a poco a poco rimpiazzata nel corso dell’evoluzione culturale dell’umanità” (ibid.). Se così non fosse “si potrebbe ora pensare che lo scontro fra le immagini sia, in fondo, una ‘lotta impari’. Al cospetto della immagine scientifica, che è il prodotto di una attività disciplinata, autocritica e metodologicamente rigorosa, l’immagine manifesta potrebbe sembrare il retaggio di un passato remoto ed oscuro. Sellars si premura

dunque di chiarire che l'immagine manifesta qui presa in esame è un'elaborazione e un perfezionamento (dovuto essenzialmente al lavoro dei filosofi) di quell'immagine 'originale' del mondo che possiamo attribuire all'uomo primitivo" (Gatti 2007, 21). L'immagine manifesta non è qualcosa di prescientifico e ingenuo, ma è "il perfezionamento o elaborazione di quella che si potrebbe chiamare immagine 'originale' ; un perfezionamento che raggiunge un grado tale da fare sì che questa immagine abbia rilevanza nella scena intellettuale contemporanea" (Sellars 1963b=2007, 38). Questo perfezionamento può essere empirico o categoriale. Il primo compie "aggiunte e sottrazioni ai contenuti che sono propri del mondo in quanto esperito" attraverso i canoni dell'inferenza induttiva di Stuart Mill integrati con i canoni dell'inferenza statistica. L'immagine manifesta è dunque disciplinata e critica. La sua "cornice concettuale" è quella di una sorta di immagine scientifica che si avvale di una serie di procedimenti che si possono chiamare "induzione correlazionale" (cfr. anche Marsonet 2001, 275). Essa stessa è in qualche modo "immagine scientifica". La differenza con la scienza è che essa non prevede *postulazioni*. Per questo Sellars (1963a = 2007, 40) propone di chiamare l'immagine scientifica vera e propria, "immagine postulazionale" o "teorica" perché essa postula e prevede l'esistenza di entità impercettibili che svolgono un ruolo decisivo nella spiegazione dei fenomeni svelando i loro processi causali sottostanti. Solo la scienza si spinge verso questo punto emancipandosi con forza dalla prigione della osservabile, mentre la immagine manifesta resta vincolata al dominio del percepibile e ogni sua spiegazione è correlazione tra fatti osservabili, limitata alla induzione e

alla inferenza statistica¹. Nonostante questi limiti l'immagine manifesta è stata la risorsa conoscitiva dell'essere umano in assenza dei moderni strumenti della scienza. Come nota de Vries (2005). Proprio grazie alle risorse di questa cornice concettuale si sono cercate delle risposte, e poste delle domande, che hanno portato allo sviluppo della immagine scientifica. Però, come abbiamo visto Sellars (1963b, cit. in Marsonet 2001, 275) sottolinea che “c'è, tuttavia, un genere di ragionamento scientifico che essa, per definizione, *non include*, vale a dire quello che richiede la postulazione di entità impercettibili, e dei principi ad esse connessi, per spiegare il comportamento delle cose percettibili”. Questa esclusività si lega al fatto, già ricordato sopra, che Sellars (1963a) sostiene un realismo scientifico secondo cui la scienza disvela le cause dei fenomeni, rende intelligibile quello che di per sé è inosservabile e impercettibile.

L'immagine scientifica è una idealizzazione perché vi sono tante immagini scientifiche quanto le scienze, ma questo non rende impossibile costruire una immagine scientifica dotata di caratteristiche unitarie che ha comunque una radice nella immagine manifesta del mondo. Come l'Einstein che abbiamo citato nel primo paragrafo, così anche Sellars (1963b, 54-55) afferma che l'immagine manifesta è prioritaria rispetto alla seconda e che questa nasce e si sviluppa a partire dal senso comune. La espressione “scientifica” più matura che essa genera è la filosofia in cui essa trascende il “pensatore individuale” per cui in essa “*verità ed errore convivono*,

¹ Sull'assenza di *postulazioni* nella immagine manifesta cfr. Aune 1990. Per una critica della impostazione sellarsiana cfr. van Fraassen 1999, §7.

anche se può accadere che, in ultima analisi, l'immagine stessa debba venir rigettata come falsa" (ivi, 54). La filosofia stessa non è esente da errori di valutazione e molte delle sue affermazioni sono scorrette. Per esempio che gli oggetti fisici che incontriamo nel mondo siano solo "complessi di sensazioni", che le mele non siano veramente colorate, che gli stati mentali siano delle "disposizioni al comportamento", che non si possa avere l'intenzione di fare qualcosa senza sapere di avere tale intenzione. Ci sono "modi corretti e modi scorretti di descrivere questa immagine oggettiva del mondo nel quale viviamo, e che la correttezza o scorrettezza di tali descrizioni può essere oggetto di valutazione" (ibid.). Questo deriva dal fatto che l'impresa filosofica è agita da un pensatore individuale che delinea l'immagine manifesta come qualcosa che lo trascende ma che è al contempo "immanente ad esso" e dunque lo condiziona nella sua elaborazione teorica. Il compito della filosofia è estremamente delicato perché essa potrebbe fare emergere solo "uno dei modi in cui la realtà appare alla mente umana". Giudicare la congruità delle sue teorie è fondamentale perché "l'uomo è ciò che è perché pensa se stesso nei termini di questa immagine, ed essa deve dunque essere già stata compresa perché sia legittimo domandarsi "In quale misura l'uomo manifesto sopravvive nella visione sinottica che rende uguale giustizia all'immagine scientifica, di fronte alla quale oggi noi siamo posti?" (ivi, 55). All'autore sembra che la filosofia analitica britannica e americana, specialmente quella influenzata dall'ultimo Wittgenstein "ha reso giustizia alla immagine manifesta in modo sempre più efficace e ha ottenuto via via maggiori successi nell'isolarla, per così dire, nella sua forma pura, mostrando anche la follia

che è insita nel rimpiazzarla, *un pezzo alla volta*, con frammenti della immagine scientifica” (ibid.). Da queste considerazioni sembrerebbe che la visione stereoscopica abbia assoluto bisogno del mondo del senso comune e in effetti esso svolge un ruolo irrinunciabile. Non è scontato però che anche nella stessa filosofia l’immagine manifesta mantenga un primato. Come abbiamo visto inoltre “l’ontologia del senso comune non è affatto “data” una volta per tutte. La sua incessante evoluzione, al contrario, è caratterizzata dalle interrelazioni dinamiche con l’immagine scientifica” (Marsonet 2001, 280)

Sellars (1963b = 2007, 41) pensa che l’immagine manifesta sia al cuore di tutto il pensiero occidentale, vista attraverso una sorta di costrutto teorico, di tipo ideale che metta insieme i tratti di tutti i sistemi filosofici che abbiamo a disposizione. Questo accade però in una maniera tale che sia l’immagine manifesta che la filosofia assumono delle connotazioni negative, perché la metafora dello stereoscopio può farci vedere un occhio come più dominante dell’altro e nel caso della filosofia Sellars è convinto che esso sbilanci troppo il suo asse sulla immagine manifesta che essa ha cercato di “precisare e perfezionare”. Solo in Spinoza sembra dominare la immagine scientifica e quella manifesta si riduce “a residuo di un errore che può essere spiegato” (ivi, 42): “Pensiamo, per esempio, a Spinoza, il quale istituì una dicotomia tra il modo in cui l’uomo concepisce falsamente se stesso e quello in cui scopre di essere nell’impresa scientifica. Si potrebbe ben dire che Spinoza tracciò una distinzione fra un’immagine “manifesta” ed un’immagine “scientifica” dell’uomo, rifiutando la prima come falsa ed accettando la seconda come vera (Sellars 1963b cit.

in Marsonet 2001, 276). Sembra dunque che Sellars ipotizzi che si possa ritenere falsa la immagine manifesta a tutto vantaggio della immagine scientifica. Ma subito dopo lui stesso precisa che “se nella teoria di Spinoza l’immagine scientifica, per come egli la interpreta, domina la visione stereoscopica (...), il fatto stesso di usare l’analogia della visione stereoscopica implica che io consideri l’immagine manifesta come non sopraffatta dalla sintesi” (Sellars 1963b=2007, 42). L’immagine manifesta ha una sua consistenza e non “è irreali in quanto in ultima analisi incoerente, in un senso logico strettamente inteso” (ivi, 83), ma in base a considerazioni logiche più ampie e più costruttive, ad un confronto con una teoria più intelligibile di ciò che vi che le è sfavorevole (ivi, 84). Le qualità presenti in questo dominio che recalcitrano ad una spiegazione meccanica venivano relegate come in Cartesio nella mente del percipiente e si pensava che fosse la concettualizzazione a proiettarle come “tratti appartenenti alle cose fisiche indipendenti”. Così il colore è nella sensazione, “le cose colorate sono in realtà costruzioni concettuali che scimmiettano i sistemi meccanici del mondo reale” (ibid.). La negazione delle cose percepibili porta ad una concezione dualistica dell’uomo. Se il corpo è un sistema di particelle, questo non può essere il soggetto del pensare e del sentire, a meno che non si trovi un modo di spiegare il pensare e il sentire come una interazione tra particelle fisiche, che non si riesca a *rimpiazzare* la cornice manifesta dentro cui ci possiamo pensare come esseri unitari e come persone capaci di fare cose peculiari “senza perdita di potere descrittivo ed esplicativo”. Sellars (1963b=2007: 89-90) individua tre modi di pensare la relazione tra immagine manifesta e immagine scientifica: 1. quello del bambino che dice “tutti

e due” e pone sullo stesso piano le due descrizioni e visioni del mondo; 2. quella del filosofo che pensa ad parallelismo dei due mondi così che le qualità percepite dell’oggetto fisico nel mondo manifesto abbiano una controparte nelle “configurazioni complesse di particelle fisiche”; 3. quella che propone il primato della immagine scientifica come misura delle cose e la sua dominanza nella prospettiva ‘stereoscopica’.

Sellars propende per questa terza soluzione mantenendo l’ambiguità sulla natura di questo primato. E cioè se esso conduca ad un rimpiazzamento della immagine manifesta o se possa preludere ad una convivenza e ad un interscambio dialettico all’interno della prospettiva sinottica da lui proposta.

Certamente la situazione è complessa e molto irta per l’impresa filosofica e il suo legame con l’immagine manifesta: “Tuttavia, quando prendiamo in considerazione *la* immagine scientifica che emerge dalle molteplici immagini fornite dalle diverse scienze, è facile constatare che essa si propone quale visione *completa* che contiene l’intera verità circa il mondo e il ruolo che l’uomo vi svolge. Proprio per questo motivo l’immagine scientifica può essere pensata come una *rivale* di quella manifesta. Essa mette in dubbio la visione che abbiamo di noi stessi, che è in sostanza identificabile con quella manifesta. Se l’immagine scientifica è vera, allora noi non siamo ciò che pensiamo e diciamo di essere” (Marsonet 2001, 279).

Marsonet polemizza con Sellars, pur dimostrando di avere compreso in modo sottile le raffinatezze e le oscillazioni del suo testo. Egli discute la presunta oggettività e neutralità della scienza e mostra come sia necessario ripensare, nei termini di Dewey,

ad una natura interattiva e transazionale della immagine scientifica che mantiene sempre il suo interscambio con la immagine manifesta: “Un quadro come quello proposto dai sostenitori della validità incondizionata dell’immagine scientifica acquisterebbe senso soltanto se la scienza fosse qualcosa di “neutrale”, mentre sembra assai più ragionevole concepirla come la *nostra* scienza. In altre parole la scienza è sempre il risultato delle nostre indagini sulla natura, e questa è, inevitabilmente, una questione di *transazione* in cui la natura stessa è uno degli elementi coinvolti, mentre l’altro è colui che indaga. Vista la situazione appena delineata, la scienza di qualsiasi periodo storico non è qualcosa di totalmente indipendente dagli scienziati che la praticano e dalle loro particolari procedure e metodologie d’indagine” (ivi, 280).

Uno spunto interessante è il fatto che, come più volte ricorda Sellars, l’immagine manifesta non si arresta al materiale bruto della percezione, tesi che è in perfetta armonia con la critica sellarsiana al Mito del Dato. Nel dominio della osservazione fenomenica e della percezione è già in atto un contributo attivo della nostra concettualizzazione. Per questo l’immagine manifesta è qualcosa di più, prelude ad uno sviluppo teorico quasi-scientifico, viene rielaborata dalla filosofia come “sguardo sul tutto” e può interagire con la immagine scientifica in modo adeguato e senza complessi di inferiorità. McDowell (1994, 11), allievo di Sellars, ha sviluppato la critica al Mito del dato spingendosi fino alla tesi del contenuto concettuale della percezione: “quando godiamo di un’esperienza, le capacità concettuali sono già utilizzate nella ricettività, non esercitate su materiali della ricettività che si

suppongono antecedenti. E con ciò non voglio dire che vengano esercitate su qualcos'altro. Suona del tutto stonato, in questo caso, parlare di esercizio delle capacità concettuali, farebbe pensare ad un'attività, laddove l'esperienza è passiva. Nell'esperienza ci si ritrova gravati di un contenuto. Le proprie capacità concettuali sono già state messe in gioco, nel rendersi disponibile del contenuto, prima che si abbia una qualunque scelta, in materia. Il contenuto non è qualcosa che si costruisce di propria iniziativa, come quando si decide che cosa dire a proposito di qualcosa. In effetti è proprio perché l'esperienza è passiva, un caso di ricettività in atto, che la concezione dell'esperienza che sto suggerendo può soddisfare il desiderio di un limite alla libertà, di quel limite che è all'origine del Mito del Dato”.

Questo apporto della concettualizzazione è ancora oggetto di dibattito, ma senza dubbio ci fa comprendere come la nostra percezione dei fenomeni sia qualcosa di maturo in grado di poter generare una ontologia consapevole dei fenomeni e del senso comune. Così l'immagine manifesta è dotata di congegni di elaborazione del dato molto complessi che rafforzano la sua capacità e il suo ruolo dialettico nei confronti della immagine scientifica.

3. Pluralismo ontologico e realismo del senso comune

3.1 Il pluralismo ontologico in Dupré

L'epistemologo John Dupré (1993, 2001, 2004) ha contestato la possibilità che l'immagine scientifica si presenti come l'unica spiegazione possibile del mondo, chiamando "imperialismo scientifico" questa tendenza (Dupré 2001). In *Disorders of things* ha attaccato il mito della unità della scienza mettendo in luce come l'immagine scientifica è frantumata già al suo interno in vari domini di spiegazioni che non sono riducibili le une alle altre. Si pensi ad esempio ai rapporti tra fisica, chimica e biologia. Nemmeno una scienza molto esatta come la chimica si riesce a ridurre completamente alle leggi della fisica. Egli riprende un tentativo di "riduzionismo classico" ripreso un lavoro del 1958 di Paul Oppenheim e Hilary Putnam, che come vedremo non è affatto un riduzionista (ivi, 88). Lì si proponeva una classificazione gerarchica di oggetti materiali peculiari studiati da vari tipi di scienza distinti a partire da un oggetto sociale molto ampio come quello dei "gruppi sociali". Da questo poi si scendeva a vari livelli biologici e fisici: organismi pluricellulari, cellule viventi, molecole, atomi, particelle elementari. Dupré mostra che questa classificazione è arbitraria e che ci sono molte valide alternative. Il livello degli atomi e delle molecole ad esempio potrebbe essere considerato univoco dal punto di vista degli strumenti di osservazioni. Essi sembrano due perché le molecole fanno fare un salto ulteriore verso la chimica e la biologia a quello resterebbe ridotto solo al piano fisico.

Oltre che arbitrario, il procedimento della riduzione si propone di derivare le leggi che sottendono al dominio degli oggetti del livello superiore, isolando le leggi che governano con più semplicità gli oggetti del livello inferiore. Stando alla classificazione fornita sopra si potrebbe così spiegare e prevedere il comportamento di un gruppo sociale a partire da leggi naturali che riguardano il livello inferiore delle cellule o delle molecole. Questo modo di procedere ha limiti evidenti e inoltre richiederebbe uno sforzo epistemologico titanico per la individuazione di “principi ponte” (*bridge-principles*) o “leggi ponte” (*law-principles*) “identificando il genere di oggetti di un livello ridotto”, che possiamo chiamare micro-livello, con “particolari strutture degli oggetti del livello ridotto” (ibid.). Tutto il programma della scienza si risolverebbe così in un insieme di leggi del livello inferiore sommati a dei principi ponte. Da qui il fallimento generale del riduzionismo che riposa nel fatto che le entità “che dovrebbero essere assunti per la derivazione della macroteoria, non possono venire identificati con quelli che sono i soggetti di resoconti descrittivi ad un livello inferiore prossimo, sebbene la loro relazione possa essere vicina abbastanza da permettere che tali descrizioni possano essere utili per importanti scopi esplicativi” (ivi, 116). Dal punto di vista ontologico il riduzionismo non riesce a spiegare come la causalità possa dipendere dagli oggetti fenomenici della nostra esperienza. All’interno di una prospettiva riduzionista o radicalmente fisicalista, essi appaiono “causalmente inerti”. Nel macrolivello della nostra esperienza e della costituzione materiale degli oggetti, noi assistiamo ad una complicazione del quadro metafisico dovuta alla semplificazione di tipo epistemico voluta dal riduzionismo. E cioè il fatto

che nel macrolivello dove assistiamo a eventi di tipo fisico e biologico implicanti un nesso di causalità, si dovrebbe ammettere l'impotenza causale metafisica degli oggetti del nostro mondo. Per questo il pluralismo ontologico vuole difendere il fatto che ci sono "entità dotate di un genuino potere causale disposte su diversi livelli di organizzazione" e, perfino contro "le più deboli versioni del riduzionismo" esso difende il privilegio e l'unicità di ogni livello ontologico particolare presente nella realtà (ivi, 101).

I "generi naturali" sono dunque *causalmente* irriducibili a livelli definiti da un paradigma fisicalista e conservano una loro autonomia ontologica rispetto al livello dei costituenti di ogni singolo atomo. Perfino la biologia e la chimica non possono essere ridotte alla fisica. E spesso le proprietà degli atomi che spiegano la chimica di un elemento sono state comprese in laboratorio da esperimenti di tipo chimico come nel caso dello zirconio.

Dupré (1993) intuisce il profondo legame tra metafisica ed epistemologia e vede della disunità della scienza l'emergere di un problema molto più vasto che ha a che fare con la ontologia del nostro mondo e che non la problematica indagata da Sellars dello statuto della immagine manifesta e della immagine scientifica. Quello che abbiamo indagato nel secondo paragrafo viene fatto oggetto di indagine da molti filosofi contemporanei ma nella direzione di una contestazione del primato della immagine scientifica ipotizzato da Sellars e di una rivalutazione e riabilitazione della pluralità dei livelli ontologici ed esplicativi, tra cui rientra con pieno diritto quello del senso comune. In questo filone si situa quello che viene chiamato "naturalismo

liberalizzato” cioè una filosofia che rifiuta qualsiasi ricorso indebito a entità immateriali di tipo sovranaturale, ma che ammette una diversificazione di piani e di spiegazioni. Dupré (2004) attacca il riduzionismo ‘classico’ e il cosiddetto “miracolo del monismo”. Putnam (1975, 73) difende la realtà ontologica della scienza e delle sue spiegazioni da alcuni attacchi di certa filosofia relativista e antirealista (si pensi a Rorty, ma anche ad altre tradizioni di tipo ermeneutico-decostruzionista) attraverso l’argomento del miracolo. Se non credessimo al realismo scientifico, allora tutta l’impresa della scienza ci apparirebbe come un miracolo perché le spiegazioni e le previsioni effettuate col metodo scientifico ci dicono davvero come stanno e come staranno le cose in molti domini della realtà. Dupré (2004) integra questo discorso con l’idea che, se per scienza intendiamo qualcosa di monolitico situato solo sul livello della spiegazione fisica, allora davvero la scienza ci apparirebbe qualcosa di miracoloso. Lo stesso monismo è infatti un mito, cioè qualcosa che il naturalismo dovrebbe rifiutare come le credenze di tipo fiabesco o religioso. La cosa strana è che invece molti filosofi, nel loro cieco riduzionismo, avvallano questo mito e che il materialismo viene reinterpretato come fisicalismo e questo, a sua volta, come monismo. I filosofi che difendono la scienza pensano che vi sia un solo Metodo Scientifico. Questo serve come criterio di demarcazione per distinguere quale spiegazione è legittimata o no. Se però si applicasse alla scienza un unico criterio non tutte le scienze supererebbero questo test così radicale. Nemmeno il criterio di falsificazione popperiano è esente da problemi sia in relazione alla ricerca della osservazione contraria in grado di falsificare una ipotesi (ivi, 24), sia in relazione alle

attività presenti nella pratica scientifica che spesso sono molto più complesse (ivi, 25). Dupré fornisce esempi tratti dalla indagine sulle particelle, dal tentativo dei biologi di scoprire le basi genetiche del cancro, da un problema di classificazione entomologica, a partire dalla relazione tra statistica e sociologia. L'unico modo possibile per superar gli ostacoli posti alla complessità della pratica scientifica è quello di considerare come scienza solo la fisica. Ma la genetica dimostra il fallimento del riduzionismo fisicalista e l'impossibilità di una assimilazione ad essa di alcuni domini della scienza. Dupré conclude che non vi è "ragione di credere in un qualsiasi tipo di unità della scienza. L'idea di una unità basata sul metodo non riesce a sopravvivere ad un esame critico anche superficiale della varietà dei metodi impiegati nella scienza. L'idea di una unità del contenuto, basata sulla completezza della fisica, sembra mancare di qualsiasi spiegazione logica convincente, e cosa più importante di qualsiasi convalida empirica" (ivi, 37). Il monismo ha invece un carattere rassicurante, ma la sua potenza e attrattiva deriva più da motivi legati ad una degenerazione della tradizione e da una rappresentazione sociale sbagliata del compito della scienza presente anche nella mente degli esperti e dei filosofi. Non mancano "tentativi locali di riduzione", ma "sono ben riuscite" poche riduzioni di un certo livello di fenomeni a un livello più basso di complessità strutturale, o sostituzioni di spiegazioni di un certo dominio con un altro dominio di livello più basso" (ivi, 37-38). Per questo "quella macchina microfisica grande come l'universo, il reame integrato di particelle microscopiche che forma il contenuto delle fantasia riduzioniste, non è il prodotto di un'indagine naturalistica, ma la costruzione

soprannaturale di un sognatore scientifico. I naturalisti dovrebbero rifiutare questa immagine non solo perché manca di appropriate credenziali naturalistiche, ma perché viola l'impegno naturalistico fondamentale" (ivi, 38). E' quindi certo per l'autore che il monismo non si fonda né nel naturalismo, né sull'empirismo. L'egemonia della immagine scientifica non sussiste perché essa non è compatta e univoca come poteva sembrare in Sellars. La scienza pensata come una totalità è qualcosa di chiuso, che non promuove sviluppo e critica al suo interno (Kuhn 1962). La filosofia non deve pensare la sua continuità con la scienza nei termini di un assorbimento alla Quine proprio perché nella sua visione la scienza era qualcosa di unitario che conteneva tutta "la conoscenza autentica della natura del mondo"(ivi, 43). Ma nell'ottica del pluralismo ontologico questo problema non sussiste. Anche le paure di Snow (1959) sulla divisione lacerante delle Due Culture, quella scientifica e quella umanistica, è superata nel senso che "la scienza che ha preso il sopravvento sui suoi nemici umanisti" (ivi, 42) è divisa anch'essa al suo interno in tante sottoculture. La filosofia ha virtù epistemiche differenti dalla scienza tra cui "il rigore analitico", "la chiarezza dell'argomentazione" e quella "sensibilità ai fatti empirici" che sono e rimangono "centrali per la maggior parte delle scienze" (ivi, 43). In questo orizzonte il filosofo ha ancora molto da fare nella direzione di "imprese promettenti" più di quelle che lo limiterebbero e isolerebbero al "mondo noumenico" o al "cielo platonico".

3.2. Critica della esistenza dei due mondi e legittimità solo descrittiva del senso comune

Casati, Varzi (2002) espongono le concezioni critiche del senso comune e poi fanno una proposta positiva pur senza argomenti decisivi. Rifiutano la tesi che esistano più livelli di realtà e pensano che si tratti di un solo mondo che viene però descritto in due modi diversi. Esistono più livelli di descrizioni e non più livelli ontologici. La loro proposta riprende le ipotesi di Putnam sul confronto tra teorie fisiche differenti e utilizza la distinzione tra uso attributivo e uso referenziale delle descrizioni (ivi, 28). Per loro la fisica ingenua e più in generale “la descrizione del mondo propria del senso comune, è nella sua totalità un sistema di descrizioni o di pensieri, di percetti, di intenzioni linguistiche e comunicative che hanno valore soprattutto sul piano referenziale. Esse hanno principalmente lo scopo di fissare il riferimento, per così dire, anche a costo di fallire sul piano attributivo (ibid.). La distinzione tra uso attributivo e uso referenziale di una descrizione (Donnellan 1966) dà conto del fatto che “*«per certi propositi» il senso comune è disposto a cadere in errore*” e che quando i soggetti parlano del mondo lo fanno solo per comunicare fra loro senza doversi affidare all’apparato descrittivo delle scienze fisiche perché non ci riescono e perché, anche se essi ne fossero capaci, il “dispendio computazionale” sarebbe troppo elevato. Ci comporteremmo quindi come i robot ideali ipotizzati da Hayes (1979) e seguaci.

Come abbiamo già detto nel primo paragrafo, Casati e Varzi (2002) criticano la tesi di Koyrè della divisione in due mondi metafisicamente opposti e difendono l'esistenza di due possibili descrizioni dello stesso mondo, attraverso l'uso referenziale e attributivo, per cui parliamo degli oggetti in un linguaggio fenomenico per ragioni di "dispendio computazionale". La loro teoria si articola in due proposte. Per la prima non esiste "un mondo del senso comune come entità a sé stante accanto al mondo fisico, un mondo del senso comune organizzato secondo «leggi» differenti da quelle del mondo fisico" (ivi, 4). Nella seconda si presenta "l'incompatibilità tra una posizione filosofica non realista riguardo alla relazione tra credenze del senso comune e conoscenze fisiche, da un lato, e la possibilità stessa di una psicologia della percezione, dall'altro" (ibid.). Come abbiamo già detto, solo questa teoria sembrerebbe difendere l'ambito fenomenico non in quanto contenuto ma in quanto descrizione. In questo modo si difenderebbe l'utilità della psicologia della percezione.

Il risultato di questa concessione è che la descrizione del nostro mondo fatta attraverso il senso comune è erronea, ma noi siamo disposti a cadere in errore proprio per perseguire i propositi di praticità comunicativa garantiti dall'uso referenziale e dal linguaggio fenomenico. E' interessante che, per gli autori, questo non inficia l'oggettività del linguaggio della fisica ingenua e il fatto che esso si riferisca "a entità fisiche effettive", ma lo fa attraverso una sorta di espediente descrittivo: "Usiamo una «legge» ingenua per far riferimento a una (supposta) regolarità in natura. E proprio questo è il punto. Quando pensiamo che i corpi pesanti cadono più velocemente di

quelli leggeri, in realtà ciò a cui i nostri pensieri si riferiscono è la legge corretta della gravitazione universale; solo che vi pensiamo attraverso una descrizione scorretta. Quando desideriamo bere dell'acqua il *referente* del nostro atteggiamento intenzionale è un aggregato molecolare composto da idrogeno e ossigeno, anche se noi tendiamo a rappresentarlo come un'entità omogenea e senza costituenti ultimi (proprio come i nostri antenati pre-Lavoisier). E quando abbiamo l'impressione che il sole ruoti intorno alla terra quel che *vediamo* in effetti è la rotazione della terra su se stessa; solo che vediamo tale rotazione attraverso una immagine scorretta. E così via in tutti i casi in cui l'immagine manifesta del senso comune entra in contrasto con l'immagine scientifica. La nostra tesi non è altro che la registrazione di questo *pattern generale*" (ivi, 29).

Gli autori riprendono il principio espresso da Russell ne *La conoscenza umana*: "il senso comune porta alla scienza e la scienza mostra che il senso comune è falso; quindi, se il senso comune è vero, è falso". Abbiamo già detto che esso potrebbe suonare come un sofisma se si mette in crisi il fatto che la scienza dimostri la falsità del senso comune e non, più limitatamente, la sua non assolutezza. Per gli autori invece il principio è saldo e porta alla seguente contraddizione "le tesi del senso comune, se sono vere, sono false; quindi sono false". Come abbiamo visto essi si propongono di rendere più sfumata la tesi radicale di Russell, cercando di trovare una spiegazione del perché noi descriviamo il nostro mondo in maniera differente e di "comprendere esattamente ciò che si dice quando si asserisce «Il sole *sta*

tramontando» o «Il caffè è *caldo*». Se sono asserzioni false, quali sarebbero le corrispondenti asserzioni vere?» (ibid.).

La prima parte del loro articolo, posta nel §2, riprende il dibattito post-galileiano sulle qualità primarie e le qualità secondarie e si chiude con “due risultati principali:

(i) quando pensiamo utilizzando le categorie del senso comune, in particolare della fisica ingenua, in realtà stiamo pensando in modo erroneo a fatti fisici, e il senso comune è sostanzialmente una teoria erronea i cui concetti fanno tuttavia riferimento a oggetti ed eventi fisici reali; (ii) se non si traccia nettamente la distinzione tra credenze erronee e credenze vere, e congiuntamente si ritiene che esista un mondo a parte rispetto al quale le credenze del senso comune sono credenze vere, ci si priva della possibilità di studiare il modo in cui la mente rappresenta il mondo” (ivi, 4).

La seconda parte (§3) fornisce una ricognizione di concezioni alternative del senso comune. Nell’ultima parte, posta nel quarto paragrafo, essi discutono la loro teoria le cui tesi centrali abbiamo già ricordato.

La ripresa del dibattito sulle qualità primarie (forma, massa, movimento) e secondarie (colori, sapori, qualità sonore) è di estremo interesse perché mostra come il problema del linguaggio fenomenico sia stato vivo in filosofia già a partire dal Cinquecento e dal Seicento. Gli autori si propongono di neutralizzare la distinzione proponendo innanzitutto di pensare in alternativa l’uso di *vedere* o *avere l’impressione di vedere* sovrapponendolo a quello di *sapere* e *credere*.

Essi ricordano come la scienza abbia cercato di ridurre il numero dei fenomeni da indagare, eliminando le qualità secondarie dal suo ambito di indagine. Il motivo

principale di questo processo di riduzione era che “le qualità primarie erano viste come entità misurabili e matematizzabili, contrariamente alle secondarie: una volta eliminati i colori e i suoni, il libro della natura sarebbe stato finalmente leggibile e, come diceva Galileo, tutti i suoi caratteri sarebbero stati numeri e figure geometriche. ‘Eliminare’ può sembrare una parola impegnativa. Dove vanno a finire i colori? Dove mai possono scomparire, dato che comunque anche lo scienziato o il filosofo che crede nell’esistenza delle sole qualità primarie vede le cose come colorate? La risposta è che secondo il punto di vista in esame – la teoria *soggetti- vista* – l’eliminazione delle qualità secondarie equivale alla loro rimozione dal mondo esterno alla mente: le qualità non primarie sono quelle che, se non esistessero individui senzienti, non farebbero parte dell’elenco delle proprietà che è possibile riscontrare esemplificate nel mondo” (ivi, 7). E’ molto interessante vedere come sia lo stesso Galileo (1623, 348) a procedere ad una simile riduzione: “Ma che ne’ corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell’animal vivente non credo che siano altro che nomi, come appunto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse le ascelle e la pelle attorno al naso [...] sì che rimosso l’animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità”.

Le qualità secondarie non vengono completamente eliminate, ma risiedono nella mente dei soggetti senzienti. In questo modo però si pone il problema che, quando la

mente vede una cosa colorata, allora essa si sbaglia. Ne viene fuori uno dei problemi principali della teoria dei colori e cioè il fatto che essi sono una finzione e che non esistono nella realtà. Già Hume aveva pensato in questo modo. Ci sarebbe qualcosa che noi proiettiamo da qualche parte, qualcosa che non esiste da nessuna parte. Uno degli aspetti sgradevoli del proiettivismo è che esso rende sistematicamente illusoria la nostra percezione (Shoemaker 1990). Una soluzione più sfumata è quella proposta da Kripke (1972) che riprende quella di Locke secondo cui i colori non esistono realmente nelle cose, ma sono disposizioni a produrre sensazioni cromatiche. Questa permette di rendere conto del fatto che noi percepiamo i colori e che riusciamo a descriverle nonostante la sottodeterminazione dei nostri concetti. Le osservazioni sui colori, valgono anche per estensione per i generi naturali di cui si è occupato Putnam (1975a). In relazione all'esempio dell'acqua questi propone che “ certe proprietà che vengono utilizzate quando si dà il significato di ‘acqua’ non sono affatto proprietà essenziali, definitorie, dell'acqua, ma solo criteri che aiutano a fissare il riferimento del termine” (Casati, Varzi 2012, 12; cfr. anche Velardi 2007). Casati e Varzi riprendono questa tesi per formulare la loro teoria concessiva sulle descrizioni del senso comune e del linguaggio ordinario:

“Dall'esistenza di due termini (o due descrizioni, o persino due teorie) tra loro incoerenti non si può dunque concludere automaticamente all'esistenza di due entità corrispondenti. Generalizzando, ne segue che due diverse descrizioni del mondo non determinano necessariamente due mondi distinti. E tuttavia resta ancora una

domanda inevasa: come si può parlare di una cosa (o di un mondo) se quello che se ne dice non si applica affatto alla cosa (al mondo) in questione? Per rispondere, noteremo che in filosofia del linguaggio si distingue normalmente tra *uso attributivo* e *uso referenziale* di una descrizione. L'uso attributivo è quello in cui si identifica ciò di cui si vuole parlare attribuendogli delle caratteristiche: il referente è la cosa che soddisfa queste caratteristiche, quale che essa sia. Per contro, nell'uso referenziale il parlante si riferisce a una determinata cosa usando una descrizione contestualmente efficace, sia essa appropriata o no: si può infatti parlare di una cosa anche senza caratterizzarla correttamente" (ivi, 12).

Su questa distinzione si fonda il principio generale per cui, così come nel caso dei molti usi referenziali presenti nel linguaggio della vita quotidiana, così come nel caso dei colori e del genere naturale *acqua*, "*così anche nel caso più generale delle credenze del senso comune possiamo far riferimento al mondo e interagire efficacemente col mondo pur riconoscendo tali credenze come erronee e sottodeterminate*" (ivi, 13).

In questo modo si salva il potere descrittivo del senso comune, pur riconoscendo che esso porta a cadere in errore sistematicamente perché si riferisce a oggetti che solo la scienza può descrivere e spiegare adeguatamente.

Non c'è quindi spazio per una difesa ingenua del senso comune alla Moore (1925) o alla Reid (1882) (ivi, 15-16), per la tesi del paradigma panglossiano alla Dennett secondo cui perché le cose possano andare per il meglio, non si possono avere troppe

opinioni false (ivi, 16-18), per le tesi di Mach e di un Sellars interpretato in senso trascendentale, secondo cui l'immagine scientifica si radica comunque nella immagine manifesta del senso comune, per le tesi della fenomenologia di Husserl della *Krisis*. Gli autori ricordano che, in quella sede, Husserl ha posto "il problema della relazione tra l'ontologia del mondo del senso comune (che Husserl chiama «teoria delle strutture del mondo-della-vita») e la fisica pre- e post-galileiana. Husserl afferma che una delle ragioni dell'oblio della concezione ingenua del mondo è da ascrivere a Platone, a partire dal quale la filosofia ha voluto essere *epistème* e non *doxa*. La filosofia avrebbe voltato le spalle alla *doxa* non solo in quanto non scientifica ma anche perché essa non è suscettibile di trattamento scientifico: la *doxa* è essenzialmente inesatta. E Husserl assegna alla fenomenologia il compito di armonizzare ingenuità e esattezza nelle loro diverse ramificazioni" (Casati, Varzi 2002, 21). Pur presentandole con precisione, gli autori sembrano non spiegare in alcun modo perché le tesi di Husserl non sarebbero soddisfacenti. Non sono plausibili nemmeno le tesi del Wittgenstein de *La Certezza* nella interpretazione che ne fa Gargani in cui il senso comune è visto come un residuo della scienza, quel qualcosa che viene ritagliato attraverso lo sviluppo della scienza. Secondo Gargani (1978, vii): "Il senso comune si presenta come un campo arato dalle tecniche metodologiche della scienza e della filosofia. Quello che Descartes e Hobbes respingono sotto il titolo di qualità soggettive o errate, distorte opinioni dell'uomo comune, è semplicemente lo stesso repertorio di punti di vista o di concezioni nei quali si esprimeva la scienza premeccanicista"

e ancora: “Non c’è stato un senso comune o un modello dell’esperienza naturale che non siano stati definiti dalle strategie immanenti alle procedure del sapere e dell’elaborazione teorica in corso. [...] È la grande scienza meccanicista che ordina e codifica l’opinione comune e al tempo stesso penalizza i modi erronei, illusori della sensibilità percettiva. Ma tutti gli oggetti e tutti i termini della sua imputazione, prima ancora di costituire il senso comune o l’opinione popolare, sono i relitti di un altro sapere, storicamente anteriore, che è stato refutato e respinto” (ivi, x).

Nella rassegna di Casati e Varzi non c’è spazio nemmeno per la tesi della importanza della fisica ingenua sostenuta di recente da Peacocke e risalente a Leibniz e soprattutto allo Husserl (1952) del terzo libro delle *Idee* e per la tesi iperrealista di Gibson. Le loro conclusioni sono radicali e assegnano al senso comune uno spazio molto limitativo equivalente ad una sorta di mondo illusorio utile solo su un piano pratico e descrittivo.

3.3. Il realismo del senso comune in Putnam

A differenza di Casati e Varzi, nella filosofia contemporanea non sono mancate autorevoli voci a difesa dei contenuti del senso comune e del pluralismo ontologico della realtà. Abbiamo visto in §3.1 la tesi del pluralismo sia stata difesa in maniera

solida da Dupré pur partendo da un punto di vista epistemologico. In tutta la sua lunga parabola di ricerca, Hilary Putnam ha cercato di trovare un fondamento al realismo del senso comune e della sua possibile armonizzazione con il realismo scientifico. Nonostante che Casati, Varzi riprendano per la loro formulazione concessiva la teoria causale del riferimento di Putnam (1975a), si può osservare che la sua filosofia sia più ontologicamente impegnata. Già dal 1957, si è trovato in disaccordo con il positivismo logico del suo maestro Rudolf Carnap scrivendo *L'analitico e il sintetico* difende due tesi “1) che termini come «energia» e «momento della quantità di moto» si riferiscono a realtà, ossia a grandezze fisiche reali, e non sono meri «costrutti», che inventiamo per facilitare la formulazione di previsioni circa gli «osservabili», come ad esempio «la penna rossa si troverà sopra un foglio bianco»; e 2) che il riferimento di questi termini (i termini designanti grandezze fisiche) in genere è preservato nonostante i cambiamenti che una teoria può subire. Per esempio, il fatto che la fisica newtoniana non sia esattamente vera non implica che i suoi cosiddetti «termini teorici» non si riferiscano a nulla, o che si riferiscano a qualcosa che esiste in un «mondo diverso» rispetto a quello di cui parlava Newton, come in seguito avrebbe sostenuto Kuhn” (Putnam 2012c, 7).

Nel 1960, in *Ciò che le teorie non sono*, Putnam ha difeso una posizione chiamata “realismo scientifico minimale” sostenendo che “la dicotomia stessa tra «termini osservativi» e «termini teorici» era insostenibile e che né le teorie né gli enunciati osservativi potevano essere identificati sulla base del lessico da essi utilizzato, come invece i positivisti cercavano di fare” (Putnam 2012c, 8).

Negli anni Sessanta e Settanta egli ha poi difeso un “realismo metafisico” che prevedeva che vi fosse una e una sola descrizione possibile del mondo. Si trattava in realtà di un realismo scientifico più radicale articolato in due tesi fondamentali: “1) i termini, nelle teorie elaborate da una scienza matura, generalmente denotano entità e grandezze reali; 2) e questo fatto spiega il successo di queste teorie, mentre le filosofie della scienza antirealiste finiscono per considerare i successi ottenuti dalla scienza come miracoli inspiegabili” (ivi, 8). Queste due tesi sono rimaste valide per Putnam anche una volta abbandonato il realismo metafisico per una forma di realismo interno che lui definisce antirealista, ma che personalmente ho cercato di far rientrare nell’alveo del realismo (Velardi 2007, Velardi 2012).

A partire dal 1976 e fino al 1990, Putnam ha difeso questa posizione di sapore kantiano, espressa in Putnam (1981) e in altre sedi, secondo cui la verità è la conoscibilità in «condizioni epistemiche ideali». Nell’ultimo arco della sua ricerca Putnam ha messo in discussione sia il realismo metafisico che il realismo interno. Ha rifiutato perciò il principio per cui esiste una sola descrizione del mondo, perché invece esso può essere descritto facendo uso di linguaggi e vocabolari differenti e il principio delle “condizioni ideali” perché non si può confondere ciò che è reale con ciò che è conoscibile. Per questo dal 1990 ha sostenuto un realismo del senso comune, armonizzato con il realismo scientifico, che è immune dalle obiezioni che si possono muovere ai principi appena enunciati (Putnam 2012a). Questa forma di realismo sostiene “che ciò che esiste è indipendente dalla sua conoscibilità; dall'altra, sostiene che ci possono essere molte descrizioni corrette della realtà. Per esempio,

una sedia può essere veridicamente e utilmente descritta nel linguaggio della fisica, in quello della carpenteria, in quello del design o in quello di un cerimoniale, senza che questi diversi lessici siano necessariamente riducibili a un linguaggio privilegiato o pili fondamentale. Né, si noti, queste descrizioni sono necessariamente contraddittorie una rispetto all'altra” (Putnam 2012c, 9). Un punto fondamentale è che la difesa dei livelli di realtà e del pluralismo ontologico non comporta alcuna concessione al relativismo concettuale alla Richard Rorty, ma nemmeno ad una tesi limitativa che confina il pluralismo nell'ordine della descrizione erronea.

Che la posizione di Putnam sia profondamente diversa da quella di Casati e Varzi lo dimostra il fatto che, la difesa del realismo del senso comune, non priva di significato il realismo metafisico come vorrebbe una certa tradizione wittgensteiniana. Ho mostrato di recente (Velardi 2016) come nell'ultimo Putnam ci sia stata una rivalutazione positiva della metafisica e della legittima e autonomia del dominio della saggezza morale e religiosa, oltre lo “sguardo da nessun luogo” senza alcun radicamento e certezze cui si appellava Nagel. Questo sbilanciamento mostra come il mondo che abitiamo abbia un orizzonte che fornisce senso e contenuti ineliminabili, che non sono solo oggetto di una descrizione alternativa utile dal punto di vista descrittivo e pratico, ma fallace ed erronea. Putnam contesta Wittgenstein, e la sua metafilosofia del “non senso”, in ognuna delle tre interpretazioni che se ne possono dare. Sia che la teoria del *Tractatus* sulla metafisica come non senso sia la stessa del periodo intermedio, sia che quella teoria sia o non sia la stessa della tesi della

metafisica come non-senso espressa nella *Ricerche filosofiche*. Per Putnam semplicemente la metafisica non è un non-senso.

Nel realismo del senso comune rientra anche un realismo sofisticato che riconosce che “c'è un fondo di verità nel realismo ingenuo”, ma che si contrappone però da una parte a forme di realismo percettivo ultra-ingenuo, alla Martin (2006), che considerano la nostra percezione fenomenica come corrispondente punto a punto alle proprietà osservabili dell'oggetto esterno percepito (io percepisco una staccionata bianca e il bianco da me percepito è lo stesso medesimo di quello della staccionata là fuori), dall'altra all'intenzionalismo forte alla Michael Tye (1992) secondo cui le proprietà dell'esperienza sono proprietà fisiche reali e queste ultime determinano in modo netto la fenomenologia della nostra esperienza percettiva che è così interamente vincolata all'oggetto esterno.

Il problema di queste teorie risiede in quella che John Dewey chiama “la natura transazionale dell'esperienza”: “le qualità fenomeniche che esperiamo non sono semplicemente una funzione delle proprietà delle scene che osserviamo, ma dipendono tanto dalle proprietà dell'osservatore quanto da quelle della scena osservata” (Putnam 2012c, 12). Le qualità dell'esperienza non dipendono solo dal mondo esterno, ma anche dalla nostra prospettiva sensoriale. Russell (1912, 8-9) è stato probabilmente il primo a rendersene conto nel suo *I problemi della filosofia*, quando discute dell'«apparenza» del colore del tavolo pervenendo però a conclusioni opposte a quelle di Martin, ma anche dello stesso Putnam e di Dewey: “Io credo che “in realtà” il tavolo abbia dovunque lo stesso colore, ma le parti che riflettono la luce

sembrano molto più chiare delle altre, alcune addirittura bianche. E so che se mi muovo, la luce si rifletterà su parti diverse da quelle, così che cambierà l'apparente distribuzione dei colori sul tavolo”.

Russell giunge a sostenere che le qualità sensibili risiedono in uno spazio privato: “il colore che vedo è in uno spazio privato, la levigatezza che percepisco al tatto è in uno spazio privato, il rumore che ascolto è in uno spazio privato, e così via” (Putnam 2012c, 13; cfr. Russell, 1912, 33-34). Putnam si colloca a metà fra l'estremo di Martin e di Russell, sostenendo che, sia nel caso del tavolo di Russell, sia nel caso della staccionata di Martin, la percezione è in contatto con le proprietà fisiche degli oggetti, ma che comunque queste sono proprietà fisiche antropocentriche.

Questo realismo percettivo difende la natura transazionale dell'esperienza e salva anche il livello ontologico delle proprietà fisiche, mantenendo l'armonia con il realismo scientifico di fondo. La difesa del senso comune infatti non vuol dire sconfessione della scienza. I termini della fisica si riferiscono a entità reali, anche se il fatto che la scienza fornisca una descrizione corretta non vuol dire che essa sia esente dall'errore e che tutta la sua teoria debba essere integralmente corretta. La scoperta del bosone di Higgs confermerebbe il modello standard della meccanica quantistica, ma se la sua esistenza fosse confutata allora non verrebbe messa in crisi tutta la meccanica quantistica ma occorrerebbero degli aggiustamenti all'interno del modello. La teoria di Planck e i suoi sviluppi si dimostrerebbero *approssimativamente veri*. Così è accaduto per la teoria della gravità di Newton. Essa sembra radicalmente sbagliata perché, se Einstein ha ragione, “la gravitazione non è una forza nel senso

usuale del termine, ma è una proprietà della curvatura dello spazio-tempo. Tuttavia, se esprimiamo la legge di gravità di Newton con un'equazione differenziale, troviamo che questa equazione è approssimativamente vera nella teoria di Einstein” (ibid.). Il senso di questa verità risiede è di tipo matematico e risiede nelle equazioni che lo esprimono. Questa nozione di *approssimativamente vero* rende possibile salvare la scienza a dispetto dei suoi sbilanciamenti e delle sue autocorrezioni. Il realismo ha bisogno di una nozione che non è solo quella di *vero*, ma anche quella di *approssimativamente vero*. Nonostante che essa sia difficile da definire, è un concetto “indispensabile” e insostituibile: “Per essere realisti, per essere dei sani realisti, è necessario fare uso della nozione di «verità approssimativa»” (Putnam 2012c, 14, cfr. anche Putnam 2012a, 2012b).

3. 4. Il senso comune come Sfondo e la distinzione tra livello superficiale e livello profondo

Per sapere se un budino è buono non abbiamo altra prova che assaggiarlo. Si possono avere molte teorie in merito, ma il verdetto va alla nostra esperienza gustativa fatta in prima persona, alla fenomenologia viva del nostro palato. In questo caso la nostra percezione ha una autorità ineludibile. Partendo da questa immagine Pietro Perconti (2015) affronta un problema che si sta facendo sempre più serio dal momento che lo sviluppo delle neuroscienze, della psicologia, della filosofia scalfiscono sempre più

alcune nostre intuizioni fondamentali sull'essere umano e sul mondo. Aumenta il fossato tra quelle che il grande filosofo americano Wilfrid Sellars chiamava immagine scientifica e immagine manifesta del mondo. La seconda ha le radici nella nostra percezione e che si fonda sulle intuizioni della vita quotidiana. La prima si fonda sulla osservazione e sui metodi delle scienze e spesso falsifica il nostro senso comune. Un esempio su tutti l'immagine del mondo della fisica contemporanea in cui sono dissolte le classiche coordinate spazio-temporali, l'idea di oggetto e di sostanza sono frantumate in nome di una aggregazione di particelle che fa apparire illusori perfino i tavoli dove mangiamo. Anche per il soggetto e la nostra idea di mente le nostre intuizioni traballano. Ci crediamo liberi, ma la scienza ci descrive come immersi nel regno deterministico delle cause. Ci crediamo razionali, ma la scienza fa emergere i nostri errori sistematici di calcolo. Pensiamo di avere un Io cosciente, ma la scienza lo descrive come un epifenomeno dovuto ad un teatro narrativo che noi ci creiamo e di cui ci pensiamo spettatori senza alcun fondamento, essendo invece in realtà un aggregato di moduli di capacità differenti all'interno del cervello. Non c'è nessun fondamento di unità e continuità per la persona. L'introspezione non ha alcun valore scientifico e alimenta solo credenze fuorvianti. Tim Williamson (2005, 2007), professore a Oxford e presidente della Aristotelian Society, ha affermato che le intuizioni non hanno alcuna autorità nemmeno dentro il discorso filosofico. Williamson (2005) si riferisce in particolare agli esempi immaginari o agli esperimenti mentali che costituiscono una delle strategie concettuali preferite dalla "armchair philosophy" ovvero la filosofia fatta stando seduto in poltrona a riflettere

senza ricorrere alle evidenze della scienza come farebbe quella che oggi viene chiamata “*experimental phylosophy*”. I casi di Gettier sono usati così come controesempi dell’analisi delle credenze vere giustificate. Sembra che l’utilizzo di questo metodo si riferisca ad una modalità di pensiero che implica una specie di intuizione razionale *priori*, qualcosa che il razionalista estremo considera una virtù della riflessione filosofica, mentre viene considerata una aberrazione dal suo nemico empirista. Williamson pensa che l’utilizzo degli esempi immaginari non implichi alcuna intuizione razionale e non esibisca nient’altro che una capacità cognitiva di ordine generale di maneggiare i condizionali controfattuali che non ha nulla di esclusivamente *a priori*. L’epistemologia dell’utilizzo del concepire e dell’immaginare e del loro ruolo nella riflessione filosofica, soprattutto attorno alle nozioni di possibilità e di necessità metafisica, è un caso speciale della epistemologia dei condizionali controfattuali. Per questi motivi Tim Williamson (2007) ha elaborato una metafilosofia che contesta l’ideale di filosofia fatta “in poltrona” o “a tavolino” e che questa possa tranquillamente giungere a qualsiasi conclusione come disciplina di pensiero eccezionale, distante dalla metodologia delle scienze, che fa uso disinvolto di intuizioni, come pratica esclusiva che fa ricorso ad analisi logico-concettuali, al linguaggio verbale e a conoscenze *a priori*. In un passo molto netto del suo libro egli contesta che le intuizioni debbano svolgere un ruolo nell’argomentazione e avere una qualche autorità nel dominio della filosofia (ivi, 25). Il loro uso, anche nella pratica della filosofia analitica, è un vero “buco nero” che mina le basi del rigore di questa corrente e che si profila come un vero e proprio “scandalo metodologico”.

Herman Cappelen (2012, 3) ha radicalizzato contestando la *Tesi della Centralità* secondo cui la filosofia analitica facciano uso delle intuizioni come “prova” o “fonte di prove” delle loro formulazioni teoriche. Questa tesi si dimostra falsa e contro essa lavorano due principali argomenti: *Argument from Intuition Talk* (AIT) e *Argument from Philosophical Practice* (APP). Il primo argomento ricalca l’osservazione di Williamson sull’uso delle intuizioni in filosofia e sul fatto che esse sono usate esplicitamente come prove. Il secondo argomento consolida il primo sulla base della pratica dei filosofi che effettivamente esse sono considerate delle vere e proprie prove. Si pensi al largo uso fatto in filosofia analitica di quella che viene considerata una intuizione pre-analitica da cui far muovere o la dimostrazione di una tesi o la sua controargomentazione. O all’ampio uso cui si riferiva Williamson (2005) degli esperimenti mentali. In Velardi (2012) abbiamo mostrato ad esempio come questo tipo di congegno sia ampiamente utilizzato in ontologia. Per Cappelen la pratica del discorso filosofico mostra che quando i filosofi fanno ricorso al materiale delle intuizioni non hanno in mente in realtà una catena di tesi o controtesi dirimenti e collaudate logicamente, bensì esprimono tacitamente una sorta di disimpegno argomentativo nei confronti della posta in gioco, lanciano un messaggio implicito sul fatto che il loro *commitment* rispetto a quel pezzo di argomentazione è “modesto e diminuito (Perconti 2005, 37). L’intuizione diventa funzionale solo alla speditezza della riflessione e implica una concessione richiesta all’interlocutore per ragioni che esulano dal contesto della dialettica delle prove vera e propria. Per questo la tesi della

Centralità è sconfessata e non si capisce quale sia il valore teorico dell'uso delle intuizioni. Da qui la necessità, per Cappelen, di una “filosofia senza intuizioni”.

Al contrario Perconti (2005) cerca di mostrare come il senso comune e le intuizioni svolgano un ruolo essenziale nella nostra conoscenza e nella costruzione di una teoria del soggetto e della realtà ridimensionando la pretesa anti-esperienziale e anti-fenomenica della scienza contemporanea. Riprendendo la tesi molto dibattuta di Gareth Evans, l'autore ricorda che esiste un tipo di conoscenza non mediata dai concetti, che non richiede il soddisfacimento di proprietà. In questa prospettiva egli rivaluta il ruolo dell'uso referenziale come qualcosa che porta a rivalutare e non a limitare il senso comune come invece sostengono Casati, Varzi (2002). Il riferimento dimostrativo può alludere ad un oggetto senza soddisfare l'istanziamento di alcuna proprietà (Strawson 1950, Donnellan 1966) e si può perfino commettere un errore nell'inserire un esemplare in una determinata classe di oggetti, ma avere successo nel fissare il riferimento in termini referenziali e pragmatici. Si può dire: “Quell'uomo lì cammina ad ampie falcate” e far intendere all'interlocutore di chi stiamo parlando anche se l'*individuo* cui ci stiamo riferendo è una donna!

Perconti aggiunge che esiste una conoscenza di tipo procedurale, un sapere come che si distingue da un sapere che (Ryle 1946, 225). Questa conoscenza ha una sua ricchezza di contenuto legata alla esperienza della vita quotidiana e al senso comune che non può sempre venire ridotta ad una conoscenza di tipo dichiarativo come sostengono invece Williamson e Stanley (2011), anche se ha ragione Stanley (2001) a far notare che non tutta la conoscenza è di tipo implicito e procedurale.

Riprendendo l'apologia radicale e ingenua del senso comune di Moore (1925) egli analizza il genere di truismi elencati cui ciascuno dovrebbe accordare un consenso spontaneo senza la necessità di una argomentazione filosofica particolare. Tra questi c'è l'evidenza, richiamata in §3.2., dell'esistenza di un *corpo vivo* che è al contempo *il mio corpo*. Lo stesso dicasi per l'evidenza, presente in Moore (1939) che, fuori di noi, c'è un mondo esterno indipendente dalle nostre rappresentazioni, evidenza che fa da premessa alla contestazione di qualsiasi tesi idealistica. Forse questo truismo non è sufficiente per giustificare una tesi metafisica anche se poggia saldamente sulle nostre intuizioni, ma sicuramente lo sono le evidenze che servono al primo Moore (1925) per presentare il senso comune come “una immagine del mondo assolutamente in quanto costituita da proposizioni incontrovertibili” (Perconti 2015, 56).

Nel suo scritto *Sulla Certezza*, Wittgenstein è interessato agli aspetti problematici dei truismi di Moore. Per questo rovescia la frase scrivendo “Se sai che qui c'è una mano, allora ti concediamo tutto il resto” (ivi, 3). Egli si rende conto che c'è qualcosa di non negoziabile nel senso comune per il fatto che esso fa da sfondo e da premessa a qualsiasi possibile giudizio, vero o falso, sul nostro mondo: “Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso” (ivi, 19). L'immagine del mondo è qualcosa che noi ereditiamo e che fa parte del nostro sfondo di conoscenze e di riflessioni. E' la base

incontrovertibile da cui partire per muovere la riflessione filosofica. Essa è la condizione di possibilità di tutte le nostre opinioni sul mondo.

Perconti (2015, 58-60) distingue un livello profondo e un livello superficiale del senso comune. Il livello profondo è lo zoccolo duro delle nostre certezze, ci permette di stare in sintonia con il mondo in cui siamo immersi, di agire in esso coerentemente e con pertinenza, di interagire con gli altri in modo consono. Esso consiste in schemi procedurali, cornici metaforiche basate su rappresentazioni di tipo immaginativo, modelli mentali e su un insieme di comportamenti adattivi di base, come il disgusto e i sentimenti di piacere e di dolore” (ivi, 58). Il livello superficiale è costituito dalla rete delle credenze e dei giudizi, delle verità e delle loro giustificazioni. Il primo livello non è sottoposto a revisioni, è universale, basato sulla biologia umana, mentre il secondo è emendabile e sottoposto a variazioni culturali. All’interno di questa polarità si può ripensare al valore delle nostre intuizioni, si può ripensare la genuinità della nostra esperienza fenomenica e della introspezione e si può comprendere come la scienza non distrugga tutte le nostre certezze ma ponga tutto in una gerarchia dentro cui ci sono intuizioni che devono essere corrette e riviste alla luce di una teoria più sofisticata e intuizioni che resistono e si salvano con più efficacia. Come accade per la prova del budino.

La distinzione di Perconti ricalca quella di *Rete* e *Sfondo* fornita da Searle (1983, 1992) secondo cui uno stato intenzionale determina le proprie condizioni di soddisfazione all’interno di una *Rete* di altri stati Intenzionali e nel suo collocarsi rispetto ad uno *Sfondo* di pratiche e assunzioni preintenzionali, che hanno una loro

autonomia, dal momento che non sono stati Intenzionali e non rientrano nelle condizioni di soddisfazione di stati Intenzionali (cfr. Searle 1992:189-213).

La nozione di *Rete* esprime dunque il fatto che per possedere una credenza o un desiderio devo rivolgermi inconsciamente o consciamente ad un reticolato di credenze e desideri collegate fra di loro. Se non ho soldi è voglio comprare una Cadillac, dovrò almeno credere legittimamente che mio padre mi presterà i soldi per comprarla. Se esco per andare a comprare del pane, dovrò sapere che vicino casa mia ci sono degli alimentari, che gli alimentari vendono il pane, che il pane ha un costo e dunque dovrò uscire con una certa quantità di soldi. La rete degli stati intenzionali è soggetta a interpretazione. Quest'ultima è indipendente dal contenuto della mia credenza e del mio desiderio. E' dunque probabile che vengano fornite interpretazioni indipendenti da quel contenuto, cioè non definite e non precisate dalla credenza o dal desiderio principale (Searle 1994,190).

Per evitare la deriva interpretativa interviene lo Sfondo. Esso è un insieme di capacità che dirigono i nostri stati intenzionali verso l'interpretazione giusta della loro posizione nella Rete. Esso permette che la mia credenza e il mio desiderio siano giusti e non fuorvianti. Searle riprende un esempio di Wittgenstein (ivi,191). Immaginiamo un quadro che ritrae un uomo nell'atto di arrampicarsi su una collina. Ad una analisi attenta delle singole componenti del quadro ci accorgeremmo di poter interpretare la figura come quella di un uomo che scivola a valle. L'abitudine che fa da Sfondo alla Rete di stati intenzionali innescata dalla percezione del quadro ci vincola nel ritenere la prima interpretazione più plausibile della seconda.

Queste nozioni ci danno l'idea della complessità di rimandi cui soggiace uno stato intenzionale. Esse mostrano pure quanto l'intenzionalità intrinseca debba radicarsi in un mondo di abitudini e in una concatenazione di stati intenzionali per potere essere tale. L'intrinsecità non sussiste senza un rimando al di fuori del soggetto intenzionale ed è chiaro come il linguaggio sia uno dei luoghi privilegiati in cui questa estrinsecazione avviene. Lo *Sfondo* nella sua pre-intenzionalità non è infatti alinguistico. Le pratiche che lo compongono hanno anche e soprattutto una radice linguistica.

Prendiamo un esempio di Searle (ivi, 192). Consideriamo l'occorrenza della parola "taglia" all'interno di un insieme di enunciati: "Sam taglia l'erba", "Sally taglia il dolce", "Bill taglia il vestito", "Jhon si taglia un dito". La parola in questione mantiene lo stesso significato in un tutti gli esempi forniti. Cosa fonda questa interpretazione semantica? Per dimostrarlo si può applicare agli enunciati il procedimento di riduzione della congiunzione. Questo procedimento ci permetterebbe di scrivere una frase del tipo: "La General Electric ha inventato un nuovo strumento che taglia l'erba, taglia i dolci, taglia gli abiti e taglia le dita". Da questo esempio si trae il principio per cui una singola espressione letterale ("taglia") può veicolare lo stesso contenuto che possiede in una più ampia gamma di enunciati. Questo avviene perché "gli enunciati verranno compresi sullo Sfondo di un insieme di facoltà umane-capacità di svolgere determinate attività, conoscenze tecniche relative ad esse, modi di svolgerle ecc.- che, pur rimanendo costante il significato

letterale dell'espressione, determinano interpretazioni tra loro differenti" (ivi:193-194).

Searle (1994) rivede la distinzione fra Rete e Sfondo di Searle (1983) pensando alla Rete come parte integrante dello Sfondo. Il motivo di questo cambiamento sta nell'analisi delle credenze inconsce. Credere che Bill Clinton è presidente degli Stati Uniti è una credenza anche se noi non pensiamo di possederla. Possiamo dunque dire che questa può essere una credenza inconscia. La credenza che tutti gli oggetti sono solidi non può essere inconscia ma è un presupposto di natura pragmatica e culturale su cui si basano molte nostre credenze relative agli oggetti. Questa credenza "è parte integrante delle nostre presupposizioni di Sfondo (....) Essa non è affatto un fenomeno intenzionale anche se, occasionalmente può diventarlo; ciò accade, ad esempio, quando viene inserita in un'indagine teorica" (ivi, 202).

Ma allora saranno di questo tipo anche la credenza che Clinton indossa biancheria intima e che ha un paio di orecchie. Dovremmo dire forse che queste credenze fanno parte della Rete intenzionale inconscia? Sembra che queste domande pongano dei problemi alla distinzione fra Rete e Sfondo. Anche se pensiamo alla Rete come insieme di stati intenzionali e allo Sfondo come insieme di capacità non usciamo dal problema. Questa distinzione secondo Searle è sbagliata e deriva da una idea della memoria umana come magazzino di immagini e proposizioni. La memoria non è soltanto un archivio o un deposito, è anche e soprattutto "un *meccanismo* in grado di fornire prestazioni (...) basate sulle nostre precedenti esperienze"(ibid.). Questo fatto implica però che la Rete delle credenze e dei desideri inconsci è parte integrante dello

Sfondo, al cui interno stanno proprio quelle facoltà neurofisiologiche che la rendono possibile e presente anche in stati mentali non coscienti.

Da questo ragionamento viene fuori un concatenazione reciproca fra Rete e Sfondo.

La reciprocità permette inoltre la trasformazione di capacità pre-rappresentazionali in credenze: “Se un soggetto pone la propria attenzione sulla solidità degli oggetti potrà trarre da ciò una credenza cosciente che, fatta eccezione per la sua maggiore generalità, avrà il medesimo status di ogni altra credenza” (ivi, 205).

Bibliografia

Agazzi E. (ed.), (2004), *Valore e limiti del senso comune*, Roma, Franco Angeli.

Albert D.Z., (1994), *Quantum Mechanics and Experience*, Cambridge Ma., Harvard University Press.

Aune B., (1990), “Sellars’ Two Images of the World,” *Journal of Philosophy*, 87: 537–45.

Bozzi P., (1990), *Fisica ingenua*, Milano, Garzanti.

Cappelen H., (2012), *Philosophy Without Intuitions*, Oxford, Oxford University Press.

Dewey J., Bentley A.F., “The Knowing and the Known”, in (1989), *The Later Works of John Dewey 1925-1953*, vol. 16, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press.

Casati R., Varzi A., (2002), “In che mondo?”, *Rivista di estetica* 19:1, 131–159.

De Caro M, MacArthur D. (eds.), (2004), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 36-58, tr.it., De Caro M, MacArthur D., a cura di, (2005), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Roma, Fazi.

De Caro M., Ferraris M., a cura di, (2012), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi.

de Vries, W. A., (2005), *Wilfrid Sellars*, Chesham, Bucks: Acumen Publishing and Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press.

Donnellan K., (1966), “Reference and Definite Descriptions”, *Philosophical Review*, (1966), 647–58; tr. it., (1973), “Riferimento e descrizioni definite”, in, Bonomi A., a cura di, *La struttura Logica del Linguaggio*, Milano, Bompiani, 225-248.

Dupré J., (1993), *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Dupré J., (2001), *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press.

Dupré J., (2004), “The Miracle of Monism”, in De Caro M, MacArthur D. (eds), (2004), tr.it., De Caro M, MacArthur D., a cura di, (2005), 36-58.

Einstein A., Podolsky B., Rosen N., (1935), “Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?”, *Physical Review*, 47, 777 -780.

Galchen R., Albert, D.Z., (2009), “Sfida quantistica alla relatività speciale”, *Le scienze (Scientific American)*, maggio 23, 40-47.

Galilei G., *Il saggiaatore*, (1623), ora in (1896), *Le Opere di Galileo Galilei*, ed. nazionale a cura di A. Favaro, Firenze, Barbèra, vol. VI.

Galilei G., (1632), *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo*, edizione originale disponibile in *opensourcing* in rete.

Gargani A., (1978), *Scienza, filosofia e senso comune*, Introduzione a L. Wittgenstein, (1978), *Della certezza*, Torino, Einaudi.

Gatti A., *Introduzione a Sellars W.*, (1963b=2007), 7-23.

Hayes P. J., (1979), “*The Naive Physics Manifesto*”, in D. Michie (ed.), (1979), *Expert Systems in the Micro Electronic Age*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Heisenberg W., (1958=1961), *Fisica e filosofia. La rivoluzione della scienza moderna*, Milano, Il Saggiatore.

Husserl H., (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 3, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Husserliana vol. V), a cura di W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952; tr. it., (1965), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica.*, vol.3., Torino, Einaudi.

Husserl E., (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, I e II, *Philosophia*, I, 77-176, nel 1954 edizione postuma contenente una III parte inedita a cura di Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, volume VI della Husserliana , tr.it., (1961), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.

Koyré A., (1965), *Newtonian Studies*, Cambridge (MA), Harvard University Press, tr. it., (1983), *Studi newtoniani*, Torino, Einaudi.

Kripke S.A., (1972), *Naming and Necessity*, in Davidson D. e Harman G., (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, pp. 253-355, 763-769; 2a ed. rivista, (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, tr.. it., (1982), *Nome e necessità*, Torino, Boringhieri.

Kuhn T., (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, tr.it., (1979), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi.

Leibniz G. W. H., (1703–1705), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, tr.it., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Roma, Editori Riuniti, (1982).

Locke J., (1690), *An Essay Concerning Humane Understanding*, tr. it, (1971), *Saggi sull'intelletto umano*, Torino, UTET.

Mach E., (1886), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena, Fischer, tr. it., (1975), *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Milano, Feltrinelli.

Magee B., 1998, *L'arte di stupirsi. Da Platone a Popper: le risposte dei filosofi ai paradossi della vita*, Milano, Mondadori.

Marsonet M., 2000, *I limiti del realismo. Filosofia, scienza e senso comune*, Milano, Franco Angeli.

Marsonet M., 2001, "Wilfrid Sellars e le due immagini del mondo", *ACTA PHILOSOPHICA*, vol. 10, fasc. 2, 273-293.

Martin M.G.F., 2006, "On Being Alienated", in Gendler T.S. & Hawthorne J. (eds.), 2006, *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press.

McDowell J., (1994), *Mind and World*, Cambridge Ma., Harvard University Press, tr.it., (1999), *Mente e mondo*, Torino, Einaudi.

McDowell J., (1995), “Two Sorts of Naturalism”, in *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory, Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford, Clarendon Press, 149–79.

McDowell J., (2004), “Il naturalismo in filosofia della mente”, in De Caro M, MacArthur D., (eds), (2004), tr.it., in De Caro, M. , Macarthur, D., (a cura di), (2005) Roma, Fazi, pp. 81-96.

Moore G. E., (1925), “A Defence of Common Sense”, in J. H. Muirhead (ed.), (1925), *Contemporary British Philosophy* (seconda serie), London, Allen & Unwin, 192-233, tr. it., (1938), “Apologia del senso comune”, in *Filosofi inglesi contemporanei*, Milano, Bompiani.

Moore G. E., (1939), ‘Proof of an External World’ in *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939) 273-300.

Peacocke C., (1993), “Intuitive Mechanics, Psychological Reality and the Idea of a Material Objects” in Elian N., McCarthy R., Brewer B., (eds), (1993), *Spatial Representation*, Oxford, Blackwell.

Perconti P., (2015), *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Milano, Mondadori Università.

Planck M., (1933), *Wege zur physikalischen Erkenntnis: Reden und Vorträge (1908-1933)*, S. Hirzel, Lipsia, e 1970, *Wissenschaftliche Selbstbiographie (1936-1947)*, Lipsia, Johann Ambrosius Barth, tr. it., (1993), *La conoscenza del mondo fisico*, Torino, Bollati Boringhieri.

Popper K.R., (2005), *La scienza, la filosofia e il senso comune*, Roma, Armando.

Putnam H., (1962), “The Analytic and the Synthetic”, in Feigl H. & Maxwell G. (eds.), 1962, *Scientific Explanation, Space, and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis vol. III, pp. 358-97, poi, 1975, “The Analytic and the Synthetic”, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, tr.it., (1987), “Analitico e sintetico”, in *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, pp. 54-90.

Putnam H., (1975a), “The meaning of meaning”, in Putnam H., (1975b), *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press tr. it., “Il significato del significato”, in Putnam H., (1987), tr. it. *Mente, linguaggio, realtà*, Adelphi, Milano, pp. 239-297.

Putnam, Hilary, (1975c), *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge Ma., Cambridge University Press, tr.it., (1993), *Matematica, materia e metodo*, Milano, Adelphi.

Putnam H., (2012a), *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics and Skepticism*, Mario de Caro and David Macarthur (eds.), Harvard University Press, tr.it. (2012), *La filosofia nell'età della scienza*, Bologna, Il Mulino.

Putnam H., (2012b), “On Not Writing Off Scientific Realism”, in Putnam H., 2012a, 91-108.

Putnam H., (2012c), “Commonsense realism”, tr.it., “Realismo e senso comune”, in De Caro M., Ferraris M., a cura di, (2012), pp. 21-35.

Reid Th., (1764), *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, ora in Edinburgh Edition of Thomas Reid's Works, Edinburgh University Press and

Pennsylvania State University Press, tr.it, (1996), *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di Antonio Santucci, Torino, UTET.

Russell B., (1912), *The Problems of Philosophy*, London, Williams and Norgate; New York; Henry Holt and Company, rist., (1997), New York and Oxford, Oxford University Press, tr. it., (1959), *I problemi della filosofia*, Milano, Feltrinelli.

Russell B., (1948), *Human Knowledge: Its scope and limits*, London, George Allen e Unwin, tr. it., (1951), *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti*, Milano, Longanesi.

Scribano E., (2015), *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.

Searle J., (1983) *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle J., (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge-London, The MIT press, tr.it., (2003), *La riscoperta della mente*, Torino, Bollati Boringhieri.

Sellars W., (1956), “Empiricism and the Philosophy of Mind”, in H. Feigl & M. Scriven (eds.), (1956), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 253–329, ristampato in Sellars W., (1963a), pp.127-196, riedito autonomamente in 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Robert Brandom (ed.), Cambridge, MA, Harvard University Press, tr. it., (2004), *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, con guida al testo di Robert Brandom.

Sellars W., (1963a), *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd.

Sellars W., (1963b), “Philosophy and the Scientific Image of Man”, in W. Sellars (1963a), pp.1-40, tr. it., (2007), *Wilfrid Sellars: La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Roma, Armando; una traduzione più recente in W. Sellars, (2013), *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, Pisa, ETS.

Shoemaker S., 1990, “Qualities and Qualia: What’s in the Mind?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, Supplement, 109–31 p. 128.

Snow C.P., (1959 =2001), *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London.

Tye, M., (1992), ‘Visual Qualia and Visual Content’, in T. Crane (ed.), *The Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.

Valentini T., Velardi A., (2015), a cura di, *Natura umana, persona, libertà Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.

van Fraassen B.C., (1999), *The Manifest Image and the Scientific Image*, in D. Aerts (ed.), (1999), *Einstein Meets Magritte. The White Book - An Interdisciplinary Reflection*, Dordrecht, Kluwer, 29-52.

Varzi A.C., 2016, “On Being Ultimately Composed of Atoms”, *Philosophical Studies*, 12/1/2016, 1-10.

Velardi A., (2007), *Verità e realismo per una ontologia dei dati della conoscenza*, Reggio Calabria, Falzea.

Velardi A., (2012), *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2013), *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*, Milano, Mimesis.

Velardi A., (2015), “Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo”, in Valentini T., Velardi A., 2015, a cura di, pp.185-233.

Velardi (2016), “«Oltre lo sguardo da nessun luogo». La possibilità di senso del linguaggio religioso e la riscoperta della filosofia ebraica nell'ultimo Putnam”, in Marconi M., Stinca G., a cura di, (2016), *Utopie della Terra, Messianismo, Sionismo e Israele*, Roma, EDIGEO, 89-124.

Velardi A., (2017a), “I paradossi dell'ontologia. L'attualità delle aporie dell'essere del pensiero greco nella filosofia contemporanea continentale e analitica”, *Illuminazioni*, in corso di stampa.

Velardi A., (2017b), Il “mondo della vita” in Husserl. Il rapporto tra fenomenico e originario nel radicamento intuitivo e prelogico della ontologia e della conoscenza, *Dialegethai*. Rivista telematica di filosofia.

Williamson T., (2005), “Armchair Philosophy Metaphysical Modality and Counterfactual Thinking”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 105, 1–23

Williamson T., (2007), *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.

Wittgenstein, L., (1950-1), *Über Gewissheit*, traduzione inglese ed. G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, (1969), *On Certainty*, Oxford, Blackwell, tr. it., (1978), *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, Torino, Einaudi.