

from E. Agazzi (ed.), *Valore e Limiti del Senso Comune*,
Milan: FrancoAngeli (2004), 261–284.

*L'ontologia del senso comune**

di Barry Smith

1. Premessa

Gran parte dei lavori recenti riguardanti le scienze cognitive considera il *senso comune* – inteso come fisica ingenua, psicologia popolare, biologia popolare – come un oggetto dell'indagine scientifica degno della più alta attenzione. Il presente saggio tenta di rendere chiaro il *background* filosofico che sta dietro questi lavori. Esso prende in considerazione come punto di partenza la totalità degli stati e dei processi cognitivi coinvolti nel nostro pensare, parlare e percepire quotidiani e, in generale, quel nostro avere a che fare giornaliero col mondo attraverso evidenti azioni corporee. Utilizzeremo la frase "cognizione naturale" per riferirci a questa totalità. "Cognizione naturale" è una generalizzazione di "linguaggio naturale" secondo un uso consueto di questo termine. Essa indica una cognizione che non contempla alcun contributo né contesto specifico (artificiale), ossia una cognizione legata alle nostre azioni e percezioni quotidiane.

È necessario distinguere tra:

O1. la cognizione naturale come totalità dei *processi* (all'interno della quale possiamo distinguere varie sotto-totalità di linguaggio, utilizzo, ragionamento, visione ecc.);

* Questo saggio è una versione rivista e aggiornata del mio "Formal Ontology, Common Sense, and Cognitive Science", *International Journal of Human-Computer Studies*, 43 (1995), pp. 641–667.

O2. i sistemi di credenze pre-scientifiche più o meno coerentemente organizzati (credenze di fisica popolare, psicologia popolare, biologia popolare ecc.,¹ che sono isolabili da questa totalità di processi cognitivi e che possono essere visti come aventi un ruolo centrale nell'organizzazione di questi ultimi;

O3 il mondo (il sistema di riferimento basato su oggetti e relazioni) al quale fanno riferimento principalmente le attività cognitive e le credenze citate in O2

Tutto ciò fa sorgere una corrispondente divisione sul versante teorico tra:

T1. teorie sofisticate (scientifiche) dei processi citati in O1 (per esempio le teorie psicologiche delle attività del sistema visivo umano);

T2. teorie sofisticate (scientifiche) dei sistemi di credenze ingenui citate in O2;

T3. teorie sofisticate (scientifiche) degli oggetti citati in O3.

Sfortunatamente, nessuna delle classi elencate è completamente non-problematica e ognuna di esse è oggetto di dibattiti non ancora risolti tra differenti campi filosofici e metodologici.

In riferimento a O1, ci sono coloro che negano del tutto che esista una cosa come la "cognizione naturale", sostenendo invece che ci sono tante forme differenti di attività cognitiva quanti sono gli individui o le culture, considerando queste ultime come immagini di cambiamenti multidirezionali, effimeri e non governati da leggi. (Ciò potrebbe corrispondere, nella sfera linguistica, alla negazione dell'idea che "linguaggio naturale" indichi un qualche oggetto coerente, singolo, dell'indagine scientifica o, più specificamente, potrebbe corrispondere a una negazione della tesi secondo la quale esistono degli universali del linguaggio naturale).

In riferimento a O2, ci sono dei filosofi, specialmente di orientamento wittgensteiniano, che hanno negato l'esistenza di un sistema o di una teoria all'interno della struttura di credenze che si manifestano nel nostro comportamento cognitivo quotidiano. Piuttosto, come sembra sostenere Wittgenstein, tali credenze sarebbero intese come caratterizzate da una dipendenza dal contesto che sarebbe, in linea di principio, illimitatamente sfumata.

Riguardo a O3 – ciò è quanto ci interessa maggiormente in questa sede – è stato negato da qualcuno il fatto che esista un solo "mondo" al quale si possa propriamente ritenere che la conoscenza naturale sia relazionata. La diversità culturale, secondo questa visione, ha implicazioni ontologiche, di modo che si

1. Si veda per esempio Medin e Atran (1999).

può dire che i membri delle differenti culture vivono in mondi differenti. Dovremo dedicare molta parte di questo saggio a illustrare un'alternativa alla visione secondo la quale c'è una diversità di ontologie generata dalla diversità dei sistemi cognitivi umani. Si noti che noi siamo interessati esclusivamente a ciò che continueremo a chiamare sistemi cognitivi naturali. Non c'è dubbio che le attività cognitive specialistiche dei matematici, degli ufologi, dei filosofi meinongiani e simili, si riferiscano a mondi ontologicamente peculiari. Tuttavia, queste attività non sono naturali – in un senso che deve ancora essere chiarito – (e i matematici non formano una cultura naturale nel senso qui in questione).

Infatti sosterremo due tesi in qualche modo radicali: 1. *unicità*: ciò che noi chiameremo mondo del senso comune è, se non per certe differenze trascurabili di enfasi e di calibratura, culturalmente invariante; e 2. *autonomia*: questo mondo del senso comune esiste indipendentemente dalle attività cognitive umane.

1. Non è facile enunciare la tesi dell'invarianza culturale in maniera coerente. In linea generale, comunque, la nostra posizione può essere definita come una posizione di *commensurabilità ontologica*: due sistemi concettuali, cioè, sono commensurabili in senso ontologico se entrambi possono essere concepiti come sistemi di descrizione dello stesso mondo, per mezzo dei quali quest'ultimo viene assunto dai sistemi concettuali in questione come esistente indipendentemente o in maniera autonoma. Chiaramente, la commensurabilità ontologica così definita è compatibile con l'esistenza di classificazioni asimmetriche di ambiti specifici. La commensurabilità ontologica è una richiesta più innocua rispetto a certi altri tipi di commensurabilità. Così nel suo libro *Women, Fire and Dangerous Things*² Lakoff elenca cinque modi differenti in cui due sistemi concettuali possono essere ritenuti commensurabili: *intertraducibilità*, *comprensibilità* (una persona può comprendere entrambe le alternative), *uso comune* (gli stessi concetti sono usati negli stessi modi), *incorniciatura* (le situazioni sono "incorniciate" nello stesso modo e c'è una corrispondenza cornice-a-cornice tra i due sistemi) e *organizzazione* (gli stessi concetti, organizzati nello stesso modo, sono presenti in entrambi i sistemi). Non solo: anche gran parte di ciò che, invece, viene ritenuto incommensurabile – secondo ognuno di questi cinque criteri – può essere compatibile con la commensurabilità ontologica.

2. Sosterrimo, infatti, che la dipendenza scorre nella direzione opposta a quella di coloro che propongono delle visioni basate sulla diversità culturale, e sosterrimo, inoltre, che le attività cognitive umane sono quello che sono in

2. Lakoff (1987), p. 322.

larga parte in virtù di un ambiente di oggetti di media grandezza manipolabili (scene, qualità percettibili, ecc.), esistente in maniera indipendente, all'interno del quale queste attività sono situate. Noi, così, difendiamo l'idea gibsoniana secondo la quale lavorare sulla cognizione naturale dovrebbe andare di pari passo con il lavoro sulle strutture di quel mondo del senso comune col quale, se il nostro ragionamento è corretto, la cognizione naturale è in relazione.³

Quest'idea è sostenuta, comunque, non nella prospettiva della psicologia, come nel caso di Gibson. Piuttosto, dovremo cercare di formulare la stessa idea usando strumenti che sono stati sviluppati dai filosofi in anni recenti nel campo dell'ontologia. Risulterà poi che le caratteristiche del mondo del senso comune che sono culturalmente invarianti, secondo il nostro approccio, possono essere divise in due gruppi: uno composto da caratteristiche *ontologico-formali* e l'altro composto da caratteristiche *ontologico-materiali* o *qualitative*.

2. Il realismo del senso comune

La tesi secondo la quale esiste solamente un mondo con il quale la cognizione naturale sarebbe in relazione costituisce un elemento centrale di ciò che i filosofi, nel corso della storia, hanno identificato come dottrina del realismo del senso comune. Questa è una dottrina secondo la quale:

- a. noi usufruiamo, nelle nostre attività cognitive quotidiane, di un contatto relazionale diretto e di ampio raggio con una certa stabile regione della realtà chiamata mondo del senso comune;
- b. le nostre attività cognitive quotidiane si basano su un certo nucleo di credenze interconnesse – chiamate “senso comune” – che è in larga parte *vero rispetto* all'effettivo mondo del senso comune, se non altro perché tali credenze, e le nostre capacità cognitive, associate sono sorte attraverso l'interazione proprio con questo mondo;
- c. questo mondo del senso comune esiste autonomamente, cioè indipendentemente dalle nostre relazioni cognitive con esso. Infatti, secondo la prospettiva del realismo del senso comune, il mondo del senso comune esiste in maniera interamente indipendentemente dagli esseri umani. Parziale evidenza per questa tesi è fornita dal fatto che la paleontologia e le discipline relative descrivono questo mondo come esistente prima dell'esistenza degli esseri umani stessi. Certamente il

3. Gibson (1966), pp. 21 e segg.; Smith (2000).

mondo del senso comune umano mancherebbe di interesse teorico in un universo popolato esclusivamente da creature con capacità cognitive radicalmente differenti dalle nostre. Ma ciò che le discipline menzionate descrivono è, in ogni caso, la sua esistenza indipendente. Ecco come Hilbert espone il suo argomento a difesa di un'ontologia realista dei colori:

Tutto ciò che è necessario per l'oggettività di una proprietà è il fatto che gli oggetti abbiano, o meno, quella proprietà indipendentemente dalle loro interazioni con i soggetti percipienti. Il colore è oggettivo perché i colori degli oggetti non dipendono dal modo in cui essi appaiono a un osservatore, e nemmeno dal fatto che esista oppure no un osservatore.⁴

Il realismo del senso comune è una versione particolare del realismo in genere o, in altre parole, della concezione secondo la quale il mondo esiste indipendentemente dalle nostre relazioni cognitive con esso. I realismi differiscono per il modo in cui definiscono questo mondo esistente in maniera indipendente. Essi sono opposti agli idealismi di ogni tipo; per esempio all'idealismo linguistico, una visione secondo la quale il mondo esiste (o possiede la struttura che possiede) in virtù del linguaggio che usiamo per parlarne. Gli idealisti soggettivi sostengono, similmente, che il mondo esiste in virtù della nostra attività mentale. Si noti che tutti gli idealisti – nella misura in cui essi abbracciano una posizione capace di essere formulata coerentemente – sono, di fatto, anche realisti di un certo tipo, dal momento che tutti gli idealisti sostengono che esista qualcosa (sia esso la mente, il linguaggio o lo Spirito Assoluto) che gode di un'esistenza autonoma.

3. Apparenza e realtà

Le nostre esperienze cognitive naturali sono certamente, in molti casi, non veritiere e così il realista del senso comune si ritrova ad affrontare il fatto dell'errore. Allo stesso tempo, comunque, bisogna far notare che il senso comune è esso stesso consapevole delle molte specie di errore che sono implicite nei nostri ambienti cognitivi quotidiani. Pertanto il senso comune non è, nonostante la reputazione di cui gode, ingenuo; esso traccia una distinzione sistematica tra la *realtà* e l'*apparenza* o, in altre parole, tra il modo in cui il mondo è e il modo in cui esso *sembra* o *appare* attraverso differenti modalità sensoriali e in base alla prospettiva di differenti soggetti percettivi in differenti

4. Hilbert (1987), p. 119.

contesti. La tesi secondo la quale esiste solamente un mondo con il quale la cognizione naturale entra in relazione deve quindi essere ritenuta compatibile con la tesi secondo la quale esistono diversi modi differenti in cui questo mondo può *apparire* ai soggetti umani in differenti tipi di circostanze.

Secondo il punto di vista di Forgyson, ci sono quattro facoltà cognitive che risultano essenziali alla visione della realtà del senso comune:

la facoltà di operare delle meta-rappresentazioni [rappresentazioni delle nostre rappresentazioni e di quelle degli altri], la facoltà di compiere una distinzione del tipo apparenza-realtà, la facoltà di riconoscere la diversità rappresentativa e la facoltà di riconoscere il cambio rappresentativo; nessuna di queste facoltà è presente in noi prima dei diciotto mesi e le ultime tre non prima dei quattro anni di età circa.⁵

La nostra capacità di effettuare la distinzione apparenza-realtà in modo deciso si basa sul fatto che il mondo del senso comune (O3) è segnato da una stabilità e da una coerenza interna che è più alta di quella della cognizione naturale (O1 e O2). Ciò significa, prima di tutto, che mentre le esperienze di udire e toccare sono largamente differenti da quelle del vedere e dell'odorare, non di meno il mondo che udiamo e tocchiamo è identico (ed è sperimentato come identico) al mondo che vediamo e odoriamo. Ciò significa che, in virtù di ciò che gli psicologi hanno definito "fenomeni della costanza" (costanza rispetto al colore, l'angolazione, la distanza, l'illuminazione ecc.), noi abbiamo la capacità spontanea di sorvolare sulle caratteristiche di prospettiva che pervadono la nostra esperienza. Così noi non abbiamo difficoltà a cogliere i colori, le forme e le dimensioni dei corpi materiali, che rimangono infatti identici anche in concomitanza di cambiamenti radicali di condizioni, prospettiva e distanza. (Il colore è, per questa ragione, ritenuto dal senso comune non meno indipendente dal soggetto che la forma e altre qualità primarie). Anche per i corpi materiali stessi si ritiene, in maniera spontanea, che essi conservino le loro identità perfino quando risultano piuttosto radicalmente deformati o nascosti. Certamente esistono circostanze in cui le cose vanno male e noi ci ritroviamo, di conseguenza, a cogliere l'identità in maniera fuorviante. Esiste un'ampia casistica di queste circostanze che il senso comune può, per lo meno in molti casi, riconoscere e, di conseguenza, reagire elaborando un espediente appropriato.

5. Forgyson (1989), p. 157.

4. La percezione come discernimento

Il realista del senso comune sostiene che la percezione è una fonte di informazioni veritiere circa il mondo del senso comune. Come sostiene Neisser: «in circostanze normali, la percezione dell'ambiente circostante è immediata, senza sforzo e veritiera».⁶ L'informazione putativa fornita dalla percezione è sempre parziale e qualche volta erronea, ma può in ogni caso essere ampliata e corretta da una raccolta di informazioni ulteriori circa i lati degli oggetti che non possiamo vedere, circa il loro futuro comportamento, e così via.

È un ulteriore presupposto del realismo del senso comune – in senso lato gibsoniano – difeso in questa sede, il fatto che la nostra percezione quotidiana immediata non implica intermediari concettuali né teorici ed è, in questo senso, "diretta". La percezione produce un'immagine fedele della realtà in un modo che, secondo Gibson, non implica nessun tipo di elaborazione. Contro questa idea si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo la quale ciò che equivale a un'entità ai fini della percezione può dipendere dai concetti (i sortali) che gravano sulla nostra esperienza percettiva:

noi non potremmo dire di una persona che, per esempio, essa ha visto un tubo a raggi X se questa persona non sa che cosa sia un tubo a raggi X; [...] Ma questo non significa che egli non possa effettivamente percepire la cosa che noi sappiamo essere un tubo a raggi X, che non possa estrarla dal proprio background. [...] Il focalizzarsi dell'attenzione non crea entità dove, di fatto, non ce ne sono. Noi accediamo selettivamente a certe caratteristiche che, di fatto, esistono, ed esse determinano ciò che è possibile percepire. [...] Ma l'atto dell'attenzione non ha bisogno di dipendere da una comprensione concettuale precedente delle cose alle quali si ha accesso. [...] Di norma, ci sono delle configurazioni nel nostro apparato di stimoli che sono specifiche delle entità reali intorno a noi e ci permettono di discernerele direttamente.⁷

La percezione si riferisce, allora, non al bagaglio di qualità in quanto tale (in questo è distinta dalla sensazione), né a un mondo organizzato concettualmente o teoricamente, ma piuttosto ai *confini*, ai *gradienti qualitativi*, a quei lati o porzioni di mondo verso i quali i nostri organi percettivi sono, ad ogni dato livello, diretti e con i quali essi sono, per così dire, sintonizzati.

La percezione è il cogliere certe entità discriminate, porle in rilievo contro il loro background, in modo tale da fornire una consapevolezza di entità «in quanto unità di esistenza, identità e cambiamento».⁸ A questo riguardo, diffe-

6. Neisser (1989), p. 36.

7. Kelley (1986), p. 167.

8. Kelley (1986), p. 173; si veda anche Dretske (1969).

renti persone in differenti occasioni hanno differenti capacità di discernere, e così le nostre percezioni sono soggette a differenze di granulosità che riflettono i differenti livelli di organizzazione inerenti agli oggetti stessi. (certamente si possono approntare migliori livelli di discriminazione attraverso l'uso di aiuti strumentali come i microscopi. Tuttavia gli oggetti rivelati in questi modi giacerebbero al di fuori dell'ambito "naturale" del senso comune come inteso in questa sede dal momento che apparirebbero ad un livello differente di granulosità).⁹ Ciò che in un primo momento appare in un dipinto di Seurat come una superficie verde apparirà, ad un'ispezione più ravvicinata, come un insieme di punti blu e gialli. Differenze di questo tipo possono implicare il fatto che il mondo del senso comune selezionato dalla cognizione naturale potrebbe differire da cultura a cultura (si dice – a torto o a ragione – che gli Eschimesi non abbiano solamente una parola corrispondente alla parola italiana che indica la neve). Anche se si può mostrare che queste variazioni esistono, tuttavia esse non costituiscono una minaccia nei confronti delle nostre tesi sull'unicità e sull'autonomia del mondo del senso comune, dal momento che esse non riflettono alcuna incompatibilità ontologica dal lato degli oggetti, ma piuttosto differenze di granulosità o di calibratura nella nostra articolazione riferita al solo e unico mondo (così come si possono effettuare misurazioni sia in unità metriche che imperiali). La tesi dell'autonomia della realtà del senso comune potrebbe per questa ragione essere compatibile perfino con l'idea che le rane potrebbero avere un loro mondo del senso comune. Le leggi che governassero questo mondo sarebbero differenti da quelle che governano il mondo del senso comune umano. Ma i due insiemi di leggi sarebbero ancora coerenti tra loro, nel senso che essi rifletterebbero tagli della stessa realtà secondo differenti angolazioni o in base a differenti calibrature (proprio come si può tagliare una forma di formaggio in maniere differenti).

5. Senso comune e fisica

Il realista del senso comune deve anche fronteggiare la questione della relazione tra il mondo del senso comune e il mondo che è descritto nei libri di testo della fisica standard. Anche in questo ambito sono state delineate, nel corso dello sviluppo del pensiero filosofico, un certo numero di alternative filosofiche differenti, inclusa la visione secondo la quale è il mondo del senso comune ad essere veramente autonomo mentre al mondo della fisica deve essere attribuito lo *status* di artefatto culturale. (Una visione di questo tipo è

presa in considerazione da Husserl nel suo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*). Qui, al contrario, difendiamo una tesi secondo la quale il mondo del senso comune coincide sostanzialmente con la realtà fisica intesa nella sua accezione più standard. Più precisamente assumeremo:

1. Che almeno *le cose solide e non solide* del mondo del senso comune sono propriamente incluse all'interno della realtà fisica standard. Il realismo del senso comune risulta, in questo modo, coerente col realismo fisico – inteso come la visione secondo la quale la fisica è una spiegazione vera della realtà a un qualche livello di granulosità – e il mondo del senso comune può essere esaminato in larga parte anche grazie a mezzi fisici standard.
2. Che, però, ci sono certe caratteristiche della realtà esterna di senso comune che cadono al di fuori dell'ambito della fisica standard. Così, mentre il mondo del senso comune deve essere compatibile con la fisica standard, esso può anche andare *al di là* della fisica secondo modalità innocue ma importanti. Esempi di caratteristiche peculiari alla realtà del senso comune in questo senso saranno:
 - a. Le strutture e le relazioni ontologico-formali di un certo tipo (per esempio relazioni di dipendenza esistenziale), regioni dello spazio e intervalli di tempo, forme, buchi, ambienti, configurazioni e altre strutture simili, specie o tipi naturali e sistemi di confine.¹⁰
 - b. Caratteristiche ontologico-materiali – appartenenti al mondo qualitativo dei colori, dei toni ecc., concepiti come qualità delle cose esterne – ma anche entità appartenenti all'ambito dell'ontologia sociale come i debiti, le tasse, i diritti, i prezzi e così via.¹¹

Si noti che quanto detto riguarda il mondo *esterno* del senso comune; noi lasciamo aperta per il momento la questione se queste caratteristiche del mondo del senso comune (dati sensoriali, sentimenti, dolori, ecc.) che ricadono entro l'ambito della psicologia popolare possano essere descritti anche dalla fisica standard.

La tesi secondo la quale il mondo del senso comune può essere investigato in larga parte con i mezzi della fisica standard potrebbe avere, comunque, im-

9. Si veda Bitter e Smith (2003).

10. Casati e Varzi (1995), Johansson (1998), Smith e Varzi (2002).

11. Searle (1995), Smith (2003).

plicazioni limitate. Così si supponga, con Hilbert, il fatto che noi identifichiamo il colore con la proprietà fisica della riflessione superficiale. Quest'ultima è una proprietà oggettiva ed è fisicamente ben compresa; tuttavia, come ci indica Hilbert,

essa non è riducibile a proprietà fisiche ancor più fondamentali. Meccanismi fisici differenti in maniera fondamentale possono avere come risultato oggetti che possiedono disposizioni a riflettere la luce molto simili. La capacità di riflettere di un oggetto è una proprietà disposizionale molteplicemente fondata.¹²

Per questa ed altre ragioni molti tipi di fenomeni che sono caratteristici del mondo del senso comune non sono di per sé interessanti per il fisico. Tali fenomeni sono posti in rilievo rispetto a fenomeni di altro tipo solo in virtù di certi fatti largamente arbitrari riguardanti il sistema percettivo umano. Questo, comunque – nonostante comportamenti molta confusione anche tra i filosofi idealisti – non li rende *dipendenti per la loro esistenza* dagli esseri umani percipienti.

6. Psicologia popolare e ontologia popolare

L'insieme delle credenze del senso comune circa la realtà esterna è parte di una totalità più vasta che include anche la linguistica del senso comune, l'economia del senso comune, una teoria dell'etica, della legge e del galateo del senso comune e molto altro ancora, ed esso non è facilmente scorponabile da questo background più vasto. Il senso comune realmente esistente è un miscuglio di molte cose differenti, che vanno dai pregiudizi passeggeri e dipendenti dall'ambiente culturale fino alle verità universalmente accettate e scontate come "A è A". Il senso comune include un imponente magazzino di conoscenza fattuale circa i colori e i suoni, circa lo spazio e il tempo, circa quali cibi sono commestibili e quali animali sono pericolosi. Come possiamo, allora, introdurre un qualche ordine necessario in questa confusione?

Ricordiamoci, prima di tutto, che nello sviluppare la nostra teoria del mondo del senso comune non dovremmo limitarci alle risorse disponibili a livello dello stesso senso comune. Piuttosto, dovremmo usare nella nostra teorizzazione gli strumenti più sofisticati disponibili, facendo attenzione alle credenze e ai processi del ragionare del senso comune solamente nella misura in cui ciò

ci aiuta a determinare la natura e i limiti di quella realtà del senso comune che è oggetto proprio della nostra ricerca.

Il realista del senso comune sostiene che sia possibile sviluppare una teoria del mondo del senso comune che risulti vera (furono indagini su questo argomento a predominare tra i metafisici e i filosofi naturali prima di Galileo). Un'intuizione parallela è difesa da coloro che danno credito all'idea che anche le nostre credenze psicologiche quotidiane costituiscono un sistema attendibile di verità. Infatti ciascuno dei problemi fisici coinvolti in questa sede sembra avere un equivalente nei problemi trattati da filosofi e altri, sotto l'etichetta di "psicologia popolare". Anche qui si trova una grande varietà di credenze vere e false che sono state proprie degli esseri umani in differenti tempi e luoghi. L'esistenza di credenze false circa la mente non implica, comunque, di per sé che sia impossibile formulare qualche nucleo di credenze psicologico-popolari vere – credenze che potrebbero inoltre pretendere l'attribuzione di uno *status* veramente scientifico, se opportunamente formulate.

Allo stesso modo, sosterrò che l'esistenza di molte false credenze profondamente radicate riguardanti il mondo esterno della percezione e dell'azione umana non costituisce di per sé una garanzia sufficiente per rifiutare l'idea di una teoria (vera) di questo mondo. Inoltre se, come qualcuno sostiene, è un progetto valido il tentare di eliminare le componenti più popolari della psicologia del senso comune per arrivare a stabilire, per quanto possibile, le leggi che governano l'ambito mentale di credenze e desideri, allora sicuramente dovrebbe essere un progetto non meno valido quello di tentare di eliminare le componenti più popolari della fisica del senso comune per stabilire le leggi che governano quell'ambito di cose ed eventi del senso comune con i quali sono principalmente in relazione tali credenze e tali desideri.

7. Antropologia

Il primo filo conduttore per determinare la natura di tale potatura è fornito dall'antropologia; e noi inizieremo, infatti, questa nostra potatura restringendo la nostra attenzione, quanto meglio possiamo, esclusivamente a quelle credenze che sono comuni a tutte le culture e a tutte le società. Ogni cultura ha certamente le proprie specifiche credenze di senso comune riguardanti la realtà esterna. Gli antropologi hanno tuttavia stabilito che esiste un nucleo non banale di tali credenze che è, trascurando le variazioni in enfasi e la calibratura cui ci si è riferiti sopra, comune a tutte le società. Tali credenze appartengono a ciò che l'antropologo Robin Horton chiama teoria "primaria" in quanto contrapposta alle teorie "secondarie" di natura religiosa, mitica o scientifica che

12. Hilbert (1987), p.120.

riguardano ciò che sta più in là o dietro il mondo che è dato immediatamente nella percezione e nell'azione. Come sostiene Horton:

La teoria primaria davvero non differisce molto da comunità a comunità o da cultura a cultura. Essa può essere molto sviluppata riguardo ad un'area di esperienza e, di contro, non molto sviluppata per quanto riguarda un'altra area. ... Nonostante queste differenze, comunque, lo scenario nel suo complesso rimane lo stesso. Sotto questo aspetto essa fornisce al viaggiatore tra culture una testa di ponte intellettuale. La teoria primaria fornisce al mondo un primo piano riempito con oggetti di grandezza media (più grandi dell'uomo di non più di cento volte e più piccoli dell'uomo di non più di cento volte), durevoli e solidi. Questi oggetti sono interrelati, di fatto interdefiniti, in termini di concezioni della causalità del tipo "spingere-tirare" ("push-pull"), in cui la contiguità spaziale e temporale è vista come cruciale per la trasmissione del cambiamento. Essi sono correlati spazialmente in base a cinque dicotomie: "sinistra"/"destra", "sopra"/"sotto", "di fronte"/"dietro", "dentro"/"fuori", "contigui"/"separati". E, temporalmente, in base a una tricotomia "prima"/"contemporaneamente"/"dopo". Infine, la teoria primaria fa due principali distinzioni tra i suoi oggetti: per prima cosa tra gli esseri umani e gli altri oggetti, e, in secondo luogo, all'interno della totalità degli esseri umani, tra sé e gli altri. Nel caso della teoria secondaria, le differenze di enfasi e grado danno luogo a differenze sorprendenti come quelle tra comunità e comunità, e tra cultura e cultura. Per esempio, l'antropologo occidentale cresciuto con una visione puramente meccanicistica del mondo potrebbe reputare la visione del mondo spiritualistica di una comunità africana come estremamente estranea.¹³

Da una prospettiva antropologica, inoltre, possiamo vedere che esistono buone ragioni per l'esistenza di questa teoria primaria universale: la facilità notevole che gli esseri umani manifestano nel ragionare e nell'agire a livello di esperienza quotidiana può essere spiegata proprio dall'esistenza di strutture stabili per quanto riguarda il lato della realtà con il quale i loro pensieri e le loro azioni sono sintonizzati. L'ontologia del mondo del senso comune potrebbe perciò giocare un ruolo nello spiegare l'acquisizione, l'adattabilità e il successo delle nostre credenze di senso comune. Vediamo a questo proposito Campell:

Anche se il nostro mondo percettivo è un mondo di Apparenza, piuttosto che di Realtà, esso non è un mondo di semplice Apparenza. È un mondo percepito le cui caratteristiche sono sistematicamente collegate alle caratteristiche reali del mondo reale. Altrimenti noi non saremmo qui. Il valore di sopravvivenza dell'attendibilità percettiva è così schiacciante che le prime creature a raggiungerla erediterebbero la loro nicchia.¹⁴

13. Horton (1982), p. 228.

14. Campell (1988), p. 171.

8. Psicologia dello sviluppo

L'idea che esista una teoria corretta e non banale della realtà che risulti comune a tutte le persone ha una lunga storia, essendo presente già nelle dottrine sulla legge naturale di Ulpiano e Tommaso.¹⁵ L'idea è spesso formulata in termini evolutivi, come per esempio nel lavoro del gesuita francese Claude Buffier che, argomentando contro ciò che egli vide come la minaccia di scetticismo introdotta dalla filosofia cartesiana, presenta una visione del senso comune come una sorta di

disposizione sicura data dalla natura a tutti gli uomini o, manifestamente, alla grande maggioranza, così che quando abbiano raggiunto l'uso della ragione, essi possano approvare un comune e uniforme giudizio riguardo ai differenti oggetti delle loro opinioni private percepiti individualmente. Questo giudizio non è la conseguenza di nessun altro principio anteriore.¹⁶

O, come avrebbe detto Thomas Reid: le credenze del senso comune, essendo condivise da tutti noi dopo lo stadio dell'infanzia, sono tali da formare un'inevitabile presupposto nel nostro interscambio con gli altri. Queste credenze sono date talmente per scontate che ciò che è contrario ad esse non appare falso ma semplicemente assurdo.

La prova fornita dalla psicologia dello sviluppo dell'esistenza di un comune nucleo di credenze di senso comune condiviso da tutte le culture può, in effetti, essere utilizzata come integrazione della prova antropologica del tipo di quella proposta da Horton. Così, come mostra dettagliatamente Forguson, molte delle caratteristiche centrali del senso comune sono acquisite, in blocco, all'incirca all'età di 4 anni, quando il bambino manifesta anche nuove qualità di comportamento e interazione con i suoi simili. In seguito, Forguson sostiene che «la verità delle credenze del nostro senso comune... è la migliore spiegazione delle differenze di prestazioni tra bambini di tre anni e gli adulti in condizioni sperimentali e in ambienti naturali.»¹⁷

Una certa capacità di apprendere queste strutture elementari della realtà, le quali risultano rilevanti per quanto riguarda la sopravvivenza, deve certamente essere innata in ogni organismo capace di comprendere. La capacità umana di distinguere i colori o le forme, o di riconoscere le rassomiglianze, o di trovare alcune esperienze più gratificanti di altre, non può essere appresa, dal momento che tali capacità sono presupposte da qualunque processo di apprendi-

15. Si veda Holthoon (1987).

16. Buffier (1843), part I, cap. 5, 15.

17. Forguson (1989), p. 175.

mento che possa essere concepito per gli esseri umani. Come Horton fa notare:

dopo un lungo *flirt* con un modello a tabula rasa dei più alti centri del cervello, i biologi umani sembrano ora propensi, in seguito ai più recenti ritrovati, a pensare che il cervello abbia elementi di strutture geneticamente programmate e una fisiologia appropriatamente modellata per vedere, pensare e parlare nei termini di una teoria primaria. Ancora, la psico-linguistica, considerando la straordinaria facilità con cui i bambini imparano i discorsi teorico-primari sotto un minimo di istruzione deliberatamente impartita, ha reso necessario invocare un elemento di programmazione genetica per poter spiegare questo fenomeno.¹⁸

Perciò noi possediamo in maniera innata non soltanto, per esempio, i concetti di identità e differenza, ma anche – e ciò non è meno importante – la capacità di applicare questi concetti correttamente (in casi normali) alle cose e agli eventi con cui dobbiamo confrontarci nelle nostre esperienze di tutti i giorni. Noi possediamo in maniera innata la credenza che esista un mondo di oggetti e di eventi esterni e indipendenti dalla nostra esperienza cosciente. Noi possediamo in maniera innata anche la credenza che questo mondo sia di possesso comune e pubblico, ugualmente accessibile a tutti, e siamo nati con un'innata disposizione non soltanto ad utilizzare il linguaggio, ma anche a considerarlo un mezzo affidabile per inquadrare le tipologie e gli individui di questo mondo. Solo alcuni individui (gli adolescenti, i filosofi, gli “*underground men*”) possono staccarsi da credenze di questo genere per proprie ragioni specifiche; tuttavia, per quanto riguarda gli esseri umani tipici e normali in culture e società tipiche e normali, le credenze in questione risultano completamente aproblematiche.¹⁹

Sicuramente il fatto dell'innatezza non costituisce di per sé una prova per la verità di alcuna data credenza. Tuttavia noi iniziamo ad avere una prova di questo tipo quando esaminiamo le credenze effettive implicate qui a livello sistemico. Così una tale prova è fornita dal fatto (1) che le espressioni delle credenze del senso comune sono facilmente traducibili da linguaggio a linguaggio, (2) che i giudizi che esprimono tali credenze sono caratterizzati da un non forzato accordo molto diffuso, e (3) che gli *input* di sensi differenti coesistono senza difficoltà.

È compito dei linguisti empirici e degli psicologi determinare in dettaglio il grado preciso di tale accordo. Se, tuttavia, il senso comune è veramente un possesso condiviso degli esseri umani che hanno raggiunto un certo stadio di

maturità, allora seguirà che ciascuno di noi è in grado di enunciare per lo meno l'ossatura della teoria di questa realtà. A questo proposito, ci è permesso, come fa notare Hayes,²⁰ prendere seriamente in considerazione, sotto questo aspetto, i risultati di una cosa come il gioco dell'intuizione.

9. Relativismo culturale

Che dire degli argomenti secondo i quali il mondo del senso comune è un artefatto culturale della scienza occidentale, una cornice per organizzare i dati presupposta da linguisti, antropologi, e altri occidentali, e che viene, per così dire, applicata ai dati ottenuti dalle indagini sulle culture aliene in modo da far sembrare che il senso comune in esse “scoperto” equivale a un'invariante culturale? Visioni di questo tipo sono implicate dal lavoro di filosofi come Quine, le cui tesi sull'imperscrutabilità del riferimento potrebbero essere sostenute per argomentare la tesi secondo la quale noi non possiamo mai conoscere l'ontologia di un interlocutore alieno, dal momento che non possiamo mai usufruire di dati che siano liberi dalle nostre imputazioni ontologiche. Come sostiene Kelley, comunque, la precisa formulazione della sua tesi è incoerente, dal momento che usa termini come “linguaggio”, “riferimento” ecc. come se i referenti di questi termini fossero essi stessi scrutabili. L'idealismo linguistico è in generale, come indica Kelley,

incompatibile con la conoscenza usata per spiegarlo e difenderlo. Gli idealisti linguistici si basano su una teoria degli esseri umani come oggetti della conoscenza scientifica, ivi comprese teorie su come viene appreso il linguaggio e come vengono inculcate le pratiche sociali, per spiegare in che senso gli oggetti della conoscenza e la verità delle proposizioni dipendono dal nostro schema concettuale e per giustificare la loro tesi secondo la quale essi sono così dipendenti.²¹

Su quale base queste teorie dell'apprendimento ecc., possono essere giustificate, comunque, in un modo che non ristabilisca l'intero mondo autonomo e oggettivo degli esseri umani, le loro attività cognitive, l'ambiente e così via, che l'idealista linguistico sostiene essere un mero artefatto di una certa cultura?

L'impiccio dell'idealista linguistico è simile, di fatto, a quello di Durkheim nel suo lavoro sul suicidio. Durkheim cercò da un lato di criticare il concetto del senso comune di suicidio, ma era d'altro canto

18. Horton (1982), p. 134.

19. Si veda Smith (1995).

20. Hayes (1985), pp. 13 e seguenti.

21. Kelley (1986), p. 193.

costretto dal suo intero argomento a fidarsi involontariamente dei significati del senso comune in ognuna delle sue variabili fondamentali (intenzione, suicidio, educazione e così via) per le relazioni che credeva esistessero tra queste variabili e per le sue spiegazioni di quelle stesse relazioni.²²

La teoria primaria fornisce, secondo i termini di Horton, una testa di ponte per l'indagine delle culture aliene. Essa fornisce anche una testa di ponte per le indagini storiche della nostra cultura e anche per le investigazioni archeologiche e paleontologiche del mondo preistorico. La teoria del mondo del senso comune può essere vista come *estesa* in modi diversi da ognuna di queste discipline, le quali si riferiscono tutte agli oggetti sullo stesso livello mesoscopico. Il mondo del senso comune contiene una ricca varietà di differenti tipi di aggregazione causale, di interi integrali e di unità organiche di differenti tipi. Il momento in cui la teoria del mondo di senso comune inizia a trattare, in maniera sistematica, queste aggregazioni causali e queste composizioni coincide col punto di transizione verso altre discipline più specializzate (quali geografia, geologia, anatomia, ingegneria e così via) che possono anche essere viste come estensioni della teoria del mondo del senso comune. Anche la teoria giuridica (una teoria che riguarda persone, azioni, proprietà) gode di uno *status* simile e lo stesso si può dire anche di molte altre scienze sociali.

10. Verso una teoria del mondo del senso comune

La teoria primaria, ripetiamo, riguarda le credenze relative agli oggetti delle *percezioni dirette*. Con ciò si intende: (1) percezioni che non implicano l'interpolazione di nessuna teoria né alcuna interpretazione; percezioni che vengono integrate direttamente (fisiologicamente), piuttosto che tramite qualche processo, concettualmente mediato, di deduzione o di inferenza. E ciò, in ultima istanza, significa (2) percezioni che sono *tipiche o generiche*, nel senso che esse non comportano la presenza di strumenti o apparati o circostanze speciali – al contrario delle esperienze percettive che si hanno al cinema, o in laboratori psicologici, o sotto particolari influenze farmacologiche. Tali casi speciali non sono significativi dal punto di vista della specificazione e del delineamento del mondo del senso comune, poiché il mondo del senso comune è delineato dalle nostre credenze su ciò che accade in una realtà mesoscopica *in molti casi e la maggior parte delle volte*. Esso è orientato, in altre parole, ver-

so gli esempi fondamentali dei fenomeni del mondo di tutti i giorni, più che sui fenomeni non-standard o anomali.

Da dove cominciare a sviluppare una tale teoria della realtà data in una percezione diretta, che sia anche una teoria di ciò che è standard, generico, normale, etc.? Una tale teoria deve essere almeno coerente col processo di specificazione e delineamento del mondo del senso comune. Tuttavia la nostra determinazione teorica su ciò che è da considerare come esperienza generica può dipendere in parte dalla nostra comprensione dei principali fatti fisici e fisiologici. Tutto ciò implica che la delineazione teorica del mondo del senso comune sia un compito cui non ci si può avvicinare con spirito cartesiano o aprioristico (per esempio nel modo tentato da Husserl nella sua *Crisi*). Il fatto che un'esperienza sia generica non è una proprietà dell'esperienza che noi possiamo leggere – per così dire, fenomenologicamente – dal suo interno. Le qualità di genericità e di immediatezza, piuttosto, possono essere stabilite in ultima istanza solo al di fuori di un'esperienza ingenua, attraverso una teoria sofisticata che includa anche l'appello ai dati esterni. La teoria del mondo del senso comune (così come la teoria della cognizione naturale in genere) è di conseguenza una teoria empirica e anche la specificazione dei confini di questo mondo è un processo che non deve necessariamente essere completato in un solo passaggio. Al contrario, ci aspetta una serie di virate avanti e indietro. Il lato ontologico della teoria deve essere corretto e dotato di una forma più concreta sulla base di considerazioni psicologiche relative a credenze del senso comune rilevanti. La nostra spiegazione teorica di queste stesse credenze sarà comunque influenzata da considerazioni fisiche e dal grado del nostro successo nel fornire una teoria ontologica degli oggetti corrispondenti, così che noi dovremo muoverci alternativamente lungo due direzioni (da O1/O2 a O3 e viceversa). Il successo dei nostri sforzi in favore di un mutuo aggiustamento può allora essere misurato in base al fatto che essi producano o meno una buona immagine totale della realtà del senso comune, la quale sia allo stesso tempo teoricamente coerente (robusta e fruttuosa nelle sue applicazioni) e fedele al nostro punto di partenza all'interno della cognizione naturale. Ciò fornirà, a sua volta, evidenza per il punto di vista del realismo del senso comune così come è stato difeso in precedenza.

11. Sostanza e accidente: frammenti della teoria

Concludiamo fornendo, a fini illustrativi, alcuni frammenti di una teoria del mondo del senso comune. Anche la lettura più superficiale delle strutture caratteristiche del linguaggio naturale, della percezione e dell'azione rivela

22. Douglas, ed. (1973), pp. ix-x.

che il mondo del senso comune è organizzato centralmente intorno a corpi, cose o sostanze in senso aristotelico. Queste sostanze sono tridimensionali, hanno superfici chiuse bidimensionali, un certo bagaglio di qualità (colore, temperatura, durezza ecc.), ed esse occupano una serie continua di volumi di spazio. Le sostanze sono durevoli nel tempo. Ciò mostra che, mentre le credenze del senso comune che ci interessano si riferiscono principalmente all'esperienza *percettiva*, tale esperienza non potrebbe bastare da sola come principio di demarcazione della realtà del senso comune, dal momento che già la nozione di sostanza va al di là di ciò che è dato immediatamente alla percezione. Anche l'esperienza dell'agire giocherà un ruolo sotto questo aspetto, unita forse a un certo tipo di immaginazione (ciò accade quando possiamo immaginare di compiere certe azioni sulla materia, il che ci porta alla credenza tipica del senso comune secondo la quale la materia è continua). L'immaginazione sembra essere implicata anche nel sostenere la credenza che gli oggetti mantengono i loro colori anche quando non percepiti e perfino in assenza di ogni illuminazione.

Le sostanze sono implicate nei diversi processi di moto e di cambiamento e possiedono poteri causali specifici e tipi specifici di sviluppo naturale. Le sostanze sono, in termini aristotelici, "unità costituite secondo natura". Una sostanza possiede l'unità di una cosa vivente. Perciò essa gode di una certa completezza naturale, in contrasto sia rispetto a parti di cose che rispetto a mucchi o masse di cose.²³ Aristotele sostiene che gli esempi paradigmatici (se non gli unici) di sostanze sono le creature viventi e, in particolare, gli animali (ciò costituisce un passo storico della filosofia verso l'ontologia dualista, secondo la quale non esistono solo sostanze materiali nel senso aristotelico, ma anche sostanze mentali, menti, anime o io). Le sostanze esistono in maniera continua e identica attraverso il tempo, essendo presenti nella loro completezza in ogni momento della loro esistenza. I processi, invece, si *dispiegano* nel tempo: non esiste un momento del tempo in cui essi esistono nella loro completezza.²⁴ I processi e le qualità appartengono a quella più vasta categoria di ciò che Aristotele chiama *accidenti*, includendo in essa, per esempio, una bianchezza, un preciso sapore del formaggio presente qui ed ora nel mio palato, una caduta, un rossore, un fischio, un saluto, lo specifico sventolare di una bandiera (molti accidenti sono, ciò risulterà chiaro, *eventi* nella terminologia della filosofia analitica contemporanea). Non ci sono cose esistenti in maniera puntuale allo stesso modo in cui esistono, invece, eventi puntuali (per esempio gli inizi, le fini e i cambiamenti istantanei di altro tipo).

Gli accidenti *dipendono esistenzialmente dalle* loro sostanze: essi sono tali, in maniera necessaria, da non poter esistere a meno che non esista anche la sostanza nella quale (o in relazione alla quale) essi accadono. Alcuni eventi e alcuni processi (per esempio i baci, i voli, le conversazioni, le promesse, i matrimoni ecc.) sono in aggiunta *relazionali*, nel senso che essi dipendono per la loro esistenza da una pluralità di sostanze.²⁵ Gli accidenti in genere potrebbero essere classificati sia come *relazionali* che come *non relazionali*. Le sostanze, così, servono a *individuare* i loro propri accidenti, a renderli le entità che effettivamente sono (questo colore, questo mal di testa). (*Cat.*, 2^b1ff.) Le sostanze sono tali che, mentre rimangono numericamente le stesse, possono accogliere accidenti contrari in tempi differenti. (*Cat.*, 4^a10) Una sostanza non ha parti temporali: i primi dieci anni della mia vita sono una parte della mia vita, non di me. Come confermano le nostre forme di linguaggio ordinarie, sono gli eventi e i processi, non le cose, ad avere parti temporali. Le sostanze del mondo del senso comune sono infatti distinte dagli accidenti soprattutto per il fatto che questi ultimi sono dei fatti o sono costituiti dalle loro stesse fasi temporali successive: così il mio mal di testa da dieci minuti può essere visto come composto da due periodi di mal di testa successivi di cinque minuti l'uno. Io stesso, invece, non sono composto da, diciamo, due fasi successive della mia vita (mentre potrei perfettamente essere visto come composto da membra, organi e altre parti corporee sostanziali, o anche da cellule, molecole e così via).

Le sostanze sono raggruppate, in virtù dei loro poteri causali, in tipi o specie naturali (la spiegazione causale, per Aristotele, è da intendersi in termini di specie naturali e in termini di sviluppo caratteristico degli oggetti appartenenti a una qualsiasi di queste specie naturali). In ogni specie naturale è possibile distinguere (come già vide Aristotele) sia esempi naturali, o tipici o standard, sia casi isolati vaghi di esempi non-naturali, o non-tipici, o non standard.

Le famiglie delle specie naturali in ogni genere, per esempio la famiglia dei tipi di suoni standard (i fonemi) associati a un dato linguaggio, manifestano in ogni caso la struttura di un piccolo spazio finito di alternative prontamente distinguibili e separate da intervalli. Ogni esempio tipico di una specie sostanziale ha le sue tipiche consuetudini riguardanti il movimento, il cambiamento e lo sviluppo, il suo tipico stile globale, il suo tipico repertorio dei tipi di accidenti che è capace di acquisire e perdere in tipiche specie di circostanze.

Le sostanze esistono nello spazio e i loro cambiamenti hanno luogo nel tempo. Sia lo spazio che il tempo sono unificati, nel senso che non esistono

23. Si veda *Metafisica* 1040b5-16, 1041b28-31, 1052a22ff., 1070b36-1071a4, *Cat.*, 1b5.
24. Grenon e Smith, in corso di stampa.

25. Si veda Mulligan and Smith (1986).

punti o regioni del tempo isolati né punti o regioni dello spazio isolati. La materia, invece, si presenta in blocchi separati, che sono tutti preposti ad occupare regioni finite dello spazio per tutto il tempo che esistono e che sono tutti continui (ad un certo livello di granulosità). Tali sostanze possono essere ulteriormente divise, entro certi limiti, in pezzi.

In aggiunta alle sostanze, le qualità e i processi, il mondo del senso comune include anche altre varietà di entità non sostanziali, per esempio liquidi e gas (nuvole, fumo, fuoco, ecc.). Le entità di queste categorie possono essere divise in modi differenti. I liquidi, per esempio, possono essere caratterizzati attraverso la quantità (una pinta di...), la forma (una goccia di...), il disordine (uno zampillo di...), il contenitore (un bicchiere di...) e così via. Il senso comune non vede nessun problema nel fatto che possa essere utile adoperare e riferirsi in questo modo a suddivisioni della stessa materia sottostante.²⁶

Ciò è infatti un aspetto del fatto più generale che il mondo del senso comune è soggetto in tutte le sue parti e in tutti i suoi momenti alla caratteristica della continuità, una caratteristica che va di pari passo con la possibilità di *disegnare confini interni ed esterni*. Ciò vale, prima di tutto, per le sostanze (che occupano spazio e durano nel tempo, e perciò ereditano dallo spazio e dal tempo una continuità di struttura). Ma ciò vale anche per le qualità accidentali (che sono disperse nello spazio e sono ancora tali da durare nel tempo), e per i processi (che si disperdono nel tempo). E ciò risulta essere vero, inoltre, per i buchi, le ombre, le malattie e altre entità presenti nelle categorie non tradizionali. La "continuità" in questo caso non dovrebbe, comunque, essere identificata troppo frettolosamente con la continuità come viene solitamente intesa secondo il punto di vista matematico. Piuttosto, stiamo avendo a che fare con una nozione qualitativa di continuità, che è caratterizzata da principi tali che un continuo possa essere suddiviso in parti senza un limite inizialmente specificabile, tale che i risultati di tale divisione condivideranno alcune loro parti col continuo esistente prima della divisione e, per finire, tale che la divisione in questione possa in genere essere eseguita lungo una pluralità di dimensioni differenti che sono tali da compenetrarsi le une con le altre.²⁷

12. Conclusioni

Il programma di ricerca suggerito in questa sede potrebbe essere descritto, in forma semplificata, come segue: noi possiamo considerare il senso comune

26. Bittner and Smith (2003).

27. Si veda Smith (in uscita).

come il nostro filo conduttore sia in ontologia che in psicologia, in semantica e in metafisica. In questo modo noi otteniamo un'ontologia popolare (radicata nella mereologia e nella topologia), una psicologia popolare (specialmente per la percezione diretta), una semantica non solipsistica e anti-rappresentazionale, un'antropologia razionalista (idee innate e strutture derivate da principi *a priori* che governano il fenomeno dell'apprendimento) e per finire una teoria degli universali culturali. Chiaramente, non tutti desidereranno acquisire questa lista nella sua interezza. Le osservazioni precedenti sono, in tal senso, una presa di posizione comprendente una forma più radicale della visione realista del senso comune, e noi non ci aspettiamo che tutti quelli che leggono queste note comprenderanno poi l'intero pacchetto. Nel limite in cui sono convincenti le analisi mereologiche e topologiche risultanti, comunque, queste analisi possono essere di interesse anche per coloro che sostengono posizioni più moderate di quelle difese in questa sede. Così, per esempio, esse potrebbero essere di interesse per coloro che, mentre insistono su una significativa diversità tra le ontologie naturali, sono non di meno disponibili ad ammettere che questa diversità è forzata, per esempio, dal fatto che certe strutture mereologiche e topologiche giocano un ruolo centrale organizzativo in ognuna. E potrebbero essere di interesse anche per coloro che sostengono che uno strumento col potere della teoria degli insiemi sia necessario ai fini della semantica formale per fronteggiare tutti quei fenomeni del linguaggio naturale (per esempio i controfattuali, i contesti modali e intenzionali) che sembrano meno trattabili dal punto di vista non-rappresentazionale presentato in questa sede. La visione mereo-topologica della realtà del senso comune può perfino risultare interessante per l'idealista che vede il mondo e gli oggetti *toto caelo* prodotti della mente o del linguaggio. Questo perché perfino l'idealista deve ammettere certamente che tali prodotti sono strutturati in un certo modo e io, perciò, mi azzardo ad asserire che almeno parte della storia di tali strutturazioni deve implicare analisi simili a quelle descritte in questa sede.

Riferimenti bibliografici

- Bittner T. e Smith B. (2003), "A Theory of Granular Partitions", in *Foundations of Geographic Information Science*, (M. Duckham, M. F. Goodchild and M. F. Worboys, ed.), Taylor & Francis, London; pp. 117-151.
- Brentano F. (1976), *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, R. M. Chisholm and S. Körner ed., Meiner, Hamburg.
- Buffier C. (1843), *Oeuvres philosophiques*, F. Bouillier ed., Charpentier, Paris.

- Campbell K. (1988), "Philosophy and Common Sense", *Philosophy*, 63; pp. 161-174.
- Casati R. e Varzi A. (1995), *Buchi e altre superficialità*, Garzanti, Milano 2002.
- Dretske F. (1969), *Seeing and Knowing*, University of Chicago Press, Chicago.
- Feyerabend P. (1984), "Una lancia per Aristotele: osservazioni sul postulato dell'aumento del contenuto", in G. Radnitzky and G. Andersson, *Progresso e razionalità nella scienza*, Armando Armando, Roma; pp. 121-161.
- Forguson L. (1989), *Common Sense*, Routledge, London and New York.
- Gibson J. J. (1966), *The Senses Considered as Perceptual Systems*, George Allen and Unwin, London.
- Gibson J. J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton-Mifflin, Boston.
- Grenon P. and Smith B. (in corso di stampa), "SNAP and SPAN: Towards Dynamic Spatial Ontology", in *Spatial Cognition and Computation*.
- Hayes P. J. (1985), "The Second Naive Physics Manifesto", in Hobbs and Moore (eds) (1985); pp. 1-36.
- Hilbert D. R. (1987), *Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism*, CSLI Lecture Note Series, University of Chicago Press, Chicago.
- Hobbs J. R. and Moore R. C. ed. (1985), *Formal Theories of the Common-sense World*, Ablex, Norwood.
- van Holthoon F. (1987), "Common Sense and Natural Law: From Thomas Aquinas to Thomas Reid", in F. van Holthoon and D. R. Olson ed., *Common Sense*, University Press of America, Lanham/London; pp. 99-114.
- Horton R. (1982), "Tradition and Modernity Revisited" in M. Hollis and S. Lukes ed., *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford; pp. 201-260.
- Husserl E. (1987), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.
- Johansson I. (1998), "Pattern as an Ontological Category", in N. Guarino (ed.), *Formal Ontology in Information Systems*, IOS Press 1998; pp. 86-94.
- Kelley D. (1986), *The Evidence of the Senses*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London.
- Lakoff G. (1987), *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago.
- Medin D. L. and Atran S. ed. (1999), *Folkbiology*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Mulligan K. and Smith B. (1986), "A Relational Theory of the Act", *Topoi*, 5/2; pp. 115-30.
- Neisser U. (1989), "Dalla percezione diretta alla struttura concettuale", in U. Neisser, tr. it., *Concetti e sviluppo concettuale: fattori ecologici e intellettivi della categorizzazione*, Città Nuova, Roma; pp. 36-53.
- Petitot J. (1994), "Phenomenology of Perception, Qualitative Physics and Sheaf Mereology", in R. Casati, B. Smith and G. White, (ed.), *Philosophy and the Cognitive Sciences*, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, in corso di stampa.
- Petitot J. - Smith B. (in corso di stampa) "Physics and the Phenomenal World", in R. Poli - P. M. Simons, (ed.), *Formal Ontology*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

- Smith B. (1995), "Common Sense" in B. Smith - D. W. Smith, (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, New York.
- Smith B. (in corso di stampa), "On the Coincidence of Boundaries", in L. H. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Roderick Chisholm* (Library of Living Philosophers), Open Court, La Salle.
- Smith B. (2000), "Truth and the Visual Field", in *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, (ed.), Stanford University Press, Stanford; pp. 317-329.
- Smith B. (2003), "John Searle: From Speech Acts to Social Reality", in B. Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; pp. 1-33.
- Smith, B. - Varzi, A. (2002), "Surrounding Space: The Ontology of Organism-Environment Relations", *Theory in Biosciences*, 121; 139-162

Barry Smith

Department of Philosophy, University at Buffalo, New York, USA
 phsmith@buffalo.edu