

Gabriele De Anna

Il giudizio dell'autorità e il senso comune

"How should authority relate to common sense, in making the judgements that its functioning requires?" This essay tries to address this question. Firstly, it attempts at clarifying three key concepts which are deployed in the question: the concepts of authority, common sense and judgement. Subsequently, it claims that the elucidation of those concepts suggests that we need to settle two preliminary issues, to begin with: a. given what authority is, what roles should formal logic and other sciences have in the rational procedures which authority uses to make its judgements? b. In what sense can a suitable notion of common sense be common? Finally, the essay suggests, as an answer to the initial question, the view that common sense is a common ground of experiences and beliefs that all human beings can share, and that authority, in order to maintain its role, can make judgements based on scientific theories which are inaccessible to people subject to that authority, only to the extent that those theories are consistent with common sense.

1. Autorità, giudizio, senso comune: i termini della questione

Che rapporto deve avere l'autorità con il senso comune, nel formulare i giudizi attraverso i quali si realizza la sua funzione? Per tentare una risposta, sarà intanto necessario precisare meglio il senso della domanda. Essa, infatti, può essere intesa in vari modi, in relazione a come si vogliono interpretare i termini fondamentali in essa contenuti, cioè i termini "autorità", "giudizio", e "senso comune". Per precisare il senso in cui si intende la domanda, d'altra parte, è inutile considerare tutte le varie combinazioni dei sensi dei termini in questione: alcune combinazioni sarebbero prive di interesse e alcune potrebbero essere perfino prive di senso. È meglio determinare l'interpretazione della domanda che ci interessa seguendo ordini di priorità tra i tre termini e i loro sensi.

La domanda verte su un oggetto, del quale si predicano varie cose: l'autorità. Tale oggetto e il termine che a esso si riferisce sono quindi prioritari, perché determinano quali sono rilevanti tra i sensi degli altri termini: partiamo per questo da qui. "Autorità" ha vari significati, che possono essere distinti secondo diverse direzioni. Qui mi focalizzerò su due direzioni: la prima direzione riguarda diversi tipi di oggetti che possono esserne il referente; la seconda varie specie di oggetti che possono essere inclusi in ciascun tipo (tralascio qui la questione se il rapporto

tra i diversi tipi e le specie al loro interno sia un rapporto genere-specie). Nella distinzione per tipi, ci sono almeno tre sensi. Prima di tutto, "autorità" può riferirsi a una proprietà astratta di un individuo (o di un gruppo di individui), in virtù della quale egli ha una posizione di preminenza rispetto ad altri. "Quel medico ha autorità", si può dire, riferendosi alla caratteristica intrinseca a quell'individuo (legata in qualche modo alla sua conoscenza e alla sua esperienza) per cui i giudizi dati da lui saranno tenuti in maggior conto di quelli della media dei suoi colleghi. In secondo luogo, "autorità" può riferirsi a un individuo (o a un gruppo di individui) che, grazie a una certa proprietà che ha, è preminente rispetto ai suoi simili, nel contesto della comunità in cui è inserito. Quando si dice che un medico "è un'autorità" e si dice questo perché egli ha una proprietà intrinseca (proprietà legata in qualche modo alla sua conoscenza e alla sua esperienza) che lo rende tale, ci si riferisce all'individuo. Infine, "autorità" può riferirsi a un individuo (o a un insieme di individui) che ha un ruolo di preminenza nella comunità in virtù della funzione che svolge in essa, a prescindere dalle sue qualità intrinseche. Per esempio, si può dire "sono presenti le autorità" quando c'è il sindaco di una città, se l'individuo in questione svolge davvero la funzione di sindaco di quella città, a prescindere dal fatto che abbia certe qualità intrinseche o meno, a prescindere, per esempio, dal fatto che abbia le capacità per fare il sindaco.

Naturalmente tra i tre sensi di "autorità" ci sono relazioni analogiche strette, e non equivocate. L'individuo che è un'autorità perché ha certe proprietà intrinseche che lo rendono tale ha autorità nel senso astratto. Chi è un'autorità nel terzo senso *dovrebbe* avere autorità anche nel primo senso ed essere un'autorità anche nel secondo senso.

Per rispondere alla domanda iniziale sarà conveniente procedere prendendo "autorità" nel secondo senso: l'autorità, in quel senso, è più facilmente individuabile nella nostra esperienza rispetto alla proprietà astratta indicata dal primo senso, ed è osservando le autorità nel secondo senso che si potrà capire quali sono le proprietà intrinseche che le rendono tali; un'autorità nel terzo senso, poi, è un buon esemplare del suo genere solo quando è anche un'autorità nel secondo senso, ma allora è identificabile come buon esemplare attraverso considerazioni sull'autorità nel secondo senso e, quindi, l'autorità nel secondo senso sarà epistemicamente prioritaria.

Veniamo ora alla seconda distinzione di sensi di "autorità", quelle secondo le diverse specie degli oggetti a cui può riferirsi. Sarà utile considerare le specie di oggetti che rientrano nel terzo tipo di autorità: in quel senso, ci sono vari tipi di autorità perché ci sono vari tipi di comunità e di conseguenza vari tipi di funzioni che possono essere assolti in esse. Ci sono autorità che chiamiamo politiche perché assolvono funzioni nella comunità politica (dal presidente di una repubblica o dal re di una monarchia, ai membri del parlamento, quando questo è presente, alle autorità locali di una città o di un paese), ci sono autorità religiose che sovrintendono la comunità religiosa (i vescovi o i parroci delle comunità cristiane), ci sono autorità sociali (per esempio quelle che sovrintendono la vita delle associazioni di categoria), ci sono autorità accademiche (che sovrintendono il funzionamento delle università); ma anche autorità scolastiche, culturali, scientifiche, eccetera.

Dico che questa distinzione è interna al terzo senso di autorità specificato sopra perché si articola sulla base di diverse funzioni assegnate da una comunità ai suoi membri, sulla base della sua conformazione. Ma distinzioni per specie omologhe si ritrovano anche negli altri due tipi di "autorità", a causa dei legami analogici esistenti tra i tre sensi di quella tipizzazione: le funzioni assegnate da una comunità ai suoi membri stabiliscono criteri che chi occupa una funzione deve soddisfare per poter svolgere bene il proprio ruolo, e quando questo avviene ci sarà autorità nel secondo senso; ma perché questo avvenga chi svolge la funzione dovrà avere certe caratteristiche che lo rendono idoneo a svolgerla e questa è autorità nel primo senso. Nelle considerazioni che seguono la distinzione in specie di autorità verrà trascurata, perché le riflessioni che proporrò varranno in una certa misura per tutte le specie, e perché il mio interesse è soprattutto rivolto alle autorità politiche e giuridiche cosicché prenderò da quella sfera della realtà esempi e spunti di riflessione. Questa determinazione, d'altra parte, non dipende solo da questioni di opportunità personale, ma anche di metodo: la comunità politica è la più architettonica, perché comprende e, quindi, deve coordinare le comunità di tutte le altre specie. Per questo l'autorità politica assume un ruolo focale, in quanto l'autorità di ogni altro tipo dipende in ultima istanza da essa: osservando l'autorità politica, pertanto, capiremo meglio cos'è l'autorità in generale.

Anche *giudizio* ha una polisemia di natura analogica. Nella filosofia classica, il giudizio è un atto mentale che si esprime in un enunciato affermativo o negativo, ossia un atto mentale che unisce oggetti a proprietà, o separa gli uni dalle altre, e può farlo in riferimento a oggetti e proprietà individuali, o in riferimento a universali. Nella filosofia moderna, in particolare dopo Kant, poi, si distinguono tre diversi modi in cui l'unione o la separazione tra oggetti e proprietà può essere giustificata: in modo analitico, in modo sintetico a posteriori, o in modo sintetico a priori. Ma nell'uso corrente "giudizio" ha spesso un senso pratico: è l'operazione mentale con cui ci si determina a scegliere in un determinato modo. L'analogia tra i diversi sensi dipende dal fatto che il senso del termine nella filosofia moderna aggiunge un aspetto epistemologico alla prospettiva puramente linguistica e mentale del senso classico, mentre il senso pratico si basa su quello aletico, in quanto, quando ci si determina ad agire in un determinato modo, si sceglie sulla base del riconoscimento che le cose stanno in certi modi; ossia è un'analisi di com'è la realtà che ci permette di determinare come dobbiamo rapportarci a essa. Nelle nostre considerazioni ci atterremo per questo al primo senso, ricordando però che esso apre questioni epistemologiche e che l'affermazione di come stiano le cose è spesso la premessa di una determinazione all'azione. Questo va considerato quando si discute del rapporto tra il giudizio e l'autorità, perché il riconoscimento dell'autorità ha un inevitabile risvolto pratico e quindi il suo giudizio è sempre la premessa di una determinazione all'azione, per esempio di un ordine. Ma proprio perché la determinazione all'azione di un essere razionale parte sempre dal riconoscimento di come stanno le cose, il senso classico di "giudizio" mantiene una priorità epistemica e possiamo così attenerci a esso.

Va sottolineato che ho definito il giudizio come un atto mentale e che questo aspetto rimane costante in tutti i sensi che il termine "giudizio" può assumere: il

giudizio si diversifica dall'enunciato, in cui magari si esprime, perché non è una realtà linguistica, ma una realtà mentale e costituisce il risultato di un processo mentale, del giudicare. "Mentale" qui è da intendersi in senso molto generico come "del soggetto", in modo che includa quello che Aristotele e i suoi seguaci avrebbero detto del giudizio, ossia che è un'operazione dell'intelletto. Questo è importante perché se si considera che il giudizio è l'atto mentale che si esprime con un enunciato e non un'entità linguistica, si comprende che il rapporto che l'autorità ha con esso è dipendente dai processi mentali dell'autorità stessa (da operazioni dell'intelletto dell'autorità) e questo pone la questione del rapporto che esso deve avere con i processi mentali (con le operazioni dell'intelletto) di chi è soggetto all'autorità. Si apre così il tema del rapporto tra psicologia del ragionamento e logica: i processi mentali che segue l'autorità devono conformarsi ai criteri normativi posti dalla logica, o piuttosto ai processi psicologici di chi è soggetto all'autorità? Ossia il modo in cui l'autorità delibera i suoi giudizi deve seguire i processi con cui si dovrebbe ragionare, o il modo in cui di fatto ragionano coloro che sono sottoposti all'autorità stessa? Questa domanda nasce dalla precisazione proposta dei termini "autorità" e "giudizio", e il modo in cui si risponde è cruciale per precisare il senso da dare alla domanda iniziale. Per questo, dovremo innanzi tutto affrontare questo problema. Ma prima consideriamo anche il terzo termine fondamentale, perché esso pone un altro problema che va affrontato per interpretare la domanda iniziale.

"Senso comune" ha una peculiarità rispetto agli altri due termini che stiamo discutendo: i suoi diversi significati presentano anche rapporti di equivocità. Nella terminologia scolastica il *sensus communis* è una facoltà dell'anima (della mente diremmo oggi) che percepisce gli oggetti comuni a più modalità sensoriali. Ma questo non ha nulla a che fare con il senso per cui si dice che il "senso comune" ritiene che il furto sia un'ingiustizia: in questo caso il senso non è solo una modalità sensoriale, ma un modo di rispondere dei soggetti a contenuti concettuali ed esso è comune non a più facoltà dello stesso individuo, ma a più individui. Questo secondo senso di "senso comune", però, può essere a sua volta inteso in due sensi diversi, più specifici: si può dire che una tesi sia di senso comune se essa è ciò che tutti pensano, ma si può anche dire che il senso comune sia una base di giudizio che tutti gli uomini hanno in comune, anche se possono interpretare tale base in modo diverso e giungere quindi ad avere opinioni, tesi o convinzioni diverse.

Il senso comune inteso nel primo modo, come facoltà dell'anima, non ha molto a che fare con la questione sull'autorità che abbiamo posto. Non che sia insignificante affermare che l'autorità emette giudizi per il fatto di avere certe facoltà cognitive, ma non è una questione filosoficamente problematica. È invece interessante chiedersi che rapporto debba avere l'autorità con il senso comune inteso in uno degli altri due modi. Ma in quale dei due? Non è scontato che esista il senso comune in entrambi questi sensi, o solo in uno, o anche in nessuno e quindi questa è una questione che va affrontata per poter rispondere alla domanda iniziale.

Abbiamo così due questioni aperte, le risposte alle quali sono precondizioni per una risposta alla domanda iniziale: le affronteremo rispettivamente nei prossimi due paragrafi. Nel quarto paragrafo, potremo finalmente affrontare la questione

iniziale, ponendo i risultati fin lì raggiunti in relazione con la caratteristica del riconoscimento che è essenziale per l'autorità.

2. La ragione nel giudizio

Il problema che dobbiamo affrontare è questo: i processi mentali che segue l'autorità devono conformarsi ai criteri normativi posti dalla logica, o piuttosto ai processi psicologici di chi è soggetto all'autorità?

Consideriamo intanto un presupposto del problema. L'autorità (pensiamo a quella politica) ordina, nel senso che comanda, ma il suo ordinare non può essere arbitrario perché coloro i quali devono ubbidire all'ordine sono esseri razionali che si pongono la questione della razionalità del giudizio dato da chi ordina; la convergenza razionale di quelli soggetti all'autorità sul giudizio dato dall'autorità non può essere data per scontata prima dell'atto di ordinare (anche se non si può nemmeno negare che ci fosse), altrimenti l'atto dell'ordinare sarebbe stato inutile e quindi avrebbe avuto solo l'apparenza di un ordine; d'altra parte, l'effetto dell'ordinare deve essere una convergenza dei soggetti sul giudizio dato dall'autorità: se così non fosse, l'ordine non sarebbe il comando di un'autorità, ma l'espressione di qualcuno che intende ottenere il suo effetto non persuadendo esseri razionali e quindi liberi, bensì utilizzando mezzi diversi dal convincimento. Consideriamo un esempio. L'autorità politica stabilisce che chi ha un reddito oltre a una certa soglia deve versare un'imposta aggiuntiva per far fronte alla crisi economica nazionale; questo ordine dipende dal giudizio che la soglia stabilita e l'imposta pretesa rispondano a criteri di giustizia nella situazione concreta; chi versa l'imposta, poi, lo fa nella convinzione che l'ordine ricevuto risponda a criteri razionali, per quanto discutibili e, per lui, spiacevoli. Per questo l'imposta è un ordine d'autorità. Diverso è il caso in cui qualcuno pretende che un altro gli versi una somma senza dargli una ragione, e riesce a farlo perché lo ipnotizza, o lo inganna sulla vera natura delle banconote che si fa consegnare, o lo costringe con la forza. Anche se mentre si fa consegnare i soldi con questi mezzi proclama «Versami la somma che ti ho detto», l'effetto non è il risultato di quelle parole, ma dei mezzi efficaci a ottenerlo, e le parole non sono altro che una didascalia del processo in corso. Qui non c'è ordine d'autorità, e il caso, più che a un caso di ordine d'autorità, assomiglia a quello in cui un tizio lancia un sasso in un dirupo mentre pronuncia le parole «cadi, pietra cadi!». La caduta del sasso è effetto del lancio, non delle parole che il lanciatore pronuncia. Insomma, si ha ordine d'autorità quando il giudizio presupposto dall'ordine è visto da chi è soggetto all'autorità come dipendente da ragioni che l'autorità ha. Ecco il presupposto del nostro problema: l'autorità è tale perché i suoi ordini sono fondati razionalmente, ossia perché dipendono da giudizi che essa emette con un processo razionale. Il problema riguarda la definizione della razionalità del giudizio presupposto dall'ordine d'autorità.

Da un lato, si potrebbe ritenere che l'autorità politica debba abbracciare la nozione di razionalità e gli standard di giustificazione offerti dai settori più avanzati della logica formale e dell'epistemologia. Ma questo comporta il rischio che

il giudizio cui giunge l'autorità sia tale per cui la sua razionalità non può essere riconosciuta da chi è soggetto all'autorità. Se poi tale giudizio dovesse discostarsi drasticamente da quella cui giungerebbero coloro i quali sono sottoposti all'autorità, la stessa autorità potrebbe essere compromessa ed eventualmente venire meno. D'altro lato, se l'autorità si basasse unicamente sui procedimenti di ragionamento comunemente riconosciuti da coloro che sono soggetti a essa, ci sarebbe il rischio di assumere forme fallaci di ragionamento e, eventualmente, di giungere alla formulazione di giudizi falsi il cui errore potrebbe divenire evidente a tutti, dopo che l'ordine è stato emanato e ubbidito, ancora una volta compromettendo o perfino distruggendo l'autorità. Il problema è quindi quello di trovare una forma di ragionamento che nello stesso tempo rispetti le norme della correttezza razionale e sia accertabile da parte di tutti quelli soggetti all'autorità, o dalla gran parte di loro, a prescindere dalla loro conoscenza della norma che fa da criterio di correttezza razionale. Per una riflessione in tal senso possiamo avvalerci di un recente libro di Luca Tuninetti, *La ragione nei discorsi*¹.

Il libro è un manuale universitario, ma nonostante questo offre importanti spunti teorici attinenti alla questione presente. Infatti, il lavoro è pensato per i corsi di Introduzione alla logica che l'autore tiene presso la Pontificia Università Urbaniana e, per questo, è calibrato per un percorso di studi destinato a compiersi nella Facoltà di teologia. Questa preoccupazione ha indotto l'autore a riflettere su quale possa essere la logica utile per uno studioso di teologia, e quindi a porsi il problema di delucidare il rapporto della logica post-Fregeana e delle sue irrinunciabili acquisizioni con la logica "aristotelica", che i futuri teologi dovranno conoscere per comprendere i testi scolastici, e con il ragionamento argomentativo in genere, che è utilizzato nella discussione filosofica e teologica. Così il testo finisce per porsi proprio il problema che stiamo discutendo, ossia come possa conciliarsi la logica, intesa come scienza normativa del corretto ragionare, con il ragionamento concreto che gli uomini utilizzano nelle loro attività specifiche, soprattutto in quelle in cui si prefigura un rapporto interattivo. Tuninetti, dimostrando una solida conoscenza delle materie trattate (logica scolastica, logica contemporanea, filosofia del linguaggio e teoria dell'argomentazione), costruisce un percorso di sicura efficacia didattica, che, con rigore, con chiarezza e con un linguaggio semplice ma elegante, accompagna il lettore progressivamente, definendo per lui le nozioni fondamentali e spiegandogli via via quelle più complesse, per portarlo infine a scorgere quelle problematiche filosofiche che stiamo trattando e per le quali il libro si dimostra anche un utile contributo speculativo. L'itinerario si svolge in quattro capitoli: il primo presenta un breve profilo storico della logica e dell'argomentazione nel pensiero occidentale, il secondo definisce i termini fondamentali della filosofia del linguaggio, il terzo analizza la struttura del linguaggio assertivo e dell'inferenza sillogistica e l'ultimo tratta l'argomentazione e il rapporto tra validità logica ed efficacia argomentativa. Naturalmente è proprio in quest'ultimo capitolo

1 L. Tuninetti, *La ragione nei discorsi. Linguaggio, logica, argomentazione*, Urbaniana University Press, Roma 2010.

che, sulla base degli elementi proposti in quelli precedenti, vengono esposte le tesi che interessano al nostro discorso (il libro è chiuso da un'appendice che propone un interessante metodo, corredato da esemplificazioni pratiche, per ricostruire e valutare la stringenza degli argomenti complessi).

Tuninetti, nell'ultimo capitolo, introduce una distinzione che interessa il nostro tema, quella tra argomento convincente e argomento valido: «quando diciamo che un argomento è un buon argomento intendiamo dire che è un argomento convincente, cioè un argomento capace di convincerci della verità della tesi sostenuta. La nozione di argomento convincente è una nozione relativa: un argomento può essere più o meno convincente e in ogni caso è tale sempre per qualcuno. Quando diciamo che un insieme di proposizioni è un argomento convincente lo consideriamo cioè in rapporto alla persona che dovrebbe essere convinta da quell'argomento. Quando invece diciamo che un insieme di proposizioni è un sillogismo valido consideriamo il rapporto tra le proposizioni in se stesse»².

È chiara la rilevanza per quanto siamo andati dicendo: il problema che stiamo affrontando in questo paragrafo riguarda la nozione di argomento convincente. Potremmo riformulare la conclusione delle argomentazioni proposte sopra dicendo che l'ordine d'autorità deve dipendere da un giudizio che segue un processo razionale convincente; il problema che stiamo affrontando può pertanto essere riformulato così: come possono essere convincenti i processi mentali che segue l'autorità per formulare i suoi giudizi?

Approfondiamo quindi la nozione di «argomento convincente»: Tuninetti nota che «dire che un argomento convincente è tale in rapporto a una persona determinata non deve portarci a credere che sia tale un argomento che di fatto è riuscito a convincere una persona di una certa cosa». Per essere convincente un argomento deve essere tale per cui «dovrebbe convincere una certa persona se è una persona ragionevole»³. Questo significa che non è convincente un argomento perché convince qualcuno, perché se la persona in questione non è ragionevole, ossia non ragiona bene, potrebbe anche darsi che sia convinta da un argomento non convincente. Insomma, la nozione di argomento convincente è normativa: non è convincente qualsiasi argomento convinca qualcuno, ma è convincente un argomento che segua certe norme o certi criteri di ragionevolezza. Quindi, quando Tuninetti afferma, come si è visto, che la nozione di argomento convincente è relativa, non intende che qualsiasi argomento può essere convincente, ma solo che un argomento convincente è sempre e solo *convincente per qualcuno*. Ciò non comporta che qualsiasi argomento quella persona trovi convincente sia veramente tale, ma solo che, se quella persona è razionale, un certo argomento sarà convincente, se sarà convincente *per lei*.

Questo aggiunge un elemento importante alla nostra discussione, in quanto mostra che l'alternativa presupposta all'inizio tra i «criteri normativi posti dalla logica» e i «processi psicologici di chi è soggetto all'autorità» non è esclusiva: se

2 *Ibid.*, p. 201.

3 *Ibid.*, p. 202.

Tuninetti ha ragione, un argomento convincere dipenderebbe da principi che in qualche modo stanno a metà. Per comprendere le sue motivazioni consideriamo che per lui un argomento è valido se la conclusione deve essere vera, se lo sono le premesse, anche se potrebbero non esserlo, mentre perché un argomento sia convincente non basta però neppure che le premesse siano vere, ma occorre che siano riconosciute come vere dalla persona a cui l'argomento è rivolto, così come del resto non basta che tra le proposizioni che costituiscono l'argomento e la tesi vi sia il nesso di conseguenza logica, ma occorre pure che tale nesso sia riconosciuto dalla persona che deve essere convinta.

Se comprendo bene, le condizioni perché un argomento sia convincente sono molto forti, e riguardano due questioni, le verità premesse e la validità della concatenazione logica tra premesse e conclusione. Le premesse devono essere vere e riconosciute come tali dalla persona per cui l'argomento è convincente; la concatenazione tra premesse e conclusione essere valida e riconosciuta come tale dalla persona per cui l'argomento deve essere convincente.

Qualcuno potrebbe sostenere che le condizioni di Tuninetti per un argomento convincente non siano solo forti, ma *troppo forti*: uno non potrebbe essere convinto anche di qualcosa di falso, se la sua esperienza gli suggerisce che sia vero? E non potrebbe essere persuaso della validità di un argomento che in realtà è fallace? Credo però che la posizione di Tuninetti su questo punto debba essere difesa: come lui nota giustamente, la proprietà di convincere è normativa. Non è convincente ciò che semplicemente convince, ma ciò che convince con ragione, ossia ciò che convince in un modo che può resistere ai tentativi di revisione a cui un giudizio può essere esposto da una persona che ci ripensi, che lo riconsideri, che cerchi nuove esperienze e nuovi argomenti per suffragarlo o confutarlo. Ma ciò che può resistere ogni possibile revisione è un enunciato vero o un argomento valido.

A questo punto la nostra questione relativa all'autorità e al suo giudizio porta a chiederci come si può formulare argomenti convincenti. Visto che la nozione di argomento convincente poggia su una doppia condizione, anche per questo ci sarà un doppio criterio: per capire come formulare argomenti convincenti bisognerà chiedersi come trovare premesse vere e riconosciute come tali dall'interlocutore e come utilizzare inferenze che siano valide e che siano riconosciute come tali dall'interlocutore. Per entrambe le questioni Tuninetti suggerisce spunti di approfondimento.

Per quanto riguarda le premesse, la verità delle premesse dipenderà da condizioni epistemologiche generali che esulano dalla trattazione di Tuninetti e dalla nostra; ma su questo tema torneremo nel prossimo paragrafo. Per quanto riguarda il riconoscimento della verità delle premesse da parte di colui per il quale l'argomento deve essere convincente, Tuninetti richiama la struttura dialettica dell'argomentazione e il ruolo degli *endoxa*⁴: la dialettica non mira solo a convincere un interlocutore, ma a convincerlo della verità poggiandosi sulle uniche basi possibili, le verità condivise, cioè quei giudizi veri che tutte le parti riconoscono come tali.

4 Cfr. *ibid.*, p. 22 e pp. 180-183.

Questo fornisce un primo spunto per comprendere come possa essere fondato l'ordine dell'autorità: i suoi giudizi oltre che veri, anche se non devono essere immediatamente evidenti per chi riceve l'ordine, devono almeno essere giustificabili ai suoi occhi attraverso argomenti che lui possa accettare, o, in ogni caso, non devono presupporre o implicare affermazioni che per lui siano manifestamente e incorreggibilmente false.

Per quanto riguarda il rapporto di inferenza tra premesse e conclusioni dell'argomento⁵, abbiamo visto che Tuninetti afferma che il nesso di conseguenza logica deve sia sussistere sia essere riconosciuto dalla persona che deve essere convinta. Questo ci induce a chiederci quando si possa dire che sussista un rapporto di conseguenza logica tra enunciati e come possa essere reso evidente a qualcuno. Naturalmente la conseguenza logica è l'oggetto studiato dalla logica; ma quale logica è quella corretta? Quella aristotelica? Quella stoica? Quella fregeana? O tutte le logiche formali che vengono "costruite" con i sistemi contemporanei?

Tuninetti a questo proposito offre distinzioni interessanti, che si possono riassumere così: la logica "scolastica" (intendendo con questo la tradizione post-aristotelica che ha inglobato anche alcuni elementi di quella stoica) e quella "moderna" (intendendo con questo quella post-Fregeana) hanno molti punti di contatto e sono su molti punti in accordo, anche se su alcuni punti sono in disaccordo⁶. Tuninetti non entra estesamente nello specifico, ma esempi di ciò che deve intendere sono evidenti: per esempio, entrambe le logiche definiscono la conseguenza logica come la proprietà di argomenti nei quali se sono vere le premesse deve essere vera anche la conclusione; entrambe poi vedono una relazione tra validità logica e forma logica degli enunciati: se un argomento è valido, lo è per la struttura che i vari termini assumono nelle premesse e nella conclusione. Chiari sono anche i punti di divergenza: la logica scolastica considera come termini il soggetto e il predicato uniti dalla copula, quella moderna gli oggetti e i concetti; la logica scolastica ritiene che una quantificazione universale implichi una esistenziale, quella moderna no; secondo la logica scolastica, e Tuninetti nota questo⁷, c'è inferenza solo se la conclusione non è identica a una delle premesse, mentre per quella moderna questo è possibile. Al di là di queste affinità e di queste diversità, però, secondo Tuninetti, non ha senso scegliere una logica piuttosto che l'altra, come se una fosse corretta e una scorretta, e tutte e due sono "scientifiche", rispondono cioè a standard di razionalità accettabili. La maggiore differenza tra le due, secondo Tuninetti, sta nel fatto che la logica moderna «si caratterizza per la costruzione di linguaggi formali»⁸, e la formalizzazione permette interessanti considerazioni filosofiche nell'ambito della filosofia della logica, che, per la loro complessità, sono

5 Mi attengo qui a una terminologia diversa, ma, almeno oggi, più comune di quella proposta da Tuninetti, che usa 'argomento' per le premesse che sostengono una tesi derivabile da loro: io con il termine intendo, invece, l'intero insieme di premesse e conclusioni legate tra loro da un legame di necessità logica.

6 Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 156.

8 *Ibid.*, p. 106.

comprensibili solo da chi si dedica a un approfondimento specifico. Quando questo non è possibile perché uno non studia logica (studia teologia, come gli studenti di Tuninetti, o non studia necessariamente una disciplina a livello scientifico, come l'uomo della strada sottoposto all'autorità politica che ci sta a cuore), «è legittimo e in certi casi opportuno rifarsi per lo studio della logica alla tradizione scolastica, ma nel farlo è pure possibile e necessario tenere conto del lavoro dei filosofi contemporanei»⁹.

Così Tuninetti sembra dire che la logica moderna offre interessanti strumenti di approfondimento rispetto a quella scolastica, ma, visto che gli strumenti non sono gestibili da chi non conosce la filosofia contemporanea, è meglio che i non filosofi continuino a studiare la logica scolastica. Vorrei da una parte sostenere che la tesi di Tuninetti circa gli strumenti messi a disposizione dalla logica contemporanea è corretta e, con un certo approfondimento, può offrirci un riferimento utile, dall'altro argomentare che la sua conclusione sulla logica scolastica è raggiungibile solo sulla base di motivazioni ulteriori che guidano il suo lavoro, ossia il fatto che esso sia rivolto a studenti di teologia.

Per quanto riguarda il primo punto è vero che la logica moderna è caratterizzata dalla «costruzione di linguaggi formali», ma questa affermazione va precisata. Tutte e due le logiche sono logiche formali, nel senso che, come abbiamo detto, riconoscono il legame tra forma logica e validità. Cos'altro fa Aristotele, quando scrive la teoria del sillogismo, se non mettere in luce quelle forme che rendono validi i sillogismi? I sillogismi sono studiati da Aristotele in base alla loro forma, come dimostra il fatto che usa lettere schematiche per evidenziarne la struttura. Da questo punto di vista si potrebbe dire che l'unica differenza della logica di Frege da quella di Aristotele sia stata quella di aver trovato un nuovo modo di esplicitare la forma delle inferenze valide, una forma migliore, e quindi razionalmente preferibile, perché più generale, in quanto capace di dar conto a un tempo della validità dei sillogismi aristotelici, di quella dei sillogismi ipotetici e disgiuntivi e di quelle di molte altre inferenze non contemplate dalla logica scolastica. È vero che Frege non intende ideare la logica formale solo per mettere in luce gli schemi razionali insiti nel linguaggio naturale, ma per costruire un linguaggio perfetto che non abbia le ambiguità di quello naturale. Ma l'ideale del linguaggio perfetto può essere inteso in due modi. Da una parte si può pensare che il linguaggio perfetto sia un linguaggio che migliora quello naturale, senza rinnegarlo. La logica formale allora sarebbe uno strumento d'analisi idoneo a mettere in luce strutture razionali sottese al linguaggio naturale, ma in questo confuse e coperte da un velo d'ambiguità. È questo il dominio della logica filosofica. Ed è una logica di questo tipo che intendono sviluppare Frege, probabilmente, quando vuole sostituire il linguaggio naturale con uno più preciso nelle scienze, e Russell, sicuramente, quando analizza nel modo noto le descrizioni definite. D'altra parte, un linguaggio perfetto può essere inteso come un sistema simbolico completamente indipendente dal linguaggio naturale, e addirittura capace di giungere a criteri e standard di razionalità che

⁹ Ibid., p. 107.

negano totalmente la validità di quelli sottesi dal linguaggio naturale. Questo è un modo molto forte di intendere la «costruzione dei linguaggi formali» a cui fa riferimento Tuninetti, che però ha certamente esemplificazioni storiche. Ma quando, nella logica formale contemporanea, la «costruzione» è da intendersi in questo senso forte? Questo non è chiaro: una formalizzazione può essere intesa come esercizio fine a se stesso e, dunque, slegato da considerazioni sul linguaggio naturale, o come un'analisi del linguaggio naturale e uno studio di inferenze valide *tout court*; ciò che fa la differenza non è tanto la formalizzazione in sé, quanto l'uso filosofico che se ne fa. Su questo, mi sembra, Tuninetti ha perfettamente ragione.

Il punto appena visto è importante, per il nostro tema, perché ci suggerisce due cose: primo, per comprendere quale sia il modo di ragionare corretto si deve considerare la logica contemporanea, i suoi risultati e le sue conquiste; secondo, la nozione di conseguenza logica che interessa un resoconto del corretto ragionare, incluso quello che dovrebbe seguire l'autorità, non è una nozione puramente formale, ma è la nozione che si ricava da un'indagine filosofica sulla nozione di conseguenza logica del linguaggio comune, ossia la nozione che emerge dall'utilizzo della formalizzazione quale strumento di analisi del linguaggio naturale, atto a metterne in luce la struttura profonda che è parzialmente nascosta dalle ambiguità e dalle semplificazioni che lo caratterizzano. Questo comporta che ricercare la nozione di conseguenza logica corretta che dovrebbe sostenere il corretto ragionare significa trovare una relazione filosoficamente significativa tra il linguaggio naturale e un linguaggio formale idoneo. Questo pare un capitolo del più complesso rapporto tra senso comune e scienza, che verrà trattato nel prossimo paragrafo.

Veniamo ora alla seconda questione: è vero che, come sostiene Tuninetti, la logica scolastica, pure integrata da qualche innovazione introdotta dalla logica moderna, è lo strumento migliore di analisi della conseguenza logica per chi non si occupa di logica professionalmente? A me pare che non sia così, per diversi motivi. In primo luogo, la logica moderna, pensiamo alla logica dei predicati del primo ordine, è decisamente superiore a quella scolastica, perché con un unico formalismo dà conto di tutte le inferenze note alla logica scolastica ma anche di molte altre. In secondo luogo, se la logica dei predicati è una teoria che va appresa con qualche impegno, questo è vero anche per la logica scolastica, che, quindi, sotto questo profilo, non presenta alcun vantaggio; infine, se per utilizzare la logica dei predicati come strumento per comprendere la nozione di conseguenza logica nel linguaggio naturale si richiede una certa elaborazione filosofica, questo è vero anche per la logica scolastica che, quindi, anche da questo punto di vista, non presenta alcun vantaggio. Certamente, questi argomenti non mettono in discussione la scelta di Tuninetti, che non intendeva provare la superiorità della logica scolastica, ma solo mostrare «che è legittimo e in certi casi opportuno rifarsi per lo studio della logica alla tradizione scolastica»¹⁰. Che sia legittimo è chiaro: i miei argomenti non affermano che la logica scolastica è scorretta, solo che è meno completa di quella moderna; che poi sia opportuno concentrarsi sulla logica scolastica per Tuninetti

¹⁰ Ibid.

è anche chiaro: il suo volume è indirizzato a futuri studiosi di teologia, come si è detto, e la teologia è nata e cresciuta con la logica scolastica.

Ricordiamo che ci stavamo chiedendo quando si possa dire che sussista un rapporto di conseguenza logica tra enunciati e come possa essere reso evidente a qualcuno. Le risposte che possiamo dare, sulla base delle considerazioni ora svolte, sono le seguenti. Si può dire che sussista un rapporto di conseguenza logica quando l'argomento in questione può essere analizzato con gli strumenti della logica formale più aggiornata, sulla base di considerazioni filosofiche che fanno del sistema formale usato uno strumento per eliminare ambiguità e confusioni del linguaggio naturale, non un'arma per distruggerlo o per criticarlo radicalmente. Per questo, il sussistere di un rapporto di conseguenza logica potrà sempre essere reso evidente a persone che non siano irrazionali o prive di senno: visto che l'analisi logico-filosofica illumina il significato profondo del linguaggio naturale, non lo rinnega, i suoi risultati potranno essere resi evidenti a chi comprenda bene il linguaggio naturale, utilizzando esempi, contro-esempi, analogie, similitudini, eccetera.

Il motivo per cui volevamo sapere quando si possa dire che sussista un rapporto di conseguenza logica tra enunciati e come possa essere reso evidente a qualcuno era che volevamo capire se i processi mentali che deve seguire l'autorità debbano conformarsi ai criteri normativi posti dalla logica, o piuttosto ai processi psicologici di chi è soggetto all'autorità, ossia volevamo capire come possano essere convincenti i processi mentali che segue l'autorità per formulare i suoi giudizi. Possiamo ora rispondere che i processi mentali che segue l'autorità per formulare i suoi giudizi saranno convincenti se seguiranno schemi di conseguenza logica conformi all'analisi logico-filosofica del linguaggio comune; è per questo che, come si è detto sopra, l'alternativa tra il conformarsi ai criteri normativi posti dalla logica e il conformarsi ai processi psicologici di chi è soggetto all'autorità non è esclusiva: se i criteri normativi in questione sono posti da un'analisi logico-filosofica del linguaggio comune, la divergenza con i processi psicologici di chi è soggetto all'autorità sarà limitata a casi di soggetti cognitivamente "difettosi", e generalmente potrà essere colmata attraverso processi esplicativi e argomentativi razionali.

L'argomento che ho proposto fin qui trascura la questione della verità delle premesse e del suo riconoscimento e accetta senza giustificazione la tesi per cui quando la logica formale è utilizzata per analizzare e spiegare il linguaggio comune non può portare a rinnegarlo o abbandonarlo. Le considerazioni sul senso comune del prossimo paragrafo daranno supporto a entrambi questi punti.

3. Il giudizio tra logica e senso comune

Discutendo la relazione dell'autorità con il giudizio, abbiamo visto che si pone il problema del rapporto tra la logica formale e il linguaggio naturale, che è un caso particolare del rapporto tra scienza e senso comune, se riteniamo che la logica formale sia una scienza e che il linguaggio naturale nasca dal senso comune e si accompagni a esso. Abbiamo visto anche che c'è il problema delle verità delle premesse che possono essere fatte proprie dall'autorità nel sostenere dialetticamente

il proprio giudizio di fronte a quelli che sono a lei soggetti: anche in questo caso si è detto che si pone il problema del rapporto tra scienza e senso comune, poiché le premesse che l'autorità può accettare dovranno rispettare gli standard epistemologici posti dalla scienza più avanzata, ma dovranno anche essere accettabili da coloro che sono sottoposti all'autorità, e, quindi, soggette a un giudizio di senso comune. Questi problemi, relativi al rapporto tra il giudizio e il senso comune, dovranno essere tenuti presenti nel rispondere alla seconda domanda preventiva che dobbiamo affrontare, per poter affrontare il quesito iniziale: quella relativa al modo in cui va inteso il termine "senso comune". Infatti, come si è stabilito all'inizio, non vogliamo discutere tutte le combinazioni tra i diversi sensi di "autorità", "giudizio" e "senso comune", ma solo quelle che costituiscono un intreccio filosoficamente significativo.

La questione del rapporto tra il senso comune e la conoscenza, intesa in senso lato, tale da includere sia la logica che la scienza empirica, è il tema di un recente libro di Philip Larrey, intitolato *I filosofi analitici e la conoscenza*¹¹. Il libro segue un'opera precedente sul medesimo tema, *Il pensiero sulla logica*¹². Il primo lavoro si occupava del pensiero di quattro filosofi analitici, Quine, Davidson, Rorty e Putnam, per mostrare che «accanto alle questioni circa la verità, la scienza, le teorie del significato, il riferimento, il linguaggio, l'intenzionalità, ciò che accomuna questi filosofi è il loro interesse e rispetto per il sapere di senso comune, un tipo di sapere che, benché sia difficile da definire con precisione, è quello originario universalmente compreso di cui disponiamo»¹³.

Larrey vede nella ripresa della filosofia del linguaggio ordinario di Austin e Moore da parte dei filosofi da lui trattati un segno dell'adesione all'idea che «la speculazione filosofica dovrebbe avere il proprio punto di partenza e il proprio fondamento nel pensiero di senso comune»¹⁴. L'analisi dei quattro autori, porta Larrey a concludere che, da una parte, si può registrare un certo allentamento della iniziale, rigida adesione dei filosofi analitici al logicismo e al positivismo, dall'altra, si può parlare di un autentico ritorno di interesse per il sapere di senso comune¹⁵.

Non è il caso di soffermarsi qui sui dettagli delle analisi proposte dei quattro autori, analisi che sono in genere convincenti. Si può però rimarcare che le conclusioni persuadono solo perché la tesi sostenuta è piuttosto debole: come l'autore nota, lui adopera la nozione di senso comune in un senso «privo di specificazioni e vago»¹⁶, ed è solo per questo che può parlare di un generale ritorno al "senso comune". Ma il senso comune sostenuto da Quine, quando afferma che l'epistemologia può essere naturalizzata sulla base del fatto che ciò che abbiamo in comune è la mera omologicità del modo in cui i nostri organi sensoriali rispondono agli stimoli

11 P. Larrey, *I filosofi analitici e la conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

12 P. Larrey, *Il pensiero sulla logica. Orientamenti recenti di filosofia della logica in ambito analitico*, Lateran University Press, Roma 2006.

13 *Ibid.*, p. 13.

14 *Ivi*.

15 Cfr. *Ibid.*, pp. 89-96.

16 *Ibid.*, p. 15.

esterni, è cosa ben diversa dal senso comune di cui parla Davidson quando dice che per comprenderci dobbiamo condividere la maggioranza di credenze vere; il senso comune di Rorty, frutto di un accordo intersoggettivo, è un'altra cosa ancora, e così è per l'idea di Putnam che esistano oggetti nel "senso comune", ossia che gli oggetti della nostra esperienza comune non possano essere eliminati, ridotti, o naturalizzati in altri modi. D'altra parte queste differenze non sono irrilevanti per quanto attiene a una discussione del possibile ruolo che il senso comune può ricoprire in epistemologia e, in questo senso, risulta condivisibile l'obiezione avanzata da Antonio Livi nella presentazione del volume, secondo la quale l'opera trascura «la determinazione esatta del concetto di senso comune come fondamento *aletico* del pensiero»¹⁷. Certo, per ammissione stessa dell'autore, l'interesse di questo primo volume era più storico che teoretico e voleva soprattutto scandagliare l'atteggiamento dei filosofi analitici dell'ultima generazione matura rispetto al problema del senso comune, senza cercare una soluzione epistemologica a problemi teoretici. Da questo punto di vista, il nuovo libro offre un contributo che risolve questioni teoretiche solo aperte nel primo.

Il nuovo volume di Larrey è incentrato intorno al pensiero di Wilfrid Sellars, il filosofo americano i cui contributi hanno avuto e stanno avendo tanta influenza, anche se spesso taciuta e priva di riferimenti espliciti, nei filosofi analitici attuali. Opportunamente, Larrey si rifà alla distinzione di Sellars tra l'immagine manifesta e l'immagine scientifica del mondo, che, nel primo capitolo, assimila alla distinzione tra senso comune e scienza: secondo Sellars l'immagine scientifica poggia su quella manifesta e non può sostituirla, perché se la seconda venisse meno, verrebbe meno anche la prima. Si avrebbe insomma il caso di chi sega il ramo su cui siede. Ma, in ogni caso, per Sellars l'immagine scientifica è conoscitivamente prioritaria: dice come sono le cose *veramente* e fa capire perché appaiono così come appaiono nell'immagine manifesta. Nel secondo capitolo, Larrey avvicina la nozione di immagine di Sellars a quella di "schema concettuale" dei positivisti e a quella di "paradigma" di Kuhn; sostiene quindi che, da un lato, Sellars è soggetto alle critiche di Davidson contro l'esistenza di schemi concettuali, dall'altro è soggetto alle critiche che sono state mosse a Kuhn per l'insostenibilità della nozione di incommensurabilità tra paradigmi diversi. Abbandonando l'idea che esista uno schema concettuale che rappresenti una mappatura della realtà, cade l'idea che l'immagine manifesta e quella scientifica siano potenzialmente rivali e che debbano competere per la priorità conoscitiva. Questo percorso porta Larrey alle soglie del realismo interno di Putnam, che viene discusso nel resto del secondo capitolo. Larrey ne segue alcuni svolgimenti fondamentali, fino all'approdo di Putnam al realismo diretto, ma non ingenuo, che riprende da Austin. Larrey può giungere a questa conclusione: «il linguaggio non crea oggetti al livello dell'esperienza ordinaria, ma li esprime. Sebbene l'esperienza "ordinaria" venga espressa adeguatamente dal linguaggio del senso comune, l'esperienza tipicamente scientifica di cose molto grandi o molto piccole deve invocare un linguaggio diverso. La diversità però viene giustificata

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

dal contesto speciale di un'esperienza che esce fuori dai parametri ordinari umani. La diversità dell'esperienza richiede una maggior precisione e controllo, ma non esige una nuova immagine del mondo. Gli scienziati lavorano nello stesso mondo dell'"uomo della strada", anche se sono interessati ad aspetti diversi»¹⁸.

Alcuni particolari di questo risultato sono rilevanti per il nostro discorso. In primo luogo, Larrey esprime un rapporto di dipendenza tra linguaggio comune e senso comune. Il linguaggio comune qui diviene il modo di esprimersi del senso comune e trova nel senso comune i suoi referenti e i suoi criteri di applicazione corretta. In secondo luogo, viene negata la frattura tra senso comune e conoscenza scientifica: la conoscenza scientifica precisa i dati del senso comune, li spiega, ma non produce "una nuova immagine" e quindi non nega la validità assoluta (ossia indipendente da un altro "senso" o da un altro tipo di conoscenza) del senso comune. Insomma l'esperienza scientifica può essere più precisa di quella del senso comune e può anche essere capace di dare spiegazioni più approfondite, ma non può che dipendere da essa (come aveva già visto Sellars) e non può sostituirla o metterne in dubbio la validità (come aveva visto Putnam). Il senso comune si rivela in questo modo non un'alternativa alla comprensione scientifica del mondo, ma una sua precondizione, un punto di partenza condivisibile da tutti gli uomini con il quale la scienza deve sempre confrontarsi e del quale deve sempre dare conto.

Proprio sul ruolo imprescindibile del senso comune, così inteso, è dedicato il terzo capitolo del libro di Larrey, incentrato sulla figura del genio della fisica americano Richard Feynman, del quale si sottolinea l'esito realista e l'esplicita adesione al senso comune quale metro di comprensione della scienza e del significato morale della realtà (il tema del rapporto fisica-senso comune è trattato anche in un'intervista al fisico italiano Massimo Morichi, posta in appendice al volume). L'ultimo capitolo presenta una breve ma efficace discussione teoretica del rapporto tra scienza e conoscenza ordinaria, che vuole affermare la necessità della seconda per la prima. Larrey afferma che, se la scienza abbandona i principi del senso comune, si altera nella sua natura e non assolve più il suo compito, che è quello di raggiungere risultati riproducibili, universali e oggettivi, attraverso un processo di autocorrezione, il cui criterio è sempre la continuità e la coerenza con il senso comune.

In questo modo, Larrey giunge a un approfondimento teoretico della nozione di senso comune: «l'immagine manifesta della conoscenza ordinaria è ricca di contenuti e profonda nelle sue implicazioni epistemologiche. Quasi sempre rappresenta il tipo di conoscenza che "tutti diamo per scontata" e quindi non è sufficientemente apprezzata. In realtà, è la forma che sta alla base di ogni altra conoscenza umana, ed eliminarla non è né possibile né desiderabile. Se vogliamo progredire più nella conoscenza del mondo e di noi stessi, faremo bene a cominciare da qui»¹⁹.

Il senso comune non è, quindi, l'insieme delle credenze che tutti gli uomini condividono (questo potrebbe essere un insieme vuoto); non è l'insieme di conoscenze da

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

cui si escludono tutte le conoscenze derivate da procedimenti conoscitivi complessi (scientifici o di altro tipo), ossia la conoscenza dei semplici e degli ignoranti; non è la conoscenza di una realtà autentica, nascosta da quella apparente, che spiega l'apparenza, ma ne nega la realtà e la consistenza ontologica. Piuttosto, il senso comune è costituito da una serie di conoscenze (intendendo il termine in modo ampio e non tecnico, cosicché includa percezioni, credenze vere causate da quelle percezioni, principi generali veri, ma privi di riferimenti definiti ai contenuti di credenze vere causate da percezioni), che tutti gli uomini *possono* avere in comune, e che costituiscono una base che si pone in continuità con tutte le forme di conoscenza della realtà che le diverse culture possano esprimere (delle quali la scienza potrebbe anche essere l'esempio principale). Le forme conoscitive possibili sarebbero proprio quelle capaci di porsi in linea di continuità con il senso comune.

La conclusione cui giunge Larrey mi pare condivisibile e illuminante per certi aspetti del problema che stiamo affrontando. Consideriamo intanto le due questioni relative al senso comune emerse nel paragrafo precedente. La prima riguarda il rapporto tra la logica formale e il giudizio dell'autorità. Se per logica intendiamo lo studio scientifico del linguaggio naturale e delle inferenze in esso valide, escludiamo dal suo ambito l'elaborazione di sistemi formali slegati dal linguaggio naturale: una logica accettabile, in questo senso, dovrà essere in continuità con il senso comune, cioè con il linguaggio naturale, e quindi non potrà rinnegarlo o contraddirlo nella sua generalità, ma dovrà anzi illuminarlo, mettendone in luce le ambiguità e sciogliendo i dilemmi che esso può generare. La seconda questione sul senso comune rimasta in sospeso dal precedente paragrafo è quella della verità delle premesse dell'argomentazione: ora comprendiamo che se tali premesse sono sostenute da autentica scienza, la loro verità potrà magari non essere nota a tutti, ma esse non potranno essere in disaccordo con il senso comune e anzi dovranno confermarlo e troveranno in esso sostegno; un'affermazione che fosse contraria al senso comune, anche in seguito a revisioni, chiarimenti e approfondimenti ripetuti, sarebbe forse un'affermazione che deve essere rivista, magari dalla stessa scienza che l'ha prodotta. Naturalmente qui non si vuole sottovalutare la possibilità che l'abitudine o la tradizione possano far sì che affermazioni false vengano comunemente accettate dalla maggioranza degli uomini, e che, in una comunità che le ha accettate, vengano generalmente rifiutate affermazioni vere incoerenti con quelle; in uno scenario di quel tipo, le affermazioni vere dell'autorità potrebbero stentare a trovare il dovuto riconoscimento e l'autorità potrebbe essere costretta a rinunciare a loro per cercare luoghi comuni (*endoxa*) più idonei. In situazioni di comunità particolarmente corrotte in tal senso, un'autorità potrebbe trovarsi addirittura nell'impossibilità di assolvere al suo compito. Ma questa non è un'obiezione al mio argomento: qui non sto cercando di costruire una situazione perfetta, ma sto cercando di capire cos'è l'autorità e che rapporti ha con il giudizio e con il senso comune. Questi esempi mostrano solo che una comunità può corrompersi fino al punto di non riuscire più ad avere autorità. Non è un'obiezione al mio punto come non è un'obiezione alla medicina che esistano casi incurabili.

A questo punto possiamo sciogliere il nostro dubbio iniziale sul senso comune. Le riflessioni appena svolte sul rapporto tra logica formale e linguaggio comune

e su quello tra verità delle premesse e scienza suggeriscono che il senso comune che ci interessa non è un patrimonio di conoscenze che tutti gli uomini hanno già in comune, ma una base comune di esperienze, di giudizi e di principi con cui possono valutare altre esperienze e altri giudizi nell'elaborare forme di conoscenza complesse quali la scienza. Infatti, abbiamo visto che la scienza si mette in continuità con il senso comune e il senso comune aiuta a discriminare tra varie teorie inconciliabili. Si badi che da quanto detto non segue che il senso comune consiste di conoscenze pre-scientifiche, perché potrebbero essere conoscenze ottenute nel corso dell'elaborazione di teorie scientifiche: ciò che le rende di senso comune è che il loro riconoscimento è possibile per l'uomo a prescindere dai mezzi concettuali messi a disposizione dalle scienze. Non si tratta neppure di conoscenze necessariamente condivise da tutti gli uomini: molti uomini, pervertiti da abitudini o tradizioni corrottrici, potrebbero non ammetterle; ma sono quelle conoscenze che un uomo dovrebbe ammettere per essere annoverato tra gli uomini normali: si tratta, insomma, delle basi aletiche di tutti i giudizi e di tutte le teorie che un uomo può ammettere, ossia quelle basi che non possono essere negate perché se fossero negate perderebbe di validità anche il ragionamento che ha permesso di negarle.

4. Autorità e riconoscimento

La domanda iniziale, ricordiamolo, era: che rapporto deve avere l'autorità con il senso comune, nel formulare i giudizi attraverso i quali si realizza la sua funzione? Ora possiamo riformularla rendendone più preciso il senso: che rapporto deve avere con il senso comune, inteso come base comune di giudizio che tutti gli uomini possono condividere, un individuo (o un gruppo di individui) che, nel contesto della comunità in cui è inserito, è preminente rispetto ai suoi simili, nell'elaborare gli argomenti che giustificano i suoi giudizi?

Le considerazioni fin qui svolte hanno permesso di precisare il senso della domanda e, avendo definito i concetti in essa contenuti, ci permetteranno ora di elaborare anche una risposta.

Notiamo innanzi tutto che la riflessione sull'autorità ha messo in luce, sopra, la questione del riconoscimento. Come si è detto il rapporto di autorità si instaura tra individui accomunati dalla razionalità. Si ha il fenomeno dell'autorità quando l'autorità è seguita poiché è riconosciuta come tale da chi la segue. Chi seguisse gli ordini dell'autorità per altri motivi, non darebbe adito al rapporto d'autorità. Ma per seguire razionalmente un ordine bisogna aderirvi razionalmente e, in qualche misura, bisogna valutare il giudizio sotteso all'ordine dato. Non è possibile quindi l'obbedienza cieca. Il riconoscimento avviene su due livelli: chi obbedisce all'ordine dell'autorità riconosce che chi ordina è un'autorità, ma riconosce anche che l'ordine ricevuto sottende un giudizio che è ragionevole accogliere o che, per lo meno, non c'è motivo di rifiutare. I due livelli vanno di pari passo: un giudizio emesso da un'autorità ha sempre una forte ragione in suo favore, il fatto di essere stato emesso da un'autorità; e un'autorità diventa e si mantiene tale se i suoi giudizi sono generalmente affidabili; d'altra parte, un'autorità che desse a un certo punto

solo giudizi che si rivelano falsi perderebbe il suo ruolo; e chi si rivelasse ripetutamente e costantemente un buon giudice diventerebbe autorevole.

I giudizi dell'autorità non devono essere sempre giustificati, nel senso che l'autorità debba dare esplicitamente le loro giustificazioni, o chi li riceve debba prenderle; normalmente sono accettati e seguiti tacitamente, solo sulla base del fatto che li ha dati un'autorità; oppure le ragioni sottostanti sono evidenti a tutti, o quasi a tutti. Certo, devono sempre essere giustificati in un altro senso, quello per cui una giustificazione esiste e può essere esibita esplicitamente se necessario. Solo in alcune circostanze l'esibizione esplicita della giustificazione è necessaria: possono essere circostanze derivanti dalla gravità o eccezionalità di quanto viene ordinato, o quando il giudizio sotteso all'ordine è in contraddizione apparente con credenze largamente diffuse in coloro che sono soggetti all'autorità.

La ragione del giudizio sotteso all'ordine ha una struttura argomentativa, ossia è composta di premesse e relazioni inferenziali atte a concludere nel giudizio in questione. Abbiamo visto nel secondo paragrafo che un argomento, per essere convincente, deve avere premesse vere e riconoscibili come tali da quelli che devono esserne convinti, e deve avere una conseguenza logicamente valida e riconoscibile come tale da quelli che devono esserne convinti. Gli argomenti che devono dar ragione dei giudizi sottesi agli ordini dell'autorità dovranno avere queste caratteristiche.

Qui si inserisce il ruolo del senso comune. Abbiamo visto nell'ultimo paragrafo che il senso comune non è semplicemente quello che tutti pensano, ma è una nozione normativa: indica quella base comune di ragioni che tutti gli uomini ragionevoli, razionali, con gli organi sensoriali a posto, possono riconoscere come buone e idonee a giustificare forme più complesse di conoscenza. Questo significa che anche il senso comune è una nozione normativa: ciò che rientra in esso non può essere determinato per via statistica o cercando l'intersezione tra gli insiemi di credenze di tutti gli uomini, ma solo riflettendo sulle potenzialità conoscitive umane e su ciò che è primitivo nell'esperienza di tutti. Questo comporta che per seguire il senso comune, l'autorità non può semplicemente assumere quello che accade che pensino quelli che le sono soggetti, ma deve riflettere su cosa dovrebbero pensare se fossero razionali e sani; in un certo senso, non deve pensare solo a chi ha di fronte di fatto, ma anche a come valterebbe i suoi giudizi, pure calati nella situazione concreta, l'umanità intera, considerata senza limiti di tempo e di spazio. Se non fa questo i suoi giudizi, prima o poi, entreranno in conflitto con il senso comune e, a lungo andare, la sua autorità sarà compromessa.

Se i giudizi dell'autorità prescindessero da un'autentica considerazione del senso comune, il suo riferimento al pensiero di tutti verrebbe colto come meramente strumentale all'ottenimento del consenso e smetterebbe quindi di ispirare quel senso di fiducia e di affidabilità che è costitutivo dell'autorità. Visto il ruolo del senso comune nella determinazione della verità delle premesse e della validità degli argomenti, questo comporta che se l'autorità scegliesse premesse che non sono vere o per motivi diversi dal fatto che sono vere, e inferenze che non sono valide o per motivi diversi dalla loro validità, e se questo diventasse palese, perderebbe il proprio ruolo.

In conclusione, un individuo (o un gruppo di individui) che, nel contesto della comunità in cui è inserito, è preminente rispetto ai suoi simili e vuole mantenere la sua preminenza, deve ordinare, nella misura in cui la sua preminenza lo richiede, sulla base di giudizi che devono essere giustificati e, se necessario, deve esibirne le ragioni attraverso argomenti che devono avere premesse vere e seguire processi inferenziali validi, ma che devono essere anche tali per cui la verità delle premesse e la validità delle inferenze rispondono a criteri di senso comune e risultano pertanto evidenti alla gran parte delle persone della comunità, e comunque a quelle che sono considerate eccellenti al suo interno, per la loro razionalità e la loro normalità.

Gabriele De Anna
Università di Udine
gabriele.deanna@uniud.it

Gabriele De Anna è ricercatore universitario in filosofia politica presso l'Università di Udine. Ha studiato filosofia a Padova (laurea e dottorato) e a St. Andrews, in Scozia (Master e PhD). È stato Visiting Fellow al Centre for the Philosophy of science della Pittsburgh University, Marie Curies Fellow all'University of Cambridge, e professore di filosofia alla Bamberg Universität, in Germania. Si interessa di metafisica, di filosofia politica, e dei rapporti tra le due. È autore di vari volumi, tra cui *Individuo e persona* (Milano, Bompiani, 2007, con G. Boniolo e U. Vincenti), e *Causa, forma e rappresentazione* (Milano, FrancoAngeli, 2010). Ha curato diverse collezioni, tra cui *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).