

Alessandro Giraudi

---

LA VISIONE UNIVERSALE  
DEL MONDO

*Per la rivoluzione inclusiva*

*Prefazione di Marco Gatto*



# Sommario

---

<i>Prefazione</i> di MARCO GATTO	11
<i>Introduzione</i>	15
Parola d'ordine: inclusione	20
Inclusione politica, sociale ed economica	26
La filosofia è impotente	29
Rompere il silenzio intorno a Dio	31
La verità non è solitaria	35
<i>Capitolo primo</i>	
<b>Al di là dei realismi e antirealismi</b>	39
1.1 La questione del senso comune	40
1.2 La visione universale del mondo	48
1.3 Il principio di contenenza-appartenenza	58
1.4 Il Tutto e la matematica	77
1.5 Le caratteristiche della visione universale	79
1.6 Non è senso comune ingenuo	83
1.7 I vari tipi di mondi	89
1.8 In che senso il mondo è indipendente da noi	99
1.9 La “psicologia” della visione universale del mondo	100
1.10 Visione universale o punto di vista soggettivo?	106
1.11 La conoscenza di sfondo	116
1.12 La verità	121
1.13 Il principio di parzialità coerente	128
1.14 La scienza	129
1.15 Due immagini del mondo	137
1.16 Solipsismo e scetticismo	142

1.17	Lo scetticismo e il principio di non contraddizione	152
1.18	Il linguaggio non è il limite del mondo	154
1.19	La questione dell'io	158
1.20	La scoperta dell'inconscio	161
1.21	Che cos'è il realismo?	162
1.22	Realismo e senso comune	169
1.23	Le radici dell'antirealismo (e del realismo)	176
1.24	I limiti del realismo	178
1.25	La resistenza del reale è ulteriorità	180
1.26	Il mondo esiste, eccome	182
1.27	I nuovi realismi	186
1.28	Il mondo è il trascendentale	188
1.29	Nietzsche e l'obiezione ermeneutica	203
1.30	Heidegger e il pensiero debole	213
1.31	Il postmoderno	222
1.32	La filosofia inclusiva	226
1.33	Filosofia comune e universale	235
1.34	La volontà di potenza	237
1.35	Inclusione politica, economica e sociale	243

## *Capitolo secondo*

<b>L'immagine di Dio</b>		<b>263</b>
2.1	L'Essere, il Nulla e Dio	266
2.2	La "esistenza" di Dio	280
2.3	Kant e la metafisica come scienza	286
2.4	Il mistero cristiano della Trinità	291
2.5	La creazione	296
2.6	La teoria dei mondi intersecanti	307
2.7	Il male	325
2.8	L'uomo al centro e il Dio antropomorfo	341
2.9	L'evoluzione delle specie	350
2.10	L'idea universale di Dio e le religioni	354
2.11	Le "prove" dell'esistenza di Dio	363
2.12	Il buddismo	365

2.13	Sulle origini cognitive della fede in Dio	367
2.14	Sul bisogno di Dio	370
2.15	Dio, i valori e la rivoluzione inclusiva	373
2.16	La filosofia è l'ausiliatrice della teologia	380
	<i>Capitolo terzo</i>	
	<b>Il divenire è struttura: sconfitta del nichilismo</b>	383
3.1	Sulla distinzione tra fenomenico e fisico	387
3.2	Il divenire del mondo è struttura	389
3.3	Un aiuto per la scienza?	397
3.4	L'origine del tempo fenomenico e fisico	409
3.5	La struttura è sostanza	412
3.6	Il nichilismo e la fede nel divenire	416
3.7	Creazione e autocreazione	429
3.8	Causalità fisica e causalità metafisica	433
	<i>La grande domanda: perché il mondo esiste?</i>	441
	<i>Riferimenti bibliografici</i>	445
	<i>Nota all'Indice dei nomi</i>	455
	<i>Indice dei nomi</i>	457

*Per gli esclusi e per coloro che li amano*

## Prefazione

---

Con una mossa dialettica molto convincente, Alessandro Giraudi assume come dirimente la dissoluzione di una delle tante dicotomie che contrassegnano il pensiero contemporaneo: quella che vede fronteggiarsi realismo e antirealismo. L'oltrepassamento di questa opposizione – che, sovente, nel dibattito si è tradotta in forme vacue e semplificate – è concepito in chiave universalistica, trascinando le questioni su un terreno in cui la riflessione si pone in costante verifica, sia per pensarsi nei suoi limiti di atto gnoseologico, sia per concepirsi quale indispensabile coscienza critica del mondo reale. È una mossa che va in due direzioni: da un lato, mostra come le opposizioni o le forme binarie dominino ancora la scena del pensiero, così dando vita, spesso, a cattive infiniteità o a cornici ideologiche capaci di immobilizzare la speculazione; da un altro, la dissoluzione, in questo libro assai ricercata in modo sistematico, di qualsivoglia visione ristretta riabilita una fondamentale lezione del sapere moderno, che consiste nello scoperchiare il grado di universalità insito in ogni atto di pensiero, per mezzo di una considerazione permanente del rapporto tra Io e mondo (posto dalla filosofia di Cartesio), che è anche un rapporto tra i «molti mondi» (via Spinoza), in un processo di riconoscimento che, seguendo la strada della socializzazione possibile, sia in grado di lasciarsi alle spalle tutte le falsificazioni cui l'identità è sottoposta; falsificazioni che pertengono sia alla sfera monadologica sia a quella collettiva, fino a giungere alla dimensione della politica, come la dialettica hegeliana ha mostrato.

Seguendo la posizione di Giraudi, assai articolata e generosa nel confrontarsi con i grandi classici del pensiero e con gli studi più recenti sulla crisi della ragione, viene dunque da chiedersi se non sia essa stessa il “sintomo” di un momento cruciale per

la filosofia d'oggi. Dopo il momento postmoderno – dopo, cioè, l'idea che non possano più darsi «grandi narrazioni» (Lyotard), che gli approcci sistematici siano, di fronte alla liquidazione della realtà, del tutto insoddisfacenti; che occorra pertanto rinunciare a qualsivoglia fondazionalismo, perché sentito quale esito di forme totalizzanti e totalitarie; che all'utopia si possano sostituire specifiche eterotopie, rinunciando così all'estensione di un pensiero entro spazi più vasti; e, infine, che il rapporto con la realtà sia anzitutto segnato dalla prigione linguistica in cui siamo rinchiusi, secondo il motto «L'Essere è il Linguaggio» – dopo tutto ciò, insomma, la necessità di uscire dal vicolo cieco di un pensiero che sembra avvitarci su se stesso sembra essere all'ordine del giorno. Non per dire che il postmoderno sia finito o per celebrare chissà quale ritorno inaspettato del moderno. Quanto per ribadire, come Giraudi fa, che compito del pensare sia quello di non permanere in forme tranquillizzanti di non-senso o in modalità del tutto adattive, ma di riscattare una riflessione sul divenire che apra all'impensato.

Leggo in tal senso l'utilizzo, anche questo “sintomale”, dell'aggettivo “universale” che campeggia nel titolo. Perché il nocciolo duro di questo testo – che è a suo modo l'espressione di un'intenzione sistematica, da apprezzare – risiede nell'idea che il pensiero possa farsi garante di un'estensione della “visione” soggettiva nel più ampio spazio della realtà, non nei termini di una sua inclusione – che potrebbe apparire, se si esaurisse in se stessa, un atto pretenzioso e ingiustificato – quanto nei termini di una sua datità realistica, che si fonda su una condivisione riflessiva che Giraudi pensa come “senso comune”. Insomma: il paradigma che, di volta in volta, vede il soggetto come dipendente o indipendente – come articolato o inarticolato – dalla realtà o da altre soggettività inumane, viene sostituito dal pieno inserimento del soggetto nel mondo reale, perché il soggetto è quella stessa realtà, nei termini di una sua piena partecipazione a un progetto o a un disegno che, pur assumendolo come attore, oltrepassa se stesso (tuttavia conservandolo come parte

indispensabile). È insomma una chiamata all'inclusione che dovrebbe, a parere di Giraudi, mobilitare la coscienza di tutti. Ed è inevitabile che l'autore si ponga il problema, oggi forse centrale, di quali siano i limiti posti a tale inclusione (si vedano le pagine dedicate alle diverse forme di inclusione), ossia alle barriere che ostacolano lo sviluppo di una filosofia comune. Chi scrive non può esimersi dal ricordare che il passaggio da un "senso comune" a un "buonsenso" filosofico è l'oggetto privilegiato di alcuni nessi di pensiero che Gramsci sviluppa nei *Quaderni*: laddove il sorgere di una filosofica critica e di un ordine morale è concepito quale scardinamento di tutte quelle visioni falsificanti che bloccano l'elaborazione autocosciente di un proprio disegno concettuale, trascinando il soggetto nel pantano degli stereotipi o delle semplificazioni.

Ma saremmo così in una cornice materialistica. Gran parte di questo libro è invece dedicata a una riflessione sul divino, colta in stretto legame alla pensabilità del divenire. Giraudi accede a una forma di totalità che legittima la sua idea di universalismo. Cerca, cioè, un fondamento che sia rispettoso della mobilità o della "causalità metafisica" che Giraudi vede coesistere col materialismo di un causalismo fisico-biologico. È un modo per definire l'avversario ideologico che ha animato la sua riflessione: il nichilismo, la cui presenza appare nelle forme di una costante decostruzione del fondamento. Al contrario, l'autore vuole, senza dogmatismi, indirizzarsi verso una filosofia comune che se non potrà essere, almeno per chi scrive, quella religiosa, potrà però porsi quale ricerca inesausta di nuovi orientamenti per sfuggire all'orrore del vuoto o alla convinzione, appunto da demolire, di un reale che non sia afferrabile con gli strumenti del pensare.

MARCO GATTO

*Docente universitario di Teoria della letteratura*



## Introduzione

---

*«Io sono tutto ciò che è stato,  
che è e che sarà,  
e nessun mortale mai sollevò il mio peplo»*

PLUTARCO, *Iside e Osiride*

«Ecco laggiù una montagna! Ecco una nuvola! Ma che cos'è poi "reale"? Tirate via da tutto questo, voi sobri, il fantasma e l'insieme degli *ingredienti* umani! Sì, se *lo* poteste! Se poteste dimenticare la vostra origine, il vostro passato, la vostra scuola preparatoria – tutta la vostra umanità e animalità! Per noi non ci sono "realtà" – e nemmeno per voi, sobri –, e non siamo affatto così lontani gli uni dagli altri come pensate e forse la nostra buona volontà di tirarci fuori dall'ebbrezza è altrettanto rispettabile quanto la vostra convinzione d'essere del tutto *incapaci* d'ebbrezza»<sup>1</sup>.

Questo passaggio dell'aforisma 57 – rivolto ai realisti – tratto da *La gaia scienza* di Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 - 1900) a nostro parere esprime con efficacia la forza e la tenacia dell'intuizione antirealista, che Diego Marconi (1947) in un articolo del 2011 ha chiamato «intuizione ermeneutica»<sup>2</sup> («se non avessimo il concetto di montagna non potremmo né dire né pensare

---

<sup>1</sup> F.W. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, 10<sup>a</sup> ed., Adelphi, Milano 1965, pp. 102-103.

<sup>2</sup> Maurizio Ferraris (1956) propone di chiamare questa intuizione «costruzionista o costruttivista»: si veda M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 33.

che sulla Luna ci sono montagne alte più di 4.000 metri»<sup>3</sup>) in contrapposizione alla «intuizione realista» («la verità o falsità dell'enunciato “Sulla Luna ci sono montagne alte più di 4.000 metri” non dipende da noi né dal nostro linguaggio, ma dipende soltanto da come è fatta la Luna, e in particolare da quanto sono alte le sue montagne»<sup>4</sup>).

Lo sforzo dei filosofi, osserva Marconi, è di «tenere insieme le due intuizioni, quella realista e quella ermeneutica»<sup>5</sup>, perché – e questa è la nostra interpretazione – evidentemente entrambe hanno un fondamento di verità. È impossibile infatti estromettere dal concetto di “realtà” il soggetto con il suo linguaggio e i suoi concetti; ma, d'altronde, la realtà non risulta riducibile semplicemente al nostro linguaggio e ai nostri schemi concettuali e percettivi. Da un lato, è impossibile cogliere la realtà, il mondo reale, prescindendo dal linguaggio<sup>6</sup> e dagli schemi soggettivi («vi chiamate realisti e date ad intendere che il mondo sia realmente costituito nel modo che appare a voi»<sup>7</sup>, accusava Nietzsche); dall'altro, la realtà, il mondo reale, si rivela più grande dei nostri concetti e non si lascia completamente imbrigliare nei nostri schemi concettuali e percettivi. L'emergere di questa “resistenza” del reale è all'origine dell'odierno ritorno al realismo, una volta finita la sbornia postmodernista e più in generale antirealista. Ma, precisa Marconi,

---

<sup>3</sup> D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, in «la Repubblica», 3 dicembre 2011.

<sup>4</sup> *Ivi*.

<sup>5</sup> *Ivi*.

<sup>6</sup> «I “fatti” non parlano da sé, anche indicarli semplicemente con un dito è già un atto linguistico» osserva Gianni Vattimo (1936) in *Da Bush a Monti: fatti o interpretazioni?*, in «il Manifesto», 8 aprile 2012.

<sup>7</sup> «Davanti a voi soli la realtà starebbe senza veli e voi stessi ne sareste forse la parte migliore – o care immagini di Sais!» attaccava Nietzsche nel già citato aforisma 57 de *La gaia scienza*. Il filosofo di Röcken si riferiva al distico «uno riusci ad alzar il velo della dea a Sais / Ma cosa vide? Vide – meraviglia delle meraviglie – se stesso» in appendice al *Die Lehrlinge zu Sais* di Novalis. «Io sono tutto ciò che è stato, che è e che sarà, e nessun mortale mai sollevò il mio peplo» recitava l'epigrafe sulla statua di Iside nella città di Sais in Egitto, secondo quanto riferito da Plutarco in *De Iside et Osiride*, cap. 9.

ciò che è condiviso, o più condiviso di qualche anno fa non è tanto una versione ben definita del realismo, quanto il rifiuto delle posizioni caratteristicamente postmodernistiche di fine Novecento: pochi ormai pensano che non ci sono fatti (ma solo interpretazioni), o che la verità è un effetto del potere, o che la realtà è creata dal linguaggio o dai nostri concetti, o che scienziati che sostengono teorie incompatibili vivono, letteralmente, in mondi diversi, e via dicendo. In filosofia come altrove, si raggiunge più facilmente il consenso su quali posizioni sono sbagliate che non su qual è quella giusta. È a questo consenso soprattutto negativo che ha avuto il merito di dar voce la proposta di un nuovo realismo<sup>8</sup>.

Marconi mette bene in luce il prezzo del rinunciare all'una o all'altra intuizione: «Se si rinuncia alla prima, rischia di venir fuori che l'altezza delle montagne lunari dipende dalla nostra mente o dal nostro linguaggio; ma sembra ovvio che né l'una né l'altro sono in grado di incidere sulla superficie lunare e sui suoi corrugamenti»<sup>9</sup>. Ma se si rinuncia alla seconda intuizione, osserva Marconi,

si giunge alla conclusione che c'è un'unica descrizione corretta della realtà; ma quale? Pare strano dire che non è vero che nella stanza in cui sto scrivendo ci sono libri, computer e

---

<sup>8</sup> D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, cit. In questa cornice di consenso negativo va letta, per esempio, la proposta di Realismo Negativo avanzata da Umberto Eco (1932 - 2016), e che si basa su un'idea minimale di realtà secondo la quale l'uomo avverte qualcosa fuori di sé e dalle sue interpretazioni solo quando riceve un "no". Per esempio (qui banalizziamo ma, naturalmente, la posizione di Eco è molto più ricca e articolata), il cacciavite non può essere interpretato come uno strumento per bere dell'acqua, perché non contiene delle cavità in grado di ospitare del liquido. Secondo Eco «esiste uno *zoccolo duro dell'essere*, tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone»: si veda U. Eco, *Di un realismo negativo*, in M. De Caro-M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012, p. 106. Eco ha osservato che «se non si può mai dire definitivamente se una interpretazione sia giusta, si può sempre dire quando è sbagliata. Ci sono interpretazioni che l'oggetto da interpretare non ammette» (*Ivi*, p. 105).

<sup>9</sup> D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, cit.

pennarelli, ma è vero soltanto che ci sono particelle elementari variamente assemblate; e poi, che cosa garantisce che i concetti che i fisici usano oggi siano davvero quelli che “ri-tagliano la realtà secondo le sue articolazioni”, come diceva Platone? Sarebbe più sensato dire che è vero sia che ci sono (nella mia stanza) libri e computer, sia che ci sono particelle elementari<sup>10</sup>.

Potremmo aggiungere che un altro pesantissimo costo del rinunciare all'intuizione ermeneutica sta nell'estromettere dal concetto di “mondo”, di “realtà”, il soggetto con il suo linguaggio e i suoi schemi concettuali e percettivi: ma che l'io umano, con i suoi concetti e il suo modo di percepire il mondo, faccia parte della realtà è una verità ovvia e lapalissiana.

Come vedremo nel primo capitolo di questo libro, il conflitto tra l'intuizione realista, da un lato, e l'intuizione ermeneutica o più in generale antirealista, dall'altro, cioè il dissidio tra realismo e antirealismo<sup>11</sup> – tra le varie forme di realismo e posizioni come l'idealismo, il costruzionismo, l'interpretazionismo (termine con il quale designiamo tutte le dottrine che sopravvalutano l'importanza delle interpretazioni e dell'attività interpretativa umana), il prospettivismo eccetera – può essere compreso e risolto solo analizzando a fondo il cosiddetto “senso comune”, il quale è la

---

<sup>10</sup> *Ivi.*

<sup>11</sup> Secondo Michael Dummett (1925 - 2011) la diatriba *metafisica* fra realisti e antirealisti andrebbe ricondotta al dibattito tra realismo e antirealismo *aletico*, cioè a quelle forme di realismo e antirealismo che riguardano non l'esistenza di certi tipi di fatti o cose, ma la verità. L'antirealista aletico sostiene che la verità è epistemicamente vincolata, cioè che una proposizione o è vera o è falsa *se c'è* una giustificazione per credere essa oppure la sua negazione. Invece, per il realista aletico, spiega Stefano Caputo (1969), «la verità non è *epistemicamente vincolata*; essa cioè trascende le nostre capacità conoscitive: ci sono proposizioni vere che non saranno mai il contenuto di una nostra credenza giustificata, la cui verità non saremo mai in grado di stabilire. Infatti, in primo luogo, la verità di una proposizione dipende solo da come stanno le cose e, in secondo luogo, che le cose stiano o non stiano in un certo modo non dipende dal nostro saperlo o non saperlo» (S. Caputo, *Verità*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 54). Per il realista aletico ci sono verità inconoscibili, cosa che l'antirealista nega.

radice delle due intuizioni contrapposte. Nello svolgere tale analisi, ci avvaliamo di un approccio che cerca di essere un ibrido tra l'impostazione della filosofia analitica e quella della filosofia continentale. Cercheremo dunque, per quanto sarà possibile, di improntare la riflessione sul senso comune alla massima chiarezza e al rigore nelle argomentazioni (approccio analitico); ma lo faremo tenendo conto del fatto che il senso comune è anche – come spiegheremo meglio più avanti – un rapporto personale e al contempo collettivo con la realtà, è quindi anche una *Weltanschauung*, una visione del mondo, e pertanto una filosofia che voglia riflettere in modo adeguato sul senso comune, che intenda cogliere tale immagine della realtà nella sua autenticità, deve adottare anche un approccio continentale.

Conciliare l'impostazione analitica con quella continentale non è impossibile, essendo i due approcci non incompatibili tra loro. È risaputo che la distinzione tra analitici e continentali è molto schematica, semplicistica e un po' artificiale: «La filosofia continentale non esiste»<sup>12</sup>, tale etichetta esprime «uno schema (deformante) per descrivere come un tutto unico una realtà ben poco nota; ma lo stesso termine usato per definirla denuncia il suo carattere speculare e residuale»<sup>13</sup>. Quindi, «gli habermasiani non apprezzeranno di essere considerati estranei ai valori della correttezza argomentativa e della chiarezza; gli storici della filosofia di tradizione europeo-continentale sosterranno di leggere molti più libri, e molto più accuratamente, di qualsiasi filosofo analitico; e gli ermeneuti rivendicheranno sia la ricerca della chiarezza, sia il confronto con la letteratura scientifica»<sup>14</sup>. Resta il fatto che alla filosofia anglosassone sono tradizionalmente riconosciute qualità come il rigore, il dettaglio e la precisione, e alla filosofia del continente la sensibilità per i tempi, la profon-

---

<sup>12</sup> D. Marconi, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Einaudi, Torino 2014, p. 95.

<sup>13</sup> S. Cremaschi, *L'isola che non c'è. L'arcipelago analitico e le filosofie continentali*, Introduzione a S. Cremaschi (a cura di), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 16.

<sup>14</sup> D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, cit., p. 96.

dità degli approcci e dei temi, la creatività. L'impostazione di questa nostra modesta trattazione tenta di attingere ad entrambi i generi di qualità.

## **Parola d'ordine: inclusione**

Nel primo capitolo enucleiamo ciò che a nostro parere è *il* (e non *un*) punto di riferimento per giungere alla conciliazione tra i due grandi paradigmi filosofici contrapposti, quello realista e quello antirealista. Si tratta di comprendere il senso autentico e le ragioni profonde del punto di vista realista e di quello antirealista. Il quadro di riferimento per fare questo consiste in ciò che potremmo chiamare *visione comune e universale della realtà, del mondo reale*: questa immagine del mondo da tutti condivisa rappresenta il punto di partenza per sviluppare la *filosofia inclusiva* o *pensiero inclusivo*, vale a dire un tipo di riflessione filosofica che propone come “rivoluzione copernicana” l'inclusione del soggetto nel mondo, l'integrazione dell'io nella realtà non solo sul piano metafisico e ontologico, ma anche sociale, economico e politico. Includere il soggetto nel mondo significa evidenziare il rapporto di *appartenenza* e di *continenza* che intercorre tra l'essere umano e la realtà, per cui il soggetto umano è una (piccola) parte, è un elemento o componente di qualcosa di più grande di lui, di qualcosa che lo contiene, lo racchiude e che è il mondo reale cioè la realtà.

L'idea che proponiamo consiste nel ripensare alla radice i due paradigmi – quello realista classico e quello ermeneutico e kantiano – utilizzando come chiave di lettura la visione universale della realtà che, come vedremo, sebbene appartenga anch'essa a ciò che si è soliti etichettare come “senso comune”, non va confusa con la parte ingenua del senso comune.

Suggeriamo dunque un modo di interpretare il realismo e l'antirealismo che fa tesoro di due concetti fondamentali e contrapposti: l'*appartenenza* del soggetto alla realtà, da un lato; la *separazione* tra il soggetto e la realtà, dall'altro. Il conflitto e la

dialettica tra questi due concetti sono il *leitmotiv*, che imposta e segna gran parte della filosofia del passato e anche di quella contemporanea. L'appartenenza del soggetto e di tutti gli altri enti al mondo reale è il contenuto e l'oggetto caratteristico della *visione o immagine o intuizione comune* (o *collettiva*) e *universale del mondo*, da non confondere con le credenze ingenuie del senso comune. Abbiamo individuato degli argomenti che a nostro avviso dimostrano in modo chiaro l'esistenza di tale *Weltanschauung* universale del mondo; inoltre, abbiamo cercato di definire il principio che descrive questa immagine collettiva della realtà: si tratta del *principio di contenenza-appartenenza*. Sappiamo bene che il termine "principio" è desueto nella filosofia contemporanea, ma siamo convinti che esso vada riesumato e riattualizzato, perché è quello più adatto a denotare il nucleo essenziale del mondo reale.

Quello che è emerso dalla nostra indagine è la "esistenza" (secondo un senso particolare del termine) di "una" (o meglio *della*) realtà visionata da ogni essere umano cosciente, la quale, insieme alla sua immagine universale, rappresenta il fondamento metafilosofico, metagnoseologico e metaepistemologico della conoscenza e della verità, in quanto è lo sfondo o quadro di riferimento di ogni forma di conoscenza e di verità, della conoscenza in generale (che è il campo della gnoseologia) e della conoscenza intesa come credenza vera giustificata (che è la sfera dell'epistemologia). Il mondo e l'idea (o immagine) umana universale di esso sono il *limite della conoscenza e della verità*, sono la verità-limite o verità di sfondo. Si tratta di "un" fondamento che non è solo prefilosofico e prescientifico, ma è anche oltre-filosofico e oltre-scientifico, in quanto va, appunto, oltre, supera il piano filosofico e quello scientifico, poiché è il fondamento di sfondo, di cornice. L'idea universale della realtà è la conoscenza-limite o conoscenza di sfondo.

La dottrina inclusiva che delinearono rigetta l'impostazione, molto diffusa in particolare nelle posizioni antirealiste, che consiste nella separazione tra il soggetto pensante e la realtà pensata,

e adotta invece il principio di contenenza-appartenenza, in base al quale il soggetto pensante è parte del mondo e interagisce con esso. Seguendo questa impostazione inclusiva, il filosofo sviluppa una problematizzazione radicale e *inclusiva* della realtà: egli rifiuta l'idea di un primato e di una autosufficienza del pensiero filosofico rispetto al mondo e accetta invece l'idea che la problematizzazione radicale fondata su una illusoria indipendenza dalla realtà, nonché su una separazione preventiva dal reale, è impotente e inefficace rispetto alla potenza e alla sorpresa insite nel mondo.

L'indagine che presentiamo suggerisce di andare oltre le due principali alternative paradigmatiche, cioè quella che si può definire "indipendentista" – per sottolineare l'accento che il realismo pone sull'*indipendenza* della realtà dagli schemi concettuali e percettivi del soggetto – e quella, al contrario, "dipendentista", per il rilievo che l'antirealismo pone sulla *dipendenza* del mondo dagli schemi concettuali e percettivi umani. Fa parte dell'ambito del paradigma dipendentista, ad esempio, il "costruzionismo" (o "costruttivismo"). L'alternativa realista classica sostiene che il mondo esiste ed è fatto in un certo modo *indipendentemente* da come il soggetto lo "organizza" attraverso i suoi schemi; ci può essere quindi una sola descrizione corretta della realtà. L'alternativa "costruzionista", nella versione forte e radicale, afferma invece che il mondo – la realtà – è il frutto di una costruzione mentale del soggetto e pertanto non c'è un'unica descrizione corretta della realtà, ma essa può essere descritta in vari modi diversi – per esempio quello prescientifico del senso comune o quello scientifico dei fisici – modi che dipendono dai nostri concetti o dal nostro linguaggio.

Il pensiero inclusivo che proponiamo osserva che il mondo è *anche* il soggetto; che il soggetto è una parte, un elemento della realtà, la quale "esiste" ed è fatta in un certo modo non perché sia indipendente, prescindendo dal soggetto, ma perché è più grande del soggetto e lo racchiude in sé. Il mondo non prescinde dall'essere umano, ma lo supera. In questo consiste la strada che suggeria-



mo per la conciliazione tra il realismo e l'antirealismo: garantire l'istanza antirealista fondamentale – “il mondo non prescinde dal soggetto” – *includendo nel mondo il soggetto*, considerando i suoi schemi concettuali e percettivi non come separati da una realtà indipendente da essi, ma come parti del mondo reale che li comprende in sé; garantire al contempo anche l'istanza realista fondamentale – “il mondo non dipende dal soggetto” – evidenziando che, sebbene la realtà non prescinda dall'individuo umano (che è una sua parte), comunque lo *supera*, ossia continua ad “esistere” anche con la scomparsa dell'essere umano, sia pure priva di una sua parte. La soluzione che consente questa conciliazione, questa “sintesi” tra l'istanza antirealista e quella realista, è il criterio o paradigma della *maggiore grandezza*, che da un lato evita l'estromissione della soggettività dalla realtà, e dall'altro scongiura la riduzione del mondo agli schemi soggettivi, all'interpretazione e alla costruzione mentale soggettiva o collettiva, evitando di far dipendere la realtà dalla nostra mente o dal nostro linguaggio.

È interessante notare come il realismo e l'antirealismo non siano così agli antipodi come in genere si pensa. Se confrontiamo la filosofia realista con, ad esempio, la filosofia ermeneutica, possiamo notare che entrambe hanno un elemento in comune, vale a dire la convinzione che “c'è qualcosa di più della sfera della soggettività”; nel realismo questo “qualcosa in più” è la realtà che prescinde dalla soggettività, è il fatto o dato oggettivo che è indipendente dall'interpretazione che ne diamo; nella filosofia ermeneutica, invece, il “qualcosa in più” è la storia, è ciò da cui noi proveniamo, fatto di progettualità, precomprensione, linguaggio, cultura, forme storiche di razionalità, emozioni, interessi, interpretazioni individuali e collettive.

La validità, sia del punto di vista realista sia di quello ermeneutico, risiede nel loro affermare che c'è altro oltre alla soggettività solitaria; ma i limiti di entrambe le prospettive stanno nel modo di intendere questo “altro oltre al soggetto”. Limiti che la filosofia inclusiva si propone di superare, suggerendo di in-

terpretare l'oltre-soggetto non più secondo l'obsoleto paradigma *indipendenza/dipendenza dal soggetto*, ma secondo il nuovo paradigma della *maggiore grandezza rispetto al soggetto*.

Questa nostra presentazione della prospettiva inclusiva, lungi dall'essere un'operazione a tavolino e autoreferenziale, è un suggerimento che sottoponiamo al vaglio dei filosofi esperti e specialisti, nonché dei "profani", cioè di tutti coloro che, pur non facendo parte della cerchia degli studiosi e dei ricercatori, sono interessati alla filosofia e, magari, ne conoscono i rudimenti. Abbiamo scelto pertanto di riportare nella presente indagine numerose e talvolta lunghe citazioni di testi – già ben noti ai filosofi esperti e specialisti – proprio per rendere questo scritto accessibile (per quanto possibile) ai meno esperti e ai non specialisti.

Il pensiero inclusivo che delinearono vuol essere un tipo di filosofia che evita le aride astrazioni fini a se stesse e i freddi e accademici tecnicismi, e cerca invece di essere vicina alla concretezza delle questioni filosofiche fondamentali, alle quali non è estraneo l'uomo comune, cioè tutti noi, compresi gli stessi filosofi e scienziati quando non esercitano la loro attività. In questo senso, la riflessione inclusiva si presenta come una filosofia *comune*, ossia vicina e fedele alla visione *comune* e universale della realtà, e quindi accessibile all'uomo della strada e al profano. L'idea è quella di una vicinanza, possibile e auspicabile, tra la filosofia e il sentire comune sulla realtà, intendendo l'accezione nobile del "sentire comune" come *intuizione universale del mondo*. La *filosofia comune* consiste nel porsi le domande fondamentali della vita (per esempio, perché esiste il mondo del quale faccio parte? Dio esiste? Qual è il significato della morte? Che cos'è la libertà?) e nel tentare di darvi una risposta seguendo come stella polare l'immagine comune e universale del mondo. Invece, molta filosofia del passato si è allontanata dal punto di vista dell'uomo comune, dalla visione ordinaria della realtà, dal tanto bistrattato "senso comune" liquidato *nella sua interezza* come acritico, irriflessivo, ingenuo. Ma è ingenua e acritica solo una parte di ciò che etichettiamo "senso comune": un altro tratto

del sentire ordinario che non ha nulla a che vedere con l'ingenuità, con i preconcetti e i pregiudizi, ed è appunto l'idea comune e universale della realtà.

Per fare filosofia non è un presupposto necessario il prendere preliminarmente le distanze dalla concezione universale del mondo: è falso sostenere che non è vera filosofia quella che non mette in discussione tale visione. Piuttosto, la vera filosofia riflette *criticamente* sull'immagine universale della realtà, la analizza, la indaga, il che non significa prenderne le distanze, pretendere di confutarla o di dubitare di essa. Si può problematizzare radicalmente anche restando fedeli all'immagine condivisa del mondo. Chi mette in dubbio tale rappresentazione – in realtà *illudendosi* di dubitare *davvero* di essa – non è più filosofo di chi non lo fa, ma è semplicemente un filosofo che sceglie di tradire tale visione.

Il concetto universale del mondo è la radice comune della filosofia e della scienza. La filosofia non necessariamente è fedele a tale radice, può anche tradirla e allontanarsi da essa. Gran parte della filosofia prodotta nei secoli è filosofia anticomune, infedele rispetto all'immagine universale della realtà; la riflessione inclusiva che suggeriamo vuole al contrario essere una filosofia procomune, cioè fedele nei confronti della rappresentazione condivisa del mondo. La filosofia anticomune crede, ingannandosi, di poter fare a meno di quello sfondo imprescindibile che è la comprensione comune e universale della realtà (la quale è comune non solo nel senso che è condivisa, ma anche nel senso che è *ordinaria*).

Attraverso il pensiero universale della realtà tutti gli esseri umani coscienti sanno che cos'è il mondo reale, ma lo sanno in modo spontaneo e naturale e non mediante delle definizioni e dei ragionamenti filosofici. La diffidenza di un certo filosofare nei confronti di questo *sapere* non esplicitamente filosofico, proprio della visione universale del mondo, è dominante nella filosofia moderna, da Renato Cartesio (1596 - 1650) in poi. Con la sua giusta e sacrosanta critica radicale del "sapere" comune (soste-

nuto dal “consenso universale”), la filosofia moderna ha finito per buttare via il bambino con l’acqua sporca o, più precisamente, ha finito per ignorare il bambino, non mostrandolo alla luce del “Sole filosofico”. Scagliandosi contro ogni sedicente sapere garantito dal senso comune e dal consenso popolare, la filosofia della modernità (o almeno gran parte di essa) non ha compreso il fondamentale carattere di *sfondo metaepistemico* della visione universale del mondo: tale immagine è stata ignorata, non è stata colta, e l’intero senso comune è stato liquidato come “senso comune ingenuo”, modo di pensare comune, ordinario e non critico (precritico), come pregiudizio. Il richiamo della filosofia inclusiva alla conoscenza comune e universale della realtà non è una rivalutazione e riabilitazione delle ingenuità del senso comune o del modo comune di pensare, ma è un richiamo a ciò che, nell’ampio e generico concetto di “senso comune”, costituisce lo sfondo dell’intera conoscenza umana. Il termine “senso comune” rimanda spesso a credenze ordinarie, banali, ovvie, ingenuie, acritiche, a idee preconcepite e a pregiudizi; l’espressione “visione universale del mondo” indica invece la “metacredenza”, cioè il quadro di riferimento di tutte le credenze, condiviso da tutti gli esseri umani dotati di coscienza. Tale cornice di sfondo è anche la realtà stessa alla quale l’idea universale del mondo si riferisce. Anche l’idea universale del mondo esprime una ovvietà – è infatti ovvio che l’essenza della realtà sia il mondo reale racchiudente e contenente – ma essa è l’ovvietà di sfondo, è l’ovvietà che fa da quadro di riferimento irrinunciabile di tutti i saperi e di ogni credenza, e quindi non va confusa con le ovvietà del senso comune ingenuo.

## **Inclusione politica, sociale ed economica**

Sul piano sociale e politico, il pensiero inclusivo mira al superamento delle divisioni e dei conflitti distruttivi, attraverso l’affermazione di ciò che è condiviso da tutti. La filosofia inclusiva si propone come antidoto al caos, al disordine globale

contemporaneo. Evandro Agazzi (1934) osserva che «se non si dispone di un patrimonio comune di concetti, valori, principi cui fare riferimento al di sopra di tutte le differenze ideologiche, religiose, politiche e culturali, sembra che il destino dell'umanità debba continuare ad essere consegnato alle dinamiche della forza e alle espressioni sempre più terribili della violenza»<sup>15</sup>. «Per questo», aggiunge, «è importante ricercare quelle basi di senso comune che si mostrino come criteri affidabili per una convivenza degna delle comunità di esseri ragionevoli, siano queste le piccole comunità nazionali, siano queste le più grandi comunità supernazionali che tendono ormai a identificarsi con l'insieme delle genti dell'intero pianeta»<sup>16</sup>.

Per Hannah Arendt (1906 - 1975), la perdita di un senso condiviso della realtà rappresentava «il problema di cui farsi carico, ed è proprio per questo che nelle sue opere affiora in più punti il tema del senso comune. Per evitare il ripetersi del delirio di onnipotenza della ragione, che ha portato il Terrore nel Novecento, perché sia possibile una convivenza umana rispettosa della originalità e della singolarità di ognuno, è necessario riscoprire qualcosa che tutti gli uomini hanno in comune»<sup>17</sup>. L'ideologia del postmodernismo

è spesso associata a critica radicale della ragione, impossibilità di ogni certezza, incomunicabilità, totale incommensurabilità delle culture e delle tradizioni. La ripresa del tema del *common sense* va invece in una direzione del tutto diversa, nella direzione della ricerca di uno sfondo comune e a-problematico come origine della cultura e della civiltà. Questa ricerca della Arendt [...] si inserisce in una più ampia tendenza attiva oramai da molti anni in più ambiti del sapere umano, non ultimo quello sociologico<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> E. Agazzi, *Introduzione* a E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 18.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 14-15.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 252.

Ma il realismo – sostenuto anche dalla Arendt – rende davvero giustizia a questo «sfondo comune e a-problematico»?

Dal fatto che il senso comune – o, più precisamente, *una certa interpretazione* del senso comune – sia il fondamento del realismo, non consegue che il realismo sia davvero il fedele rispecchiamento filosofico dello sfondo comune e a-problematico. Come spiegheremo meglio nel primo capitolo, l'essenza di questo sfondo comune non è solo l'indipendenza della realtà dal soggetto, ma è anche e soprattutto il carattere racchiudente e contenente della realtà: il mondo racchiude e contiene in sé tutti i soggetti e tutti gli altri enti. Lo sfondo comune non è solamente indipendente da noi, ma è racchiudente e contenente rispetto a noi. Il mondo comune – lo sfondo a-problematico – è l'immenso "contenitore" che ci contiene. La via filosofica e culturale per garantire la convivenza tra gli esseri umani, e per eliminare l'emarginazione sociale, economica (la povertà, la disoccupazione e la sotto-occupazione, l'iniquità dei salari e degli stipendi) e politica (i sistemi non democratici o democratici solo nella forma), consiste nel porre l'accento sul carattere racchiudente della realtà, e non nel focalizzarsi sulla sua esistenza indipendente rispetto agli umani.

La posizione ermeneutica che considera *tutta* la realtà la "nostra storia", il campo della nostra progettualità e dei nostri interessi ermeneutici, si espone alla critica di rendere volatile il mondo reale e quindi di alleggerire anche il peso ontologico della parte sociale, politica ed economica del mondo reale: se l'ingiustizia sociale è solo un'interpretazione, se non è un fatto oggettivo che sta al di là della prospettiva ermeneutica, l'iniquità sociale risulta priva di forza ontologica, forza che è il presupposto di ogni rivoluzione. L'impulso rivoluzionario – ossia ciò che spinge ad essere rivoluzionari – si alimenta infatti della potenza della realtà che si vuole cambiare, si abbevera della forte e violenta concretezza del mondo reale. Per poter migliorare la realtà sociale, economica e politica è necessario che esista "un" – o meglio *il* – concreto sfondo comune che stia al di là di ogni

interpretazione. Per un certo tipo di realismo, tale quadro di riferimento condiviso e “metaermeneutico” sarebbe il mondo fisico, indipendente da noi, mentre il mondo sociale dipenderebbe da noi, dai nostri schemi e dalle nostre interpretazioni. Questa distinzione tra una realtà fisica indipendente dalle interpretazioni e una realtà sociale, invece, dipendente da esse, non è però del tutto convincente proprio per il paradigma *indipendente/dipendente da noi* sul quale essa si basa. Certamente le società umane dipendono dall’essere umano, non possono esistere se non esiste l’uomo, ma l’essere umano a sua volta dipende da “un” mondo più grande del mondo sociale: la realtà sociale umana appartiene a “una” realtà più grande, è racchiusa nell’immenso “contenitore”, nel mondo racchiudente per la cui descrizione il paradigma *indipendente/dipendente da noi* è inadeguato (anche se non propriamente sbagliato), mentre è più appropriato il paradigma della maggiore grandezza o ulteriorità rispetto a noi.

## **La filosofia è impotente**

Nel pensiero inclusivo è centrale l’idea dell’*impotenza teoretica* della filosofia nei confronti della realtà. Partendo dalla descrizione della visione universale del mondo reale, proviamo a dimostrare che la riflessione filosofica è *impotente* rispetto a tale immagine collettiva: se non accetta l’idea universalmente condivisa della realtà, se pretende di farne a meno, la filosofia si contraddice, poiché si illude di allontanarsi dal proprio sfondo, dalla propria cornice di riferimento, quando invece ne rimane suo malgrado ancorata.

L’immagine comune e universale del mondo e il mondo “fotografato” da tale immagine comune e universale sono la stella polare, il Sole attorno al quale ruotano l’esperienza umana, la conoscenza, la verità, la filosofia, la scienza, l’arte, la letteratura, la poesia, la musica, la matematica; tutte le forme del sapere e tutte le attività umane. La filosofia non è in grado di assimilare a sé e di inglobare in sé questo fondamento di sfondo, di ridurlo a tesi

filosofica suscettibile di confutazione. L'esistenza della realtà – una esistenza che, si badi bene, va intesa come “esistenza” per distinguerla dal concetto ordinario di esistenza – non è una tesi filosofica: se lo fosse, potrebbe essere considerata, nell'ottica dell'ermeneutica, un'interpretazione nel mare delle interpretazioni. La “esistenza” del mondo racchiudente è invece, insieme all'idea universale di esso e della sua “esistenza”, lo *sfondo imprescindibile di tutte le tesi filosofiche e di tutte le interpretazioni*, anche di quelle che si illudono di smarcarsi da esso.

La “esistenza” della realtà così come intesa dalla visione universale, non può essere emendata né *veramente* messa in dubbio dalla filosofia, ma può essere argomentata, constatata e descritta sul piano filosofico. È inoltre possibile esibire degli argomenti a dimostrazione dell'esistenza della concezione collettiva e universale della realtà. La filosofia non è indispensabile ai fini della constatazione ordinaria e pretecnica della “esistenza” del mondo e della esistenza dell'idea universale del mondo. La cognizione universale della realtà constata la “esistenza” del mondo contenente senza bisogno di alcun ausilio da parte della filosofia; inoltre, tutte le coscienze umane accertano, senza alcun bisogno della filosofia, che esiste l'idea comune e universale della realtà: lo riscontrano osservando l'interazione tra tutti gli umani. Se tutti gli uomini non condividessero la medesima idea del mondo come realtà racchiudente, non esisterebbero le società e non sarebbe possibile né il confronto e lo scambio (di opinioni, di beni eccetera) tra le persone né la cooperazione. Se non esistesse la rappresentazione comune e universale del mondo, non potrebbero esistere neppure la violenza e la guerra. Ogni essere umano sarebbe un'isola o una monade del tutto incapace di interagire (in modo pacifico oppure bellicoso) con gli altri esseri umani.

Naturalmente, anche la filosofia può constatare – ma sul piano tecnico e non ordinario – la “esistenza” del mondo contenente che è l'oggetto del concetto universale, così come può verificare tecnicamente l'esistenza di tale concetto; anzi, la filosofia può fare di più, esplicitare il significato metafisico e ontologico



della realtà racchiudente (ossia descrivere tale realtà sul piano della metafisica e dell'ontologia), ed esplicitare anche il significato gnoseologico ed epistemologico della conoscenza universale della realtà. La filosofia può aumentare la consapevolezza razionale degli esseri umani riguardo al mondo e all'intuizione universale del mondo, fornendo degli argomenti razionali che dimostrano l'esistenza dell'immagine da tutti condivisa della realtà, e che dimostrano anche l'accettabilità razionale della "esistenza" del mondo.

## Rompere il silenzio intorno a Dio

«Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*»<sup>19</sup>, raccomandava nel 1998 Giovanni Paolo II (1920 - 2005) nell'enciclica *Fides et ratio*. Il papa polacco evidenziava la necessità di «una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante»<sup>20</sup>.

Secondo Giovanni Paolo II, «l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana»<sup>21</sup>. Wojtyła esortava i filosofi a recuperare «le dimensioni di autentica saggezza e di verità, anche metafisica, del pensiero filosofico»<sup>22</sup>. È un invito che raccogliamo e che seguiamo anche per aprire una breccia nel muro di silenzio "politicamente corretto" che l'Occidente contemporaneo ha costruito intorno a Dio. La tesi forte e coraggiosa che affermiamo – e che proviamo a dimostrare – dice che, come esiste "una" concezione universale della realtà, così esiste anche

---

<sup>19</sup> Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, n. 83.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 85.

<sup>22</sup> *Ivi*, n. 106.

“una” concezione universale di Dio. Le due idee sono strettamente collegate.

La filosofia inclusiva che delineiamo si occupa sia della metafisica come intesa nel linguaggio comune – Dio e il soprannaturale – sia della metafisica intesa come studio della struttura della realtà, intrecciato, ma non coincidente, con l’ontologia, cioè con lo studio di ciò che c’è. In tutti e tre i capitoli della presente trattazione proponiamo una *metafisica inclusiva* che fornisce una lettura, appunto, *inclusiva* della grande questione circa la struttura della realtà; il secondo capitolo, in particolare, propone una metafisica inclusiva focalizzata su Dio e sul soprannaturale. La metafisica inclusiva opera sulla descrizione scientifica del mondo fisico e fenomenico, una riflessione di secondo grado (cioè di livello superiore per profondità e importanza) rispetto alla riflessione scientifica.

Nel primo capitolo si afferma l’esistenza della visione comune e universale (nello spazio e nel tempo) del mondo, se ne descrivono i tratti fondamentali e si suggerisce il modello inclusivo come impostazione filosofica fondata su tale immagine. La descrizione della concezione universale del mondo consente di affermare l’esistenza *non fattuale* di una realtà metafisica, soprannaturale, una realtà che sta oltre la realtà fisica e fenomenica. Presentiamo pertanto l’applicazione del pensiero inclusivo a concetti e termini tipici della tradizione religiosa, come quelli di “angeli” e “demoni”, di “mondo ultraterreno”, di “realtà soprannaturale”, di “anime dei defunti”, di “spiriti immortali”. Tali termini dal forte significato religioso li porremo quasi sempre tra le virgolette affinché sia ben chiaro che il nostro discorso è di natura prettamente filosofica e metafisica, e non religiosa o teologica. Come è noto, le virgolette applicate ai vocaboli vengono di solito usate per indicare che le parole in questione hanno nel testo un significato diverso da quello normale oppure uno statuto differente da quello del testo che le contiene. Ma le virgolette che utilizziamo non stanno a indicare, per i vocaboli suddetti, un significato diverso da quello religioso e teologico – mante-

niamo infatti il medesimo significato che tali parole hanno nella dimensione religiosa e nella teologia – bensì indicano che nel contesto della presente trattazione tali vocaboli hanno *in primis* uno statuto *filosofico* in quanto sono parte di un discorso e di un ragionamento puramente razionali.

Qualche ridondanza di termini e di concetti si è resa purtroppo necessaria per rendere il più possibile chiara l'esposizione delle nostre riflessioni e del loro filo conduttore. Il punto di vista della visione universale del mondo è confrontato con *alcune* delle principali dottrine filosofiche occidentali (non con tutte), in modo da chiarire e precisare meglio le caratteristiche dell'immagine universale della realtà e della filosofia inclusiva. Abbiamo cercato di evitare, per quanto possibile, i tecnicismi, perché il modello filosofico inclusivo – o meglio *la nostra personale idea* di modello inclusivo – si rivolge anche ai “profani”, e non solo agli “addetti ai lavori”. Per questo, abbiamo evitato di entrare troppo nel dettaglio delle varie posizioni filosofiche e teorie scientifiche citate, limitandoci a indicarne i punti generali ed essenziali.

Nella prima parte di questo scritto condensiamo tutto quello che a nostro parere non convince del realismo e dell'antirealismo, per poi proporre il punto di vista inclusivo, può vicino e affine (almeno nelle intenzioni) all'idea comune e universale della realtà. Il primo capitolo invita in sostanza ad andare al di là dei modelli di pensiero consolidati, perché solo oltrepassando i limiti degli schemi filosofici assodati è possibile mediare tra la posizione realista e quella antirealista. Nell'ottica inclusiva le questioni ontologiche e metafisiche sono analizzate portando il tema di ciò che c'è – e della natura di ciò che c'è – sul piano concreto della concezione universale del mondo. L'essenza della realtà (di ciò che chiamiamo “Mondo Fondamentale” o anche “Realtà Fondamentale”) è la contenenza-appartenenza e la totalità relativa. Per “totalità relativa” intendiamo un Tutto che non comprende Dio.

Nella seconda parte, muovendo dalla comprensione dell'es-

senza della realtà come appartenenza-continenza finita e relativa e insieme onnicomprensivo relativo, deduciamo la “esistenza” di Dio – secondo un senso particolare del termine *esistenza* – inteso come continenza-appartenenza infinita e assoluta, come Amore e Inclusione. Inoltre, nei capitoli II e III suggeriamo la via da seguire per una possibile conciliazione tra il punto di vista religioso e quello della scienza, tra la religione e la ragione moderna, tra la fede e la razionalità scientifica, mostrando – infine, nel terzo capitolo – che l’idea metafisica della divinità creatrice del mondo è del tutto compatibile con l’ipotesi scientifica o metascientifica dell’autocreazione dell’universo. Proponiamo cioè un modo differente (rispetto a quello tradizionale e ordinario) di intendere la relazione tra Dio e il mondo fisico.

Nel terzo e ultimo capitolo viene suggerito di interpretare l’evoluzione del mondo fisico e fenomenico (il cambiamento nel tempo sia della realtà descritta dalla scienza in termini fisici, sia della realtà che l’uomo incontra quotidianamente in modo prescientifico) come una struttura, che noi ordinariamente – con il nostro umano modo di percepire spontaneamente la realtà – invece interpretiamo e percepiamo come mutamento. In questa nuova prospettiva il tempo è uno dei sensi dell’uomo, è l’interpretazione umana della struttura della realtà fenomenica e naturale. La chiave per sconfiggere il nichilismo sul piano teorico è la cognizione della “struttura estesa” dell’universo fisico e del mondo fenomenico: proponiamo di coniare così il termine per designare tale tipo di struttura, a indicare che si tratta di una struttura che comprende in sé anche ciò che per noi è evoluzione, una *struttura ampliata al mutamento*.

La descrizione della rappresentazione diffusa e comune del mondo comporta non solo la descrizione dei principi fondamentali della realtà (capitoli I e II), ma anche la discussione della questione dell’esistenza e dell’essenza di Dio e del mondo metafisico o soprannaturale (capitolo II). A sua volta, il problema di Dio si lega alla domanda “perché c’è quello che c’è?”, e implica quindi un collegamento tra la riflessione sulla trascendenza e

l'abbozzo di meditazione sull'origine e sulla eventuale finalità della realtà (capitoli II e III). L'epilogo (*La grande domanda: perché il mondo esiste?*) suggerisce il metodo (adottato nel presente scritto) da seguire nella ricerca della risposta all'enigmatico interrogativo "perché c'è qualcosa anziché il nulla?".

## La verità non è solitaria

Questa nostra indagine non pretende, presuntuosamente oppure ingenuamente, di consegnare la *verità assoluta* al mondo. Una simile pretesa sarebbe ridicola. La verità ha una dimensione pubblica e collettiva e nessuno *da solo* può pensare di essere – per usare una parola sgradevole – il "certificatore" della verità; l'evidenza della verità può essere attestata solo da una pluralità di menti e di punti di vista, che siano beninteso amiche e non nemiche della verità. La verità è tale sempre in uno spazio pubblico e plurale, e mai solo in uno spazio privato e individuale. «Nel campo di coloro che cercano la verità non esiste nessuna autorità umana. Chiunque tenti di fare il magistrato viene travolto dalle risate degli dèi»<sup>23</sup>, avvertiva Albert Einstein (1879 - 1955). Il singolo pensatore, di per sé solo, non può avere alcuna certezza circa la possibile evidenza universale della sua tesi o visione del mondo. Tale eventuale evidenza può essere colta solo dalla molteplicità dei soggetti.

L'unica autorità aletica, l'unico magistrato della verità è la pluralità degli individui nello spazio e nel tempo, è la varietà delle prospettive soggettive presenti e future: cosa, meglio di una grande molteplicità di coscienze, può vagliare un'affermazione o una concezione della realtà e accertarne la verità o falsità? «Se hai ragione, non ti resta altro che aspettare di avere ragione»<sup>24</sup>, ha notato lo psicologo sperimentale Paolo Bozzi (1930 - 2003).

Una tesi può essere definita *verità*, se supera indenne la veri-

---

<sup>23</sup> B. Hoffmann, *Albert Einstein creatore e ribelle*, Bompiani, Milano 1977, p. 274.

<sup>24</sup> P. Bozzi, *Frammenti da opere perdute*, in P. Bozzi, *Scritti sul realismo. Un mondo sotto osservazione*, a cura di Luca Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 292.

fica da parte della moltitudine dei punti di vista individuali aperti (e non chiusi) alla verità.

Nell'enciclica *Fides et ratio* Giovanni Paolo II ha osservato che «nessuna forma storica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né di essere la spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio»<sup>25</sup>. Ma «benché le sue espressioni portino l'impronta della storia»<sup>26</sup>, la verità è una: «l'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non contraddizione»<sup>27</sup>.

Giustamente Markus Gabriel (1980) ricorda che «ogni pensiero è fallibile. Cosa sarebbe un progetto filosofico che non si esponesse al dissenso o a obiezioni? Una filosofia che volesse costringere il suo interlocutore, o l'opinione pubblica, ad accettare una volta per tutte le proprie tesi non sarebbe semplicemente aggressiva, ma perderebbe il proprio legame con la libertà»<sup>28</sup>. La presente trattazione, lungi dal voler *imporre* al pubblico il concetto universale del mondo come verità incontrovertibile, muove invece da una fondamentale esigenza: rendere conto del perché, posto che esistono parecchie visioni del mondo tra loro differenti, gli esseri umani riescono comunque a coordinarsi e a interagire tra di loro, in modo cooperativo oppure conflittuale. La spiegazione che suggeriamo, e cioè che esiste l'intuizione condivisa del mondo (della quale tentiamo di descrivere le caratteristiche), non è affatto una violenta affermazione della verità assoluta e completa: l'idea universale della realtà racchiudente è – come vedremo – lo *sfondo*, la *cornice preepistemica e metaepistemica* della verità oggetto della credenza giustificata; non è la verità assoluta né una verità relativa, perché è il quadro di riferimento di ogni verità (sia essa relativa o assoluta) individuata mediante un'indagine, e pertanto sta al di là di quel tipo di verità che non

---

<sup>25</sup> Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, cit., n. 51.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, n. 34.

<sup>28</sup> M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma 2012, p. 36.

si dà spontaneamente e originariamente ma va cercata. La concezione universale del mondo contenente è la *verità di sfondo* che si possiede grazie all'incontro con la realtà racchiudente. Certo, la verità di sfondo può essere anche scoperta sul piano epistemologico attraverso una ricerca, ma questo non la rende assimilabile alla verità che va cercata e che non si dà in modo spontaneo e immediato; il fatto che la verità di sfondo – cioè la visione universale della realtà – sia il quadro di riferimento di tutte le verità ricercate oggetto delle credenze giustificate, non impedisce che anch'essa sia oggetto della conoscenza epistemica o proposizionale (ossia della credenza vera giustificata).

Affermando l'universalità dell'idea comune del mondo, il pensiero inclusivo è profondamente antipostmoderno: una delle principali caratteristiche – se non la più importante – del postmoderno è infatti proprio la negazione e il rifiuto dell'universalità. Con il postmoderno, ha messo in evidenza Jean-François Lyotard (1924 - 1998), «il progetto moderno di realizzazione dell'universalità non è stato abbandonato e dimenticato, ma distrutto, liquidato»<sup>29</sup>. Ovviamente, la filosofia inclusiva non mira a riproporre anacronisticamente il progetto di realizzazione dell'universalità proprio della modernità; piuttosto, suggerisce *un tipo di universalità post-postmoderna*, che cioè va oltre gli orizzonti della modernità e della postmodernità. L'universalità esiste e va affermata, ma non è quella demolita dal postmoderno.

La riflessione inclusiva è anche consapevole del buono che c'è stato nel postmoderno: per esempio, l'istanza decostruttiva e antidogmatica e l'apertura alla diversità delle prospettive; due insegnamenti, questi, di cui il pensiero inclusivo fa tesoro per smontare e demolire tutto ciò che è fintamente universale, falso sfondo, in modo da individuare ciò che è veramente universale, sfondo autentico.

---

<sup>29</sup> J.F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 28.

## Al di là dei realismi e antirealismi

*«Voglia Dio provvedere il filosofo di uno sguardo acuto  
per ciò che sta davanti agli occhi di tutti»*

L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*

Di solito il senso comune è inteso come qualcosa di affine al realismo, mentre l'antirealismo è concepito come un insieme eterogeneo di posizioni filosofiche antitetiche non solo al realismo, ma anche al senso comune. È davvero così? In questo capitolo tenteremo di mostrare che dietro all'etichetta del "senso comune", di ciò che è "ovvio", del "buon senso", si cela qualcosa di estremamente sofisticato e profondo, qualcosa che non può essere tirato per la giacchetta né dai realisti né dagli antirealisti al fine di corroborare le loro tesi, ma che è la radice, il *terreno sorgivo* sia del realismo sia dell'antirealismo, e in quanto tale è anche la soluzione, la strada maestra per la conciliazione tra le due prospettive, che paiono a prima vista inconciliabili. Realismo e antirealismo si fondano su due intuizioni (come ha mostrato Diego Marconi), e non è possibile sostenere che la verità stia in una sola delle due: altrimenti, si dovrebbero sostenere argomenti implausibili e non filosofici, basati sulla presunta scarsità intellettuale degli avversari (leggasi «cretini»<sup>1</sup>), sulla raffinatezza

---

<sup>1</sup> «Se in un'isola c'è un gran sasso nero, e tutti gli abitanti si sono convinti – con elaborate esperienze e molto uso della persuasione – che il sasso è bianco, il sasso resta nero, e gli abitanti dell'isola sono altrettanti cretini», in P. Bozzi, *Frammenti da opere perdute*, cit., p. 287.



ed eleganza («perché è più fine, più distinto»<sup>2</sup>, è la spiegazione di Maurizio Ferraris del perché molte persone intelligenti sono antirealiste), su considerazioni politiche (il realismo sarebbe reazionario e conservatore, ma d'altro canto il postmodernismo antirealista sarebbe il fiancheggiatore, sia pure involontario, del populismo mediatico e della tesi “la ragione del più forte è sempre la migliore”), sulla volontà di potenza (secondo John Rogers Searle «la motivazione per negare il realismo è una sorta di “volontà di potenza” che si manifesta nei modi più svariati»<sup>3</sup>). Come è ovvio, c'è qualcosa che non convince nel considerare vero – del tutto vero – in modo alternativo ed esclusivo, l'uno o l'altro dei due punti di vista, realista e antirealista, e ciò a prescindere dalle loro implicazioni politiche.

## 1.1 La questione del senso comune

Che cos'è il senso comune? Questo concetto presenta almeno tre significati fondamentali relativi a diverse tradizioni culturali:

Una prima valenza è quella psicologica, interna alla tradizione aristotelico-tomista, che vede nel senso comune (*sensus communis*) la radice e il principio unificante dell'attività percettiva. Una seconda accezione considera il senso comune (*bon sens, der gemaine Menschenverstand*) sinonimo di una capacità intellettuale che senza ricorrere a procedimenti dialettici e argomentativi ha un accesso immediato alla verità delle cose. Un terzo significato della nozione (*common sense, public spirit, esprit public*) ha una connotazione prettamente politica ed è radicata nella tradizione umanistica del *sensus communis*<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Ferraris, *Le caverne di Paolo*, Introduzione a P. Bozzi, *Scritti sul realismo*, cit., p. 11.

<sup>3</sup> J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 21.

<sup>4</sup> P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p. 33.

Sul rapporto tra filosofia e senso comune, Hannah Arendt osservava che «siamo in presenza di una guerra intestina tra ragionamento di senso comune e pensiero speculativo»<sup>5</sup>. L'intera storia della filosofia, «dalla quale tanto ci viene detto intorno agli oggetti del pensiero, e così poco intorno al processo del pensare e alle esperienze dell'io che pensa, è lacerata da una *guerra intestina* tra il senso comune dell'uomo, questo sesto senso che accorda gli altri cinque a un mondo comune, da una parte, e la facoltà di pensiero e il bisogno di ragione umani, che spingono l'uomo ad allontanarsene per importanti periodi di tempo, dall'altra»<sup>6</sup>. È la filosofia ad aver iniziato la guerra contro il senso comune, e non il contrario:

È un dato di fatto che praticamente non esiste esempio attestato di dichiarazione di guerra, autonoma e spontanea, della massa contro i filosofi. Se si deve parlare di pochi e di molti, si è verificato piuttosto il contrario. È il filosofo che di sua iniziativa abbandona la Città degli uomini, per poi spiegare a coloro che ha lasciato dietro di sé che essi sono ingannati dalla fiducia che ripongono nei sensi, dalla loro inclinazione a credere ai poeti e ad accettare gli ammaestramenti del volgo, quando dovrebbero usare la propria testa<sup>7</sup>.

Negli scritti della Arendt i riferimenti al tema del senso comune riguardano «cinque aspetti: a) senso comune come sesto senso interno (valenza psicologica); b) senso comune come fondamento del realismo (valenza epistemologica e politica); c) senso comune come preconditione della indagine scientifica; d) senso comune come intenzionalità sociale, senso comunitario (valenza sociale); e) senso comune come insieme di pregiudizi sociali»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, nuova edizione 2009, il Mulino, Bologna 1987, p. 167.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 164-165.

<sup>8</sup> P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p. 249.

L'intera storia del pensiero è attraversata dal problema del rapporto tra la filosofia e il senso comune:

Le due soluzioni estreme sono quella di Cusano e quella di Hegel. Il primo introduce nella sua opera la figura del profano che con la sua stoltezza è in realtà in grado di istruire sia l'oratore sia il filosofo, il secondo proclama, nelle pagine celebri della *Fenomenologia dello Spirito* [...] la sua assoluta opposizione al *gesunder Menschenverstand*. Nel Novecento le due posizioni sono state portate avanti rispettivamente dalla tradizione analitica e dalla fenomenologia<sup>9</sup>.

Nei *Dialoghi dell'idiota*, libro primo, Nicola Cusano (1401 - 1464), per bocca dell'idiota, cioè dell'uomo rozzo, incolto, dice, tra l'altro, questo all'oratore: «Credere nell'autorità ti ha spinto a essere come un cavallo, libero per natura, ma trattenuto con arte per la cavezza alla mangiatoia dove si ciba solo di ciò che gli viene somministrato. E il tuo intelletto, costretto dall'autorità degli scrittori, si pasce di un cibo non adatto e non naturale». Al che l'oratore obietta: «Anche se possiamo avere qualche conoscenza senza lo studio delle lettere, tuttavia le cose grandi e difficili non si possono conoscere mai, perché le scienze si sono arricchite per aggiunte successive». Ma l'idiota ribatte: «Ti fai guidare ed ingannare dall'autorità: un uomo ha scritto la parola in cui credi. E io ti dico che la sapienza grida all'aperto nelle piazze e la sua voce risuona perché abita nelle regioni altissime»<sup>10</sup>. Qui l'idiota richiama il versetto dei *Proverbi* (I, 20): «La Sapienza grida per le strade, nelle piazze fa udire la voce».

Secondo Cusano la verità «si rivela nelle espressioni più semplici e più comuni che vengono adoperate da tutti, anche dal bambino o dal giovanetto che sanno che cosa significa la possibilità quando dicono di poter correre o poter parlare o poter mangiare»<sup>11</sup>. Agli antipodi rispetto a Cusano sta Georg Wilhelm

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>10</sup> N. Cusano, *I dialoghi dell'idiota*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2003, p. 4.

<sup>11</sup> N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1993, vol. terzo, p. 61.

Friedrich Hegel (1770 - 1831), secondo il quale «merita il nome di verità solo ciò che viene prodotto dalla filosofia, anche se poi il contenuto di questo prodotto si trovi già in qualche altra nozione o in qualche altra scienza»<sup>12</sup>. La rivelazione immediata del Divino e il buon senso, affermava Hegel, «non si sono mai preoccupati di coltivarsi con la filosofia né con qualsiasi altra forma di sapere. Ebbene, allo stesso modo con cui la cicoria viene esaltata come un ottimo surrogato del caffè, entrambi si considerano direttamente come perfetto equivalente ed eccellente surrogato dell'itinerario della formazione, del ricco e profondo movimento grazie a cui lo Spirito perviene al sapere»<sup>13</sup>.

Sofisticcheria è la «parola d'ordine del senso comune rivolta contro la ragione formata e coltivata, analoga all'espressione *fantasticheria*, con cui sempre il senso comune, nella sua ignoranza filosofica, ha preteso di caratterizzare una volta per tutte la filosofia»<sup>14</sup>.

Appellandosi «al sentimento, al proprio oracolo interiore», il senso comune «rompe i ponti con chiunque la pensi in modo diverso, e si giustifica spiegando di non avere nient'altro da dire a chi non trovi e non senta in se stesso la medesima verità. In altre parole: il senso comune calpesta la radice dell'umanità, in quanto la natura dell'umanità è quella di tendere all'accordo reciproco, e la sua esistenza è riposta soltanto nella compiuta comunanza delle coscienze»<sup>15</sup>.

Solo nel lavoro del Concetto è possibile guadagnare pensieri veri e comprensione scientifica. Soltanto il lavoro del Concetto può produrre l'universalità del sapere. E tale universalità non ha nulla a che vedere con la volgare indeterminatezza e indigenza del senso comune, ma è conoscenza coltivata e compiuta; né coincide con la straordinaria uni-

---

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 9ª ed., Bompiani, Milano 2000/2015, p. 135.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 137-139.

versalità partorita con i talenti della ragione corrotti dall'indolenza e dalla vanagloria del genio, ma è la verità maturata nella sua forma indigena, originaria. L'universalità del sapere è la verità suscettibile di essere proprietà di ogni ragione autocosciente<sup>16</sup>.

In queste celebri pagine della *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*

l'autore contrappone ironicamente il *gesunder Menschenverstand* alla autentica filosofia, fondata sulla fatica del concetto, così come la cicoria si contrappone al caffè. La fonte di questo sano intelletto sarebbe riposta nel singolo e nella sua interiorità, cosicché sarebbero calpestate la comunanza delle coscienze e la possibilità di accordo intersoggettivo. Nonostante questo giudizio molto critico di Hegel, come detto di grande peso su tutta la successiva tradizione tedesca, va segnalato che lo stesso autore attribuisce alla scuola scozzese del *common sense* un importante intento, quello di individuare un a priori di tipo non speculativo<sup>17</sup>.

A proposito di Hegel, la Arendt osservava che

ampie parti della sua opera possono essere lette come una polemica implacabile contro il senso comune, in special modo la Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*. [...] Forse più di ogni altro filosofo, egli testimonia della guerra intestina tra filosofia e senso comune, e ciò in virtù del suo esser dotato, per natura, sia come storico sia come pensatore. [...] Per assicurarsi di aver eliminato la nozione di senso comune secondo cui il pensare si occupa di astrazioni e problemi inessenziali – il che, a parte tutto, è veramente falso – egli asserisce nello stesso spirito polemico che “l'Essere è Pensare” (*dass das Sein Denken ist*), che “lo spirituale solo è reale” e

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>17</sup> P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p. 44.

che soltanto quelle generalizzazioni con cui si ha a che fare pensando *sono* effettivamente<sup>18</sup>.

Per la Arendt nessuno come Hegel

ha mai combattuto con maggior determinazione contro il particolare, l'eterna pietra d'inciampo del pensiero, l'incontestabile semplice esserci degli oggetti che nessun pensiero può attingere o spiegare. Agli occhi di Hegel la funzione suprema della filosofia consiste nell'eliminazione del contingente e ogni ente particolare, ogni cosa che esiste, è contingente per definizione. La filosofia tratta i particolari come parti di una totalità, e la totalità s'identifica col sistema, con un prodotto del pensiero speculativo<sup>19</sup>.

Dall'idealismo hegeliano ottocentesco passiamo ora al Novecento e in particolare al pensiero di uno dei padri della filosofia analitica anglosassone, George Edward Moore (1873 - 1958), il quale è noto per aver difeso il punto di vista del realismo dagli attacchi dello scetticismo, dell'empirismo e dell'idealismo riportando provocatoriamente la discussione sul piano del senso comune. Così, nel suo saggio *Proof of an External World* del 1939, ha ritenuto di poter dimostrare l'esistenza del mondo esterno semplicemente mostrando le sue mani. Quattordici anni prima, con il saggio *A Defence of Common Sense*, Moore ha cercato di formulare in proposizioni le "certezze" del senso comune, di cui una – appunto quella secondo cui "esistono due mani umane" – sarà poi oggetto di dimostrazione nel saggio del 1939. Queste "certezze", presentate in forma di truismi (cioè di verità ovvie e lapalissiane), esprimono, secondo Moore, il modo in cui l'uomo comune – cioè ognuno nella vita quotidiana, compresi i filosofi e gli scienziati quando non esercitano il loro mestiere – vede il mondo:

---

<sup>18</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 173-175.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 175.

Esiste al presente un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato, e da allora è esistito senza soluzione di continuità, ancorché non senza aver subito mutamenti [...]. Fin dal momento della nascita, è sempre stato o a contatto o poco discosto dalla superficie della terra; e da quando è nato, sono anche sempre esistite molte altre cose, di forme e grandezze tridimensionali [...], da cui esso si è trovato ad essere *a varie distanze* [...]. Fra le cose che, in questo senso, hanno fatto parte del suo ambiente circostante [...] c'è sempre stato, in ogni momento successivo alla sua nascita, un gran numero di altri corpi umani viventi, ciascuno dei quali, proprio come il mio corpo, (*a*) è nato in un qualche momento del passato, (*b*) ha continuato ad esistere dopo la nascita, per un certo lasso di tempo, (*c*) è sempre stato, in ogni momento della sua vita dopo la nascita, o a contatto o poco discosto dalla superficie della terra [...]. Ma la terra esisteva già, e da molti anni, anche prima che il mio corpo nascesse [...]. Infine (per passare ad una diversa classe di proposizioni), io sono un essere umano, e, da quando il mio corpo è nato, ho avuto, in tempi differenti, molte esperienze differenti [...] ho avuto aspettative riguardo al futuro, ed ho avuto molte credenze di altro genere, sia vere che false<sup>20</sup>.

Tutti noi ereditiamo un'immagine del mondo, una «tacita e non tecnica visione del mondo, che potenzialmente è posseduta da ognuno di noi. Moore la chiamava “la visione del mondo secondo il senso comune”, Ludwig Wittgenstein la descriveva come “ciò che presupponiamo” e John Searle ne parla come “il *background*”»<sup>21</sup>. La natura di questa tacita visione del mondo «è in gran parte espressa nel modo in cui ne parlano le persone comuni, prive di un bagaglio di conoscenze specifiche. O, anche, nel modo in cui ne parlano le persone che, pur possedendo

---

<sup>20</sup> G. E. Moore, *In difesa del senso comune*, in G.E. Moore, *Saggi filosofici*, a cura di M. A. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 22-23.

<sup>21</sup> A. Stroll, *Superfici*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 30.

un bagaglio di conoscenze specifiche, non sono impegnate nel loro settore di lavoro»<sup>22</sup>. Ognuno di noi dispone di molte nozioni secondo il senso comune; nozioni informali, non tecniche. «Per *nozione secondo il senso comune* intendiamo un’idea che è pre-technica o comunque che non è tecnica. È un’idea che appartiene alla fisica del quotidiano o alla semantica del quotidiano, in un senso ovviamente non peggiorativo dei due termini»<sup>23</sup>.

Il senso comune è stato interpretato in vari modi dalla filosofia. Se per Aristotele (384 - 322 a.C.) e per la scolastica medievale era la capacità generale di sentire, negli scrittori latini classici – come Marco Tullio Cicerone (106 - 43 a.C.) e Lucio Anneo Seneca (4 a.C. ca. - 65 d.C.) – era inteso come modo di parlare e di vivere comune, come gusto e consuetudine. Per la scuola scozzese il senso comune consisteva nelle tradizionali credenze o certezze intuitivamente possedute dal genere umano, dotate di un carattere di verità. Il senso comune, così inteso, Immanuel Kant (1724 - 1804) lo chiamava “intelligenza comune”<sup>24</sup> o “comune intelletto”, definito nei *Prolegomeni* «la facoltà della conoscenza e dell’uso delle regole *in concreto*, a differenza dell’*intelletto speculativo*, che è una facoltà della conoscenza delle regole *in abstracto*»<sup>25</sup>. Kant distingueva il senso comune, inteso come comune intelligenza, da quello inteso come principio del gusto. Sono molti i filosofi dell’epoca moderna – per esempio Kant, Hegel eccetera – che hanno considerato il senso comune non utile alla filosofia. Spesso è stato messo in evidenza il valore pratico del senso comune o il suo carattere pratico.

Il senso comune, osserva Maurizio Ferraris,

è il prolungamento di quella *koinè aisthesis* che, già in noi, determina il passaggio dalla singola impressione alla sua ritenzione e al suo collegamento con le altre percezioni (quelle

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>24</sup> Si veda I. Kant, *Critica del Giudizio*, Utet, Torino 1993, § 20.

<sup>25</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, 6ª ed., Laterza, Roma-Bari 1996, p. 267.



di altri sensi così come quelle presenti e, per nulla sorprendentemente, con quelle future e attese). Infatti, a cosa facciamo appello quando ci richiamiamo al senso comune, oppure – per limitare una nostra o altrui affermazione – sosteniamo che si tratta di una osservazione di senso comune? Precisamente alla circostanza per cui ciò che pensiamo o sentiamo non è solo per noi, ma può essere anche per un testimone. Proprio questo vien meno quando si assume l'iperbole scettica, che in quanto tale è possibile solo per una egologia in prima persona<sup>26</sup>.

Fanno parte del senso comune molte intuizioni spontanee e radicate sulla realtà, il cui valore epistemico è stato però negato dalla scienza. La cosiddetta “fisica ingenua” è il modo naturale e non tecnico, presente in ciascuno di noi, di concepire la fisica del quotidiano, ed è refrattario agli insegnamenti della fisica moderna. La fisica ingenua ha avuto un'influenza per esempio sull'idea, propria della filosofia tradizionale aristotelica, secondo cui un corpo più pesante cade più velocemente di uno più leggero. Galileo Galilei (1564 - 1642), facendo rotolare delle palle di differente peso lungo un piano inclinato ben levigato, ha dimostrato che tutti i corpi aumentavano la loro velocità con la stessa accelerazione, a prescindere dal loro peso. Dal canto suo, Albert Einstein con la teoria della relatività speciale ha confutato la concezione comune del tempo come parametro assoluto, valido cioè per tutti gli osservatori.

## 1.2 La visione universale del mondo

Il termine “senso comune”, come abbiamo visto, reca in sé una grande pluralità di significati. Vogliamo richiamare l'attenzione in particolare su due di questi, e cioè sul senso comune come: 1) cognizione della “esistenza” del mondo; 2) un preciso, basilare e fondamentale modo di intendere il mondo.

---

<sup>26</sup> M. Ferraris, *Estetica sperimentale*, in M. Ferraris e P. Kobau (a cura di), *L'altra estetica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 96-97.

Per tutte le coscienze umane di ogni epoca, il mondo è la realtà che racchiude in sé tutte le “cose”, cioè tutti gli oggetti e tutti i soggetti, tutti gli enti (“cose che sono”). Questa visione universale del mondo è di natura intuitiva, pretecnica e prescientifica, e pertanto essa non distingue tra la Natura e il mondo fenomenico, tra il mondo fisico e il mondo che appare agli esseri umani attraverso i sensi corporei: l’immagine universale della realtà intende per “totalità delle cose” l’insieme, ad esempio, del mondo fisico e del mondo sociale, cioè l’insieme delle cose naturali e delle cose sociali, nonché delle menti e delle coscienze – le quali peraltro si potrebbero classificare come cose sociali –, e in tale insieme non contempla anche il “mondo fenomenico”, le “cose fenomeniche”, semplicemente perché (essendo una visione prefilosofica e prescientifica) ignora la distinzione tra realtà fisica e realtà fenomenica.

La filosofia inclusiva che proponiamo ha come punto di riferimento il mondo come inteso dalla visione universale, ma tale punto di riferimento lo articola in modo più dettagliato, ad esempio distinguendo tra mondo fenomenico e mondo fisico. Anche per la filosofia inclusiva il mondo è la realtà che racchiude in sé tutte le cose, ma con l’espressione “tutte le cose” essa intende un insieme di cose molto più articolato e dettagliato (si veda il § 1.7) rispetto a quello visionato pretecnicamente e prefilosoficamente dalla concezione universale del mondo.

Premettiamo che con il termine “ente” (che significa “cosa che è”) intendiamo semplicemente la traduzione ontologica e metafisica – cioè filosofica – dei termini “cosa” o “oggetto”, intesi nel loro significato ordinario: in tale traduzione nel linguaggio filosofico la nozione ordinaria di “cosa” – l’oggetto materiale o immateriale utilizzabile dai soggetti umani – viene estesa per comprendervi anche gli stessi soggetti umani. Quindi, quando parliamo di “ente” ci riferiamo all’oggetto (alla cosa) inteso anche come soggetto e non solo come cosa distinta dal soggetto. Ovviamente, il termine “oggetto” può avere anche un significato più specifico o ristretto, utilizzato nella vita ordinaria, per

indicare ciò che si distingue dal “soggetto” o dall’io. Il termine “oggetto” può essere utilizzato come sinonimo di “cosa” o di “ente” – per cui è “oggetto” anche l’io o il soggetto – oppure per indicare ciò (un ente) che non è “io” o “soggetto”. Dunque, per “enti” intendiamo nient’altro che le “cose” o gli “oggetti” considerate (o considerati) metafisicamente e ontologicamente cioè sul piano filosofico dell’Essere. Per “enti” intendiamo non solamente le cose (o gli oggetti) che esistono, ma più generalmente le cose che sono: anche gli oggetti inesistenti o fittizi (per esempio il cerchio quadrato) sono enti, sono cose che sono.

Per quanto riguarda gli oggetti (o cose) fisici, fenomenici e sociali, essi sono enti in un significato del termine che comprende in sé anche il concetto di evento o fatto cioè di “cosa che accade”. Dunque, per quanto concerne le cose fisiche, fenomeniche e sociali, esse sono enti nel senso che sono *cose che sono e che accadono*. Sono enti temporali (soggetti al tempo fisico e fenomenico e all’evoluzione), che mutano nel tempo fenomenico e fisico.

Ogni cosa che è esistita, che esiste, che esisterà è parte del mondo reale, appartiene al mondo reale, e il mondo reale è ciò che racchiude ogni cosa. La concezione del mondo come *realtà* (racchiudente) contiene in sé la cognizione della “esistenza” del mondo: la *realtà* altro non è che il mondo racchiudente “*esistente*” o *reale*. Il mondo reale – ossia la realtà – racchiude in sé tutti i vari mondi (per esempio il mondo della Natura, il mondo sociale umano eccetera). Ogni mondo è l’insieme o la totalità delle cose o enti che hanno in comune certe caratteristiche. La realtà o mondo reale che racchiude in sé tutte le cose e tutti i mondi è il *mondo fondamentale* (o *realtà fondamentale*), che indicheremo con le iniziali maiuscole per evidenziarne la preminenza rispetto ai vari mondi non fondamentali: “Mondo Fondamentale” – da ora anche abbreviato in “MF” – o “Realtà Fondamentale” – da adesso anche abbreviato in “RF”. Il Mondo Fondamentale è ciò che racchiude (contiene) in sé tutti i diversi mondi non fondamentali. Il carattere racchiudente del Mondo Fondamentale con-

trassegna anche i vari mondi non fondamentali: anch'essi contengono in loro gli enti.

Assegnando l'etichetta "non fondamentali" ai mondi diversi dal Mondo Fondamentale – per esempio al mondo fisico, al mondo sociale e a quello fenomenico (cioè al mondo percepito sensorialmente, con i sensi *corporei*, dall'uomo) – non intendiamo sottovalutare l'importanza di tali mondi (è ovvio che tali realtà sono importantissime), ma indichiamo solamente il loro essere differenti dal Mondo Fondamentale.

I mondi non fondamentali sono tali nel senso che non coincidono con il MF, e non nel senso che non sono importanti. L'importanza del Mondo Fondamentale è maggiore rispetto all'importanza dei mondi non fondamentali, ma ciò non significa che questi mondi non abbiano una grande rilevanza.

Tra i vari mondi non fondamentali, alcuni sono realtà, sono mondi reali o esistenti (il mondo fisico, il mondo fenomenico umano e non umano e il mondo sociale, umano e animale), ma si possono immaginare altri mondi che non sono realtà, non sono esistenti o reali: i mondi composti da oggetti inesistenti. Anche i mondi inesistenti racchiudono in sé le cose inesistenti e sono delle totalità di tali cose inesistenti. Tutti i diversi mondi non fondamentali, reali e non reali, hanno in comune due caratteristiche: l'essere ciò che racchiude tutte le cose aventi elementi in comune e l'essere la totalità o l'insieme di tutte le cose aventi elementi in comune. Ciò che differenzia un mondo non fondamentale dall'altro sono gli elementi comuni alle cose che lo compongono: per esempio, gli enti che costituiscono il mondo sociale umano hanno delle caratteristiche in comune che sono differenti dalle caratteristiche condivise dalle cose che compongono il mondo della Natura.

Il Mondo Fondamentale è l'insieme o totalità dei diversi mondi non fondamentali che hanno in comune il carattere racchiudente. Il Mondo Fondamentale *racchiude* in sé tutti i vari mondi non fondamentali, reali e non reali, e tale caratteristica di *contenenza* è allo stesso tempo una caratteristica dei mondi

non fondamentali. Poiché contiene in sé anche i mondi inesistenti, il Mondo Fondamentale non è interamente realtà – è in parte mondo reale, “esistente” e in parte non realtà, mondo non reale, “inesistente”. Nella misura in cui racchiude i mondi reali, il Mondo Fondamentale è *realtà* fondamentale; nella misura in cui contiene i mondi inesistenti, è *non realtà* fondamentale. Il Mondo Fondamentale è dunque in parte realtà (fondamentale) e in parte non realtà (fondamentale).

Come vedremo, il carattere racchiudente dei vari mondi non fondamentali e del Mondo Fondamentale può essere indicato con il termine filosofico “contenenza”, o anche “contenenza-appartenenza”. La contenenza o contenenza-appartenenza e l’insieme o totalità sono le *uniche* caratteristiche principali del Mondo Fondamentale. Per quanto riguarda invece i diversi mondi non fondamentali, la totalità e la contenenza o contenenza-appartenenza sono solo alcune delle loro caratteristiche principali: il mondo fisico e il mondo sociale degli esseri umani (per fare degli esempi) presentano anche altre caratteristiche essenziali, descritte dalla fisica, dalla biologia, dalla sociologia, dalla psicologia e da altre discipline. Invece, il Mondo Fondamentale è appunto così definito, perché ha come caratteristiche essenziali *solamente* la contenenza (o contenenza-appartenenza) e la totalità. È importante precisare che il Mondo Fondamentale è una totalità – un tutto – non assoluta ma relativa, perché è un tutto che non comprende anche Dio: come spiegheremo nel secondo capitolo, Dio non appartiene al Mondo Fondamentale, ma è il creatore del Mondo Fondamentale, vale a dire del mondo reale. Il fatto che Dio non appartenga alla realtà – al mondo reale fondamentale – ma ne sia la causa, non significa che Dio non sia reale: vuol dire invece che è una realtà del tutto speciale ed eccezionale, poiché è l’unica (come vedremo nella seconda parte di questo scritto) ad essere non solo trascendentale ma anche trascendente, in modo assoluto e infinito. “Ci sono” dunque due tipi essenziali di realtà: “c’è” la realtà intesa come mondo reale – il Mondo Fondamentale – e “c’è” la “realtà trascendentale-trascendente” che è Dio.

«Purtroppo risulta difficile definire con esattezza il senso comune; sicché una posizione fondata su di esso rischia di esporri a un rischio di indeterminatezza»<sup>27</sup>, osserva Andrea Borghini (1977). Ma è possibile enucleare quello che, nell'intricatissimo intreccio di significati che sta dietro al termine "senso comune", è universale in tutte le culture e in tutti i periodi storici. Ebbene, uno dei contenuti universali del senso comune è proprio la concezione del mondo come *realtà che racchiude in sé tutte le cose e tutti i vari mondi*. Tutti gli esseri umani coscienti, di ogni latitudine e di ogni epoca storica, dispongono di questa concezione, non in forma filosofica ma come intuizione. Per esempio, ogni individuo dotato di intelletto, qualunque sia il luogo della Terra in cui vive, intuisce la "esistenza" della realtà (del mondo reale) nella quale esistono e a cui appartengono (in un'appartenenza al mondo racchiudente) sia le monete che tiene in mano (oggetti del mondo sociale) sia gli alberi che vede in lontananza (oggetti del mondo naturale). Questo esempio vale anche per le persone coscienti vissute duemila anni fa. Ma anche molto prima, nelle società primitive, presso cui non esisteva la moneta, le coscienze umane intuivano la "esistenza" del mondo del quale facevano parte sia i loro oggetti sociali primitivi sia le foreste, i fiumi, le nuvole e il Sole che vedevano. Con i termini "Mondo Fondamentale" e "continenza-appartenenza" presentiamo in forma filosofica e in termini metafisici questa "visione o intuizione comune e universale del mondo", la "immagine pubblica, collettiva e condivisa del mondo" che è un contenuto universale del senso comune. Con le espressioni "visione o immagine universale del mondo", oppure "intuizione pubblica e collettiva del mondo", ci riferiamo al senso universale e *comune* (senso *comune*) del mondo reale, che consiste nell'intendere la realtà come ciò che racchiude tutti gli enti e tutti i mondi non fondamentali, e che non va confuso con il "buon senso", con il "comune modo di pensare"

---

<sup>27</sup> T. Andina-A. Borghini, *Metafisica e ontologia (o dell'inizio)*, in T. Andina (a cura di), *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma 2013, p. 30.

elogiato dagli scrittori latini e dalla scuola scozzese, o con quel “giudizio senza alcuna riflessione” di cui parlava Giambattista Vico (1668 - 1744) nella *Scienza nuova* definendo il senso comune. La visione comune e universale del mondo, come vedremo, è prefilosofica e pretecnica ma anche, al contempo, metafilosofica e metatecnica, nel senso che è lo sfondo imprescindibile della filosofia e della scienza. Per tale visione universale la caratteristica principale del mondo, oltre all’essere una totalità non assoluta ma relativa, è il carattere racchiudente, contenente tutte le cose, e non l’indipendenza dai soggetti umani.

Per indicare tale immagine o visione condivisa da tutte le coscienze umane si possono utilizzare (e infatti useremo) anche i termini *concezione* (“concezione universale del mondo”), *idea*, *comprensione*, *conoscenza*, *percezione*, *esperienza*, *concetto*, *rappresentazione*, *pensiero*, *nozione*, *cognizione*. Per indicare il carattere universale di tale visione, utilizzeremo come sinonimi i termini *condivisa* (“immagine condivisa della realtà”), *collettiva*, *naturale*, *pubblica*, *diffusa*.

L’idea universale del mondo è anche la visione d’insieme (generale, globale, complessiva) degli enti e dei mondi non fondamentali, della realtà, nel senso che essa indica il quadro comune, fondamentale ed essenziale – che indichiamo con il termine “Mondo Fondamentale” o “Realtà Fondamentale” – di tutto ciò che esiste e può esistere, di ogni tipo di mondo non fondamentale e di ogni tipo di cosa, Dio escluso. Pertanto, la comprensione naturale della realtà può essere definita anche la rappresentazione “generale”, “d’insieme”, “complessiva”, “globale”, “totale”, “onnicomprendiva”, “completa” del mondo. Ovviamente, tale cognizione del mondo non equivale a una visione *dettagliata* di tutto ciò che esiste o può esistere: non si tratta della *conoscenza completa e perfetta* di tutte le cose, ma solo della conoscenza dello sfondo di tutti gli enti.

Nell’opera *Psicologia delle visioni del mondo*, Karl Jaspers (1883 - 1969) ha posto una distinzione fra tre immagini (intuizioni, visioni) del mondo: quella spazio-sensoriale, quella psi-

chico-culturale e quella metafisica. Ciascuna di queste visioni del mondo è articolata in “sotto-visioni”. L’intuizione spazio-sensoriale del mondo è suddivisa da Jaspers in immagine del mondo immediata, cosmo circoscritto visto oltre l’immediato e infinità spazio-temporale. A sua volta dall’immagine del mondo immediata si sviluppano tre immagini del mondo: 1) meccanico-naturale; 2) storico-naturale; 3) mitico-naturale. Per quanto riguarda l’immagine psichico-culturale del mondo, troviamo: 1) il mondo immediato; 2) il mondo del diverso e dell’estraneo; 3) il mondo infinito dell’intelligibile. Per quanto concerne quest’ultimo, Jaspers osserva che

ogni fenomeno intelligibile è sottoposto subito a un giudizio di valore istintivo. È intrinseco della sua essenza un carattere di valore, che lo contraddistingue dai fenomeni meccanico-naturali, privi di accenti di valore, e valutabili soltanto come mezzi. Il mondo di ciò che il nostro comprendere ha messo in chiaro è al tempo stesso un mondo di valori. Le rappresentazioni limite della immagine del mondo chiarificata dal nostro comprendere sono in alto grado cariche di una valutazione di questo genere<sup>28</sup>.

Ci sarebbero tre specie di rappresentazioni limite: culture, personalità e miti dell’anima (immagine del mondo psico-mitologica). C’è infine l’immagine metafisica del mondo, nella quale occorre distinguere tra la totalità singola nella totalità delle immagini del mondo in generale, e i tipi di contenuti vale a dire l’immagine del mondo mitologico-demoniaca e quella filosofica, che a sua volta si presenta in varie forme: 1) assolutizzazione delle singole immagini del mondo concrete (per esempio materialismo e spiritualismo, meccanicismo, naturalismo, psicologismo, storicismo eccetera); 2) immagine del mondo razionalistica o panlogistica; 3) teologia negativa; 4) immagine del mondo mitico-speculativa.

---

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 206.