

APhEx 21, 2020 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 13/04/2019
Accettato il: 22/01/2020
Redattore: Francesca Ervas & Paolo Labinaz

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 21, 2020

T E M I

Senso comune e metodo filosofico

*Ernesto Graziani**

In filosofia spesso si segue un metodo stando al quale una tesi o teoria che sia più in sintonia con il senso comune deve essere preferita alle posizioni meno in sintonia con esso, per lo meno fino a quando non si mostri che quella tesi o teoria è inadeguata e che una delle posizioni avverse costituisce un adeguato sostituto. Nel presente contributo si vuole offrire una caratterizzazione della nozione di senso comune generalmente in uso nei dibattiti filosofici contemporanei; illustrare criticamente i principali metodi impiegabili per determinare contenuti filosoficamente rilevanti del

* Desidero ringraziare la redazione di APhEx, per avermi dato l'opportunità di contribuire con il presente Tema; i revisori anonimi, per le correzioni e gli utilissimi suggerimenti, che mi hanno aiutato a migliorare notevolmente il testo iniziale; il Prof. Francesco Orilia, per avermi guidato e supportato durante la mia ricerca di dottorato, parte della quale ha avuto per oggetto gli argomenti affrontati in questo contributo; il Prof. Marco Buzzoni, per i consigli bibliografici; Andrea Vettore, per le discussioni avute insieme; Chiara Di Pasquale, per aver letto con attenzione le varie stesure del testo e avermi apportato numerosi miglioramenti stilistici.

senso comune; chiarire e giustificare il metodo filosofico dell'appello al senso comune; presentare, d'altro canto, alcune delle strategie argomentative attuabili da chi si trovi a sostenere una tesi o teoria contrastante con il senso comune.

INDICE

1. INTRODUZIONE
2. CARATTERIZZAZIONE DEL SENSO COMUNE
3. METODI DI DETERMINAZIONE DEL CONTENUTO DELLA FILOSOFIA INGENUA
4. L'APPELLO AL SENSO COMUNE IN FILOSOFIA: IL PRINCIPIO DEL CREDITO INIZIALE
 - 4.1 GIUSTIFICATEZZA DEL SENSO COMUNE
 - 4.2 SINTONIA E DISTONIA CON IL SENSO COMUNE
 - 4.3 POSIZIONE DI DEFAULT E ONERE DELLA PROVA
 - 4.4 CONSERVAZIONE OSTINATA, SFIDUCIA GLOBALE E FIDUCIA CRITICA
 - 4.5 VALUTARE, SUPERARE, ANNULLARE IL CREDITO INIZIALE
 - 4.6 DESCRIZIONE E PRESCRIZIONE DELL'APPELLO AL SENSO COMUNE
5. CONCLUSIONE

1. Introduzione

Nella riflessione filosofica contemporanea di stampo analitico il termine “senso comune” (*common sense*) denota di solito un sistema di credenze ordinarie, semplici e in genere vaghe, condivise dalla maggior parte degli esseri umani, innate oppure acquisite nel corso dell'ordinaria esperienza di vita (prima di intraprendere un qualsiasi percorso di formazione o di ricerca di tipo scientifico o filosofico), e spesso utili nell'affrontare le faccende pratiche della vita quotidiana. Il senso comune concepito in questo modo, cioè come sistema di credenze, può essere qualificato come *dossastico* (dal greco *doxa*: credenza, opinione)¹. Il senso comune (dossastico) è spesso

¹ Quella dossastica può essere considerata la visione prevalente del senso comune anche entro la *tradizione* della filosofia analitica (a questo proposito si veda D'Agostini (2004)). Tale visione, occorre inoltre rilevare, affonda le sue radici nella storia della filosofia occidentale: la *doxa* platonica, gli *endoxa* aristotelici, le *koinai ennoiai* degli stoici, i *principia naturaliter cognita* di Tommaso d'Aquino, i *first principles* di Thomas Reid, tanto per fare qualche illustre esempio, sono considerabili come sostanzialmente riconducibili al concetto di senso comune dossastico. Per un resoconto storico sulle varie

oggetto di valutazioni negative da parte di filosofi e scienziati. Anzi, in alcuni casi la filosofia e la scienza sono intese come attività volte precipuamente all'emancipazione dalle convinzioni di senso comune e aventi nel senso comune il proprio obiettivo polemico principale (Agazzi 2004a, 9, 10). Al tempo stesso, tuttavia, in filosofia, o per lo meno nella filosofia analitica, ci si richiama talvolta alla concordanza con il senso comune e alla discordanza con esso come a fattori, rispettivamente, a favore e contro una tesi o teoria filosofica. Questa idea che il senso comune possa giocare un ruolo epistemico rilevante a favore o a sfavore di una tesi o teoria filosofica non è recente. Essa, infatti, attraversa gran parte della storia della filosofia occidentale: la troviamo in Aristotele, in particolare nella sua trattazione del sillogismo dialettico e degli *endoxa* (Letterio 2004, §3), nelle elaborazioni della filosofia scozzese del senso comune, in particolare in Reid (Walterstorff 2004), nel pragmatismo di Peirce (1960, 293-305), e quindi nella riflessione analitica, per esempio, in Moore (1925), in Chisholm (1966, 4) e, più di recente, in Rescher (2005) e Boulter (2007). Un tale appello al senso comune si realizza spesso mediante l'applicazione di un metodo filosofico che è efficacemente sintetizzato da Orilia (2012, 70) nel *Principio del credito iniziale* (qui riportato con alcune modifiche):

(A) Una teoria più in linea con il senso comune [...] gode di un credito [epistemico, cioè di una plausibilità] iniziale che la rende preferibile ad altre che se ne discostano maggiormente, (B) almeno fino a quando alla luce dell'analisi filosofica e dell'indagine scientifica la teoria non si riveli inadeguata e una teoria alternativa sia in grado di sostituirla².

Nel presente contributo si intende caratterizzare il senso comune (§2); illustrare quali siano i principali metodi impiegabili per determinarne il contenuto filosoficamente rilevante (cioè, nella terminologia che si adotterà, la *filosofia ingenua*), discutendo pregi e difetti di ciascuno di essi (§3); chiarire e giustificare il metodo filosofico dell'appello al senso comune sintetizzato nel Principio del credito iniziale; illustrare, d'altro canto, alcune delle strategie argomentative adottabili in risposta da chi si trovi a sostenere

nozioni di senso comune in epoche, autori e correnti filosofiche differenti rinvio alla sezione seconda, *Il senso comune nel pensiero occidentale*, del volume collettaneo *Valore e limiti del senso comune*, edito da Evandro Agazzi.

² La porzione espunta dalla citazione è «e il linguaggio ordinario». In questo contributo, infatti, non si intende approfondire una eventuale rilevanza epistemica della sintonia/distonia con il linguaggio ordinario e ci si concentra unicamente sulla questione della sintonia/distonia con il senso comune. Inoltre, come si dirà poi, è possibile che una credenza di senso comune trovi adeguata formulazione solamente in un linguaggio filosoficamente revisionato, diverso da quello ordinario.

una tesi o teoria in contrasto con il senso comune (§4). Si richiameranno, in conclusione, alcuni dei contenuti peculiari del presente studio (§5).

Prima di procedere secondo il piano appena esposto, occorre però fare una premessa riguardante lo spazio che sarà concesso alle scienze cognitive. Le scienze cognitive esercitano un'influenza notevole nell'attuale discussione analitica e hanno dato un contributo importante anche al dibattito filosofico sul senso comune³. Sebbene tale rilevanza emerga, in diversi punti, anche nel presente lavoro, in esso si preferisce seguire un approccio tradizionale, privilegiando i contributi più schiettamente filosofici ed epistemologici sull'argomento⁴.

2. Caratterizzazione del senso comune

Il senso comune dossastico si costituisce, dunque, come un sistema di credenze. Il termine “credenza” (*belief*) è ambiguo, potendo significare, da un lato, lo stato mentale del credere, cioè l'atteggiamento proposizionale del reputare vero qualcosa, e, dall'altro, l'oggetto o contenuto di tale stato mentale, la cosa reputata vera, cioè la *proposizione*. Naturalmente, è facendo uso di questo secondo senso, oggettuale o contenutistico, del termine che consideriamo il senso comune dossastico costituito da credenze: il senso comune dossastico è, cioè, un insieme di *proposizioni credute* (per questo, potremmo qualificare il senso comune dossastico anche come *proposizionale*)⁵.

Facendo ricorso a una terminologia di matrice aristotelica (senza, tuttavia, la pretesa di replicare accuratamente l'uso specifico fattone originariamente da Aristotele)⁶, con “endossalità” si può indicare l'appartenenza al senso comune e si possono, dunque, qualificare come *endossali* le credenze o proposizioni che appartengono al senso comune. “Endossalità” e “endossale” possono essere così impiegati per tradurre, rispettivamente, i termini inglesi *commonsensicality* e *commonsensical*, per i quali l'italiano non dispone di traduzioni esatte. Viceversa, con “extradossalità” si può intendere la non-appartenenza al senso comune e, corrispondentemente, si possono qualificare come *extradossali* le credenze

³ Per una sintetica panoramica sulle scienze cognitive e sulle loro applicazioni filosofiche si veda Thagard (2018).

⁴ Sulle differenze tra epistemologia e scienze cognitive si veda Schmitt (2004).

⁵ Rilievi analoghi possono essere svolti a proposito del termine “giudizio” (*judgment*), che pure è usato, insieme a “credenza”, per indicare gli elementi costituenti il contenuto del senso comune in questa accezione dossastica (Wolterstorff 2004, 81).

⁶ Uso sul quale si veda Mauro (2004, 103-106).

o proposizioni che non appartengono al senso comune, che sono per così dire “fuori” dal senso comune. In modo derivato, possiamo qualificare come endossali ed extradossali anche gli *enunciati* utilizzabili in una particolare lingua per esprimere proposizioni, rispettivamente, endossali ed extradossali.

Prima di procedere a un approfondimento della nozione di senso comune dossastico è opportuno distinguerla da alcune altre nozioni di senso comune, al fine di evitare possibili equivoci.

Innanzitutto, occorre rilevare che nell’accezione ordinaria, cioè quella non specialistica desumibile dai dizionari, “senso comune” denota *non* un insieme di credenze bensì un *modo di ragionare*: quello ordinario, semplice e spesso non rigoroso, condiviso dalla maggior parte delle persone, ma di solito efficace nell’affrontare le questioni pratiche della vita quotidiana. Il termine “ragionare” sta qui a indicare il complesso di certe attività intellettive quali l’analizzare, l’interpretare, il valutare e l’argomentare nelle loro variegate possibili applicazioni. Al posto di “ragionare” potremmo usare anche i termini “pensare” o “riflettere” intesi, anch’essi, molto genericamente. Concepito in questa maniera, il senso comune può essere qualificato come *raziocinativo*⁷. L’accezione dossastica di “senso comune”, pertanto, è da considerare un’accezione specialistica propria della filosofia (come evidenziato da Dilworth 2004, 39-4 e Faye 2004, 375-380).

Oltre che dalla nozione ordinaria, la nozione dossastica di senso comune si distingue anche da altre due concezioni specialistiche, che possiamo chiamare *dossastico-raziocinativa* e *dossastico-sensomotoria*. Stando alla concezione dossastico-raziocinativa, il senso comune è costituito da una componente dossastica e da una raziocinativa, le quali corrispondono in sostanza, rispettivamente, al senso comune dossastico e al senso comune raziocinativo (una visione di questo tipo è proposta da Agazzi 2004a, 10; ma si veda anche Montecucco 2004, 60). Nell’accezione dossastico-sensomotoria, invece, il senso comune include, oltre al sistema delle credenze endossali, anche un insieme di basilari *capacità pratiche* (di saper fare, *know-how*) *naturali* aventi le loro radici nel nostro sistema sensomotorio, per esempio, il saper camminare, il saper trattenere il respiro,

⁷ Al senso comune raziocinativo ci si riferisce talvolta anche con il termine “buon senso” (*good sense*). Quest’ultimo ha, tuttavia, anche un’accezione più specifica, sebbene affine e in parte sovrapposta a quella raziocinativa: il buon senso come capacità di valutare e scegliere in modo ragionevole e opportuno, data la determinata situazione in cui ci si trova, in vista dei bisogni pratici della vita quotidiana, e ciò indipendentemente dal proprio grado di istruzione e dalle proprie convinzioni ideologiche, politiche o religiose (Agazzi 2004a, 9, 10).

il saper distinguere oggetti contigui del medesimo colore ecc. (una visione di questo tipo è accolta da Perconti 2015 e Paternoster 2016, 51, 52).

Una ulteriore distinzione – questa, come si mostrerà in seguito, più sfumata e più problematica delle precedenti – si situa entro l’accezione dossastica di senso comune: è quella tra un senso comune inteso come sistema di credenze naturali, generate cioè mediante processi cognitivi naturali, e un senso comune inteso, in modo più inclusivo, come un sistema composto sia da credenze naturali sia da credenze culturali, cioè generate, queste ultime, anche mediante processi cognitivi culturali (e comprendenti credenze sia di tipo ordinario sia di tipo specialistico, per esempio, scientifiche o filosofiche, ma in versione semplificata).

Tracciate queste distinzioni preliminari, è possibile cominciare a elaborare una visione più dettagliata e specifica del *senso comune dossastico*, al quale, per comodità, ci si riferirà semplicemente con il termine “senso comune”. Tra le caratteristiche delle credenze endossali che saranno di seguito illustrate, alcune sono *essenziali*, cioè proprie di tutte le credenze endossali, altre solo *tipiche*, proprie, cioè, non di tutte queste credenze ma della maggior parte di esse. Si argomenterà, in particolare, per l’opportunità di porre tra le caratteristiche essenziali quella della *naturalità*.

Presunta verità, apparente verità e intuitività. Le proposizioni endossali sono credenze di un soggetto cognitivo: il soggetto, o portatore, del senso comune. Credere qualcosa comporta che si *reputi vero* ciò che si crede, e ciò in virtù del significato stesso di “credere”. Le proposizioni endossali sono quindi proposizioni che sono ritenute vere dal soggetto del senso comune. Da questa prima caratteristica, del tutto ovvia, delle proposizioni endossali, cioè la *presunta verità* (o *presunzione di verità*), occorre distinguere un’altra caratteristica, decisamente più interessante, di esse: l’*apparente verità* (o *apparenza di verità*). Una proposizione endossale è una proposizione che *appare vera* al soggetto del senso comune. L’apparenza della verità è qui intesa come una caratteristica *psicologica*: una proposizione endossale è tale che il soggetto del senso comune è psicologicamente incline a ritenerla vera. Più specificamente, le proposizioni endossali sono quelle che appaiono vere – che ci inducono psicologicamente a ritenerle vere – esclusivamente, o almeno prevalentemente, in virtù delle nostre *capacità cognitive naturali* e della nostra esperienza ordinaria, dunque senza il contributo, o almeno senza il contributo significativo, di processi cognitivi di tipo culturale (questo punto verrà approfondito in seguito). L’apparente verità è, inoltre, una caratteristica che presenta una *gradualità*, nel senso che può presentarsi con vari gradi di forza: vi sono credenze che risultano apparentemente vere più

di altre o, detto in altri termini, siamo inclini a ritenere vere certe proposizioni più di altre (Williamson 2007, 236)⁸.

Spesso capita che il soggetto del senso comune possa avere consapevolmente o farsi da sé un'idea, che può essere più o meno dettagliata e più o meno corretta, del processo mentale che lo porta a *ritenere vera* e trovare *apparentemente vera* una certa proposizione. In altri casi, invece, il soggetto reputa vere e trova apparentemente vere certe proposizioni senza avere consapevolmente un'idea e senza riuscire a farsi un'idea di come ciò si verifichi. Questa apparenza di verità dall'eziologia non accessibile consapevolmente dal soggetto può, a mio avviso, essere appropriatamente qualificata come *intuitività*, mentre le relative proposizioni, o credenze, possono essere qualificate come *intuitive* e denominate *intuizioni* (una simile caratterizzazione del concetto di intuizione è sinteticamente presentata e discussa, insieme a molte altre, in Pust (2012, § 1)).

Non tutte le intuizioni, tuttavia, sono intuizioni endossali. Nel novero delle intuizioni è importate, infatti, distinguere quelle *endossali*, o di senso comune, e quelle *esperte*, o *specialistiche*. Le intuizioni esperte vengono maturate solo da chi si esercita in una disciplina specialistica, per esempio, la logica, la geometria, la fisica, la filosofia ecc., e pertanto sono possedute da insiemi relativamente poco numerosi di esseri umani. Le intuizioni endossali, invece, non sono il frutto di un esercizio intellettuale approfondito e, conseguentemente, sono potenzialmente disponibili a tutti gli esseri umani. Negli scritti filosofici spesso “intuizione” sta ellitticamente per “intuizione di senso comune”. Tuttavia, la distinzione tra intuizioni endossali e intuizioni esperte dovrebbe spingerci a prendere con cautela quelle affermazioni, fatte spesso in filosofia, che qualificano una certa posizione come intuitiva: può darsi che essa sia intuitiva *per il filosofo*, ma non per chi è sprovvisto di una formazione filosofica approfondita. Non è affatto ovvio, infatti, che le intuizioni del filosofo coincidano con quelle endossali, e il sospetto che talvolta non lo siano è una delle motivazioni di fondo della filosofia sperimentale (a questa si accennerà in seguito).

La nozione di conoscenza (proposizionale) richiede che ciò che è conosciuto sia vero (necessariamente, se so che p , allora p è vero); ma, naturalmente, né la presunta verità né l'apparente verità *implicano* la verità: si può infatti ritenere vera e trovare apparentemente vera anche una proposizione che in realtà è falsa. È perciò possibile per una credenza essere

⁸ Per la precisione, Williamson parla della gradualità della forza (*strength*), o impatto evidenziale (*evidential impact*), delle *intuizioni*, che però – come si vedrà subito – possono essere considerate come credenze endossali di un tipo particolare.

endossale e non costituire una conoscenza. Per questo motivo, l'uso dei termini "conoscenza ordinaria" o "conoscenza di senso comune" per indicare l'insieme delle credenze endossali – uso frequente, per esempio, in Piccari (2011), ma presente anche in Agazzi (2004a, 10) e Rescher (2005) – è, a rigore, inappropriato. Per la medesima ragione è inappropriato anche qualificare le credenze di senso comune come ovvie. *Ovvie*, o *truistica*, è, infatti, una proposizione o credenza che è *vera* di fatto – e, inoltre, la cui verità risulta evidente senza grande impegno, argomentazione, ricerca ecc. (un aspetto, quest'ultimo, che sarà ripreso più avanti); ma – come si è detto – le proposizioni endossali possono essere false. Pertanto, nel caratterizzare le credenze di senso comune si può dire che esse siano *reputate* ovvie dal soggetto del senso comune e che *appaiano* ovvie a esso, ma non si può dare per scontato che siano di fatto ovvie. Naturalmente, è probabile che molte delle credenze di senso comune costituiscano effettivamente conoscenza e siano effettivamente ovvie; tuttavia, è opportuno avere la prudenza di non *definirle* in partenza come tali.

Occorre inoltre rilevare che l'apparenza di verità che contraddistingue le credenze endossali ha spesso il carattere della *resistenza alla confutazione*. Con ciò si intende non che il soggetto continui a reputare vera una proposizione endossale anche quando vi è qualche prova convincente della falsità di essa, ma che tale proposizione conserva (o *può* conservare: è probabile che dipenda dai casi), agli occhi del soggetto epistemico, l'apparenza della verità (Lycan 2001, 49). Per esempio, è probabile che un filosofo che nega la tesi che i colori siano proprietà intrinseche degli oggetti o quella che esista solo ciò che è presente continuerà comunque ad attribuire a tali proposizioni una forte apparenza di verità.

L'apparenza della verità, pur essendo una caratteristica psicologica, non è priva di rilevanza epistemica. Innanzitutto, può darsi che i processi cognitivi che spiegano l'acquisizione e l'apparenza della verità di una credenza forniscano anche una *giustificazione* di essa, cioè spieghino perché sia ragionevole ritenerla vera (questo soprattutto in un approccio affidabilista alla conoscenza). Per esempio, può darsi in alcuni casi che la nostra esperienza e i nostri ragionamenti non solo spieghino come mai crediamo una certa proposizione e perché essa ci appaia vera, ma anche perché sia ragionevole ritenerla tale. Inoltre, come si mostrerà in §4.1, l'apparenza di verità, proprio in quanto caratteristica psicologica, è considerabile come un indicatore statistico di verità e quindi come una base per ammettere (sebbene in modo non definitivo) la giustificatezza delle proposizioni endossali nel loro complesso.

Generalità, interconnessione, esplicatività e predittività. Tipicamente, le credenze endossali ci offrono o, più prudentemente, pretendono di offrirci una *descrizione* di come siano fatti e di come “funzionino” aspetti *generali* della realtà. Nella letteratura sul senso comune la generalità di solito non viene annoverata tra le caratteristiche delle credenze endossali, essendo probabilmente data per scontata. È importante, comunque, tenerla in considerazione in quanto essa ci permette di escludere che contino come endossali credenze ampiamente condivise ma inerenti a fatti storici particolari, come, per esempio, che Giulio Cesare abbia attraversato il Rubicone, che l’essere umano sia andato sulla luna per la prima volta nel 1969, che la Grande Muraglia sia in Cina ecc. Queste sono senz’altro credenze comuni (o ordinarie) ma, a mio avviso, non di senso comune (endossali)⁹. Tra le credenze endossali intercorrono inoltre dei legami concettuali e logici, in virtù dei quali esse si supportano reciprocamente e costituiscono pertanto non semplicemente un insieme bensì un *sistema*. Dotate di carattere descrittivo, generale e interconnesso, le credenze endossali si configurano nel loro complesso come una *concezione del mondo*, per quanto estremamente parziale.

Il senso comune non è però soltanto una concezione del mondo. Ricorrendo a esso (e agli schemi inferenziali del senso comune raziocinativo) possiamo, infatti, spiegare molti degli eventi di cui facciamo esperienza quotidianamente e fare previsioni relativamente a essi. Essendo dotato di carattere descrittivo, generale e interconnesso e, inoltre, *esplicativo* e *predittivo*, è appropriato attribuire al senso comune una natura *teorica* o, se si preferisce riservare tale qualifica alle sole teorie specialistiche, almeno una natura *proto-teorica* o *quasi-teorica* (Gabbani 2016, 12, 13, Montecucco 2004, 58). All’interno del senso comune è stata infatti individuata una serie di sottosistemi di credenze interpretate come proto-teorie o teorie ingenuie (*naïve theories*) che costituiscono degli *analoghi* di senso comune delle teorie vere e proprie¹⁰. Abbiamo, per esempio, una fisica ingenua, una matematica ingenua, una psicologia ingenua e una biologia ingenua (Montecucco 2004, 61, Rapetti e Tagliafico 2008, Lavazza e Marraffa 2016, XI)¹¹. L’idea che appare condivisa da molti filosofi –

⁹ Osservazioni simili sono svolte da Rescher (2005, 23, 37, 65), il quale però, invece che di *credenze* comuni e di senso comune, parla di *conoscenza* comune e di senso comune, una terminologia non appropriata per le ragioni che sono state indicate in precedenza.

¹⁰ Si parla talvolta anche di *teorie popolari* (*folk theories*) o appunto di *teorie di senso comune* (*commonsense theories*).

¹¹ A tale riguardo, occorre rilevare, con Montecucco (2004, 62), l’ambiguità relativa a tali denominazioni, che sono usate per denotare sia i sistemi di credenze, cioè le teorie

sebbene in genere in modo tacito – è che, analogamente, vi sia una *filosofia ingenua*. Con ciò, si badi bene, si intende non una versione non specialistica dell'*indagine* filosofica, ma semplicemente un sistema di credenze di senso comune inerenti ad aspetti della realtà *filosoficamente interessanti*, cioè tipicamente di pertinenza dell'*indagine* filosofica. A tal proposito, si considerino, per esempio, l'elenco dei truismi di Moore (1925), i principi primi delle verità contingenti di Reid (sui quali si veda Wolterstorff 2004, 78, 79) e soprattutto il resoconto complessivo di una possibile visione metafisica ingenua presentata in Smith (2004, 277-280). In conformità a tale terminologia, il senso comune può essere concepito come una *teoria ingenua complessiva* che comprende, come sue parti, le teorie ingenue appena menzionate insieme ad altre credenze non riconducibili a esse.

Semplicità e facilità di acquisizione. Una ulteriore importante caratteristica delle credenze di senso comune è la *semplicità* o, in termini negativi, la *non-sofisticatezza*. Questa caratteristica, infatti, è quella che più di ogni altra differenzia le proposizioni endossali da quelle proprie delle discipline specialistiche: le proposizioni di senso comune hanno un contenuto senz'altro semplice, superficiale e spesso vago al confronto con le proposizioni dal contenuto solitamente complesso, approfondito e preciso proprie delle discipline specialistiche. Proprio in virtù della loro semplicità, le credenze di senso comune sono immediatamente disponibili al soggetto cognitivo, che per acquisirle non è costretto a intraprendere studi o ricerche lunghi e faticosi. Le credenze di senso comune, infatti, si producono spontaneamente e naturalmente nel corso della vita quotidiana e attraverso l'ordinaria esperienza (Grant 2001, 199, Agazzi 2004a, 9 e Rescher 2005, 19, 24, 67, 68).

Utilità pratica e, in particolare, sopravvivenziale (adattività). Molte delle credenze endossali si rivelano *praticamente* (o pragmaticamente) *utili*, permettendoci di agire efficacemente e conseguire i nostri obiettivi della vita quotidiana. L'agire individuale e collettivo degli esseri umani è infatti basato (anche) su credenze e, per agire *efficacemente* allo scopo soddisfare i nostri bisogni, è quindi importante che si abbiano credenze funzionali a tale scopo. Quando, in particolare, le credenze sono utili alla nostra sopravvivenza, possiamo parlare di *utilità sopravvivenziale* o, nei termini della teoria dell'evoluzione, di *adattività*. Come debba essere considerata l'utilità pratica nel caratterizzare il senso comune è, tuttavia, un punto controverso. Alcuni autori, per esempio, Rescher (2005, 38-42) e Boulter

ingenua che sono parte del senso comune, sia le discipline specialistiche che studiano tali insiemi di credenze e sono parte delle scienze cognitive.

(2007, 44), considerano l'utilità pratica come una caratteristica *essenziale* del senso comune, dando così di esso una interpretazione *globalmente* pragmatica o teleologica. Mi sembra, tuttavia, che questa visione del senso comune sia troppo restrittiva, in quanto non corrisponde al modo in cui esso è solitamente inteso nei dibattiti filosofici¹², e che perciò l'utilità pratica debba essere considerata come una caratteristica soltanto *tipica*, e non essenziale, delle credenze endossali.

Ampia condivisione. Una caratteristica essenziale delle credenze di senso comune è, indubbiamente, il loro *essere condivise* da una pluralità di soggetti. La condivisione è sia attraverso lo spazio, cioè diatopica, sia attraverso il tempo, cioè diacronica. Ciò che è espresso in termini di condivisione è talvolta espresso anche in termini di *stabilità*: le credenze endossali sono stabili sia attraverso il tempo sia attraverso lo spazio. Sebbene il termine “senso comune” sia talvolta usato, in un senso molto generico, per indicare un insieme di credenze condivise durante una qualsiasi epoca in una qualsiasi regione geografica (Agazzi 2004a, 11), esso è usato in filosofia, in modo più specifico, per indicare un insieme di credenze che sono *condivise da molti soggetti*: credenze che sono possedute solo in zone ristrette del globo o solo per brevi periodi non sono ritenute parte del senso comune, stando al modo in cui i filosofi tipicamente intendono il termine (Sankey 2014, 11).

Procedendo oltre questi rilievi chiaramente molto generici, il tema della condivisione del senso comune è articolabile in tre questioni fondamentali: quali sono i soggetti che condividono le credenze endossali? Quanto deve essere condivisa (tra i soggetti appropriati) una credenza per poter essere qualificata come endossale? E come si spiega la condivisione delle credenze endossali?

Idealmente, a condividere una credenza endossale è una persona cognitivamente matura e normale (cioè mediamente competente: né eccedente né carente dal punto di vista cognitivo) e, al tempo stesso, priva di una formazione specialistica (Rescher 2005, 18). Chiaramente, il *soggetto del senso comune*, così caratterizzato, è un'astrazione o un costrutto ideale

¹² In questi dibattiti, infatti, accade spesso che vengano qualificate come di senso comune posizioni filosofiche che sono sprovviste – per lo meno a un primo sguardo – di utilità pratica. Esempi a tal riguardo sono: l'*endurantismo* (gli oggetti materiali persistono nel tempo essendo numericamente identici a se stessi e interamente presenti a ogni istante), la *teoria A del tempo* (l'intero universo è soggetto a un processo per cui gli enti che sono nel tempo, per esempio gli oggetti materiali e gli eventi, da futuri, diventano presenti e infine passati), il *presentismo* (esiste solamente ciò che è presente), l'*incompatibilismo* (la libertà della volontà umana è incompatibile con il determinismo causale).

che trova una realizzazione sempre solo parziale. Occorre infatti rilevare che molte credenze endossali sono acquisite dagli esseri umani già nella loro infanzia, quando sono cognitivamente ancora immaturi; sono possedute anche da chi è cognitivamente anormale; e sono conservate anche da chi è diventato esperto di una certa materia. È ragionevole pensare che il possesso del senso comune ammetta una *gradualità*: il senso comune è qualcosa che non tutti possiedono in misura uguale e che è posseduto nel massimo grado appunto da individui cognitivamente maturi e normali e privi di formazione specialistica.

La seconda questione riguarda la determinazione di quanto debba essere condivisa una credenza per poter essere qualificata come endossale. Lavazza e Marraffa (2016, VIII) pensano che la risposta a tale questione debba avere, innanzitutto, un carattere stipulativo e, a titolo di esempio, fissano la soglia minima di condivisione al 75% della popolazione. Una tale soglia sembra ragionevole. Da un lato, esigere che il 100% dei soggetti del senso comune condivida la credenza in questione sembra una richiesta esagerata (anche alla luce delle considerazioni che saranno fatte in seguito, trattando della caratteristica della naturalità); dall'altro lato, se una credenza è condivisa da meno del 50% di essi sicuramente non potrà essere considerata di senso comune. Una soluzione intuitivamente accettabile potrebbe consistere nell'optare per una via di mezzo, fissando la soglia minima di condivisione appunto al 75%. Fissare una soglia precisa, tuttavia, può comportare delle difficoltà. Infatti, se sembra irragionevole accettare come endossale una credenza che, poniamo, solo il 52% dei soggetti condivide, sembra invece irragionevole non accettare come endossale una credenza che è condivisa, poniamo, dal 69% dei soggetti. Per evitare tale difficoltà si potrebbe abbandonare del tutto l'idea di una soglia minima di condivisione e abbracciare una visione "gradualista" dell'endossalità in cui una credenza risulta più o meno endossale in virtù del suo *grado* di condivisione (oltre che, chiaramente, in virtù del possesso delle altre caratteristiche che si sono illustrate e di quelle che rimangono da illustrare). Per praticità, tuttavia, si potrà preferire conservare l'idea di una soglia di condivisione minima e convivere con le difficoltà a essa legate, nella speranza che le credenze a cui si è interessati non si situino nell'area di condivisione problematica 50%-75%.

La terza e ultima questione in cui si articola il tema della condivisione riguarda le basi di essa. Mentre le risposte date alle prime due questioni sono relativamente svincolate da una particolare visione del senso comune, nel rispondere alla terza ci si aggancia in modo più stretto alla specifica concezione del senso comune che si è articolata finora in questo paragrafo.

L'ampia condivisione delle credenze endossali è, infatti, spiegata dal possesso di alcune delle caratteristiche che sono state illustrate precedentemente. Le credenze endossali sono largamente condivise, in primo luogo, perché *paiono vere* e, come si è detto, esse paiono vere esclusivamente, o almeno prevalentemente, in virtù delle capacità cognitive di cui disponiamo naturalmente. In questo, a mio avviso, le credenze endossali si differenziano dalle *credenze comuni extradossali*, cioè le credenze comuni ma non di senso comune, le quali sono sì ampiamente condivise ma non in virtù di una apparenza di verità basata su processi cognitivi naturali bensì in virtù di altri fattori, per esempio, di fattori storico-culturali (considerazioni simili sono svolte in Rescher 2005, 38 e in Sankey 2014, 14). In secondo luogo, le credenze endossali sono largamente condivise in quanto sono *semplici e facilmente acquisibili*. In terzo luogo, perché tipicamente sono provviste di utilità pratica (Rescher 2005, 38).

Naturalità. Le credenze endossali sono, a mio avviso, credenze *naturali*, e ciò nel senso letterale che ciascuna di esse viene acquisita esclusivamente, o almeno prevalentemente, tramite processi cognitivi naturali piuttosto che anche, o prevalentemente, tramite processi cognitivi culturali. Possiamo pensare i *processi cognitivi naturali* come consistenti in un esercizio delle facoltà cognitive che un essere umano (cognitivamente maturo e normale) può realizzare (anche) individualmente, senza seguire metodi specialistici e senza l'ausilio di strumentazioni tecnico-scientifiche avanzate (di qualunque tipo, dai microscopi agli acceleratori di particelle) (Campbell 1988, 170, 171, Smith 2004, 261, 262)¹³. Di contro, i *processi cognitivi culturali* comportano l'accumulazione e la rielaborazione di credenze non formate in prima persona ma ricevute tramite testimonianza ed educazione (tali processi cognitivi, a loro volta, possono essere *ordinari* oppure *specialistici* a seconda che l'accumulazione e la rielaborazione delle credenze si realizzi grazie alla comunicazione e all'apprendimento che hanno luogo nell'esperienza ordinaria o richiedano invece il ricorso a metodi specialistici di ricerca o a strumentazione tecnico-scientifica)¹⁴.

¹³ In Smith, in particolare, il termine "cognizione naturale" è usato, in un modo più comprensivo, per indicare (i) il complesso di *capacità* cognitive naturali (nel senso descritto in precedenza), (ii) il complesso di *credenze* conseguite mediante il loro esercizio e (iii) quella porzione di *realtà* a cui quelle credenze si riferiscono e su cui quelle capacità si esercitano.

¹⁴ Una visione del senso comune più inclusiva di quella qui proposta è invece elaborata da Origgì (2008), che considera come parte del senso comune anche alcune credenze culturali, sia di origine popolare sia di origine scientifica (per esempio, che l'olio di oliva sia migliore per la salute rispetto al burro, che digiunare faccia bene alla salute o che nulla viaggi più velocemente della luce).

La ragione per considerare la naturalità una caratteristica *essenziale* delle credenze endossali è piuttosto semplice. In filosofia si ritiene, in genere implicitamente, che vi sia un *unico* senso comune diatopicamente e diacronicamente condiviso *dalla maggior parte* degli esseri umani. Ora, i processi cognitivi culturali, potendo assumere forme estremamente variabili, e dando luogo a credenze altrettanto variabili, da un tempo all'altro e da un luogo all'altro, certamente non possono essere alla base di un senso comune dotato di quelle caratteristiche di unitarietà e amplissima condivisione. I processi cognitivi naturali, invece, essendo fundamentalmente gli stessi in tutti gli esseri umani (cognitivamente maturi e normali), possono costituire la base di un patrimonio di credenze estremamente stabili attraverso il tempo e lo spazio (più specificamente, come si è detto in precedenza, è l'apparenza di verità prodotta per mezzo di tali processi a spiegare l'ampia condivisione delle credenze endossali).

Occorre però ammettere che anche il senso comune possa essere, e con ogni probabilità è, soggetto a mutamento nel lunghissimo periodo. Infatti, se le credenze culturali mutano, spesso in modo repentino, in quanto sono coinvolte in un processo di evoluzione culturale, anche le credenze naturali possono mutare, e probabilmente lo fanno, nella misura in cui le capacità cognitive che sono alla loro base sono soggette all'evoluzione biologica, sebbene questa si verifichi nel corso di tempi enormemente più lunghi.

Occorre poi tener presente che, seppur diversi, i processi cognitivi naturali e quelli culturali si intrecciano e interagiscono tra loro nella formazione delle credenze, dimodoché in alcuni casi potrà risultare difficile dire con certezza se una determinata credenza sia stata generata esclusivamente, o anche solo prevalentemente, in virtù dei primi e sia dunque endossale. Inoltre, accettando come appartenenti al senso comune anche credenze generatesi *prevalentemente*, ma non esclusivamente, in virtù dei processi cognitivi naturali, possiamo pensare che quelle credenze, a causa della già menzionata variabilità dei processi cognitivi culturali, potranno essere meno largamente condivise di quelle formatesi *esclusivamente* in virtù di processi cognitivi naturali. In considerazione di ciò e del fatto che anche nelle facoltà cognitive naturali (dei soggetti maturi e normali) sussistono delle differenze individuali, acquisisce ulteriore plausibilità la prudente decisione di fissare la soglia minima di condivisione delle credenze endossali a una percentuale inferiore al 100% dei soggetti del senso comune¹⁵.

¹⁵ Detto diversamente, è supposizione plausibile che se i processi culturali non esercitassero alcuna influenza su quelli naturali e se questi ultimi fossero esattamente gli

Normatività. Le caratteristiche che spiegano la condivisione delle credenze endossali spiegano anche il carattere in un certo senso “normativo” del senso comune. Proprio in quanto apparentemente vere, semplici, facilmente acquisibili e praticamente utili, le credenze di senso comune non solo sono possedute di fatto dalla maggioranza degli esseri umani cognitivamente maturi e normali, ma *si esige* che lo siano. Che una persona possedga tali credenze non è solamente naturale e consueto, ma è richiesto. È per questo motivo che, in genere, la manifestazione dell’*assenza* di tali credenze da parte di qualcuno desta sorpresa nell’interlocutore (Agazzi 2004b, 25, Rescher 2005, 23-25), ed è sempre per questo motivo che, in contesti conversazionali ordinari (cioè non specialistici), l’atto del *negare* una proposizione di senso comune solitamente è preso non come segno di errore ma come segno di insincerità o anormalità cognitiva (Lycan 2001, 49, Walterstorf 2004, 87, 88 e 98, 99), e a tale atto si reagisce non con argomenti ma, a seconda dei casi, con scherzosa ironia (*gentle ridicule*) (Rescher 2005, 27) o con preoccupazione. Le cose possono stare diversamente in un contesto specialistico, dove di solito non ci si sorprende più di tanto se qualcuno nega certi contenuti del senso comune o, in certi casi, persino se qualcuno mostra di non cogliere l’apparente verità di certe credenze di senso comune.

Implicitezza. Nei contesti conversazionali ordinari le credenze endossali, proprio in quanto sono considerate ovvie, tipicamente non vengono espresse. Esse passano, per così dire, “inosservate” (Lycan 2001, 49, Montecucco 2004, 61, Boulter 2007, 27). È raro e anche strano, infatti, che in questi contesti le credenze di senso comune vengano menzionate. Questo può capitare occasionalmente, per esempio, quando qualcuno contraddice o mostra, magari con il proprio comportamento, di essere privo di qualche credenza endossale. Ma è solamente in contesti conversazionali specialistici come quelli della filosofia, della fisica o delle scienze cognitive, che le credenze di senso comune assumono formulazione esplicita, e questo dipende dal fatto che è appunto in questi contesti che esse vengono sistematicamente messe in discussione.

A questo riguardo è importante discutere brevemente un altro punto un po’ controverso. Lycan (2001, 49) sostiene che le proposizioni di senso comune siano tali che per la formulazione di esse non è richiesto il ricorso a concetti e linguaggi specialistici. La posizione di Lycan sembra a un primo sguardo plausibile e in sintonia con quanto detto in precedenza a proposito

stessi in tutti gli individui, il senso comune sarebbe condiviso dal 100% dei soggetti di senso comune.

della semplicità delle credenze di senso comune e della facilità con cui vengono acquisite. Tuttavia, non vi è ragione di credere che la formulazione *precisa* di una credenza di senso comune debba in ogni caso essere semplice. In realtà, una tale formulazione può essere alquanto articolata e persino richiedere l'impiego di espressioni che il soggetto del senso comune non userebbe mai e che non riuscirebbe neppure a comprendere facilmente (Boulter 2007, 27)¹⁶.

Inconsapevolezza. Le proposizioni endossali non solo possono non essere mai menzionate e formulate esplicitamente, ma possono essere anche *sottratte alla coscienza*, cioè possono essere *credute inconsciamente* (e ciononostante guidare e influenzare i nostri pensieri, i nostri discorsi e il nostro agire). Qui, si noti, non si intende dire semplicemente che di alcune credenze endossali non siamo *sempre* consapevoli. È, infatti, ovvio che non siamo continuamente consapevoli di tutte le nostre credenze. Qui si vuole dire, più radicalmente, che di alcune credenze endossali non siamo *mai* consapevoli. È persino probabile, a mio avviso, che le credenze di senso comune siano *per la maggior parte* appunto credenze inconsce in questo senso¹⁷.

3. Metodi di determinazione del contenuto della filosofia ingenua

Come si fa a stabilire quali credenze appartengano al senso comune (e quali no)? Chiaramente, l'attività di determinazione del contenuto del senso comune si realizza in concreto sempre rispetto a un qualche specifico dominio di interesse del ricercatore su cui, si presume, il senso comune abbia qualcosa da dire. In questa sezione illustro brevemente i *metodi generali* utili alla determinazione del contenuto del senso comune avente interesse filosofico – cioè, nella terminologia accolta nella precedente

¹⁶ Occorre, tuttavia, tener presente che vi è qui una distinzione sottile, non tracciabile con sicurezza in casi specifici, tra l'*analisi del contenuto* delle credenze del senso comune e la *derivazione di conseguenze* a partire dal quel contenuto. La rilevanza di questa distinzione risiede nel fatto che le conseguenze che si possono trarre da certe credenze di senso comune possono rivelarsi non *implicite* al senso comune bensì proprio *estranee* ad esso, cioè *extradossali*.

¹⁷ Parlare di *credenze* inconsce potrebbe essere ritenuto inappropriato. Si dovrebbe forse pensare che in questi casi la relazione del soggetto cognitivo con le proposizioni endossali non sia un *credere*, ma qualche stato mentale di altro tipo, per esempio, un avere una *disposizione* alla credenza. Questa questione, tuttavia, non è di fondamentale importanza per ciò che segue e può essere ignorata.

sezione, la *filosofia ingenua* –, confrontandoli l'uno con l'altro ed evidenziando così i pregi e i difetti di ciascuno.

Un primo metodo, tradizionale in filosofia, è l'*introspezione*. Il filosofo può considerare come *prima facie* appartenenti al senso comune quelle credenze prefilosofiche che pensa di condividere o – nel caso le abbia abbandonate attraverso la riflessione filosofica – di aver condiviso con molti altri individui. Nel fare questo, naturalmente, un filosofo può confrontare i risultati della propria introspezione con quelli dell'introspezione realizzata da altri filosofi, rafforzando o indebolendo così le proprie conclusioni.

Un secondo metodo è l'*inchiesta campionaria*, che consiste nell'interrogare un certo numero di soggetti a proposito del tema scelto. Il *questionario* consiste nel presentare un elenco scritto di domande a cui il soggetto è chiamato a rispondere per iscritto. Il metodo del questionario è quello maggiormente impiegato nelle ricerche di filosofia sperimentale. L'*intervista* consiste, invece, nel porre oralmente una serie di domande a cui il soggetto deve rispondere oralmente. Dell'intervista si distinguono tre forme principali. Nell'intervista *strutturata* (o standardizzata) il ricercatore fa le domande così come sono formulate in un modulo preparato in precedenza, senza alcuna variazione di contenuto, formulazione o ordine. Nell'intervista *non strutturata* (o non standardizzata) l'intervistatore pone le domande sulla base di uno schema tematico molto stringato da cui ricava dei quesiti che adatta di volta in volta all'intervistato e alle sue risposte. Nell'intervista *semi-strutturata* (o semi-standardizzata) il ricercatore, pur disponendo di una lista di domande prestabilite, può variarne l'ordine e la formulazione e può aggiungerne altre¹⁸.

Un terzo metodo consiste nel *ricorso a discipline non filosofiche* che occasionalmente possono offrire contributi o suggerimenti utili nella determinazione di contenuti filosofici ingenui. Queste discipline possono essere le più varie, per esempio, la linguistica, la sociologia, l'antropologia culturale, la psicologia nelle sue varie branche (per esempio, la psicologia cognitiva, la psicologia del linguaggio, la fisica ingenua). La scelta della disciplina a cui attingere dipende ovviamente dal genere di credenze di cui ci interessa controllare l'endossalità.

L'introspezione è almeno in una certa misura affidabile in quanto il filosofo, come ogni persona, non solo condivide ma – per poter comunicare con gli altri e interagire efficacemente con loro – deve condividere con gli

¹⁸ Per una illustrazione più ampia dei vari metodi di inchiesta, e dei vantaggi e degli svantaggi di ciascuno, si veda Nigro (2007, 52-58).

altri una certa visione del mondo. Inoltre, l'introspezione ha almeno due importanti vantaggi rispetto agli altri due metodi.

Uno è la sua economicità sotto molteplici aspetti: l'introspezione può essere realizzata “dalla poltrona”, con poco sforzo, in poco tempo e senza ricorrere a risorse “esterne”. Di contro l'intervista e il questionario richiedono la formulazione, più o meno precisa, di una lista di domande e il reperimento dei rispondenti (ed eventualmente il loro pagamento), mentre il ricorso ai risultati di altre discipline comporta una ricognizione, che può essere lunga e impegnativa, della letteratura non filosofica potenzialmente interessante.

Il secondo vantaggio dell'introspezione, anche questo molto importante, è che chi la pratica *comprende esattamente* il significato delle questioni su cui interroga, “attraverso sé stesso”, il senso comune. Diversamente, in una inchiesta – e più nel questionario che nell'intervista non strutturata – vi è il rischio di fraintendimento tra ricercatore e rispondente. Sebbene, con certi accorgimenti, tale rischio possa essere ridotto, non può mai essere eliminato del tutto.

Assieme a questi vantaggi, l'introspezione ha, tuttavia, anche un evidente limite: il filosofo che la attua non può essere del tutto sicuro che le proprie opinioni su quali siano le credenze del senso comune siano in effetti corrette. Occorre, infatti, tener conto del fatto che un filosofo è un individuo che ha una formazione specialistica, quella filosofica; che ha, possibilmente, una disposizione particolare a pensare filosoficamente (dunque in modo non sempre conforme al senso comune raziocinativo); e che, infine, è quotidianamente alle prese con questioni molto astratte e spesso in contrasto o comunque lontane dal senso comune. Il rischio è, pertanto, che il filosofo possa aver in qualche caso “dimenticato” o non aver mai compreso o avuto alcune delle credenze che, su uno specifico tema, sono condivise dalla maggior parte delle persone prive di una formazione filosofica e di una disposizione a pensare filosoficamente. Inoltre, i filosofi analitici operano entro contesti culturali simili, cioè quelli delle società occidentali; pertanto, anche quando riescono a individuare credenze comuni presenti all'interno della cultura alla quale essi stessi appartengono, può in alcuni casi sorgere il dubbio che tali credenze non siano condivise entro altre culture e quindi non siano effettivamente di senso comune.

L'inchiesta, nella forma dell'intervista o del questionario, permette di consultare *direttamente* (non attraverso l'introspezione) l'opinione altrui, e produce, sotto questo aspetto, dei risultati più affidabili di quelli ottenibili tramite l'introspezione. Non a caso il questionario è il metodo di determinazione del contenuto del senso comune maggiormente applicato

negli studi di filosofia sperimentale. Uno dei progetti che anima questo nuovo settore di ricerca filosofica è, infatti, il *progetto di verifica* (*verification project*), che ha come obiettivo quello di verificare se le varie credenze che i filosofi considerano pre-filosoficamente intuitive, e quindi appartenenti al senso comune, siano davvero tali (Pust 2012, §4.1). La filosofia sperimentale si sta sviluppando da meno di venti anni e l'inventario del contenuto della filosofia ingenua da essa redatto è pertanto ancora molto parziale¹⁹. I filosofi sperimentali si sono finora dedicati soprattutto a temi fondamentali della filosofia del linguaggio, della filosofia della mente, dell'epistemologia e dell'etica, trascurando temi centrali della metafisica come, per esempio, la causalità, la persistenza, la modalità, lo spazio e il tempo. Le ricerche svolte finora suggeriscono che alcune delle credenze usualmente considerate intuitive (dai filosofi) siano in realtà contrassegnate da notevoli differenze sia intraculturali sia interculturali (Knobe 2007, 82) e dunque non siano ascrivibili al senso comune.

Mentre sotto un aspetto l'inchiesta riduce la probabilità di errore nell'individuazione delle credenze endossali, sotto un altro aspetto invece lo aumenta. Chi realizza un'inchiesta, infatti, non può essere sicuro fino in fondo che non si verifichino *fraitendimenti* nella comunicazione tra ricercatore e rispondente. Anche nel caso in cui i temi dell'inchiesta siano tali che il rispondente ha effettivamente delle credenze su di essi, la formulazione dei quesiti a essi relativi può essere molto ostica per un soggetto che non abbia familiarità con il linguaggio filosofico (Pust 2012, §4.2). Per rimediare a tale difficoltà, il ricercatore è costretto a formulare le questioni in un modo che sia comprensibile anche dal non esperto, cercando al tempo stesso di preservarne la sostanza. Conseguentemente, l'inchiesta risulta per il ricercatore molto più impegnativa rispetto all'introspezione e, nonostante le semplificazioni, può comportare un impegno non indifferente anche da parte dei rispondenti. Il rischio di fraintendimento, in ogni caso, non può essere completamente eliminato.

A questo proposito occorre però far presente che le diverse forme di inchiesta sono esposte a tale rischio in grado diverso. In una intervista non strutturata o semi-strutturata, diversamente che in una intervista strutturata o in un questionario, è possibile aggiungere quesiti o riformularli in base alle caratteristiche del rispondente e all'andamento dell'intervista (per esempio, riscontrata una ambiguità grazie alla risposta dell'interlocutore, è possibile

¹⁹ Per una panoramica sulla filosofia sperimentale e per una rassegna delle principali critiche a essa rivolte si veda Knobe (2007) e Pust (2012, §4).

realizzare subito una disambiguazione). La plasticità dell'intervista non-strutturata o semi-strutturata riduce così la probabilità di fraintendimento.

Un altro rischio che affligge l'inchiesta è quello di *influenzare il rispondente* conducendolo a rispondere quello che noi ci aspettiamo risponda. Naturalmente, tale rischio è molto più alto nell'intervista, in cui si ha una interazione faccia a faccia, che nel questionario, in cui invece non vi è un rapporto diretto (Nigro 2007, 54).

Per quanto concerne, infine, il ricorso a contributi extra-filosofici, i vantaggi e gli svantaggi varieranno a seconda delle circostanze. In ogni caso però occorre prestare attenzione alla valutazione della *pertinenza effettiva* del contributo considerato a ciò che ci interessa, al fine di evitare interpretazioni forzate. Molti termini possono assumere significati diversi nel linguaggio comune, nei linguaggi filosofici e in quelli delle diverse discipline extra-filosofiche; inoltre, anche qualora si riesca a evitare le confusioni terminologiche, può comunque darsi che la disciplina extra-filosofica di cui intendiamo servirci approfondisca, di un fenomeno, degli aspetti diversi da quelli a cui noi siamo davvero interessati. Può darsi perciò che un testo scientifico che a un primo sguardo sembri poter offrire contributi interessanti alla nostra ricerca si riveli, dopo uno studio più approfondito, non pertinente.

Nessuno dei metodi illustrati è, dunque, scevro di difetti. Un loro uso combinato rimane probabilmente la soluzione migliore, e ciò nell'intento di ovviare, per quanto possibile, alle carenze di ognuno. In particolare, in considerazione della sua immediata fruibilità, è forse conveniente continuare ad affidarsi all'introspezione come metodo fondamentale, associandolo, quando possibile, alla realizzazione di inchieste e al ricorso a contributi provenienti da discipline extra-filosofiche, quando disponibili.

4. L'appello al senso comune in filosofia: il Principio del credito iniziale

Caratterizzato il senso comune, nella sua accezione più rilevante in filosofia, e illustrati i principali metodi per determinarne il contenuto filosoficamente rilevante, è ora possibile venire a un approfondimento del metodo filosofico dell'appello al senso comune. Come anticipato, tale metodo trova una efficace sintesi nel *Principio del credito iniziale* (Orilia 2012, 70) che, per comodità, possiamo ancora una volta riportare:

(A) Una teoria più in linea con il senso comune [...] gode di un credito [epistemico, cioè di una plausibilità] iniziale che la rende preferibile ad altre che se ne discostano maggiormente, (B) almeno fino a quando alla luce dell'analisi

filosofica e dell'indagine scientifica la teoria non si riveli inadeguata e una teoria alternativa sia in grado di sostituirla.

In questa sezione si procederà nel seguente ordine. In §4.1, si affronterà il tema della giustificatezza del metodo dell'appello al senso comune, individuandone i fondamenti nella priorità cronologica del senso comune rispetto alle conoscenze specialistiche e nella giustificatezza del senso comune stesso nella sua globalità. La giustificatezza del senso comune, a sua volta, sarà fondata sull'apparente verità e sull'utilità pratica delle credenze endossali, caratteristiche da considerare come indicative, sebbene non implicative, di verità. In §4.2 si mostrerà come debbano essere intese esattamente la sintonia e la distonia di una tesi o teoria con il senso comune. Si individueranno così tre relazioni maggiormente rilevanti: l'endossalità, cioè l'appartenenza al senso comune; la paradossalità, cioè l'incompatibilità con il senso comune; e la mera condossalità, cioè la semplice consistenza con il senso comune. Si mostrerà poi come, all'inizio di una disputa filosofica, sulla base di tali relazioni (e della giustificatezza del senso comune nella sua globalità) si possa conferire a una tesi/teoria un certo credito iniziale, che può essere positivo (plausibilità), negativo (implausibilità) oppure nullo. In §4.3 si illustrerà come, in conseguenza di una tale ripartizione del credito iniziale, nella disputa tra sostenitori di una tesi/teoria endossale e di una tesi/teoria paradossale l'applicazione del Principio del credito iniziale conduca all'attribuzione della *posizione di default* alla tesi/teoria endossale e dell'*onere della prova* alla tesi/teoria paradossale. In §4.4 si caratterizzerà il metodo prescritto dal Principio del credito iniziale come un ragionevole atteggiamento di *fiducia critica* nel senso comune, confrontandolo con due atteggiamenti, opposti ma parimenti irragionevoli, nei confronti del senso comune: la *conservazione ostinata* e la *sfiducia globale*. In §4.5, stante la validità del Principio del credito iniziale, si esploreranno le mosse argomentative attuabili dal sostenitore di una tesi/teoria paradossale contro il sostenitore di una tesi/teoria endossale. Infine, in §4.6, si prenderà brevemente in considerazione l'obiezione mossa da alcuni autori all'idea stessa che il metodo dell'appello al senso comune, e specificamente alle intuizioni di senso comune, trovi effettiva attuazione nella prassi dell'argomentazione filosofica.

4.1. Giustificatezza del senso comune

Cosa giustifica, dunque, il metodo prescritto dal Principio del credito iniziale? A mio avviso, a giustificare tale metodo è la congiunzione di due

caratteristiche del senso comune: la priorità nell'ordine cronologico della conoscenza e la giustificatezza epistemica *prima facie*.

Il senso comune è *primo nell'ordine cronologico* della conoscenza. Il senso comune è *di fatto* posseduto dal soggetto cognitivo prima che esso possa appropriarsi di una qualsiasi conoscenza specialistica. È il punto di partenza della “storia cognitiva” del soggetto: si parte con il senso comune, non con la fisica, con la biologia o la filosofia (Agazzi 2004a, 11). Non solo. Per tutta la vita la grandissima parte del senso comune rimane *di fatto* un'esigenza per ogni soggetto cognitivo individualmente considerato. Infatti, ciascun essere umano, a causa della limitatezza delle proprie capacità cognitive e della brevità della vita, può diventare esperto solo in pochi settori di conoscenza specialistica e rispetto a ogni altro settore di essa non può che restare un profano (Agazzi 2004a, 22).

Di fatto, quindi, il senso comune è il punto di partenza cognitivo ed è un possesso cognitivo destinato a rimanere in larghissima parte un riferimento imprescindibile durante la vita di ognuno. Questa circostanza, tuttavia, non è sufficiente a giustificare il Principio del credito iniziale. Se la preferenza per le tesi/teorie in sintonia con il senso comune non deve ridursi a espressione di pigrizia o di misoneismo intellettuali, occorre che le credenze endossali, considerate nel loro complesso, siano a loro volta *epistemicamente giustificate*, cioè che vi sia qualche valida *ragione per ritenerle vere*. Seguendo Orilia (2012), in quanto segue, si parlerà di *credito (epistemico)*, distinguendo, tuttavia, tra un credito positivo e un credito negativo: una certa proposizione (credenza, tesi o teoria) possiede *credito (epistemico) positivo*, o *plausibilità (epistemica)*, se vi è qualche ragione per ritenerla vera, cioè se è in qualche modo giustificata; ha, invece, *credito (epistemico) negativo*, o *implausibilità (epistemica)*, se vi è qualche ragione per credere che sia falsa, cioè se a essere in qualche modo giustificata è la sua negazione.

Quali ragioni, dunque, abbiamo per ritenere che il senso comune sia nel suo complesso vero? Le ragioni sono, a mio avviso, principalmente due: la condivisa apparenza di verità e l'utilità pratica, segnatamente quella sopravvivenziale (adattività), delle credenze endossali. È infatti ragionevole considerare queste due caratteristiche come *indicative* – sebbene, ovviamente, non *implicative*, o *fattive* – di verità.

(I) *Apparenza di verità* e, come sua forma specifica, *intuitività*

Una prima ragione per pensare che il senso comune sia vero è così banale che raramente viene discussa o anche solo rilevata. Si può sostenere

(riprendendo e sviluppando alcune considerazioni di Zimmerman 2008, 222 e Rescher 2005, 31) che il fatto che una proposizione *sembri vera* (o, in particolare, sia *intuitiva*) costituisce una buona ragione per credere che sia *realmente* vera, almeno in assenza di valide ragione per dubitarne o credere che sia falsa. L'idea sottostante a questa connessione tra l'apparente verità e la verità è che la prima sarebbe spiegata dalla seconda: è ragionevole pensare che, *generalmente*, le credenze endossali appaiono vere perché sono effettivamente vere²⁰. Corrispondentemente, una credenza *che sembra falsa* (o, in particolare, che è *controintuitiva*) dovrebbe essere considerata *realmente* falsa, in assenza di ragioni che, in contrasto con le apparenze, ci spingano a dubitare di tale falsità o testimonino a favore della sua verità. In questo caso, l'apparente falsità di una proposizione sarebbe spiegata dalla sua reale falsità. Quanto detto vale in realtà non solo per le credenze endossali, ma per le credenze in generale e quindi anche per quelle specialistiche. A differenza di queste ultime, tuttavia, le credenze endossali sono condivise (diacronicamente e diatopicamente) dalla maggior parte dei soggetti (cognitivamente maturi e normali) e, come si è già detto, sono così largamente condivise proprio in virtù della loro apparente verità. Ora, il fatto che le credenze endossali appaiano vere a un così grande numero di soggetti è epistemicamente rilevante in quanto, tipicamente, il fatto che una certa proposizione *non* sembri vera a coloro che sono cognitivamente competenti sulla materia in questione costituisce una valida ragione per dubitare della sua verità. E le credenze del senso comune vertono solitamente sulle questioni quotidiane, vale a dire, appunto, quel tipo di questioni su cui il soggetto cognitivamente maturo e normale, ma non specialista, ha il diritto di avere un'opinione (Zimmerman 2008, 222). Le proposizioni endossali sono dunque *prima facie* giustificate e quindi da considerarsi vere.

Ora, come si è detto, sia nell'apparenza di verità sia nella condivisione di una certa proposizione vi è gradualità: l'apparenza di verità di una proposizione può essere più o meno forte e più o meno condivisa tra i soggetti. Sebbene tali gradi siano difficilmente stimabili con precisione, è

²⁰ Zimmerman (2008, 222) pone a sostegno del suo argomento una breve considerazione storiografica. Il tentativo fondazionalista di individuare enunciati assolutamente certi e da essi giungere, mediante passaggi di ragionamento infallibili e indubitabili, a mostrare tutto ciò che è ragionevole credere è fallito. Gli insuccessi filosofici verificatisi in età moderna a partire da Descartes mostrano l'esigenza di assumere un atteggiamento di modestia epistemologica: a meno che non si sia disposti ad abbracciare una forma di scetticismo radicale, è spesso ragionevole rinunciare alla pretesa di conseguire a ogni costo l'assoluta certezza e accontentarsi di ciò che *sembra ovviamente vero*.

ragionevole pensare che all'aumentare dell'apparente verità e della condivisione di una proposizione aumenti il suo grado di giustificatezza (in assenza di valide ragioni per dubitare della sua verità). A diversi gradi di apparente verità e condivisione corrispondono, dunque, diversi gradi di plausibilità. Per questo, a ciò che appare ovvio a tutti, o quasi, deve essere riconosciuta la massima plausibilità (in assenza di valide ragioni per pensare diversamente).

(II) *Utilità pratica e, in particolare, sopravvivenziale*

Come si è detto, una caratteristica tipica, sebbene non essenziale, delle credenze di senso comune è l'utilità pratica. Molte credenze endossali, infatti, sono funzionali, nella vita quotidiana, al conseguimento degli scopi più svariati. Questa rilevanza pratica o, potremmo anche dire, teleologica nella vita ordinaria è fortemente sottolineata da Rescher (2005, in particolare, 39, 42, 60-64)²¹.

Ora, l'utilità pratica di una proposizione, come l'apparente verità, è da considerare come un indicatore della verità di essa, per lo meno in assenza di serie ragioni per pensare che la proposizione in questione sia falsa. Possiamo chiamare questa tesi *principio della connessione utilità-verità*. A supporto di tale principio si può argomentare come segue. L'agire umano si basa (tra l'altro) su credenze e, *tipicamente*, le credenze che rappresentano correttamente la realtà, cioè le credenze vere o almeno prossime alla verità, sono *guide per l'agire più efficaci* delle credenze false o comunque meno prossime alla verità. Viceversa, una condotta basata su credenze che non rappresentano correttamente la realtà, cioè su credenze false e lontane dalla verità, generalmente è votata al fallimento (Boulter 2007, 42, Williamson 2007, 51, 52, Sankey 2014, 16, 17). In analogia con quanto detto in precedenza a proposito del nesso tra apparente verità e verità, possiamo dunque individuare alla base della connessione tra utilità e verità l'idea che, *generalmente*, l'utilità di una credenza endossale – il suo poter fungere da guida per un'azione efficace – sia spiegata dalla sua verità o almeno dalla sua prossimità ad essa²². Questo tipo di considerazione offre, tra l'altro, una

²¹ Ovviamente, il valore pragmatico non è neppure esclusivo delle credenze endossali: sia le credenze comuni extradossali sia quelle specialistiche possono avere entrambe utilità pratica.

²² Si noti che la connessione utilità-verità (così come l'idea, alla base di essa, che l'utilità di una credenza sia spiegata dalla verità di essa) è qui intesa come qualcosa di valido *generalmente*. L'utilità è intesa cioè come un indicatore probabilistico di verità, non come una condizione sufficiente (o necessaria) di essa. Per questo, la connessione utilità-verità ammette delle eccezioni: può darsi che una credenza utile sia falsa (e che la sua

spiegazione minimale del fatto che si stimi positivamente e si ricerchi la verità piuttosto che la falsità: conoscere la verità, o qualcosa di molto vicino a essa, è qualcosa che favorisce il perseguimento di scopi mediante le azioni (Boulter 2007, 42). Tutto ciò, naturalmente, non significa che l'utilità pratica sia implicativa di verità e che la dannosità pratica, viceversa, sia implicativa di falsità. È possibile, infatti, che credenze false siano comunque utili e che credenze dannose siano vere (Vassallo 2003, 18-21). È tuttavia difficilmente negabile che l'utilità sia per lo meno un indicatore *statistico* di verità o, almeno, di verosimiglianza. Questo significa che il presentare *alcuni* controesempi al principio della connessione utilità-verità non ne minerebbe la plausibilità. La plausibilità di tale principio sarebbe minata solo se si provasse che l'agire umano possa essere (almeno) altrettanto efficace anche nel caso in cui fosse guidato da credenze *prevalentemente* false (Boulter 2007, 42). Possiamo quindi concludere che l'utilità pratica delle credenze endossali costituisca una ragione a favore della loro verità, in assenza di valide ragioni per dubitare che tali credenze siano vere o per reputarle false²³.

Ovviamente, come nel caso dell'apparente verità, vi sono vari *gradi di utilità* pratica: una credenza può essere più o meno utile di un'altra. Inoltre, l'utilità è *relativa a scopi*: una credenza può essere più o meno utile di un'altra per il conseguimento di un certo scopo. Ora, *stante il nesso utilità-verità*, è ragionevole pensare che quanto più basilare o importante, nella gerarchia degli scopi umani, sia l'utilità pratica di una credenza, tanto più

utilità, quindi, non sia spiegabile mediante la sua verità). Su questa eventualità si tornerà in seguito.

²³ Come ha osservato un revisore, in un approccio strumentalista si potrebbe sostenere esattamente l'inverso: non abbiamo modo di stabilire una connessione tra credenze e mondo, e semplicemente chiamiamo "vere" le credenze che (finora) ci hanno guidato efficacemente nella vita (per una introduzione al pragmatismo si veda Stanford 2016). Una tale posizione potrebbe essere contrastata sviluppando ulteriormente l'idea, centrale in questo contributo, che la verità di una credenza possa essere considerata, in prima battuta, come una spiegazione della sua utilità (e perciò, viceversa, l'utilità possa essere considerata come indicatore di verità). A prescindere da una tale possibile risposta, occorre rilevare che, sebbene la metodologia filosofica che sarà di seguito illustrata possa, in parte e con le dovute modifiche, trovare accoglienza entro una prospettiva strumentalista, tra le due resta al fondo un ineliminabile contrasto già semplicemente per il fatto che ciò che la prospettiva strumentalista valorizza maggiormente è l'utilità pratica stessa di una tesi o teoria filosofica, mentre la metodologia qui presentata – in consonanza con la tendenza prevalente nella tradizione filosofica – è invece finalizzata innanzitutto al perseguimento della verità. Approfondire questi spunti ci porterebbe oltre i limiti di spazio adeguati al carattere introduttivo di questo contributo, nel quale, pertanto, la visione strumentalista della conoscenza e degli scopi della filosofia viene semplicemente messa da parte.

sia alta la probabilità che quella credenza sia vera. È, presumibilmente, per questo motivo che alcuni autori si focalizzano su quella particolare forma di utilità pratica che è l'utilità al fine della *sopravvivenza* (Castañeda 1989, Orilia 2012, 70, Audi 2015, 226)²⁴ o, nei termini della teoria dell'evoluzione, l'*adattività* (Campbell 1988, 170-172, Boulter 2007, 38-52, Sankey (2014, 17, 18). Le credenze sopravvivenziali o adattive sembrano essere quelle più probabilmente vere o almeno verosimili. Perché? È plausibile pensare – e la teoria dell'evoluzione offre supporto a questa idea – che la funzione più propria e fondamentale del sistema cognitivo di un animale, cioè quella per cui si è formato ed evoluto, sia quella di guidare il suo agire nel soddisfare quell'insieme di scopi che sono basilari ai fini della sopravvivenza (evitare pericoli, segnatamente i predatori, e assicurarsi cibo, riparo, compagni e altre risorse) e la cui soddisfazione costituisce pertanto la precondizione per il conseguimento di qualsiasi altro scopo che un animale possa avere. Laddove si abbia a che fare con la sopravvivenza, una discrepanza tra credenza e realtà, cioè l'aver credenze false, *può* produrre il danno maggiore per l'animale, cioè la morte. Il fatto che il genere umano, servendosi del senso comune, sia sopravvissuto fino a oggi è pertanto un forte indicatore della verità o verosimiglianza della maggior parte delle credenze endossali dotate di rilevanza sopravvivenziale. È quindi ragionevole pensare che le credenze endossali sopravvivenziali abbiano la massima probabilità, tra tutte quelle praticamente utili, di essere vere o almeno prossime alla verità.

Occorre tuttavia sottolineare che, a differenza dell'apparente verità, che è una caratteristica essenziale del senso comune, l'utilità pratica è una caratteristica soltanto *tipica* del senso comune. L'affermazione dell'utilità pratica delle credenze endossali o, più correttamente, di gran parte di esse deve essere inoltre circoscritta al dominio delle faccende ordinarie. Chiaramente, infatti, l'utilità delle credenze endossali può diminuire, fino a scomparire del tutto, quando si è alle prese con occupazioni che richiedano una componente massiccia di competenza specialistica. Tale limitazione è sottolineata con forza da Rescher (2005, 58) e, con riferimento particolare all'utilità sopravvivenziale, da Boulter (2007, 42, 43). Questo comporta che la giustificazione pratica delle credenze endossali sopra delineata trovi applicazione alle *sole* credenze praticamente utili e che la giustificazione specificamente sopravvivenziale, o adattiva, trovi applicazione a un

²⁴ Audi (2015), tuttavia, pensa il senso comune come un insieme di categorie più che come un insieme di credenze o proposizioni.

sottoinsieme ancora più ristretto delle credenze endossali – quelle, appunto, sopravvivenziali.

Il senso comune è quindi *globalmente* giustificato in virtù della sua apparente verità; una parte di esso, tuttavia, è giustificata in misura maggiore rispetto al resto in virtù della sua utilità pratica; infine, un'ulteriore parte, inclusa in quella precedente, è giustificata in misura ancora maggiore, essendo dotata di utilità sopravvivenziale.

4.2. Sintonia e distonia con il senso comune

Possiamo dire, quindi, che il Principio del credito iniziale è giustificato nella misura in cui il senso comune è (I) primo nell'ordine della conoscenza e (II) globalmente giustificato, cioè tale che è ragionevole, per lo meno in via preliminare, ritenerlo globalmente vero.

Per applicare il Principio del credito iniziale occorre anche precisare come si debbano intendere la *sintonia* (concordanza, disaccordo ecc.) e, corrispondentemente, la *distonia* (discordanza, disaccordo ecc.) di una tesi/teoria con il senso comune. Un tale approfondimento, a un primo sguardo forse ozioso, è in realtà importante per comprendere esattamente come, in generale, il senso comune possa corroborare o indebolire epistemicamente una tesi/teoria filosofica e, quindi, render conto della distribuzione del credito iniziale tra tesi/teorie avverse entro un certo dibattito.

Per semplicità, in un primo momento consideriamo unicamente il caso di proposizioni filosofiche atomiche e, inoltre, assumiamo che il senso comune sia internamente consistente, cioè che non contenga alcuna proposizione che implichi la negazione di una qualsiasi altra proposizione endossale. Cosa può quindi significare che una proposizione filosofica (atomica) sia in sintonia con il senso comune? In primo luogo, può significare che tale proposizione filosofica *appartiene* al senso comune, cioè che è *endossale*. L'endossalità, tuttavia, non è l'unico modo in cui una proposizione filosofica può essere detta in sintonia con il senso comune. In secondo luogo, infatti, una proposizione filosofica può essere in sintonia con il senso comune nel senso che è *condossale*, cioè *consistente* con il senso comune. Naturalmente, ogni proposizione endossale è anche condossale, ma non viceversa: vi è dunque la possibilità che una proposizione sia *meramente condossale*, cioè condossale ma non endossale. Di contro, che una proposizione sia in *distonia* con il senso comune sembra avere un unico significato, vale a dire che essa sia *paradossale*, cioè *inconsistente* con il senso comune. Non sembra, infatti, appropriato considerare la mera

extradossalità, cioè la non appartenenza al senso comune, come una forma di distonia con esso. Naturalmente, ogni proposizione paradossale è anche extradossale, ma non viceversa: il non appartenere al senso comune non necessariamente comporta inconsistenza con esso²⁵.

Vi sono, dunque, tre possibili relazioni epistemicamente rilevanti tra una proposizione filosofica e il senso comune: appartenenza, inconsistenza e mera consistenza (consistenza senza appartenenza). Assumendo che il senso comune sia globalmente giustificato e che, quindi, sia ragionevole attribuirgli globalmente un credito epistemico positivo (per le ragioni illustrate nella sezione precedente), si può assumere (I) che una proposizione endossale acquisisca per ciò stesso un credito *positivo*, o plausibilità; (II) che una proposizione paradossale acquisisca invece un credito *negativo*, o implausibilità; (III) che una proposizione meramente condossale (condossale ed extradossale), invece, ottenga un credito *nullo* (né negativo né positivo) e risulti, quindi, epistemicamente neutrale. La stima del credito, positivo o negativo, cioè della plausibilità o dell'implausibilità, di una singola proposizione può inoltre variare a seconda del grado di apparente verità e di utilità. Come si è detto, è ragionevole pensare che la plausibilità di una proposizione endossale cresca al crescere della forza dell'apparenza di verità e del grado di condivisione e, se utile praticamente, al crescere del grado di utilità e della basilarietà del bisogno che essa può contribuire a soddisfare. Viceversa, l'implausibilità acquisita da una proposizione paradossale sarà proporzionale alla plausibilità della proposizione endossale con cui è inconsistente.

Il discorso che si è svolto finora, per semplicità, soltanto in relazione a singole proposizioni atomiche può essere esteso a proposizioni molecolari e a intere teorie filosofiche. La stima del credito iniziale complessivo di queste ultime naturalmente risulta più laboriosa perché aumenta il numero delle proposizioni di cui tener conto e di ognuna di queste occorre stimare il grado di apparente verità e di utilità pratica.

Prima abbiamo anche assunto che il senso comune sia internamente consistente. Ma cosa succede se nel corso della ricerca ci si imbatte in una inconsistenza interna? Non diventa problematico determinare se una proposizione filosofica sia endossale, paradossale o condossale e quindi stabilire l'attribuzione di un corrispondente credito epistemico?

²⁵ Naturalmente, stabilire quali relazioni vi siano tra una particolare proposizione e il senso comune può essere un compito non facile, poiché questo va incontro non solo alle difficoltà legate all'incertezza che caratterizza la determinazione del contenuto del senso comune (§3), ma anche a quelle inerenti all'analisi filosofica con cui si cerca di stabilire la consistenza o l'inconsistenza tra la proposizione in questione e il senso comune.

Imbattendosi in una inconsistenza tra due proposizioni endossali, il filosofo intenzionato a sfruttare la rilevanza epistemica del senso comune dovrà chiaramente scegliere di mantenerne una e rigettare l'altra e, naturalmente, motivare la sua scelta (per esempio, sostenendo che una delle due proposizioni è meno plausibile, per ragioni "interne" al senso comune – in quanto dotata di una inferiore apparenza di verità o utilità pratica – oppure "esterne", per esempio, in quanto inconsistente con intuizioni filosofiche esperte o con proposizioni tratte da discipline scientifiche che si ha ragione di reputare più affidabili della proposizione che viene rigettata)²⁶.

4.3. Posizione di default e onere della prova

Si consideri, idealmente, la situazione all'inizio di una disputa filosofica. Date due tesi/teorie avversarie, si può tentare una stima comparativa di quale risulti inizialmente più plausibile, cioè dotata di credito positivo maggiore. Tra i vari casi possibili, si consideri in particolare il caso in cui la disputa sia tra una tesi endossale e una tesi paradossale o, similmente, tra una teoria composta in prevalenza da proposizioni endossali e una composta in prevalenza da proposizioni paradossali. In quanto segue, per semplicità, ci concentreremo sul caso del confronto tra due tesi. La tesi che risulta endossale, proprio in virtù del credito iniziale offerto dalla sua appartenenza al senso comune, si qualifica come *posizione di default*. La posizione di default è quella che, *in via preliminare*, è ragionevole ritenere vera *senza che il sostenitore di essa debba fornire argomenti a suo sostegno* (Wolterstorff 2004, 98; Boulter 2007, 24; Orilia 2012, 70). Al suo sostenitore può essere eventualmente richiesto soltanto di mostrare, qualora

²⁶ Qui si assume la coerenza globale come requisito necessario per l'accettazione delle singole credenze. Tuttavia, come ha osservato un revisore, una tale assunzione, per quanto a un primo sguardo plausibile, non è da considerare ovvia. Infatti, secondo alcuni studiosi, anche alcune teorie scientifiche, per esempio la meccanica classica, sono state accettate pur essendo riconosciute come internamente contraddittorie (su questo tema si veda Vickers 2013). In risposta, si può sostenere che una teoria internamente contraddittoria possa essere accettata da un punto di vista strumentalista (nella misura in cui è utile nelle sue applicazioni), ma ciò non autorizza a ritenerla anche vera (nella sua interezza) – a meno che non si voglia ammettere il darsi di contraddizioni vere, cioè abbracciare una prospettiva dialeteista, entro la quale, a ogni modo, le contraddizioni vere ammesse ineriscono solamente a particolari casi circoscritti (sul dialeteismo si veda Priest 2018). L'accettabilità di una teoria come strumento utile ai nostri scopi pratici resta cosa diversa dalla sua verità, e se – come in questo contributo si assume – ciò a cui la riflessione filosofica mira è prima di tutto la verità di una tesi o teoria, e non semplicemente la sua utilità, allora l'eliminazione delle contraddizioni interne rimane un obiettivo prioritario per il filosofo.

non sia evidente, che la tesi in questione è effettivamente endossale e la tesi avversa invece paradossale. La posizione di default, infatti, va considerata vera fintanto che, nel corso del confronto filosofico, non emergano serie ragioni che ne mostrino la falsità – un po' come nel corso di un processo l'imputato va considerato innocente fino a quando non sia provata la sua colpevolezza (Zimmerman 2008). Tuttavia, qualora tali ragioni dovessero emergere, il sostenitore di essa dovrebbe o abbandonarla o produrre argomenti a suo sostegno. Corrispondentemente, l'*onere della prova* va posto per intero sulle spalle di chi nega la tesi endossale, cioè di chi sostiene la tesi paradossale – un po' come in un processo non è l'imputato a dover dimostrare di essere innocente, ma l'accusa a dover dimostrare che è colpevole. In particolare, il sostenitore della tesi paradossale, per *prevalere* nella disputa, deve produrre argomenti in grado di conferire alla *propria* posizione una plausibilità (un credito positivo) *superiore* a quella di cui l'avversaria gode in virtù della sua endossalità e, inoltre, tale da colmare il credito negativo da cui è afflitta a causa della propria paradossalità: occorre ricordare, infatti, che alla paradossalità non corrisponde solo il mancato conferimento di un credito positivo (come accade per l'extradossalità), bensì il conferimento di un credito negativo²⁷. Pertanto, se il sostenitore della tesi paradossale non è in grado di fare ciò, il sostenitore della tesi endossale può semplicemente *limitarsi a difenderla* dalle obiezioni mosse dall'avversario e, se è in grado di farlo efficacemente, prevale automaticamente, cioè per default (Dyke 2012, 170).

4.4. Conservazione ostinata, sfiducia globale e fiducia critica

Per comprendere meglio l'atteggiamento filosofico prescritto dal Principio del credito iniziale e apprezzarne meglio la ragionevolezza è possibile confrontarlo con altri due possibili atteggiamenti: la conservazione ostinata (o acritica) del senso comune e la sfiducia globale nel senso comune (si tratta di due costrutti ideali che probabilmente non si riscontrano mai nella realtà nella loro piena realizzazione).

La *conservazione ostinata* del senso comune è l'atteggiamento di chi concepisce la riflessione filosofica come in ultima analisi impotente contro l'inerzia del senso comune. Alla filosofia è concessa una funzione meramente *integrativa*, e in nessun caso revisionaria, rispetto alle credenze endossali. Tuttavia, se è evidente che la scienza abbia in molti casi costretto

²⁷ Occorre far presente che quella appena illustrata, come si mostrerà nel prossimo paragrafo, non è l'unica mossa disponibile al sostenitore della tesi paradossale.

a rigettare credenze di senso comune apparentemente salde (la credenza che la terra resti ferma e il sole vi ruoti attorno, la credenza che i corpi pesanti cadano più velocemente di quelli leggeri, la fallacia del giocatore d'azzardo (*gambler's fallacy*) ecc.), non vi è ragione per escludere che la filosofia possa in alcuni casi fare lo altrettanto.

All'estremo opposto rispetto alla conservazione ostinata vi è la *sfiducia globale* nel senso comune. Tale atteggiamento può prodursi in conseguenza della constatazione che molti contenuti del senso comune una volta ritenuti saldissimi si siano poi rivelati falsi. Tuttavia, tale constatazione non può costituire una *giustificazione* per questo atteggiamento di sfiducia globale. Gli esseri umani, infatti, non hanno capacità cognitive perfette, tali da metterli al riparo da ogni errore. Come è evidente, neppure le discipline specialistiche – sia quelle scientifiche sia la filosofia – sono esenti da errori. Pertanto, non vi è alcuna ragione di pretendere ciò dal senso comune e dalle facoltà cognitive naturali che ne sono alla base (si veda a tal proposito Rescher 2005, 64, 65).

Il Principio del credito iniziale prescrive un atteggiamento che si colloca a metà strada tra i due atteggiamenti estremi, e parimenti irragionevoli, che si è appena descritto: da un lato, pur raccomandando di considerare in prima battuta il senso comune come globalmente vero, non esclude che esso, persino nelle sue componenti apparentemente più indubitabili, possa essere soggetto a revisione filosofica (su questo tema si veda Rinard 2013); dall'altro lato, pur nella consapevolezza della fallibilità del senso comune, raccomanda un atteggiamento preliminare di fiducia in esso. Un atteggiamento filosofico guidato dal Principio del credito iniziale è, dunque, un atteggiamento di *fiducia critica* nel senso comune.

Un altro aspetto importante del Principio del credito iniziale, che emerge dal confronto con gli atteggiamenti di conservazione ostinata e di sfiducia globale, è la *selettività*. Occorre un trattamento selettivo, che consideri individualmente i casi in cui la riflessione filosofica (possibilmente integrata da altre discipline specialistiche) sembra portare alla luce delle difficoltà per qualche credenza endossale, valutando se sia opportuno o meno abbandonare o modificare la credenza endossale problematica (Morganti 2016)²⁸.

²⁸ Morganti è interessato prevalentemente al rapporto tra senso comune e scienza, e attribuisce alla riflessione filosofica una funzione di mediazione tra l'uno e l'altra.

4.5. Valutare, superare, annullare il credito iniziale

Si consideri una credenza, o proposizione, endossale: φ , per comodità. Cosa può fare chi sostiene che φ , nonostante le apparenze, sia in realtà falsa?

In primo luogo, il detrattore di φ , sia che voglia argomentare a favore di una tesi che implica la falsità di φ sia che voglia argomentare direttamente per la falsità di φ , dovrebbe innanzitutto fare una stima del grado del credito iniziale di φ , cioè della plausibilità che φ riceve *dal suo essere endossale* (si tenga a mente che qui si sta considerando il supporto offerto esclusivamente dal senso comune e astraendo da un eventuale supporto indipendente come, per esempio, quello proveniente dall'argomentazione filosofica o da altre discipline specialistiche). Si è detto, infatti, che il credito iniziale varia in rapporto al grado di apparente verità e di utilità pratica di φ . Le proposizioni endossali non sono tutte parimenti dotate di apparenza di verità e di utilità pratica; in particolare, alcune di esse, come si è già detto, sono del tutto sprovviste di quest'ultima²⁹. Per poter *prevalere* nella disputa con il sostenitore di φ , il detrattore di φ deve quindi produrre un argomento contro φ , o a favore della tesi implicante la negazione di φ , che sia provvisto di un grado di plausibilità *superiore* a quello di φ (infatti, se il grado di plausibilità raggiunto fosse *lo stesso* goduto da φ , senza il ricorso a eventuali altre ragioni, si entrerebbe in una situazione di stallo)³⁰.

Una seconda opzione aperta al detrattore di φ consiste nel mostrare che questa proposizione, contrariamente alle apparenze, non è endossale. Come si è visto, infatti, è possibile che le opinioni dei filosofi su quale sia effettivamente il contenuto del senso comune siano errate. Mediante il ricorso ad altre discipline o alla filosofia sperimentale si può perciò confutare, o almeno indebolire, l'idea che una certa proposizione sia

²⁹ Sarebbe quindi un grave errore attribuire a *tutte* le proposizioni endossali quel grado di plausibilità massimo che in realtà compete *unicamente* alle proposizioni endossali che sono provviste del massimo grado di apparenza di verità e di sopravvivenzialità – quelle proposizioni endossali, cioè, che compongono lo “zoccolo durissimo” del senso comune. Una tale attribuzione rappresenterebbe un errore speculare a quello commesso da coloro che considerano inaffidabile l'intero senso comune perché *alcune* delle credenze appartenenti a esso sono state smascherate come false.

³⁰ In particolare, tra le altre ragioni che si potrebbero far valere a sostegno di φ possiamo porre anche la semplicità (che rappresenta, come si è detto in §2, una caratteristica essenziale delle credenze di senso comune, ma è da molti riconosciuta anche come una virtù epistemica) ed eventuali intuizioni filosofiche esperte (le quali, chiaramente, possono non essere condivise dal detrattore di φ). Inoltre, come ha suggerito un revisore, persino un'apparenza di verità scarsamente condivisa, o addirittura puramente individuale, sarebbe in grado di offrire a φ un certo grado di supporto epistemico, sebbene estremamente basso e quindi facilmente superabile.

endossale. Questa mossa permetterebbe al detrattore di φ di privarla del credito positivo derivante dalla sua putativa appartenenza al senso comune. In questo modo, in assenza di ulteriori ragioni a favore di φ (ragioni, cioè, diverse dalla sua endossalità), φ rimarrebbe del tutto priva di supporto epistemico, e quindi il suo detrattore potrebbe prevalere anche con un argomento non fortissimo.

Una terza opzione per il detrattore di φ consiste nel negare che l'appartenenza di φ al senso comune – appartenenza che è disposto ad ammettere – le conferisca una qualche plausibilità. E questo non per qualche ragione di ordine generale che porti a considerare il senso comune *globalmente* privo di valore epistemico. Piuttosto si tratterà di qualche ragione che ha a che fare *specificamente* con φ (o possibilmente con un sottoinsieme di credenze endossali di cui φ è membro). L'idea è che una proposizione endossale possa essere deprivata della plausibilità iniziale dando della sua endossalità e, in particolare, della sua apparente verità ed eventualmente della sua utilità pratica, una *spiegazione non-aletica*, cioè una spiegazione in cui *la (presunta) verità della proposizione stessa non svolge alcun ruolo*. In altri termini, mediante una tale spiegazione dell'endossalità di una credenza, si mostra che i fatti riguardanti l'oggetto della credenza in questione non svolgono alcun ruolo nello spiegare perché quella credenza sia endossale e, più specificamente, perché essa appaia vera e/o sia utile. In questo modo, l'apparente verità e l'utilità pratica cessano di essere indicatori di verità perché si mostra come la proposizione endossale possa (o persino debba) essere apparentemente vera e praticamente utile a prescindere dalla sua verità e, dunque, nonostante la sua possibile falsità. Come conseguenza, l'endossalità di φ non è più in grado di offrire una giustificazione di φ , e φ risulta perciò svuotata del credito positivo che le era stato inizialmente accordato. Si spezza, per φ , il nesso tra endossalità e attribuzione presuntiva di verità: il credito iniziale di φ viene *annullato*. Un argomento di questo tipo può essere denominato, seguendo Pust (2012, § 3.4), *argomento esplicativo (argument from explanation)*, o, impiegando una terminologia abbastanza diffusa e accolta, per esempio, da Korman (2014 e 2016) e Schaffer (2016), *argomento demistificatorio (debunking argument)*³¹.

³¹ Da Korman (2014) è tratto anche il termine “spiegazione non-aletica” (*non-alethic explanation*), qui usato per indicare il tipo di spiegazione che costituisce l'ingrediente cruciale di un argomento esplicativo o demistificatorio. Si tenga presente che gli autori qui menzionati, come molti altri, concepiscono tale genere di argomento come finalizzato a una neutralizzazione epistemica specificamente *dell'intuitività* di certe credenze; tuttavia, il loro

Ora, la costruzione di un efficace argomento esplicativo contro una particolare proposizione endossale φ ha delle ulteriori importanti ripercussioni sul piano dialettico. La prima è che il detrattore di φ gode di una riduzione del successo argomentativo richiestogli al fine di *prevalere* contro il sostenitore di φ . La seconda è che φ , perdendo il credito iniziale, non può più essere considerata la posizione di default e quindi l'onere della prova deve essere ripartito equamente tra il sostenitore di φ e il detrattore di φ (o sostenitore di una tesi inconsistente con φ), con la conseguenza che il sostenitore di φ , per prevalere o anche solo per restare nella disputa, è costretto ad argomentare attivamente a favore della propria tesi e contro quella avversaria. La terza conseguenza è che la posizione del detrattore di φ risulta rafforzata “psicologicamente”. Negare una proposizione implica che si ritenga che il sostenitore di essa sia in errore. Quando la proposizione negata è endossale, chi la nega deve sostenere che il senso comune contenga un errore. Ma un errore del senso comune non è un errore compiuto accidentalmente da qualche individuo, ma un errore che è compiuto sistematicamente dalla maggior parte dei soggetti cognitivi. Inoltre, può darsi che la proposizione che si reputa falsa, continui a sembrare vera (magari persino al suo negatore: è la resistenza alla confutazione, di cui si è detto in §3) ed eventualmente a essere praticamente utile. Questa circostanza può produrre un notevole senso di insoddisfazione psicologica. Questo, tuttavia, può essere alleviato appunto dando della credenza in oggetto una spiegazione non-aletica: grazie a questa, il fatto che quella credenza appaia vera e sia, eventualmente, praticamente utile *nonostante sia falsa* cessa di essere un qualcosa di misterioso.

A questo punto, tuttavia, emerge con una certa urgenza il problema di decidere cosa si debba fare qualora una credenza praticamente utile, in particolare una sopravvivenziale (adattiva), dovesse venire messa in dubbio e rivelarsi falsa nel corso dell'indagine filosofica. Nell'affrontare tale preoccupazione, occorre premettere che un simile caso problematico non sembra tale da potersi verificare con grande frequenza. In primo luogo, molte delle credenze endossali che solitamente vengono messe in discussione entro i dibattiti filosofici mancano di utilità pratica, in particolare di quella sopravvivenziale. In secondo luogo, presumibilmente, se una credenza è davvero dotata di una elevata utilità pratica o di utilità sopravvivenziale, allora difficilmente, entro un dibattito filosofico, essa potrà essere messa seriamente in dubbio e rivelarsi falsa. Ora, è ragionevole

discorso può essere esteso con poche modifiche all'apparente verità in generale e all'utilità pratica delle credenze.

supporre che, qualora a rivelarsi falsa dovesse essere effettivamente una credenza praticamente utile, la credenza con cui la sostituisce sia *anch'essa praticamente utile*, forse addirittura più utile, in quanto più vicina alla verità di quanto fosse la credenza abbandonata. Se ciò non dovesse accadere e la credenza con cui rimpiazziamo quella che abbandoniamo dovesse invece risultare inutile (e dunque neutrale quanto a sopravvivenzialità) o addirittura dannosa (o antisopravvivenziale), si dovrà presumibilmente continuare ad agire in conformità alla credenza abbandonata, come se fosse vera – una situazione, quest'ultima, senz'altro intellettualmente spiacevole, che appare ragionevole sperare si verifichi solo in rarissimi casi.

Passiamo ora a vedere come quanto detto in generale a proposito di valutazione, superamento e annullamento del credito iniziale di una tesi /teoria endossale possa essere declinato in casi specifici tratti da recenti dibattiti filosofici. A questo proposito, prendiamo in considerazione il dibattito sull'esistenza degli oggetti ordinari e quello sull'esistenza del passato e del futuro.

Per *oggetti ordinari* si intende, approssimativamente, gli oggetti (materiali) di cui siamo generalmente inclini ad ammettere l'esistenza sulla base delle nostre ordinarie esperienze percettive, in particolare di quelle visive. Esempi di oggetti ordinari sono pertanto cani e gatti, tavoli e sedie, alberi e foglie. Gli oggetti ordinari si qualificano come tali in contrasto con gli *oggetti straordinari*, che sono oggetti di cui, al contrario, non siamo generalmente inclini ad ammettere l'esistenza sulla base delle nostre ordinarie esperienze percettive, specialmente di quelle visive, ma che, se esistessero, sarebbero assai ben visibili. Oggetti straordinari sono quelli consistenti in somme mereologiche di parti spazialmente e temporalmente separate di (presunti) oggetti ordinari, per esempio, i *trani* (*trogs*), cioè oggetti composti da un tronco di albero (*trunk*) e un cane (*dog*), o quello specifico oggetto composto dall'antenna della Tour Eiffel all'inizio del 2020 e i capelli di Giulio Cesare al momento della sua morte.

Nel dibattito sugli oggetti ordinari si distinguono tre posizioni principali: il *conservativismo* (*rispetto agli oggetti ordinari*), stando al quale esistono tutti i tipi di oggetti che siamo disposti a qualificare come ordinari sulla base delle nostre credenze di senso comune e, sempre in accordo con il senso comune, non esistono oggetti straordinari di alcun tipo; il *permissivismo*, stando al quale vi sono, oltre agli oggetti ordinari, anche oggetti straordinari di alcuni tipi, per esempio, oggetti consistenti in somme mereologiche di parti appartenenti a differenti oggetti ordinari, per esempio, i summenzionati trani; infine, l'*eliminativismo*, stando al quale non esistono oggetti ordinari di alcun tipo o ne esistono solo di alcuni tipi (tra quelli

ammessi nel conservativismo): alcuni eliminativisti, infatti, ammettono l'esistenza degli organismi viventi. Alcuni eliminativisti, inoltre, pur negando l'esistenza di oggetti ordinari come sedie e tavoli, ammettono l'esistenza di una miriade di oggetti mereologicamente semplici (cioè non aventi parti proprie), le cui distribuzioni (*distributions*), o organizzazioni (*arrangements*), corrispondono ai presunti oggetti ordinari ammessi dai conservativisti e dai permissivisti; per esempio, non vi sono, a rigore, sedie e tavoli ma soltanto enormi insiemi di oggetti semplici organizzati a mo' di sedia (*chairwise*) o a mo' di tavolo (*tablewise*)³².

Il conservativismo si qualifica chiaramente, persino per definizione, come endossale e, anzi, sembra collocarsi proprio al centro del senso comune, tra le credenze che riteniamo provviste del più alto grado tanto di apparente verità quanto di utilità pratica: la credenza che, in generale, esistano oggetti ordinari e le credenze relative all'esistenza dei singoli tipi di oggetti ordinari – per esempio, che esistano tavoli, che esistano cani, che esistano persone – sembrano annoverabili tra quelle su cui facciamo maggiormente affidamento nei quotidiani rapporti pratici col mondo a noi circostante. Al contrario, il permissivismo e l'eliminativismo, pur avendo delle componenti endossali (quelle condivise con il conservativismo, cioè, rispettivamente, che esistano tutti gli oggetti ordinari riconosciuti dal senso comune e che esistano almeno quei particolari oggetti ordinari che sono gli organismi viventi), risultano, globalmente considerati, paradossali. Infatti, non è meramente extradossale ma del tutto paradossale la credenza (propria dei permissivisti) che esistano oggetti come i trani o un oggetto consistente nella somma mereologica dell'antenna delle Tour Eiffel e dei capelli di Giulio Cesare, così come è paradossale, e non semplicemente extradossale, la credenza (propria degli eliminativisti) che non esistano tavoli e sedie, ma (come ritengono alcuni di essi) al massimo soltanto enormi somme mereologiche di oggetti semplici organizzate a mo' di tavoli o a mo' di sedie. Nelle loro componenti paradossali, dunque, sia il permissivismo sia l'eliminativismo sono non semplicemente sprovvisti di apparenza di verità, bensì afflitti da apparenza di falsità.³³ Possiamo quindi concludere che il

³² Per una introduzione al dibattito sulla natura degli oggetti materiali si veda Morganti (2010); per una introduzione, più specifica, al dibattito sugli oggetti ordinari si veda Korman (2016).

³³ Occorre però rilevare che mentre il permissivismo, nella sua componente paradossale, pare del tutto privo di utilità pratica, l'eliminativismo può compensare la negazione della credenza praticamente utile che esistano oggetti ordinari con l'ammissione che si diano somme mereologiche organizzate a mo' di (pseudo)oggetti ordinari: infatti, tali somme mereologiche possono svolgere, nei nostri rapporti col mondo, delle funzioni pratiche identiche a quelle svolte dagli oggetti ordinari veri e propri (per esempio, ci si può

conservativismo sia da considerare inizialmente come provvisto di un elevato credito positivo e meriti, conseguentemente, di qualificarsi come posizione di default e inoltre che, corrispondentemente, alle tesi avverse, permissivismo ed eliminativismo, spetti inizialmente un credito negativo, e dunque ai sostenitori di esse l'onere di provarne la verità.

L'altro dibattito che si è scelto come esempio è quello sull'esistenza degli enti del passato e del futuro, noto anche come *ontologia temporale*. Qui per "enti del passato e del futuro" si intendono innanzitutto gli oggetti materiali come, per esempio, Giulio Cesare e la prima base spaziale umana su Marte, e gli eventi come, per esempio, l'attraversamento del Rubicone effettuato da Giulio Cesare con il suo esercito nel 49 a.C. e il pianto della prima bambina che nascerà nel 2040. Nel porsi la questione dell'esistenza degli enti passati o futuri non ci si chiede se essi siano esistiti o esisteranno, né ci si chiede se essi esistano ora (è ovvio, infatti, che gli enti passati siano esistiti, che quelli futuri esisteranno, e che né quelli passati né quelli futuri esistano ora). Ci si chiede, invece, se essi esistano *atensionalmente*, o *simpliciter*, dove gli avverbi "atensionalmente" (*tenselessly*) e "simpliciter" servono a indicare che la predicazione dell'esistenza è da intendersi come priva di tempo verbale (*tense*) e perciò tale da non qualificare il possesso dell'esistenza stessa, da parte dell'ente o degli enti di cui si parla, come passato, presente o futuro.

In ontologia temporale si hanno tre contendenti principali: il *presentismo*, stando al quale esiste (atensionalmente) solo ciò che è presente; il *passatismo*, in base al quale esiste (atensionalmente), oltre al presente, tutto il passato ma non esiste (atensionalmente) alcunché di futuro; e l'*eternismo*, stando al quale, oltre al presente, esistono (atensionalmente) anche tutto il passato e tutto il futuro³⁴.

Vi è, tra i filosofi impegnati in ontologia temporale, un accordo quasi unanime nel ritenere che il presentismo sia una tesi in grado di catturare uno degli aspetti essenziali della visione del tempo di senso comune e, viceversa, nel considerare le forme di non-presentismo, specialmente l'eternismo, come paradossali. Ora, nel tentare una stima del credito iniziale del presentismo, occorre rilevare che non si tratta di una credenza provvista di utilità pratica e, a maggior ragione, di utilità sopravvivenziale (adattività),

sedere tanto su una sedia quanto su una somma mereologica di oggetti semplici organizzati a mo' di sedia; ci si può nutrire tanto di mele provenienti da un albero di mele quanto di somme mereologiche di oggetti semplici organizzati a mo' di mela che sono prodotti da una somma mereologica di oggetti semplici organizzati a mo' di albero di mele).

³⁴ Per una introduzione ai temi principali della filosofia del tempo si veda Torrenzo (2012); per una introduzione specifica all'ontologia temporale si veda Graziani (2014).

diversamente da quanto accade per le credenze, per esempio, della fisica ingenua o della psicologia ingenua. Credere che esista (atensionalmente) solo il presente non è, a quanto pare, di alcuna utilità pratica nella vita di tutti i giorni; e, viceversa, credere che oltre al presente esistano (atensionalmente) anche il passato o il futuro non reca alcun danno dal punto di vista pratico e, in particolare, dal punto di vista sopravvivenziale (non è, potremmo dire, antisopravvivenziale). In generale, sembra che tutte le ontologie temporali – come del resto tante altre tesi in metafisica – siano del tutto irrilevanti quanto a utilità pratica. Il credito iniziale del presentismo risiede dunque interamente nella sua apparente verità; corrispondentemente, il credito iniziale negativo delle tesi avverse risiede interamente nella loro apparenza di falsità.

Come si è detto, tuttavia, l'accordo sull'endossalità del presentismo (e, corrispondentemente, sulla paradossalità di passatismo ed eternismo) non è perfettamente unanime. Un'eccezione è costituita, per esempio, da Torrenco (2017), che non solo mette in discussione che il presentismo sia davvero intuitivo e dunque parte del senso comune, ma si spinge addirittura a sostenere che nel senso comune vi siano delle intuizioni che sembrano supportare il passatismo e l'eternismo invece che il presentismo.

Torrenco ammette che del senso comune faccia certamente parte l'intuizione che ciò che è esistito e non esiste più non sia ciò che "incontriamo" – cioè ciò che percepiamo e con cui possiamo interagire causalmente – nel presente. Tuttavia, per poter essere addotta a sostegno del presentismo, questa intuizione dovrebbe includere una attribuzione atensionale dell'esistenza. Occorrerebbe cioè che essa fosse più precisamente interpretabile nei seguenti termini: ciò che è esistito e *non esiste atensionalmente* non è ciò che incontriamo nel presente. Tuttavia, è assai dubbio, sostiene Torrenco, che tale interpretazione a sua volta esprima davvero una intuizione di senso comune. E questo suggerisce che il senso comune sia in realtà *neutrale* rispetto alla questione se gli enti passati o futuri esistano (atensionalmente), e dunque non favorisce il presentismo (né, per questo, le tesi a esso avverse). Se queste considerazioni svolte da Torrenco sono corrette, allora al presentismo non deve essere in realtà riconosciuto all'inizio della disputa in ontologia temporale alcun credito positivo né, di conseguenza, attribuito il ruolo di posizione di default.

Per Torrenco, tuttavia, sembra che il senso comune contenga delle intuizioni che possono persino andare a scapito del presentismo e favorire invece il passatismo e l'eternismo. Sembra, infatti, che del senso comune

faccia parte l'intuizione che ciò che esiste abbia poteri causali³⁵. E parrebbe che sia proprio in base a tale intuizione che il senso comune non riconosce l'esistenza di enti astratti (come, per esempio, i numeri e l'insieme vuoto) o finzionali (come, per esempio, Sherlock Holmes). Gli enti astratti e quelli finzionali, infatti, sono in genere concepiti come privi di poteri causali e dunque come incapaci di influenzare causalmente alcunché. Tuttavia, sulla base della medesima intuizione, si potrebbe giungere a una conclusione opposta per quanto concerne l'esistenza degli enti del passato: dato che gli enti del passato sono enti *concreti* (oggetti materiali ed eventi) e dato che di fatto il presente, in cui noi siamo temporalmente collocati, è influenzato causalmente dagli enti del passato, si deve ammettere che quegli enti esistono (atensionalmente). Sembrerebbe quindi che il senso comune, pur non includendo direttamente né il presentismo né le opzioni a esso avverse, favorisca comunque queste ultime. Se questo è corretto, si deve allora sostenere che a meritare un credito iniziale positivo, e dunque a collocarsi nella posizione di default, debbano essere il passatismo o l'eternismo, e che si debba attribuire invece al presentismo un credito iniziale negativo e, conseguente, ai suoi sostenitori l'onere della prova.

Mostrare l'extradossalità, o addirittura la paradossalità, di una presunta proposizione endossale non è l'unico modo in cui è possibile privarla del credito positivo concessogli preliminarmente. Un altro modo per conseguire questo risultato consiste, come si è detto, nell'approntare una spiegazione non-aletica dell'endossalità della proposizione in oggetto (endossalità che, quindi, non viene messa in questione). Per illustrare questa seconda mossa argomentativa, torniamo al dibattito sugli oggetti ordinari, nel quale, come si è visto, la posizione più in sintonia con il senso comune è il conservativismo. Prendiamo quindi in considerazione, riadattandolo ai presenti propositi, un argomento esplicativo presentato, e criticato, in Korman (2014, 2, 3, e 2016, §2.6). Si immagini la seguente situazione: ci imbattiamo in un insieme di atomi ordinato a mo' di cane (*dogwise*) e, a poca distanza, in un altro insieme di atomi ordinato a mo' di albero (*treewise*). Di fronte a una tale situazione, saremo portati naturalmente a formarci le credenze che vi siano un cane e un albero. Tuttavia, sarebbe possibile in linea di principio concettualizzare il tutto anche in altri modi e avere, corrispondentemente, differenti credenze. Per esempio, potremmo credere di trovarci di fronte, non a un cane e a un albero, ma a un trane

³⁵ Per la precisione, l'intuizione presa in considerazione da Torrenco (2017) è: ciò che esiste ha poteri causali ed è ubicato nello spazio e nel tempo. Per semplicità, trascuro una parte di questa intuizione così come le altre intuizioni che Torrenco considera nel suo articolo.

(*trog*): un oggetto formato dagli atomi organizzati a mo' di cane e da quelli organizzati a mo' di tronco d'albero (opzione permissivista). Oppure potremmo credere che non vi siano un cane e un albero ma soltanto una miriade di enti semplici organizzati secondo due distribuzioni distintive, cioè quella a mo' di cane e quella a mo' di albero (opzione eliminativista). Ora, è possibile sostenere che i fatti riguardanti ciò che abbiamo di fronte in questa situazione (di qualunque cosa si tratti) non svolgono in realtà alcun ruolo nella spiegazione della endossalità delle credenze conservativiste, in particolare del loro apparire vere e del loro essere utili. Per il fatto che tali credenze sono endossali vi è cioè una spiegazione in cui la loro eventuale verità non svolgerebbe comunque alcun ruolo, cioè una spiegazione non-aletica. Tale spiegazione, che chiama in causa fattori culturali (largamente condivisi, sia diacronicamente che diatopicamente, e dunque considerabili come pressoché universali), psicologici e biologici, è a grandi linee la seguente. La nostra cultura ci impone di considerare delle cose come parti di un medesimo oggetto solo nel caso in cui queste cose siano connesse o unificate in un certo modo; e, a sua volta, questa imposizione culturale probabilmente è radicata nella nostra tendenza innata a percepire solo certi insiemi di qualità come possedute da un medesimo oggetto e nel fatto che, per animali come noi esseri umani, percepire la realtà in questo modo è adattivo³⁶. Il punto cruciale di questa spiegazione – quello in cui risiede la sua non-aleteicità – è che, sebbene tale tendenza sia adattiva, i *fatti* concernenti quali insiemi di atomi *realmente* costituiscano un singolo oggetto e i *fatti* concernenti quali insiemi di proprietà siano *realmente* possedute da un singolo oggetto, e cioè, in breve, i *fatti* concernenti *quali oggetti effettivamente esistano*, non svolgono alcun ruolo nello spiegare perché la tendenza ad avere le credenze che effettivamente abbiamo sia adattiva e dunque perché tali credenze siano endossali. In altri termini, la eventuale verità di tali credenze non svolgerebbe alcun ruolo nella spiegazione della endossalità delle credenze stesse, in particolare della loro apparenza di verità e della loro utilità. Così, se – come ritengono i permissivisti – in aggiunta a cani e alberi esistessero anche trani, o se – come ritengono gli eliminativisti – cani e alberi non esistessero affatto e in luogo di essi esistessero solo infiniti oggetti semplici organizzati a mo' di cane o a mo' di albero, a essere endossali, e dunque ad apparire a noi vere e a essere per noi utili, sarebbero *comunque* – in virtù dei summenzionati

³⁶ Questo è, naturalmente, solo un abbozzo di spiegazione non-aletica della endossalità delle credenze conservativiste. Tale abbozzo potrà essere sviluppato in vari modi attingendo alla vasta letteratura delle scienze cognitive dedicata ai modi in cui ritagliamo percettivamente e cognitivamente la realtà con cui entriamo a contatto.

fattori culturali, psicologici e biologici – le credenze conservativiste che esistono cani e alberi e che non esistono trani.

Ora, la disponibilità di una tale spiegazione non-aletica dell'endossalità del conservativismo – spiegazione che, per ipotesi, consideriamo qui corretta – toglie alla teoria il credito positivo che, in virtù della sua endossalità, le si era inizialmente riconosciuto e la priva, conseguentemente, del ruolo di posizione di default. I sostenitori del conservativismo dovranno pertanto impegnarsi (maggiormente) a sostenere in modo positivo la propria posizione, non potendo limitarsi semplicemente a difendersi dagli attacchi dei sostenitori delle posizioni avverse. Al tempo stesso, la suddetta spiegazione non-aletica potrà servire ad alleviare l'eventuale senso di insoddisfazione psicologica che potrebbe derivare a permissivisti ed eliminativisti dalla paradossalità delle proprie posizioni.

Quanto detto in questo paragrafo a proposito delle proposizioni endossali individualmente considerate trova ovvia applicazione anche al caso in cui a essere valutati, superati o neutralizzati siano *argomenti* basati sul senso comune, cioè argomenti aventi almeno qualche premessa, possibilmente implicita, che si ritenga endossale e che, proprio per questa ragione, venga considerata a un primo sguardo plausibile (e, per converso, la cui negazione venga considerata a un primo sguardo implausibile)³⁷.

4.6. Descrizione e prescrizione dell'appello al senso comune

In questo contributo si è assunto che il metodo filosofico dell'appello al senso comune abbia di fatto largo impiego (sebbene forse in modo non sempre esplicito e, persino, non sempre pienamente consapevole). Al tempo stesso, tuttavia, si è cercato di mostrare cosa possa giustificare tale metodo, sostenendo in tal modo l'opportunità di applicarlo nell'argomentazione filosofica anche laddove non lo fosse già. Le considerazioni metodologiche svolte in questo contributo, come in gran parte della letteratura sul senso comune, hanno dunque portata a un tempo descrittiva e prescrittiva.

Ora, sebbene le obiezioni contro il metodo dell'appello al senso comune in genere mirino a minarne la giustificatezza, alcuni studiosi hanno messo in dubbio persino che esso costituisca, per lo meno in alcuni casi, una adeguata descrizione del metodo filosofico realmente adottato. Ad esempio, Sommers (2010), discutendo della rilevanza delle ricerche svolte in filosofia sperimentale sulle intuizioni di senso comune relativamente al tema della

³⁷ Le altre premesse, ovviamente, possono essere costituite da proposizioni giustificate nei modi più vari, per esempio, percettivamente, filosoficamente, scientificamente ecc.

libertà della volontà, solleva la seguente obiezione: è vero che nei testi dei filosofi impegnati in tale dibattito ci si imbatte con notevole frequenza nell'affermazione che l'incompatibilismo – cioè la tesi che la libertà umana sia incompatibile con il determinismo causale – sia intuitivo (nel senso dell'intuitività endossale); tuttavia, sarebbe fuorviante interpretare tale affermazione come volta a manifestare un intento di sfruttare *epistemicamente* – in conformità appunto al metodo dell'appello al senso comune – l'endossalità dell'incompatibilismo, poiché di solito la funzione di tale affermazione è in realtà soltanto *retorica*: essa è finalizzata a suscitare, nei lettori, una disposizione favorevole nei confronti della posizione in questione. Si potrebbe allora sollevare il dubbio se l'appello al senso comune non assuma anche in altri dibattiti il carattere retorico, e quindi teoricamente insostanziale, che secondo Sommers assume nel caso del dibattito sulla libertà della volontà.

In linea con questo genere di considerazioni scettiche, ma con intenti di radicalità e generalità assai maggiori, Cappelen (2012) attacca la tesi, largamente accettata nella letteratura sulla metodologia filosofica e posta alla base del presente contributo, che la filosofia (analitica) contemporanea faccia largo affidamento sulle intuizioni come prove (*evidences*) per supportare le teorie filosofiche – una tesi, questa, che il filosofo norvegese denomina *centralità* (*Centrality*). Semplificando parecchio, il contributo di Cappelen – che è contenuto in un libro intitolato eloquentemente *Philosophy without Intuitions* – potrebbe essere sintetizzato come segue: né il linguaggio che i filosofi adoperano né le effettive prassi argomentative che essi attuano supportano la tesi della centralità, la quale pertanto risulta falsa. Allo scopo di provare ciò, Cappelen si impegna in un accurato esame dei principali usi del termine «intuizione» (e di espressioni correlate come «intuitivo», «intuitivamente», «sembra» ecc.) rinvenibili nei testi filosofici, nonché di una serie di noti esempi di argomentazione filosofica – più specificamente, si tratta di esperimenti mentali – generalmente considerati casi paradigmatici dell'uso probativo di intuizioni in filosofia.

Il lavoro di Cappelen ha suscitato numerose reazioni, in larga parte critiche. In particolare, un nutrito gruppo di autori – tra cui Boghossian (2014), Brogaard (2014), Chalmers (2014) e Weinberg (2014) – si è mostrato sostanzialmente concorde nel ritenere che quegli stessi esempi di argomentazione filosofica presi in considerazione da Cappelen, se interpretati in modo più appropriato e sulla base di una concezione delle intuizioni meno restrittiva di quella adottata da Cappelen, testimoniano invece che nella prassi filosofica ha realmente luogo un uso probativo delle

intuizioni. Alcune di queste reazioni critiche a loro volta hanno ricevuto risposta da Cappelen, e si è così avviato un vivace dibattito.

Una compiuta illustrazione di tale dibattito richiederebbe un esame della letteratura sulle intuizioni ampio e approfondito; e, inoltre, non sarebbe realizzabile senza entrare nei dettagli di almeno alcuni degli esempi discussi. Essa pertanto, non può essere sviluppata in questa sede. Mi limito qui a fare due brevi considerazioni in difesa della rilevanza della riflessione metodologica sull'appello al senso comune. La prima è che, volenti o nolenti, l'argomentazione filosofica (e non solo quella filosofica) difficilmente può fare a meno di trarre materiale dal senso comune. Essa deve pur avere dei punti di partenza e questi, ove non siano costituiti da proposizioni basate sull'esperienza percettiva o sulla memoria, supportate da precedente argomentazione filosofica o attinte da altre discipline non possono che provenire da quel vasto bagaglio di credenze – si tratti o meno di intuizioni – che è rappresentato dal senso comune. Inoltre, e questa è la seconda osservazione, anche a prescindere dalla frequenza con cui trova effettiva applicazione nella prassi dell'argomentazione filosofica, il metodo dell'appello al senso comune – assumendo che quanto detto in questo contributo a supporto di tale metodo sia in linea di massima corretto – conserva validità per lo meno sotto l'aspetto prescrittivo.

5. Conclusione

Nel presente lavoro si è inteso caratterizzare il senso comune così come questo è generalmente concepito entro il dibattito filosofico contemporaneo. Si sono descritte le caratteristiche principali, essenziali o tipiche, attribuite alle credenze di senso comune, talvolta anche solo implicitamente, entro il panorama filosofico contemporaneo e si sono mostrate le interrelazioni tra tali caratteristiche. Tra queste, si è deciso di considerare quella della naturalità come *essenziale*, in virtù della sua capacità di rendere conto della forte unitarietà e della grande condivisione (stabilità) diatopica e diacronica che molti filosofi attribuiscono al senso comune. Questa scelta ha però condotto a una nozione alquanto restrittiva del senso comune, dal cui insieme restano escluse le credenze culturali, siano esse comuni o di origine specialistica. Si è visto, inoltre, che proprio la caratteristica della ampia condivisione è afflitta da una vaghezza, forse ineliminabile, che può rendere difficile in alcuni casi stabilire se una credenza appartenga o meno al senso comune. A tale vaghezza si aggiungono poi le difficoltà empiriche dell'attività di determinazione del contenuto del senso comune (fallibilità

dell'introspezione dei filosofi, fraintendimenti nel corso delle inchieste ecc.). Malgrado queste difficoltà, si è sostenuto, l'appello al senso comune, compendiato nel Principio del credito iniziale, è giustificato e provvisto di una non trascurabile valenza filosofica. È importante, d'altra parte, tenere sempre presente che il supporto che il senso comune può offrire a una posizione filosofica non deve essere sopravvalutato; che nel corso di una disputa si dovrà essere pronti ad abbandonare una posizione endossale qualora le ragioni contro di essa dovessero mostrare una plausibilità superiore a quella che essa trae dalla propria endossalità (a meno che non vengano offerte ulteriori ragioni a suo sostegno); infine, che di fronte a un efficace argomento esplicativo si dovrà essere capaci persino di riconoscere come nullo il credito precedentemente accordato a una posizione in virtù della sua (apparente) endossalità. La valorizzazione del senso comune, infatti, deve essere improntata a una forma di fiducia critica nei suoi confronti, evitando allo stesso modo atteggiamenti di ostinato conservativismo e di sfiducia globale.

Bibliografia

- Agazzi E., 2004a, «Introduzione», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 9-18.
- Agazzi E., 2004b, «Il senso comune e l'unità dell'esperienza», in E. Agazzi (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 25-38.
- Audi P., 2015, «Explanation and Explication», in Daly C. (ed), *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, pp. 208-230.
- Boghossian P., 2014, «Philosophy without Intuitions? A Reply to Cappelen», *Analytic Philosophy*, 55, 4, pp. 368-381.
- Boulter S., 2007, *The Rediscovery of Common Sense Philosophy*, Basingstoke, Palgrave MacMillan.
- Brogaard B., 2014, «Intuitions as Intellectual Seemings», *Analytic Philosophy*, 55, 4, pp. 382-393.
- Cappelen H., 2012, *Philosophy without Intuitions*. Oxford, Oxford University Press.
- Casati R., 2008, «Scienze cognitive», in Ferraris M. (ed), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, pp. 437-451.
- Castañeda H. N., 1989, *On Philosophical Method*, Indiana, Nous Publications.

- Cellucci C., 2008, *Perché ancora la filosofia?*, Roma, Laterza.
- Chalmers D. J., 2014, «Intuitions in Philosophy: A Minimal Defense», *Philosophical Studies*, 171, 3, pp. 535-544.
- Chisholm R. M., 1966, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Coliva A., 2010, *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- D'Agostini F., 2004, «Il senso comune nella filosofia analitica», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 133-151.
- Daly C., 2010, *An Introduction to Philosophical Methods*, London, Broadview Press.
- Dilworth C., 2004, «Il senso comune, i principi e la scienza», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 39-55.
- Dyke H., 2012, «On Methodology in the Metaphysics of Time», in Bardon A. (ed), *The Future of the Philosophy of Time*, London, Routledge, pp. 169-187.
- Faye J., 2004, «Senso comune e sensatezza della scienza», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 375-387.
- Gabbani C., 2016, «Scienza e senso comune: un primo sguardo d'insieme», in Lavazza A. e Marraffa M. (ed), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino, Codice edizioni, pp. 5-27.
- Goldman A. I., 1993, *Philosophical Applications of Cognitive Sciences*, Boulder: Westview Press (*Applicazioni filosofiche della scienza cognitiva*, tr. it. di M. Riccucci, Bologna: Il Mulino, 1996).
- Graham G., 2004, «La filosofia del senso comune e la sua ricezione», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 121-131.
- Grant B., 2001, «The Virtues of Common Sense», *Philosophy*, 0, 2, pp. 191-209.
- Graziani E., 2014, «Ontologia temporale», *AphEx*. On-line: http://www.aphex.it/public/file/Content20141031_APhEx9,2014TemiOntologiatemporaleGraziani.pdf.
- Hookway C., 2000, *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Oxford, Clarendon Press.
- Korman D. Z., 2014, «Debunking Perceptual Beliefs about Ordinary Objects», *Philosopher's Imprint*, 14, 13, pp. 1-21. On-line: <https://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/debunking-perceptual->

[beliefs-about-ordinary-objects.pdf?c=phimp;idno=3521354.0014.013;format=pdf.](https://plato.stanford.edu/entries/ordinary-objects/)

- Korman D. Z., 2016, «Ordinary Objects», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/ordinary-objects/>
- Knobe J., 2007, «Experimental Philosophy», *Philosophy Compass*, 2, 1, pp. 81-92.
- Knobe J., Nichols S., 2008, «An Experimental Philosophy Manifesto», in Knobe J. e Nichols S. (ed), *Experimental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-14.
- Lavazza A., Marraffa M., 2016, «Scienza e senso comune: una guida per il lettore», in Lavazza A. e Marraffa M. (ed), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino, Codice edizioni, pp. VII-XXVII.
- Lemos, N. M., 2004, *Common Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Letterio M., 2004, «Il senso comune nel pensiero classico», in Agazzi E. (ed), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 101-120.
- Lycan W., 2001, «Moore Against the New Skeptics», *Philosophical Studies* 130, 1, pp. 35-53.
- Moore G. E., 1925, «A Defence of Common Sense», in Muirhead J. H. (ed), *Contemporary British Philosophy*, London, Allen and Unwin, pp. 193-223.
- Moore G. E., 1959, *Philosophical Papers*, London, Allen and Unwin.
- Morganti M., 2010, *Che cos'è un oggetto*, Roma, Carocci.
- Morganti M., 2013, *Combining Science and Metaphysics: Contemporary Physics, Conceptual Revision and Common Sense*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Morganti M., 2016, «Scienza, filosofia e senso comune: conflitto necessario o convivenza possibile?», in Lavazza A. e Marraffa M. (ed), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino, Codice edizioni, pp. 29-46.
- Musgrave, A., 1993, *Common Sense, Science, and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nigro G., 2007, «Fare ricerca in psicologia: i metodi», in Cicogna P. C. e Occhionero M. (ed), *Psicologia Generale*, Roma, Carocci, pp. 31-61.
- Origgi G., 2008, «What's in my Common Sense?», *The Philosophical Forum*, 39, 3, pp. 327-335.
- Orilia F., 2012, *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Roma, Carocci.
- Paternoster A., 2016, «Filosofia e senso comune. Un'alleanza instabile», in

- Lavazza A. e Marraffa M. (ed), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino, Codice edizioni, pp. 47-62.
- Peirce C. S., 1960, «Six Characters of Critical Common-Sensism», in Hartshorne C. e Weiss P. (ed), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V, The Belknap Press, pp. 293-305.
- Perconti P., 2015, *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, Milano, Mondadori.
- Piccari P., 2011, *Conoscenza ordinaria e senso comune*, Milano, Franco Angeli.
- Priest G., 2018, «Dialetheism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>.
- Pust J. 2012, «Intuition», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <http://plato.stanford.edu/entries/intuition/>
- Rapetti Y. B., Tagliafico R., 2008, «Teorie ingenuue», in Ferraris, M. (ed), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, pp. 272-295.
- Rescher N., 2005, *Common-Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Rinard S., 2013, «Why Philosophy Can Overturn Common Sense», in Gendler T. S. e Hawthorne J. (ed), *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 4, Oxford, Oxford University Press, pp. 185-213.
- Sankey H., 2014, «Scientific Realism and Basic Common Sense», *Kairos*, 10, pp. 11-24.
- Schaffer J., 2016, «Cognitive Science and Metaphysics: Partners in Debunking», in McLaughlin B. P. e Kornblith H. (ed), *Goldman and His Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 337-368.
- Schmitt. F. F., 2004, «Epistemology and Cognitive Science», in Sintonen M., Wolenski J. e Niiniluoto I. (ed), *Handbook of Epistemology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 841-918.
- Sommers T., 2010, «Experimental Philosophy and Free Will», *Philosophy Compass*, 5, 2, pp. 199-212.
- Stanford P.K., 2016), «Instrumentalism: Global, Local, and Scientific» in Humphreys P. (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 318-336.
- Thagard P., 2018, «Cognitive Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/cognitive-science/>
- Torrenzo G., 2012, «Filosofia del tempo», *AphEx*. On-line: http://www.aphex.it/public/file/Content20141117_04.AphEx5,2012TemFilosofiadelTempoTorrenzo.pdf.

- Torrenzo G., 2017, «The Myth of Presentism's Intuitive Appeal», *Phenomenology and Mind*, 12, pp. 50-55.
- Vassallo N., 2003, *Teoria della conoscenza*, Roma, Laterza.
- Vickers P., 2013, *Understanding Inconsistent Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Weinberg J. M., 2014, «Cappelen Between Rock and a Hard Place», *Philosophical Studies* 171, 3, pp. 545-553.
- Williamson T., 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Wolterstorff N., 2004, «Reid on Common Sense», in Cuneo T. e van Woudenberg R. (ed), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-100.

APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
