



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MACERATA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN  
HUMAN SCIENCES

CICLO XXVIII

ONTOLOGIA TEMPORALE E SENSO COMUNE

TUTOR  
Chiar.mo Prof. Francesco Orilia

DOTTORANDO  
Dott. Ernesto Graziani

COORDINATORE  
Chiar.mo Prof. Guido Alliney

ANNO 2017



## Indice

Introduzione.....	5
Parte I: Ontologia temporale: un dibattito metafisicamente sostanziale	
I.1	Caratterizzazione preliminare dell'ontologia temporale.....18
I.1.1	Ontologia, ontologia temporale e metafisica del tempo.....18
I.1.2	Teoria A e teoria B.....20
I.1.3	Ontologie temporali.....23
I.2	Deflazionismo e antideflazionismo dell'ontologia temporale.....28
I.2.1	L'obiezione di insostanzialità metafisica.....28
I.2.2	Insostanzialità e mera verbalità.....31
I.2.3	Soluzione atensionalista e obiezioni (in breve).....34
I.2.4	Altre proposte antideflazioniste.....39
I.3	Predicazione atensionale ed esistenza.....40
I.3.1	Proposizioni, fatti ed eventi.....40
I.3.2	Predicazione tensionale e predicazione atensionale.....42
I.3.3	Comprendere la predicazione atensionale: l'analogia spaziale.....45
I.3.4	Natura dell'esistenza (I): primo ordine e secondo ordine.....49
I.3.5	Natura dell'esistenza (II): monismo e pluralismo.....54
I.4	Interpretazioni metafisiche della predicazione tensionale.....56
I.4.1	Limiti dell'analogia spaziale.....56
I.4.2	Predicazione tensionale al passato e al futuro (I): letture ubicazionali....58
I.4.3	Predicazione tensionale al passato e al futuro (II): letture non ubicazionali.....61
I.4.4	Ontologia temporale e persistenza.....67
I.5	Forme del divenire.....69
I.5.1	Divenire temporalmente relativizzato e divenire assoluto.....69
I.5.2	Il divenire nella teoria A.....72
I.5.3	Proprietà tensionali.....75
I.5.4	Attributi, classi e proposizioni come enti temporali.....78
I.6	Critica delle proposte alternative.....79
I.6.1	Quantificazione universale.....79
I.6.2	Fattori di verità.....85
I.6.3	Presenza ed esistenza.....88
I.6.4	Esistere ora senza essere presente.....94

## Parte II: Il senso comune nell'ontologia temporale

II.1	Caratterizzazione del senso comune.....	109
II.1.1	Senso comune come teoria ingenua.....	111
II.1.2	Credenze endossali (I): caratteri essenziali.....	114
II.1.3	Credenze endossali (II): caratteri tipici.....	121
II.1.4	Fonti del senso comune.....	123
II.1.5	Metodi di determinazione delle credenze metafisiche ingenue.....	127
II.2	Senso comune e metodo filosofico.....	134
II.2.1	Giustificatezza del senso comune.....	134
II.2.2	Sintonia con il senso comune e credito epistemico.....	142
II.2.3	Credito iniziale, posizione di default e onere della prova.....	146
II.2.4	Valutare, superare e neutralizzare argomenti basati sul senso comune.....	149
II.3	Ontologia temporale ingenua e credito iniziale.....	152
II.3.1	L'opinione degli ontologi temporali sull'ontologia temporale ingenua.....	153
II.3.2	Il questionario di Block et al. [1983-84]: endossalità della teoria A.....	159
II.3.3	Questionario Filosofico (I): metodo.....	162
II.3.4	Questionario Filosofico (II): endossalità del presentismo.....	172
II.3.5	Il presentismo come posizione di default.....	184
II.4	Percezione del tempo e credito iniziale.....	188
II.4.1	Spiegazione del confinamento temporale della percezione.....	191
II.4.2	Spiegazione dell'intuitività del presentismo.....	201
II.4.3	Questionario filosofico (III): confinamento temporale della percezione.....	208
II.5	Emozioni e desiderabilità esistenziale.....	211
II.5.1	Per fortuna è finita!.....	211
II.5.2	Questionario filosofico (IV): sollievo.....	214
II.5.3	Desiderabilità esistenziale.....	216
II.5.4	Questionario Filosofico (V): desiderabilità morale.....	219
II.5.5	Ontologia temporale e storia controfattuale.....	221
II.6	Libertà.....	225
II.6.1	Libertà libertarista.....	226
II.6.2	Causalità B-eternista e controllo.....	228
II.6.3	Fissità ontica e possibilità alternative.....	232
II.6.4	Prefissazione aletica e possibilità alternative.....	236
II.6.5	Sondaggio filosofico (VII): causalità e libertà.....	239
	Bibliografia e sitografia.....	243

## Introduzione

L'ontologia temporale è caratterizzabile, in prima approssimazione, come l'indagine filosofica sullo statuto ontico (o esistenziale) – ossia di esistenza/inesistenza (o realtà/irrealtà) – degli enti *temporali e non presenti*, dunque, degli enti passati o futuri. La ricerca che ho svolto ha avuto due obiettivi fondamentali. Il primo è stato quello di definire precisamente il tema centrale dell'ontologia temporale, portandone in luce il carattere metafisicamente sostanziale. Il secondo obiettivo è stato quello di dare una valutazione della rilevanza del ricorso al senso comune entro tale dibattito. Il testo della tesi risulta pertanto diviso in due parti principali.

La *Parte I* del lavoro (*Ontologia temporale: un dibattito metafisicamente sostanziale*) trae la sua motivazione principalmente dai recenti argomenti deflazionisti volti a mostrare l'insostanzialità dell'ontologia temporale o, in particolare, del presentismo. Una serie di autori (Callender [2000] e [2012], Meyer [2005] e [2013], Dorato [2006], Savitt [2006] e Lombard [2010]) ha infatti argomentato, nel corso degli ultimi 15 anni, che l'ontologia temporale, un settore della metafisica analitica del tempo che esiste da oltre un secolo, si costituirebbe in realtà come il contrapporsi di teorie che, ad una attenta considerazione, si rivelerebbero banali e per nulla interessanti da un punto di vista metafisico.

Il cap. I.1 (*Caratterizzazione preliminare dell'ontologia temporale*) ha contenuto metafilosofico ed introduttivo.

Comincio dando una caratterizzazione approssimativa, ma sufficiente ai fini della mia ricerca, delle nozioni di ontologia e metafisica (attingendo a Varzi [2005] e Sider [2011]), per poi distinguere tra ontologia temporale e metafisica del tempo. L'indagine sullo statuto ontico del temporale e non presente si configura come un *modo* di indagare la natura – ossia gli aspetti più generali, strutturali e fondamentali – del tempo e, insieme, costituisce anche un *settore* di tale indagine, insieme alla riflessione sulla persistenza, sulla freccia del tempo, sul futuro aperto/chiuso, sul passaggio del tempo ecc.

Passo quindi a descrivere brevemente il dibattito tra teoria A e teoria B, che costituisce la cornice teorica indispensabile per definire l'ontologia temporale in virtù degli strettissimi legami concettuali tra i due ambiti di ricerca. La *teoria B*, o *teoria tensionale e statica del tempo*, è una concezione del tempo secondo cui tra ciò che è presente e ciò che è passato o futuro non vi è altra differenza (metafisicamente rilevante) che una differenza *di ubicazione temporale reciproca*: il futuro è *dopo* il presente e il presente è *dopo* il passato. Inoltre, stando alla

teoria B, *il tempo non passa*: gli eventi sono uno dopo l'altro ma non vi è uno “scorrere” di essi attraverso il presente. Stando, invece, alla *teoria A*, o *teoria tensionale e dinamica del tempo*, tra ciò che è presente e ciò che è passato o futuro vi è una *differenza qualitativa* (ossia in termini di A-proprietà: passatezza, presentezza e futurity) o *ontica* (in termini di esistenza) in aggiunta o in luogo di quella meramente ubicativa.

Effettuo, infine, una descrizione preliminare di tutte le posizioni A- e B-teoriche in ontologia temporale, formulandole, volutamente, nei modi “ingenui” caratteristici del periodo antecedente al *triviality debate*. Tra le varie ontologie temporali, in questo lavoro mi soffermo prevalentemente su quelle più popolari e a mio avviso più plausibili: il *presentismo*, secondo cui il tempo passa ed *esiste solo ciò che è presente*, e il *B-eternismo*, secondo cui il tempo non passa e *ciò che è passato, presente o futuro* (o, più propriamente: ciò che precede, è simultaneo a o segue un qualsiasi tempo) *è parimenti esistente*.

Nel cap. I.2 (*Deflazionismo e antideflazionismo dell'ontologia temporale*) illustro l'obiezione deflazionista contro l'ontologia temporale e descrivo in breve: la risposta che difendo, alcune obiezioni rivolte a questa e altre risposte all'obiezione deflazionista.

Nella sua versione basilare, l'obiezione deflazionista ha la seguente forma: (1) il predicato esistenziale (‘esiste’, ‘esistono’) impiegato nel formulare le varie tesi in ontologia temporale è ambiguo, cioè suscettibile di diverse interpretazioni; (2) data ogni disambiguazione del predicato esistenziale, ciascuna tesi in ontologia temporale risulta o *banalmente vera* o *banalmente falsa*; (C) il deflazionista conclude che, costituendosi come una disputa tra tesi banalmente vere o false, l'intero dibattito in ontologia temporale è svuotato di contenuto, ossia *metafisicamente insostanziale*.

Tipicamente, i deflazionisti distinguono due letture di ‘esiste’: una *tensionale presente*, ossia ‘esiste ora’ (in quanto segue, ‘esiste<sub>TePre</sub>’), e una *tensionale disgiuntiva*, ossia ‘è esistito, esiste<sub>TePre</sub> o esisterà’. Dando una lettura tensionale presente, il presentismo diventa banalmente vero (‘esiste<sub>TePre</sub> solo ciò che è presente’) e il B-eternismo banalmente falso (‘ciò che è passato o futuro esiste<sub>TePre</sub>’). Leggendo il predicato esistenziale in senso tensionale disgiuntivo, viceversa, si rende il presentismo banalmente falso (‘è esistito, esiste<sub>TePre</sub> o esisterà solo ciò che è presente’) e il B-eternismo banalmente vero (‘ciò che è passato o futuro è esistito, esiste<sub>TePre</sub> o esisterà’).

Per uscire da questo dilemma, secondo me e molti altri (tra cui Sider [2001] e [2006], Mozersky [2011], Torrenco [2012]), occorre leggere il predicato come *atensionale*, vale a dire astraendo dall'informazione veicolata dalla flessione verbale, cioè dall'*informazione*

*tensionale sull'istanziamento dell'attributo predicato* (vale a dire, grammaticalmente, il tempo verbale, il *tense*). Questa risposta all'argomento deflazionista è ciò che chiamo 'soluzione atensionalista'. I sostenitori di tale proposta hanno fatto in realtà assai poco per chiarire come una tale lettura del predicato debba essere intesa e per rispondere alle obiezioni volte a ridurla o alla lettura tensionale presente o a quella tensionale disgiuntiva.

Nel cap. I.3 (*Predicazione atensionale ed esistenza*) do, quindi, una illustrazione della nozione di *atensionalità della predicazione* sfruttando un'analogia spaziale. L'idea è, in breve, che l'astrazione dall'informazione tensionale sull'istanziamento (di un attributo) è *analogica* all'assenza di informazione spaziale sull'istanziamento che è propria della lettura ordinaria, ossia tensionale, dei predicati. 'È<sub>Atc</sub> rosso' non ci informa sul *tempo* di istanziazione della proprietà *essere rosso* proprio come 'è<sub>TePre</sub> rosso' (o 'è stato rosso' o 'sarà rosso') *non* ci informa sul *luogo* di tale istanziazione. In breve, l'atensionalità del predicato astrae (artificialmente) dal *quando* dell'istanziamento come la predicazione del linguaggio ordinario (che è tensionale) astrae dal *dove* dell'istanziamento.

In risposta all'obiezione deflazionista, si può quindi mostrare che, impiegando la lettura atensionale, si rende il presentismo non banalmente vero e il B-eternismo non banalmente falso. Questa risposta, tuttavia, è solo parziale. Resta, infatti, da mostrare come sia concettualmente possibile che il presentismo sia non banalmente falso e il B-eternismo non banalmente vero, e questo è oggetto del capitolo successivo.

Concludo quindi questo capitolo mostrando come la lettura atensionale del predicato esistenziale e la caratterizzazione offertane si adattino senza problemi alle principali concezioni della natura dell'esistenza (primo e secondo ordine, meinonghiana e antimeinonghiana, univoca e polivoca).

Nel cap. I.4 (*Interpretazioni metafisiche della predicazione tensionale*) tento, quindi, di mostrare come sia *concettualmente* possibile che la lettura atensionale non si riduca a quella tensionale disgiuntiva.

Prendendo le mosse da un'obiezione alla soluzione atensionalista avanzata da Lombard [2010], distinguo due letture dei predicati al tempo passato o futuro: una lettura ubicazionale e una non-ubicazionale. Nella lettura *ubicazionale* l'enunciato 'x è esistito' è reso come 'x esiste<sub>Atc</sub> ad un tempo che precede<sub>Atc</sub> il tempo presente'; nella lettura *non-ubicazionale* è invece reso come 'la proposizione [x esiste<sub>TePre</sub>] è stata vera'. La locuzione '[X] è stato vero' (dove '[X]' sta per una proposizione espressa da un enunciato con predicazione tensionale presente) deve essere ulteriormente analizzata, dal presentista, nei termini di '[X]

istanzia<sub>TePre</sub> la proprietà *essere stato vero*'. La proprietà tensionale *essere stato vero*, a sua volta, deve intesa dal presentista come *primitiva*, vale a dire non analizzabile in termini di relazione di precedenza con un ente passato (ossia come '[X] è<sub>Ate</sub> vero ad un tempo che precede<sub>Ate</sub> il presente'). Non avendo lo spazio per illustrare più dettagliatamente la proposta, mi limito ad aggiungere semplicemente che il suo obiettivo globale è quello di mostrare come sia concettualmente possibile ottenere una semantica metafisica minimale delle proposizioni riguardanti il passato (o il futuro) *che si serva unicamente di enti presenti*.

Nel cap. I.5 (*Forme del divenire*) mostro come i concetti e le distinzioni introdotte nei due capitoli precedenti permettano di definire adeguatamente le diverse nozioni di divenire associate alle diverse ontologie temporali e, in particolare, la nozione di *divenire ontico assoluto*: il cominciare in senso assoluto ad esistere ed il cessare in senso assoluto di esistere. Prendo quindi nuovamente in considerazione le proprietà tensionali introdotte nel cap. II.4, ne caratterizzo più approfonditamente la natura e illustro la principale obiezione mossa alla tesi della loro primitività – l'obiezione di ipoteticità formulata da Sider [2001] – precisandone la rilevanza per la questione della sostanzialità metafisica dell'ontologia temporale.

Il cap. I.6 (*Critica delle proposte alternative*), ultimo capitolo della prima parte della tesi, è dedicato alla critica delle altre risposte all'argomento deflazionista.

Un primo approccio si propone di definire il presentismo semplicemente ricorrendo alla *quantificazione universale*, ossia nei termini di 'per ogni x, x è presente' (Crisp [2003] e [2004], Orilia [2012, §6.3]). Stando ad un secondo approccio, presentismo e B-eternismo si differenzerebbero in quanto porrebbero *fattori di verità di tipo diverso*. (Stoneham [2009]). Il difetto di queste due proposte è che spostano il problema della caratterizzazione dell'ontologia temporale (o, specificamente, della definizione del presentismo) senza in realtà risolverlo: infatti, l'ambiguità tra lettura tensionale presente e lettura tensionale disgiuntiva si ripresenta, rispettivamente, nel dare una semantica per i quantificatori (Ludlow [2004]) e nel definire i fattori di verità.

Una terza proposta che discuto definisce il presentismo come la tesi che *l'esistere è identico all'essere presente* (Merricks [2007], Tallant [2014], e (ancor prima del *triviality debate*) Zimmerman [1996] e Craig [1997]). Anche questa proposta è insoddisfacente in quanto, il presentista – anche se accetta di definire la propria teoria nel modo suddetto – avrà pur bisogno di specificare in che senso, secondo la sua visione, quello che è esistito *non esiste*.



L'ultimo approccio considerato consiste nello stabilire una distinzione netta tra le nozioni di *esistenza ad un tempo* e di *collocazione temporale ad un tempo*, e nel ridefinire il presentismo come la tesi che esiste ora solo ciò che è temporalmente collocato nel presente e il B-eternismo come la tesi che esistono ora anche gli enti ubicati nel passato o nel futuro (Paolini Paoletti [2015], Vettore [2016].) Il problema principale di questa proposta è che ammettere che un ente possa esistere ad un tempo *senza essere temporalmente collocato in quel tempo* rischia di rendere misteriosa la relativizzazione dell'esistenza a tempi; inoltre, è qualcosa di molto controintuitivo – qualcosa che la soluzione atensionalista, per lo meno nella versione da me difesa, invece evita.

La *Parte II* del lavoro (*Il senso comune nell'ontologia temporale*) contiene una valutazione della rilevanza del ricorso al senso comune entro il dibattito in ontologia temporale.

Nel cap. II.1 (*Caratterizzazione del senso comune*) do una caratterizzazione della nozione di senso comune cui generalmente fanno riferimento gli autori collocabili entro la tradizione analitica e, in particolare, coloro che si occupano di ontologia temporale. Si tratta del senso comune concepito come *insieme strutturato di credenze* (o opinioni) e, come tale, qualificabile come senso comune *doxastico*. Dato il suo carattere descrittivo ed esplicativo-predittivo, inoltre, il senso comune doxastico può essere considerato come una *visione complessiva del mondo* (Sellars [1963]) composta da un insieme di proto-teorie o teorie ingenua (*naïve theories*), p.e.: fisica ingenua, psicologia ingenua, biologia ingenua, metafisica ingenua ecc. (Gabbani [2016]).

Passo poi a descrivere le caratteristiche che contraddistinguono essenzialmente o tipicamente le credenze di senso comune, che – rifacendomi alla terminologia aristotelica – chiamo anche 'credenze endossali'. (Possiamo, infatti, rendere l'inglese 'commonsensical' – appartenente al senso comune – con *endossale* e 'commonsensicality' – appartenenza al senso comune – con *endossalità*.) Individuo quattro caratteristiche essenziali: (1) la *larga condivisione*, diacronica e diatopica, tra i soggetti cognitivamente normali (a mio avviso, la soglia di condivisione minima è fissabile indicativamente al 75% dei soggetti); (2) la *generalità*: riguardano aspetti generali della realtà, non aspetti particolari; (3) l'*intuitività*, intesa come aspetto o apparenza del vero o del molto plausibile ('è intuitivo' come 'sembra vero/molto plausibile'); (4) la *semplicità* o, in termini negativi, la non-sofisticatezza (al confronto con gli enunciati delle discipline specialistiche). A queste quattro caratteristiche essenziali se ne aggiungono tre tipiche: (5) l'*utilità pratica* nel conseguimento degli obiettivi

della vita quotidiana; (6) *l'implicitezza* e (7) *l'inconsapevolezza* nella maggior parte dei contesti conversazionali ed epistemici ordinari.

Concludo il capitolo passando in rassegna vari metodi utili ad una determinazione del contenuto metafisico del senso comune. Considero, discutendone pregi e difetti, i metodi (1) dell'introspezione; (2) dell'inchiesta, e in particolare, (2.1) dell'intervista non strutturata (o non standardizzata) e (2.2) del questionario; e considero, infine, (3) il ricorso ad altre discipline che si occupano (tra l'altro) dell'individuazione di opinioni largamente diffuse e che hanno qualche rilevanza per la metafisica.

Il cap. II.2 (*Senso comune e metodo filosofico*) ha contenuto prevalentemente metodologico ed epistemologico.

Nel contesto del dibattito metafisico sul tempo, come di altri dibattiti filosofici, ci si conforma più o meno implicitamente, ad una metodologia che è ben riassunta da Orilia [2012, §4.2] nel *principio del credito iniziale*: una teoria più in sintonia con il senso comune deve essere preferita a una meno in sintonia con esso, per lo meno fino a quando, alla luce dell'indagine filosofica o scientifica, essa non si riveli inadeguata e sia disponibile una nuova teoria che possa rimpiazzarla.

In questo capitolo mostro, innanzitutto, quali ragioni vi siano per accettare tale principio metodologico. Una prima ragione è che il senso comune è primo nell'ordine *cronologico* della conoscenza: è, *di fatto*, il punto di partenza obbligato nella "storia cognitiva" del soggetto. Questa priorità cronologica non sembra, tuttavia, sufficiente, dato che il principio del credito iniziale sembra presupporre che il senso comune sia nel suo complesso epistemicamente *giustificato*, cioè tale che sia ragionevole considerarlo, almeno in prima battuta, vero o molto plausibile. Dalla letteratura sul senso comune emergono due principali fondamenti per riconoscere le credenze endossali come vere o plausibili ad una prima considerazione: (1) *l'intuitività condivisa*, che è una caratteristica essenziale delle credenze endossali (Rescher [2005], Zimmerman [2008]), e (2) *l'utilità pratica*, e segnatamente quella sopravvivenziale (o, nei termini della teoria dell'evoluzione, l'adattività), che è una caratteristica tipica di esse (Boulter [2007], Orilia [2012, §4.2]). Queste due proprietà devono essere considerate *indicative* – sebbene, ovviamente, non implicative – di verità o elevata plausibilità delle credenze endossali, per lo meno in assenza di ragioni per dubitarne o credere che siano false.

Idealmente, quindi, all'inizio della disputa filosofica (o astraendo idealmente da altre ragioni adducibili a favore o contro un tesi in discussione), la tesi che gode del credito

iniziale maggiore deve essere considerata come *posizione di default*, ossia la tesi che è ragionevole assumere come vera o plausibile prima ancora di impegnarsi nel confronto filosofico. Corrispondentemente, l'onere della prova deve essere posto sulle spalle di coloro che negano la tesi endossale, ossia che affermano la tesi *paradosale* (vale a dire *inconsistente* con il senso comune).

Considero, infine, alcuni possibili modi di contrastare gli argomenti basati su intuizioni di senso comune. Mi soffermo, in particolare, sul concetto di *argomento esplicativo* (*argument from explantion*, secondo la denominazione di Pust [2012]) o *demistificatorio* (*debunking argument*, secondo una terminologia abbastanza diffusa). Un argomento esplicativo contro una credenza intuitiva o praticamente utile è un argomento volto a privare di rilevanza epistemica l'intuitività o l'utilità pratica di tale credenza fornendo ragioni che spieghino entrambe *senza presupporre la verità della credenza in questione*. La conseguenza importante, dal punto di vista dialettico, è che una tesi endossale che viene in questo modo “spiegata” o “demistificata” perde il credito epistemico che le si era concesso in ragione della sua endossalità e perde, conseguentemente, anche la qualifica di posizione di default.

Nelle successive quattro sezioni applico al caso specifico dell'ontologia temporale le considerazioni illustrate in generale nelle precedenti due sezioni.

Nei capp. II.3 e II.4 mi focalizzo sull'appartenenza del presentismo al senso comune – sulla sua *endossalità* – e sulla rilevanza che questa può avere entro la dialettica filosofica in ontologia temporale.

Nel cap. II.3 (*Ontologia temporale ingenua e credito iniziale*), dopo aver passato in rassegna le principali opinioni filosofiche su quale sia l'ontologia temporale del senso comune – l'ontologia temporale *ingenua* –, illustro i risultati dello studio di Block, Saggau e Nickol [1983-84], volto (tra l'altro) a vagliare l'endossalità di certe “visioni generali/filosofiche *sul tempo fisico*”. Da questo studio emerge senza dubbi che la credenza nell'oggettività del passaggio temporale e della scansione passato/presente/futuro sono parte del senso comune – un risultato, a dire il vero, poco sorprendente, ma sicuro.

Il reperimento di questo risultato mi ha permesso, inoltre, di presupporre l'endossalità della visione A-teorica e quindi di semplificare la ricerca empirica che ho condotto al fine determinare le credenze endossali specificamente in materia di ontologia temporale. Ho infatti elaborato, con l'aiuto della Prof.ssa Ivana Bianchi, un *Questionario Filosofico sul Tempo* (d'ora in poi semplicemente *Questionario*) allo scopo duplice (i) di

individuare quale sia l'ontologia temporale ingenua e (ii) di vagliare l'endossalità di altre credenze filosofiche inerenti ad alcuni temi rilevanti per l'ontologia temporale e rispetto ai quali mi è sembrato ragionevole aspettarsi che il senso comune avesse qualcosa da dire.

Do, quindi, una illustrazione generale del Questionario, ripercorrendo la riflessione preparatoria che è stata alla base della formulazione dei quesiti, dei criteri di selezione dei rispondenti e dei modi di somministrazione.

Passo, in seguito, a presentare la prima parte del Questionario, volta a individuare quale sia l'ontologia temporale ingenua, e i relativi risultati. Questa sezione del Questionario è suddivisa in cinque sottosezioni relative ai seguenti cinque temi: estensione temporale del presente, statuto ontico del passato, statuto ontico del futuro, concezione del divenire, da presente, passato e concezione del divenire, da futuro, presente. I risultati non rivelano grandi sorprese e confermano l'ipotesi di partenza che il senso comune sia presentista, e in particolare abbia una visione presentista puntiforme o "sottile", secondo cui il tempo presente è inesteso.

È quindi possibile concludere – sebbene solo in via temporanea, come si vedrà – che sia ragionevole attribuire al presentismo un credito iniziale e considerarlo come posizione di default e, corrispondentemente, caricare le spalle del B-eternista dell'onere della prova in quanto sostenitore di una teoria paradossale.

Il capitolo si chiude con alcune considerazioni sull'entità del credito iniziale del presentismo. In particolare, sostengo che la sua plausibilità risiede unicamente nella sua intuitività, dal momento che – mi pare – il presentismo, come le altre ontologie temporali (e, in generale, molte tesi metafisiche), è privo di utilità pratica e, in particolare, sopravvivenziale.

Nel cap. II.4 (*Percezione del tempo e credito iniziale*), appropriandomi delle riflessioni di Le Poidevin [2007] e ampliandole, argomento che l'aspetto della nostra esperienza che chiamo '*confinamento temporale della percezione*' – ossia: nel tempo presente percepiamo solo il presente o, più esattamente: nel tempo presente, tipicamente, percepiamo solo il passato prossimo, ossia appena trascorso – può essere spiegato senza ricorrere ad una ontologia presentista e anzi in modo compatibile con il B-eternismo (si tratta di una spiegazione composita, fatta di considerazioni metafisiche, fisiche ed evolucionistiche).

Passo quindi a formulare un argomento esplicativo (del tipo illustrato nel cap. II.2) volto a provare l'irrelevanza epistemica dell'endossalità del presentismo (e, corrispondentemente, della paradossalità del B-eternismo). Ridotto all'osso, l'argomento è il

seguito. Sotto l'influsso di un principio di semplicità che regola l'operato del nostro sistema cognitivo (Chater e Vitányi [2003] e Feldman [2016]), siamo condotti a ritenere che gli enti che sono al di fuori della nostra "finestra" temporale della percezione siano inesistenti in senso assoluto (ossia, a pensare che non esistano<sub>Ate</sub>). Detto diversamente, il nostro sistema cognitivo produce e *rende intuitiva* la credenza che esista<sub>Ate</sub> solo ciò che è presente. Dal momento che, come ho mostrato in precedenza, il darsi del confinamento temporale della percezione non presuppone che il presentismo sia vero o plausibile, possiamo concludere che l'intuitività del presentismo in realtà *non* sia un indicatore della sua verità o plausibilità. Ne consegue che il presentismo non può essere più considerato posizione di default in ontologia temporale e, ulteriormente, che l'onere della prova deve essere ripartito equamente tra presentisti e B-eternisti.

Negli ultimi due capitoli, II.5 e II.6, considero alcuni argomenti a favore del presentismo – e contro il B-eternismo – che vertono su tre temi rispetto ai quali sembra, per lo meno ad un primo sguardo, che l'appello al senso comune abbia un certo peso; tre temi che, inoltre, risultano particolarmente interessanti in quanto dotati di rilevanza etica: la giustificazione del sollievo per la fine di eventi sgradevoli, la preferibilità del presentismo su base morale e la libertà del volere.

Nel cap. II.5 (*Sollievo e desiderabilità morale*) discuto e critico i primi due argomenti.

Il primo, l'argomento *del sollievo*, è il seguente: il sollievo per la fine di un evento sgradevole è giustificato solo se l'evento passato ha cessato in senso assoluto di esistere (*intuizione presentista sul sollievo*), dunque, solo se è vero il presentismo. (Zimmerman [2008], Orilia [2012, §6.2].)

L'argomento, a mio avviso, non è convincente in quanto vi è una giustificazione alternativa, accettabile anche dal B-eternista, per il senso di sollievo. Il senso di sollievo sembra giustificato già per il semplice fatto che il dolore non è più presente e quindi provato: quindi, che l'evento doloroso esista<sub>Ate</sub> nel passato oppure no non sembra rilevante (*intuizione neutralista*). I risultati del Questionario Filosofico rivelano che, forse in modo inaspettato, che l'intuizione presentista non è dalla maggioranza dei rispondenti. Risulta, invece, maggiormente condivisa la giustificazione *neutralista*, ma troppo poco per poter essere qualificata come endossale.

L'altro argomento, che può essere visto come uno sviluppo in senso morale dell'argomento del sollievo, è l'argomento *della desiderabilità morale*: poiché l'esistere di eventi comportanti sofferenza è moralmente indesiderabile, il presentismo, in quanto ammette che

gli eventi passati non esistono<sub>Ate</sub>, è preferibile all'eternismo, per il quale, invece, il passato, con tutte le sofferenze che contiene, esiste<sub>Ate</sub> (Orilia [2016]).

Orilia considera una obiezione al suo argomento, l'obiezione *della storia brutta* (o sgradevole, *ugly history objection*): in fondo dal punto di vista morale ciò che conta non è se gli eventi di sofferenza *esistano*<sub>Ate</sub> nel passato o meno ma semplicemente se *siano esistiti* o meno (*intuizione neutralista*); e anche il presentista deve ammettere che gli eventi passati sono esistiti; pertanto in realtà il presentista non si trova in una posizione migliore di quella B-eternista. I risultati del sondaggio in questo caso favoriscono lievemente l'intuizione presentista sulla giustificazione del sollievo ma non abbastanza per considerarla endossale. La risposta di Orilia è che il fatto che gli eventi implicantemente sofferenza siano esistiti ha certamente un suo peso, ma nel mettere a confronto un mondo B-eternista e uno presentista dovremmo comune essere inclinati a preferire quest'ultimo. A questo punto propongo un esperimento mentale sul quale testare le nostre intuizioni sul peso che la storia (che un certo evento sia esistito o meno) e l'ontologia temporale (che un certo evento esista<sub>Ate</sub> oppure no) hanno nel valutare la preferibilità su base morale di un mondo. (Si tratta di una versione migliore di un altro esperimento mentale che Orilia ha già considerato nell'articolo). In breve: si considerino un universo B-eternista in cui la storia è identica a quella attuale e si consideri un universo presentista in cui la storia è *diversa* da quella attuale in un senso peggiorativo. La mia idea è che se le nostre intuizioni sono tali che una qualsiasi modificazione peggiorativa della storia, *per quanto minima*, è sufficiente a farcelo considerare moralmente peggiore rispetto all'universo B-eternista con la storia attuale, allora dobbiamo riconoscere che le nostre intuizioni ci conducono a considerare come rilevante unicamente come sono andate storicamente le cose e non l'ontologia temporale.

Nel cap. II.6 (*Libertà*) critico tre argomenti (Shanks [1994], Diekemper [2007], Orilia [2016]) per l'incompatibilità di B-eternismo e libertarismo.

Il libertarismo è una concezione della libertà stando alla quale (i) l'agente ha la possibilità di *volere* – oltre che agire – in un modo o nell'altro e (ii) esercita un controllo sulle sue stesse volizioni. Intuitivamente, il libertarismo sembrerebbe del tutto incompatibile con una visione della realtà come quella B-eternista in cui il futuro – con tutte le mie volizioni, azioni, e con il mio stesso corpo (inteso come ente esteso nel tempo oltre che nello spazio) – esiste<sub>Ate</sub>. In quest'ultimo capitolo del mio lavoro cerco di argomentare che, nonostante le apparenze, il sostenitore del libertarismo non ha ragione di optare per una ontologia presentista.

Il primo argomento che considero (Shanks [1994], Orilia [2016]) è che un universo B-eternista non fa posto al genere di causalità che serve per la libertà come è intesa dai libertaristi. In un universo B-eternista, infatti, causare non è un *far cominciare* assolutamente ad esistere – un “creare”, un “portare all’esistenza” – un effetto. Sembra, quindi, che se le mie volizioni e le mie azioni future esistono<sub>Ate</sub> nel futuro, allora io non posso essere causa di esse in senso vero e proprio.

A questo primo argomento rispondo sostenendo, primo, che la causalità B-eternista, pur essendo una relazione tra due eventi parimenti esistenti (sia la causa che l’effetto esistono<sub>Ate</sub>), non è comunque priva di una connotazione ontica: la causa è ciò che *fa esistere* assolutamente l’effetto (anche se non lo “porta all’esistenza”) e l’effetto dipende onticamente – quanto alla propria esistenza – dalla sua causa; e secondo, che non è ovvio che per essere liberi in senso libertarista sia necessario essere “creatori” delle proprie azioni non semplicemente quelli che le fanno esistere.

Il secondo argomento (Diekemper [2007]) è che in un mondo B-eternista il futuro è, in quanto esistente, fisso e quindi *inevitabile*: l’agente *non può* volere e fare nient’altro che ciò che di fatto vorrà e farà. Diversamente, un universo presentista, in cui il futuro non esiste<sub>Ate</sub>, fa posto a quella possibilità di volere ed agire in un modo o nell’altro che è requisito essenziale della libertà libertarista.

A questo argomento rispondo che, una volta ammesso che la causalità B-eternista è causalità *vera e propria* e che le volizioni sono sotto il controllo *causale* dell’agente e insieme *nomicamente contingenti* (si assume cioè l’indeterminismo nomico o causale), il fatto che la volizione (o l’azione) esista<sub>Ate</sub> nel futuro non la rende inevitabile per l’agente: è l’agente stesso che causa le sue volizioni future e, ad ogni tempo, può (nomicamente) avere una volizione o l’altra: quale delle possibili volizioni di fatto abbia non è necessitato dall’esistenza di un particolare futuro, piuttosto è il volere dell’agente che costituisce il futuro.

Il terzo argomento (Orilia [2016]) è che in un universo B-eternista, anche se all’agente sono concesse diverse opzioni in un senso nomico, vi è comunque un’altra minaccia che impedisce di volere ed agire diversamente da come di fatto si farà: una minaccia che può essere denominata *‘prefissazione aletica del futuro’*. In un universo B-eternista i valori di verità delle proposizioni che riguardano gli eventi futuri sono prefissati, ossia, p.e., è già vero (o falso) *ora* che domani a mezzogiorno l’agente mangerà una pasta alla carbonara. Questo dipende dal fatto che gli eventi futuri esistono<sub>Ate</sub> e quindi rendono *già ora*

vere le proposizioni che li concernono. Diversamente, in un universo presentista, in cui il futuro non esiste<sub>Ate</sub>, è possibile che le proposizioni che riguardano eventi futuri (non deterministicamente causati) non siano già *ora* vere (p.e., possono essere prive di valore di verità o avere un valore di verità indeterminato). Ne consegue che in un universo B-eternista tutte le volizioni ed azioni dell'agente sono *prefissate aleticamente* e solo in un universo presentista questa forma di prefissazione è evitabile.

A mio avviso neppure quest'ultimo argomento mostra che il libertarismo è impossibile entro un universo B-eternista. E la ragione è che l'essere vero (o falso) nel presente da parte di una certa proposizione concernente un evento futuro è *fondato* dagli stessi eventi futuri e quindi che sia già vero ora, p.e., che io domani mangerò carbonara a mezzogiorno è fondato dall'evento del mio pranzo che esiste<sub>Ate</sub> alle 12 di domani. Ma (come ho già osservato replicando all'argomento di Diekemper) il futuro dipende causalmente dall'agente e, assunto l'indeterminismo nomico (o causale), anche in un universo B-eternista è possibile (nomicamente) volere ed agire in un modo o nell'altro. Dunque, se i fatti aletici del presente sono fondati da eventi futuri e questi a loro volta dipendono causalmente da un agente nomicamente non necessitato nel suo volere ed agire, allora è ragionevole concludere che la prefissazione aletica del futuro non costituisca una reale minaccia per una libertà intesa in senso libertarista.



**Parte I:**  
**Ontologia temporale: un dibattito metafisicamente  
sostanziale**

## I.1 Caratterizzazione preliminare dell'ontologia temporale

### I.1.1 Ontologia, ontologia temporale e metafisica del tempo

Aderendo ad un uso terminologico oggi largamente diffuso e generalmente considerato risalente a Quine [1948], l'*ontologia* è intesa in questo lavoro un'indagine metafisica volta a stabilire che cosa esista – e che cosa no. I filosofi impegnati a fare ontologia, generalmente, tentano di rispondere a *quesiti ontici* o *esistenziali* come, p.e., 'esistono eventi?', 'esistono mondi concreti oltre a quello attuale?' ecc. – dunque a domande della forma: *esistono x?* o *esistono enti della classe X?*<sup>1</sup> (In questo lavoro, con poche eccezioni, che saranno segnalate all'occorrenza, gli aggettivi 'ontico' ed 'esistenziale' vengono usati indifferentemente.)

Occorre notare che in molti dibattiti ontologici, tra cui quello in ontologia temporale, 'esistere' ed 'essere reale' sono usati come sinonimi. Questo perché 'essere reale' in questi contesti è inteso semplicemente come *essere parte della realtà*, ovvero dell'esistente, dunque, in definitiva, come equivalente a 'esistere'. In questo lavoro, tuttavia, si preferisce adoperare la prima espressione piuttosto che la seconda (con alcune eccezioni, nel trattare autori che prediligono la seconda).

La condizione di esistenza/inesistenza – o, equivalentemente, di realtà/irrealtà – di qualcosa è lo *statuto ontico* (o *ontologico*, come più spesso si dice, o *esistenziale*, come si potrebbe anche dire) di quel qualcosa. Questa locuzione è abbastanza diffusa e sarà adoperata anche nel corso di questo lavoro. Dunque, l'ontologia degli *x* riguarda la determinazione dello statuto ontico degli *x*.

Si è scritto che l'ontologia è intesa in questo lavoro come una indagine *metafisica*. In linea con la visione prevalente, la *metafisica* è qui intesa come indagine filosofica sulle caratteristiche strutturali, più generali e più fondamentali della realtà nel suo complesso.<sup>2</sup> La

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento su questa concezione dell'ontologia e per una rassegna delle altre principali concezioni dell'ontologia rintracciabili nella letteratura filosofica analitica contemporanea rinvio a Varzi [2005, §1] e a Lando [2010, §1].

<sup>2</sup> Si veda, p.e. Lowe [2002, p. 2], che nel caratterizzare il concetto di metafisica asserisce che 'its central concern is with *the fundamental structure of reality as a whole*'; e Sider [2011, p. 1], secondo cui, '[m]etaphysics, at bottom, is about the fundamental structure of reality. [...] Not about what there is. [...] Inquire into necessity, essence, concepts, or ontology might help to illuminate reality's

riflessione ontologica si configura, dunque, come una riflessione metafisica impostata e svolta in un certo modo, ossia ponendo al centro *quesiti ontici* relativi a enti di certe classi che si reputano avere un sufficiente grado generalità e fundamentalità. (Al modo ontologico di fare metafisica se ne affiancano altri possibili: determinare, p.e., le caratteristiche essenziali di enti di certi tipi, cosa fondi cosa, cosa si riduca a cosa, quali siano i fattori di verità per certe nostre asserzioni ecc.). Sulla base di una simile caratterizzazione dell'ontologia in generale, l'ontologia degli enti *di una particolare classe X*, p.e., degli eventi o dei mondi possibili, si configura come una *parte della metafisica*, ossia come parte dell'indagine sulla questione della struttura più generale e fondamentale della realtà.

L'*ontologia temporale* costituisce un'indagine metafisica nel senso precedentemente precisato: un'indagine volta alla determinazione dello statuto ontico degli enti appartenenti alla classe di ciò che è *temporale e non presente*, vale a dire di ciò che è *passato o futuro*. Occorre far presente che il termine '*temporal ontology*', nell'accezione qui adottata, *non* è invalso nella letteratura sul tempo. Tuttavia, esso è impiegato da autorevoli filosofi coinvolti nel dibattito (p.e., Sider [2006])<sup>3</sup> ed è, inoltre, più appropriato, in virtù della sua maggiore generalità, rispetto a espressioni più frequenti come '*the presentism-eternalism debate*' e simili, in cui compaiono solamente i nomi delle rivali più popolari e discusse. Per comodità d'esposizione, possiamo chiamare '*ontologi temporali*' i partecipanti all'ontologia temporale ed esprimere l'attinenza, in vari sensi, all'ontologia temporale mediante l'aggettivo '*ontotemporale*' e l'avverbio '*ontotemporalmente*' (p.e., si parlerà di quesiti ontotemporali, di tesi ontotemporali, di temi ontotemporalmente rilevanti e così via). Tipicamente, le discussioni degli ontologi temporali si concentrano su enti di tre tipi: eventi, oggetti materiali e tempi. È però importante tener a mente che la questione dello statuto ontico del temporale non presente vale in linea di principio per enti temporali *di qualsiasi tipo*; dunque, anche per gli enti *astratti* (p.e., numeri, insiemi, proposizioni, attributi), qualora questi venissero concepiti, come talvolta accade, come enti temporali – più precisamente, omnitemporali – invece che atemporali.

Intesa secondo l'accezione (in senso lato) quineana qui adottata, l'ontologia temporale, dunque, *non* si identifica con la *metafisica del tempo*, se quest'ultima viene concepita

---

structure. But the ultimate goal is insight into this structure itself – insight into what the world is like, at the most fundamental level'.

<sup>3</sup> L'espressione '*temporal ontology*' è usata con questo significato anche da Sam Baron nella descrizione del tema sulla banca dati del sito Philpapers all'URL = <<http://philpapers.org/browse/temporal-ontology>>.

– come è d’uso – come riflessione filosofica sulla natura del tempo, ossia sugli aspetti strutturali, più generali e più fondamentali che permettono di qualificare la realtà come *temporale*. Piuttosto, l’ontologia temporale consiste in un macro-settore della metafisica del tempo, insieme ad altri macro-settori aventi ad oggetto, p.e., la realtà/irrealtà dei “*tenses*” e del passaggio temporale, il carattere aperto/chiuso del futuro, la natura sostanziale/relazionale dei momenti, la natura della persistenza degli oggetti materiali, la natura e il fondamento della freccia del tempo, i paradossi di Zenone ecc.<sup>4</sup> Alcuni di questi temi sono strettamente legati con l’ontologia temporale ed alcuni di questi legami saranno esplorati in questo capitolo e nei successivi.

All’accezione quineana di ‘ontologia’ come indagine dello statuto ontico di enti di un certo tipo si affiancano due ulteriori accezioni, da essa derivate. Per ‘ontologia’ si può anche intendere, in un senso secondario, una presa di posizione entro un dibattito ontico, dunque, una *tesi filosofica* consistente nella determinazione – in senso affermativo o negativo – dello statuto ontico di enti di un certa classe, p.e.: ‘esistono proposizioni’, ‘esistono enti universali’, ‘non esistono mondi concreti diversi dal mondo attuale’ ecc. Ma ‘ontologia’ può anche designare, in un senso terziario, *l’insieme* di ciò che, sulla base di una tesi o teoria filosofica o scientifica o anche sulla base di certe credenze di altro tipo, p.e., religioso o di senso comune, si riconosce come esistente. P.e., si può dire che l’ontologia del realista modale includa altri mondi concreti diversi da quello attuale; che l’ontologia della fisica comprenda onde, campi e muoni; che l’ontologia della religione cattolica includa peccatori, anime e il Dio biblico; che l’ontologia della senso comune includa alberi, sedie e cubetti di ghiaccio. Corrispondentemente, per ‘*ontologia temporale*’ si può intendere, in un senso secondario, una tesi ontotemporale, ossia una presa di posizione in ontologia temporale (nel senso primario, come indagine filosofica), e, in un senso terziario, *l’insieme* dell’esistente da essa specificato.

### **I.1.2 Teoria A e teoria B**

Le relazioni concettuali tra il dibattito in ontologia temporale e quello tra teoria A e teoria B, o – per comodità espositiva – *dibattito A/B*, sono così strette che nessuno dei due

---

<sup>4</sup> Per una sintetica panoramica sui temi principali della metafisica del tempo – tra cui alcuni di quelli appena menzionati – vedi Markosian [2014] e Torrenco [2012a].

dibattiti può essere illustrato in modo comprensibile senza toccare, almeno superficialmente, l'altro.

A mio modo di vedere, al cuore del dibattito A/B si situa il tema della *natura del tense*, dove per '*tense*' si intendono quegli aspetti strutturali della realtà che corrispondono agli A-termini: 'passato', 'presente' e 'futuro'. Stando ad una tale impostazione, teoreti A e i teoreti B divergono su *quali* siano questi aspetti. In quanto segue, articolo questa questione generale in tre sotto-questioni: la natura della differenza tra passato, presente e futuro; la realtà del passaggio temporale; e la riducibilità del *tense* in termini di B-relazioni.<sup>5</sup>

Un altro modo, più usuale, di interpretare la disputa A/B individua la sua questione di fondo nella *realtà del tense*: per il teoreta A il *tense* è reale, per il teoreta B invece no. Una tale impostazione però assume in partenza che il *tense* sia qualcosa di dinamico e B-relazionalmente irriducibile – un'assunzione che in questo lavoro si vuole evitare per garantire un'esposizione che sia la più neutrale possibile.

(I) *Differenza tensionale.*

Il teoreta A ed il teoreta B concordano che tra passato, presente e futuro vi sia una qualche differenza *metafisicamente rilevante*, ossia una differenza generale inerente alla struttura fondamentale della realtà (una differenza "*joint-carving*", per usare l'espressione, di ascendenza platonica, cara a Sider). Questa differenza può essere denominata '*differenza tensionale*'. Ciò su cui il teoreta A e il teoreta B divergono è la *natura* di questa differenza. Nella teoria B, passato, presente e futuro si differenziano *esclusivamente* per l'*ubicazione temporale reciproca*, e questa è fissata nei termini della *B-relazione* <essere è prima di> (o della B-relazione inversa <essere dopo di>): il passato è *prima* del presente e il presente è *prima* del futuro (o, viceversa, il futuro è *dopo* del presente e il futuro è *dopo* del presente). Per il teoreta A, invece, tra passato, presente e futuro vi è qualche *altra differenza*, in aggiunta o in luogo della differenza di ubicazione B-relazionale (*in aggiunta* perché in alcune versioni della teoria A è ammesso che gli enti temporali siano *anche* B-relazionalmente ubicati l'uno rispetto all'altro; *in luogo* perché in altre versioni è ciò negato). Quale sia questa ulteriore differenza è, a sua volta, una delle questioni su cui si distinguono le varie posizioni entro

---

<sup>5</sup> I riferimenti bibliografici relativi al dibattito tra teoria A e teoria B sono indicati nel paragrafo successivo, dove illustro le varie opzioni ontotemporali formulate entro l'uno e l'altro approccio.

dell'approccio A-teorico al tempo. Alcuni teoreti A sostengono che si tratti di una *differenza qualitativa*: passato, presente e futuro si differenziano reciprocamente in quanto istanziano differenti *A-proprietà* primitive: rispettivamente, <passatezza>, <presentezza> e <futurità> (*pastness, presentness, futurity*). Secondo altri, invece, la differenza tensionale consiste in una *differenza ontica* tra presente e non-presente – come nel presentismo – o tra presente e passato, da un lato, e futuro, dall'altra – come nell'incrementismo. Inoltre, la differenza ontica può essere intesa come riguardante enti *di ogni tipo* o soltanto enti *di alcuni tipi*, e può essere concepita come una questione *assoluta* (qualcosa esiste qualcos'altro no) o come una questione *di gradi* (qualcosa può possedere esistenza o realtà in un grado superiore o inferiore a qualcos'altro). Le opzioni disponibili sono, dunque, numerose. L'esplorazione di esse è oggetto del prossimo paragrafo.

## (II) *Passaggio temporale*

Secondo il teoreta A, l'universo nella sua globalità è soggetto ad un processo consistente in un incessante “ricambio” o “sostituzione” del contenuto del presente. Ciò che è presente – gli eventi presenti, gli oggetti presenti e lo stesso tempo presente – lo è solo transitoriamente, dato che *era* futuro e *sarà* passato. Questo processo è il *passaggio del tempo* (*passage of time, flow of time*): in un certo senso, è *come se* gli enti temporali “attraversassero” o, appunto, “passassero” per il presente. Nella misura in cui ammette la realtà di una tale forma di divenire, la teoria A è detta anche teoria *dinamica* del tempo (*dynamic theory of time*). Questa concezione generale del passaggio temporale viene declinata in modi differenti entro le varie forme di teoria A, in funzione dei vari modi di concepire la differenza tensionale. Naturalmente, al modo qualitativo e a quello ontico di concepire la differenza tensionale corrispondono, rispettivamente, un divenire di tipo *qualitativo*, come istanziazione successiva di <futurità>, <presentezza> e <passatezza>, e uno di tipo *ontico*, consistente in un iniziare ad esistere e/o un cessare di esistere. Anche a questo riguardo, un resoconto più ampio e dettagliato è rinviato al prossimo paragrafo. Il teoreta B, dal canto suo, *nega* che nell'universo abbia luogo un simile processo in qualunque forma: tempi, eventi e oggetti materiali esistono uno prima (o dopo) l'altro, senza tuttavia che essi “transitino” attraverso il presente. Per questa ragione la teoria B è detta anche teoria *statica* del tempo (*static theory of time*).

### (III) *Irriducibilità del tense*

Mentre per il teoreta B, il *tense* – il correlato metafisico degli A-predicati – è riducibile in termini di B-relazioni, per il teoreta A, per lo meno in alcuni casi, non lo è. Per il teoreta B, l'essere passato, presente o futuro di un certo ente *si riduce* all'essere B-relato al tempo che si sceglie come punto di riferimento, e questo può essere qualsiasi tempo (dato che tra questi non vi sono differenze metafisicamente rilevanti oltre alla stessa reciproca ubicazione B-relazionale). Nella teoria B, rispetto a un qualsiasi tempo, ciò che lo precede è il *suo* passato, ciò che è simultaneo con esso è il *suo* presente e ciò che è successivo ad esso è il *suo* futuro. Il teoreta A rifiuta questa visione, in quanto, ammettendo il passaggio temporale, concepisce l'esser passato, l'esser presente e l'esser futuro come caratterizzati da un *dinamicità* intrinseca che è estranea all'ordinamento B-relazionale dell'universo B-teorico. In quanto intrinsecamente dinamico, il *tense* è *B-relazionalmente irriducibile*. Tipicamente, questa tesi si specifica nell'ammissione di proprietà *primitive* di due tipi: le A-proprietà, che ho già menzionato, e le *proprietà tensionali*, proprietà che hanno, per così dire, il *tense* "incorporato" in se stesse (p.e., <essere stato acerbo> o <essere stato parte del corpo di Giulio Cesare>). Come accennato ad inizio paragrafo, si assume che il *tense* sia qualcosa di irriducibile, questa disputa sulla riducibilità del *tense* lascia il posto a una disputa *sulla sua realtà*: il teoreta A, semplicemente afferma che il *tense* è reale, e il teoreta B lo nega. Per questo, la teoria A e la teoria B sono anche conosciute, rispettivamente, come teoria *tensionale* (*tensed*) del tempo e teoria *atensionale* (*tenseless*) del tempo.

#### I.1.3 **Ontologie temporali**

I filosofi impegnati nell'ontologia temporale, o ontologi temporali (come si è proposto di denominarli), sostengono *tesi ontotemporali*, o *ontologie temporali* (nella seconda delle accezioni del termine precedentemente chiarite). Ciascuna di queste ontologie temporali si inserisce entro un approccio A-teorico o B-teorico al tempo e può così essere considerata come una *variante ontotemporale* dell'uno o dell'altro.<sup>6</sup> (La seguente illustrazione

---

<sup>6</sup> Si noti che denominazioni che adottato in questo paragrafo e, in generale, in questo lavoro non costituiscono traduzioni esatte delle corrispondenti denominazioni inglesi (che sono comunque riportate tra parentesi).

delle varie opzioni in ontologia temporale è realizzata, volutamente, nelle forme imprecise tipiche della letteratura sul tempo anteriore al *triviality debate*.)

Il *presentismo* (*presentism*) è la tesi che tutti gli enti temporali che esistono sono presenti (o, in altri termini, che esistono solo gli enti temporali presenti; o, in altri termini ancora, che non esiste alcun ente temporale non-presente, dunque, passato o futuro). I più, tra i presentisti, sostengono in realtà una versione di questa tesi non ristretta ai soli enti temporali: tutti gli *enti* – non solo (tutti) gli enti *temporali* – che esistono sono presenti. Questo *presentismo temporalmente non ristretto* è, dunque, una tesi che in certa misura travalica il limite tematico dell'ontologia temporale, lo statuto del *temporale* non-presente.<sup>7</sup> È da notare che la definizione del presentismo qui adottata è compatibile con il meinonghismo, stando al quale, sulla base di una differenziazione tra oggetto (ciò che istanzia attributi) ed ente (ciò che esiste), è possibile che alcuni oggetti, e dunque anche oggetti presenti, non esistano.<sup>8</sup> Non vi è una simile compatibilità, invece, se si definisce il presentismo, come alcuni fanno, come la tesi che esiste solo e *tutto* ciò che è presente. Un'altra distinzione interna al campo presentista è quella tra il presentismo “sottile” (*thin presentism*), in cui il presente è concepito come temporalmente *inesteso*, e il presentismo “spesso” (*thick presentism*), in cui, invece, è concepito come dotato di una certa *estensione* temporale, per quanto assai piccola.<sup>9</sup> Essendo una posizione nettamente minoritaria, il presentismo “spesso” in questo lavoro non sarà ulteriormente approfondito. Per questo stesso motivo potremo riferirci alla prima posizione semplicemente come ‘presentismo’, tralasciando la qualifica ‘sottile’.<sup>10</sup> Nel presentismo il passaggio del tempo prende la forma di un cominciare ad esistere, da parte degli enti che da futuri diventano presenti, e cessare di esistere, da parte degli enti che da presenti diventano passati. L'autore classico di riferimento per il presentismo è senz'altro Prior [1967] e [1968]; difese recenti sono offerte da Bigelow [1996], Hinchliff [1996] (meinonghiano), Craig [2000], Crisp [2003], Keller [2004], Markosian [2004], Bourne [2006], Fiocco [2007], Merricks [2007, §6], Hestevold [2008] (presentista “spesso”)

---

<sup>7</sup> Orilia [2012b, p. 119, nota 10] chiama questa forma di presentismo standard ‘presentismo generalizzato’.

<sup>8</sup> Una brevissima illustrazione della posizione meinonghiana dell'esistenza è contenuta in § I.3.4.

<sup>9</sup> Questa terminologia è ripresa da Hestevold [2008].

<sup>10</sup> Tranne brevemente in § II.3.4. Gran parte di quanto si dirà a proposito del presentismo (“sottile”) trova comunque applicazione anche al presentismo “spesso”.



Zimmerman [2008], Tallant [2009], Mozersky [2011], Baron [2012] (presentista “spesso”) e Paolini Paoletti [2015] (meinonghiano).

Del presentismo si danno anche alcune versioni non-standard. Una di queste è il *presentismo graduale* (*degree presentism*), una proposta elaborata da Smith [1993] e [2002], stando alla quale gli enti passati e futuri esistono, ma hanno un grado di esistenza o realtà inferiore a quella posseduta dal presente. Ai diversi gradi di distanza temporale dal presente Smith fa corrispondere diversi gradi di realtà, secondo un rapporto, se così si può dire, di proporzionalità inversa. Ciò che è presente è massimamente reale; ciò che è passato o futuro è meno reale del presente, ed è tanto meno reale quanto più è lontano nel passato o nel futuro. Occorre notare che Smith concepisce gli enti passati e futuri come temporalmente *ubicati*, rispettivamente, *nel passato* e *nel futuro*, dunque come temporalmente distanti dal presente. Il passaggio temporale si configura perciò come un processo di crescita e decrescita del grado di realtà da parte delle entità temporali: ogni entità temporale diventa sempre più reale man mano che si avvicina al presente, raggiunge la propria acme di realtà in esso, dopo di che comincia a divenire sempre meno reale via via che se ne allontana.

Un'altra forma non-standard di presentismo è il *presentismo moderato* (*moderate presentism*) di Orilia [2012, cap. 6] e [2016a], stando al quale, oltre agli enti presenti, esistono anche enti non-presenti di alcuni tipi: gli oggetti passati e i tempi, sia passati che futuri; non esistono, invece, gli oggetti futuri, e non esistono gli eventi passati, né quelli futuri. Gli oggetti passati sono, tuttavia, concepiti come privi di proprietà concretizzanti, cioè di quelle proprietà che qualificano un oggetto come concreto (p.e., peso, forma, estensione spaziale, colore ecc.). Questi oggetti *exconcreti*, diversamente degli enti “meno reali” di cui parla Smith, sono però temporalmente ubicati *nel presente*: sono *passati* nel senso che hanno cominciato ad esistere e hanno già perso concretezza, e *non* nel senso che sono ubicati nel passato (e sono quindi temporalmente distanti dal presente). Il passare del tempo assume una forma alquanto complessa: gli eventi cominciano ad esistere e cessano di esistere (come nel presentismo); gli oggetti, invece, cominciano ad esistere e restano esistenti per sempre, sebbene ad un certo punto perdano concretezza (la perdita di concretezza è l'analogo “moderato” del cessare di esistere); infine, i tempi, passano dall'essere “vuoti”, all'ospitare eventi e oggetti, per poi ritornare ad essere vuoti.

L'*incrementismo* (*gradualism, growing block universe theory, growing salami, historicism, no-futurism, pastism, possibilism*) è la tesi che, in aggiunta a ciò che è presente, esiste anche ciò che è passato, ma non ciò che è futuro. L'universo è un “blocco” quadridimensionale,

(spaziotemporale), costituito da passato e presente, in continua crescita: il passaggio del tempo comporta, infatti, il venire all'esistenza di sempre nuovi enti, che vanno a ingrossare la somma totale dell'esistente. Questa posizione in ontologia temporale è stata sostenuta originariamente da Broad [1923] e più recentemente da Tooley [1997], Button [2007], e Briggs e Forbes [2012].

Una versione non-standard dell'incrementismo è l'*incrementismo zombie* (*the past is dead theory*) di Forrest [2004] e [2006], secondo il quale vi sono eventi mentali – e, dunque, percezione, coscienza, pensiero ecc. – unicamente sul “bordo” (*edge*) del blocco dell'universo. Il passato, privo di eventi mentali, è – per così dire – popolato solo da zombie.

Casati e Torrenco [2011] hanno delineato e vagliato – ma senza in definitiva farla propria – una posizione speculare rispetto all'incrementismo: l'*erosionismo* (*shrinking future theory*), secondo il quale esistono il presente e il futuro ma non il passato, e il passaggio temporale, conseguentemente, assume la forma di una progressiva diminuzione del blocco dell'esistente.

L'*eternismo* (*eternalism*) è la tesi che esistono, in aggiunta agli enti presenti, anche gli enti passati e quelli futuri. A differenza delle altre ontologie temporali, che sono tutte versioni della teoria A,<sup>11</sup> l'eternismo si dà in una versione A-teorica e in una B-teorica.

Nell'*eternismo A-teorico*, o più semplicemente *A-eternismo*, gli enti temporali, oltre ad essere B-relati (uno dopo l'altro), sono anche qualificabili come passati, presenti o futuri in un senso irriducibile all'ubicazione reciproca fissata B-relazionalmente e sono, inoltre, soggetti al passaggio temporale.

L'A-eternismo si dà in due varianti. Stando all'*A-eternismo lineare* (*moving spotlight theory*), il futuro è costituito dall'unico corso *attuale* degli eventi che, progressivamente, diventeranno presenti e quindi passati. Il passaggio temporale è concepito in termini *qualitativi*, come istanziazione progressiva delle A-proprietà (<passatezza>, <presentezza> e <futurità>) da parte degli enti temporali. Questa forma di A-eternismo è difesa da Schlesinger [1980 e 1982] e Skow [2012] e [2015].

---

<sup>11</sup> Rasmussen [2012] e Tallant [2012] hanno argomentato che il presentismo, a differenza di quanto è pressoché unanimemente assunto, non sarebbe una variante della teoria A ma una teoria di tipo atensionale (sebbene, chiaramente, non in senso B-teorico). In § I.5.3 discuto tale proposta e mostro perché debba essere rigettata.

L'*A-eterismo con futuro ramificato* (*branching future theory*) è la tesi, difesa in McCall [1994], che il cui il futuro è costituito da *tutti* i (e dai soli) corsi di eventi compatibili con lo stato presente dell'universo e con le leggi di natura (che sono almeno in parte indeterministiche, permettendo una pluralità di futuri possibili). L'universo ha una struttura ad albero, in cui il passato è rappresentato dal tronco, i futuri possibili dai rami e il presente dal punto in cui i rami più bassi si dipartono dal tronco. Con il passare del tempo, uno solo dei possibili rami futuri si attualizzerà, progressivamente, divenendo presente e poi passato; gli altri rami saranno di volta in volta “potati” e cancellati dall'esistente.

La maggior parte degli eternisti sposa l'*eterismo B-teorico* (*block universe theory*), o semplicemente *B-eterismo*, secondo il quale ognuno degli enti temporali è semplicemente prima di, simultaneo con, o dopo di qualche altro e il *tense* si riduce a tale reciproca ubicazione temporale (o è irreali, se si preferisce assumere una nozione di *tense* come irriducibile). Non vi è passaggio temporale, in alcuna forma; in particolare, non ha luogo alcun cominciare ad esistere o cessare di esistere che sia ha invece negli universi caratterizzati da una differenza tensionale di tipo ontico. Tra i più importanti difensori del B-eterismo sono da annoverare Russell [1915], Broad [1921], Goodman [1951], Williams [1951], Quine [1960], Grünbaum [1963], Smart [1963] e [1980], Oaklander [1984], Le Poidevin [1991] e [2007], Dorato [1997], Mellor [1998], Sider [2001], Torrengo [2008].

Una versione *sui generis* di eternismo, una sorta di ibrido tra la versione A-teorica e quella B-teorica, è difesa da Meyer [2013], che riconosce i *tenses* come primitivi (come B-relazionalmente irriducibili), ma al tempo stesso ne nega il carattere dinamico sulla base della negazione della realtà del passaggio temporale. In termini di eternismo credo che possa essere interpretata anche la posizione di Severino [1964], sebbene mi sembra difficile stabilire con certezza se sia più vicino ad una versione A-teorica o ad una B-teorica.

Ricapitolando, abbiamo due ontologie temporali di tipo “o tutto o niente”, presentismo ed eternismo (nelle sue varie versioni), a cui si aggiungono varie altre ontologie temporali intermedie che attuano una “selezione” più differenziata degli enti da includere nell'inventario dell'esistente. Nel prosieguo del lavoro, per comodità di esposizione, si farà ricorso a termini collettivi e negativi della forma ‘non-*x*’, indicanti una qualsiasi ontologia temporale diversa da quella indicata da ‘*x*’; p.e., ‘*non-presentismo*’, per indicare una qualsiasi ontologia temporale diversa dal presentismo, e ‘*non-eterismo*’, per indicare una qualsiasi ontologia temporale diversa dell'eterismo (A- o B-teorico).

## I.2 Deflazionismo ed antideflazionismo dell'ontologia temporale

### I.2.1 L'obiezione di insostanzialità metafisica

L'esigenza di una caratterizzazione rigorosa dell'ontologia temporale emerge prevalentemente in conseguenza degli argomenti formulati nel corso degli ultimi 15 anni da una serie di autori come Callender [2000 e 2012], Savitt [2006], Dorato [2006, p. 99 e p. 102]; Meyer [2005, §1; 2013a, pp. 88, 89; 2013b, §1] e Lombard [2010] e volti a mostrare l'insostanzialità metafisica o la mera verbalità delle dispute in ontologia temporale. Possiamo etichettare la posizione sostenuta da questi autori come *deflazionismo dell'ontologia temporale* o, nel contesto di questo lavoro, anche semplicemente *deflazionismo*.<sup>12</sup> Il deflazionista, in breve, argomenta (i) che le varie tesi che si fronteggiano in ontologia temporale sono ambigue e (ii) che ciascuna di esse, una volta disambiguata, si rivela essere o banalmente vera o banalmente falsa, dunque *metafisicamente non sostanziale*: non interessante come tesi metafisica. Il dibattito stesso, conseguentemente, viene svuotato di sostanza.

L'obiezione del deflazionista parte da una considerazione corretta: le varie tesi che si fronteggiano in ontologia temporale, nella loro formulazione tradizionale (illustrata nel paragrafo precedente), sono *ambigue* in quanto i predicati esistenziali 'esiste' ed 'esistono', che occorrono in essi, sono ambigui.<sup>13</sup> Tipicamente, i deflazionisti distinguono due letture di 'esiste' (ed 'esistono'): la lettura *tensionale presente* (*present-tensed*), stando alla quale 'esiste' significa *esiste ora* (*exists now*) o *esiste presentemente* (*presently exists*);<sup>14</sup> e quella *tensionale disgiuntiva*, stando alla quale 'esiste' equivale a *esistito, esiste ora o esisterà*.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> O, seguendo Sider [2006], anche *scetticismo sull'ontologia temporale*. Questa denominazione sembra adatta, in particolare, a descrivere la posizione più cauta di un autore come Callender che il dibattito, per lo meno nella sua formulazione corrente, *sembra* insostanziale, ma assume, per un principio di carità, che non lo sia.

<sup>13</sup> Zimmerman [1998, p. 209] ha sollevato per primo questo genere di preoccupazione, senza tuttavia approfondirlo ulteriormente.

<sup>14</sup> La lettura *tensionale presente* del predicato esistenziale è quella espressa dal verbo 'esistere' al tempo verbale presente *nel suo senso principale*: quindi gli avverbi 'ora' e 'presentemente' sono utili per disambiguare, ma in un certo senso sono ridondanti.

<sup>15</sup> Per precisione, faccio presente che la lettura che qui si è chiamata 'tensionale disgiuntiva' ha in letteratura una varietà di denominazioni differenti. La denominazione di Crisp [2003] e [2004a],

Per illustrare il passo successivo dell'obiezione deflazionista, si considerino, in prima battuta, le due ontologie temporali più popolari, il presentismo e l'eternismo (di cui si trascura la connotazione A- o B-teorica):<sup>16</sup>

- (P) Esistono solo gli enti temporali presenti.
- (E) Esistono gli enti temporali passati e quelli futuri.

Letti in senso tensionale presente, (P) e (E) diventano, rispettivamente,

- (P1) *Esistono ora* solo gli enti temporali presenti;
- (E1) *Esistono ora* gli enti temporali passati e quelli futuri.

Il presentismo standard, letto come (P1), risulta banalmente vero, in quanto analiticamente vero ('*x* esiste' implica analiticamente – ossia in virtù del suo solo significato

---

di cui quella da me impiegata è una lieve modifica, è '*disjunctively tensed*'. Meyer [2005] la chiama, invece, '*temporal*', in quanto tutti gli enti temporali passati, presenti o futuri che siano, esistono in tal senso. Dorato [2006] la denomina '*tenseless*', espressione tradotta, come si è già detto, con 'atensionale'. Savitt [2006] la chiama '*atemporal*', perché applicabile anche ad enti atemporali, e '*detensed*' (espressione traducibile, ancora una volta, con 'atensionale'), perché un predicato, letto in questo modo, non ha delle forme al tempo passato o al tempo futuro. Questa denominazione è ripresa anche da Golosz [2013]. Lombard [2010] opta per '*disjunctively omnitemporal*', una denominazione evidentemente inadeguata, dato che ciò che è esistito, esiste ora o esisterà non necessariamente è omnitemporale. Orilia [2012, p. 43] la qualifica invece come '*atensionale disgiuntiva*'. Anticipo che nelle pagine seguenti io intenderò il termine 'lettura atensionale' in un senso diverso da come Dorato, Savitt, Orilia e altri autori lo intendono.

<sup>16</sup> Tipicamente, il tipo di difficoltà posta in luce dal deflazionista è discussa in relazione al presentismo (si veda, p.e., Crisp [2004a] e [2004b], Ludlow [2004], Meyer [2005] e Orilia [2012, § 6.3]). Dorato [2006, p. 108] e Callender [2012] riconoscono, giustamente, che tale obiezione ha portata anche contro l'incrementismo e l'eternismo. Meyer [2013a, p. 91] sostiene – errando, come subito si vedrà – che l'incrementismo potrebbe evitare il problema, e in [2013b] riconosce che l'argomento vale anche contro l'eternismo (aggiungendo però che questo può essere ridefinito in modo da evitare il problema). In realtà, è facile vedere che la difficoltà affligge *tutte* le posizioni in campo e mina, quindi, il dibattito nella sua globalità.

– che ‘ $x$  è presente’). L’eternismo, letto come (E1), viceversa, risulta banalmente falso, ma empiricamente, in quanto esposto ad ovvi controesempi: alcuni enti passati – p.e., i dinosauri – e futuri – p.e., la prima bambina che nascerà nel 2018 – non esistono ora. Come osserva Meyer [2005], la lettura tensionale presente è troppo restrittiva. Occorre una lettura più inclusiva, e lettura *tensionale disgiuntiva* sembra soddisfare tale esigenza. Leggendo (Pr) e (Et) in senso tensionale disgiuntivo otteniamo, rispettivamente,

(P2) *Sono esistiti, esistono o esisteranno* solo gli enti temporali presenti.

(E2) *Sono esistiti, esistono ora o esisteranno* gli enti temporali passati e quelli futuri.

In questo caso, tuttavia, (P2) risulta banalmente falso ed (E2), inversamente, banalmente vero. Un esito, dunque, opposto a quello prodotto dall’interpretazione tensionale presente, ma ugualmente insoddisfacente.

Una sorte simile spetta anche alle restanti ontologie temporali. Si consideri, p.e., l’incrementismo:

(I) Esistono gli enti passati e ma non quelli futuri,

la cui interpretazione tensionale ci dà

(I1) *Esistono ora* gli enti passati ma non quelli futuri.

(I1) è banalmente falso. Infatti, alcuni enti passati non esistono ora. E *lo stesso* accade se lo leggiamo in senso tensionale disgiuntivo:

(I2) *Sono esistiti, esistono ora o esisteranno* gli enti passati ma non quelli futuri,

perché gli enti futuri esisteranno e quindi sono esistiti, esistono ora o esisteranno.

Riflettendo un poco, ci si rende conto che la sorte dell’incrementismo è condivisa da tutte le restanti ontologie temporali. Leggendo il predicato ‘esiste’ come tensionale presente, ciascuna di queste tesi risulterà banalmente falsa, in quanto alcuni degli enti non-presenti di cui *afferma* l’esistenza *non esistono*; e risulterà banalmente falsa anche se il

predicato esistenziale è letto in senso tensionale disgiuntivo, perché gli enti non-presenti di cui *nega* l'esistenza comunque *sono esistiti o esisteranno*.

Riassumendo, l'eternismo (A- o B-teorico) risulta banalmente vero se letto in senso tensionale disgiuntivo e banalmente falso se letto in senso tensionale presente. Viceversa, il presentismo risulta banalmente vero se letto in senso tensionale presente e banalmente falso se letto in senso disgiuntivo. Ciascuna delle restanti ontologie temporali risulta, invece, banalmente falsa sia se interpretata in senso tensionale presente sia se interpretata in senso tensionale disgiuntivo.<sup>17</sup>

### I.2.2 Insostanzialità e mera verbalità

Prima di iniziare l'esposizione della (mia versione della) proposta atensionalista, è opportuno svolgere una digressione volta a caratterizzare con maggiore esattezza le nozioni correlate di sostanzialità e insostanzialità, mostrandone i legami con una coppia distinta di nozioni che ricorrono anch'esse nella letteratura sulla *triviality*: quelle di *genuinità* e di *mera verbalità*. Questo permetterà di inquadrare meglio il dibattito sulla sostanzialità dell'ontologia temporale da un punto di vista dialettico, mettendo in piena luce l'entità dell'onere della prova assunto dai fautori della posizione deflazionista.<sup>18</sup>

I caratteri della dell'*insostanzialità* e della *sostanzialità* mi sembrano attribuibili, sebbene in sensi diversi, a enunciati (tesi), a questioni e a dispute. Un *enunciato* insostanziale è un enunciato banalmente vero o falso; una *disputa* insostanziale è una disputa costituita dal confronto di tesi (enunciati) banalmente veri o falsi; una *questione* insostanziale, infine, è

---

<sup>17</sup> La maggior parte dei deflazionisti si limita a prendere in considerazione la lettura tensionale presente e quella tensionale disgiuntiva. Lombard [2010] si scomoda a considerare una ulteriore lettura: la lettura *tensionale omnitemporale* (da lui denominata '*conjunctively omnitemporal reading*'), secondo la quale 'esiste' significa *è sempre esistito, esiste ora ed esisterà sempre*. Anche questa lettura è chiaramente infruttuosa, dato che se qualcosa esiste in senso tensionale omnitemporale allora esiste anche in senso tensionale disgiuntivo (se  $x$  esiste è sempre esistito, esiste ora ed esisterà sempre, allora  $x$  è esistito, esiste ora o esisterà).

<sup>18</sup> I rilievi svolti in questo paragrafo non hanno una pretesa di esaustività sui temi dell'insostanzialità e della mera verbalità. Per un approfondimento su di essi si veda Jackson [2014], alle cui analisi, in questo paragrafo, attingo ampiamente (rielaborandole in parte per adattare al caso specifico dell'ontologia temporale).

una questione che ammette risposte banalmente vere o false. L'insostanzialità nel senso in cui è attribuibile ad enunciati sembra, dunque, l'accezione fondamentale. La nozione di sostanzialità, nei tre casi, è definita semplicemente antepoendo un 'non' a 'banalmente'. Insostanzialità e sostanzialità, occorre notare, possono essere caratteristiche non assolute, ma relative al contesto conversazionale ed epistemico considerato. P.e., in un contesto filosofico possono essere considerate non banalmente veri o falsi enunciati che verrebbero considerati tali in contesti ordinari. P.e., che esistano corpi mesoscopici (p.e., tazze da caffè, alberi, persone) può essere considerato banalmente vero in un contesto ordinario (di senso comune), ma non lo è entro un contesto filosofico in cui si dibatte dei criteri di identità ed esistenza degli oggetti materiali.

Mera verbalità e genuinità sono qualcosa di molto diverso, rispettivamente, da insostanzialità e sostanzialità. Una disputa *genuina* ha due caratteristiche: una è che i vari contendenti stanno affrontando *una stessa questione*, rispetto alla quale le loro tesi costituiscono delle risposte; la seconda è che le loro tesi costituiscono *risposte contrastanti*, ossia *incompatibili* (si veda Jackson [2014, p. 41]). Una disputa *meramente verbale*, ossia *non genuina*, è una disputa che manca di soddisfare almeno uno dei requisiti indicati. Questo può accadere in una varietà di modi, specificare i quali non è necessario in questa sede. Ai nostri fini basta illustrare due condizioni che, *tipicamente*, sono congiuntamente sufficienti per l'identificazione di una disputa come meramente verbale: la presenza di una qualche ambiguità semantica nelle affermazioni dei disputanti e la possibilità di dare una plausibile interpretazione concordante di tali affermazioni. Può capitare che ciascuno dei contendenti attribuisca alla tesi dell'avversario un *significato differente* da quello attribuitogli dall'avversario stesso. Questo può capitare, in particolare, quando gli enunciati disputati contengono qualche espressione ambigua. E quando si dà un tale caso, è probabile che i disputanti stiano in realtà dando risposte non *ad una medesima questione* ma ciascuno di essi stia affrontando una *questione differente* da quella che ha in mente l'altro (Jackson [2014, p. 37]). Spesso, inoltre, nei casi in cui si verifica una tale circostanza, è possibile offrire una *interpretazione concordante* (*concordant interpretation*) della disputa: ognuna delle tesi disputate è interpretata in un modo tale da farla accettare come vera da ciascun disputante (Jackson [2014, p. 39]). Un punto importante di cui tener conto, tuttavia, è che la semplice disponibilità di un'interpretazione concordante di una disputa *non* autorizza a qualificarla come meramente verbale. E questo perché si possono formulare interpretazioni concordanti *per qualsiasi disputa*, anche per una genuina, semplicemente *ridefinendo* i significati



delle parole, p.e., rendendoli più generici. P.e., la disputa tra qualcuno che sostiene che su un tavolo vi siano delle tazze e qualcun altro che sostiene che vi siano dei bicchieri può essere “interpretata in modo concordante” attribuendo al termine ‘bicchiere’ il senso di *contenitore di liquidi*: allora anche chi sosteneva che sul tavolo vi fossero tazze accetterà che sul tavolo vi siano bicchieri (nel senso ridefinito). Affinché una disputa sia *a ragione* qualificabile come meramente verbale, l’interpretazione concordante deve essere la *più plausibile* tra quelle possibili. Alcune interpretazioni, infatti, possono apparire come forzate (come nell’esempio riportato, in cui a ‘bicchiere’ è attribuito un significato inadeguato, in quanto troppo generale). La valutazione di una interpretazione come più o meno plausibile, naturalmente, varia di caso in caso, dipendendo dalle caratteristiche della particolare disputa che presa in considerazione. Tuttavia, in generale, uno dei criteri per valutare un’interpretazione è la quanto essa al seguente *principio di carità*: nell’interpretare le posizioni dei disputanti occorre darne la lettura che le renda le più *razionali* possibili alla luce di quelle che si suppongono essere le loro credenze di sfondo sulla realtà (Jackson [2014, p. 40]).

Ricapitolando, se i disputanti si stanno fraintendendo come indicato e se delle loro asserzioni è possibile dare una plausibile interpretazione concordante, allora è ragionevole concludere che la disputa in cui sono coinvolti sia meramente verbale. La disputa si rivela futile (*pointless*), si rivela essere una pseudo-disputa.

Detto ciò, quali sono i rapporti concettuali tra mera verbalità e insostanzialità? Si può notare, in primo luogo, che una disputa sia insostanziale *non* implica che sia meramente verbale: in linea di principio, una disputa può essere *insieme* insostanziale e genuina. (Ciò sarebbe comunque qualcosa di raro, dato che difficilmente soggetti cognitivi normali danno risposte contrastanti rispetto a questioni banali.) Più importante, in questa sede, è però notare che la mera verbalità di una disputa *non* implica l’insostanzialità *delle tesi* dei disputanti: può darsi che le tesi sostenute dai disputanti, sebbene reciprocamente fraintese e (una volta disambiguate) compatibili, risultino tutt’altro che banalmente vere o false. Non si esclude, quindi, che i singoli contendenti coinvolti in un dibattito meramente verbale possano sostenere posizioni *sostanziali* rispetto a (differenti) questioni *sostanziali*. Può darsi che le tesi che si confrontano in un dibattito meramente verbale in effetti si rivelino, una volta disambiguate, banalmente vere o false, ma questo è difficilmente compatibile con il rispetto del summenzionato principio di carità. Pertanto, la conclusione dell’insostanzialità dovrebbe essere supportata da argomenti così forti da compensare la violazione del principio di carità (Jackson [2014, p. 43])

Qualcosa del genere è ciò che accadde nel caso dell'ontologia temporale. Secondo una serie di autori coinvolti nel *triviality debate*, tra cui Dorato [2006], Sider [2006], Savitt [2006], Lombard [2010], Golosz [2013] e Noonan [2013], l'ontologia temporale e in particolare il dibattito tra presentisti ed eternisti sarebbe meramente verbale. Questo, di per sé, non avrebbe necessariamente delle conseguenze drammatiche. Inoltre, alcuni tra gli autori menzionati, Dorato [2006] e Savitt [2006], tentano di stemperare il giudizio di mera verbalità sostenendo che presentismo ed eternismo ci offrirebbero diverse prospettive sulla realtà, frutto di diverse attitudini pragmatiche. Tuttavia, dato che le interpretazioni concordanti da essi proposte (in termini di predicazione tensionale presente e tensionale disgiuntiva) rendono banalmente vere o false, le due posizioni, abbiamo che l'obiezione di mera verbalità si associa (*implicitamente* in quegli autori) ad una obiezione di insostanzialità. Nella loro interpretazione, il presentista sosterebbe che solo ciò che esiste ora è presente, e l'eternista che ciò che è passato o futuro sono esistiti, o esistono ora o esisteranno (queste sono le due interpretazioni *non banalmente false*). Questo, evidentemente, rende profondamente irrazionale l'impegno profuso da presentisti ed eternisti nell'argomentare a favore della propria tesi e contro quella dell'avversario. Questa constatazione certamente non esime l'antideflazionista dal compito trovare una disambiguazione in grado (i) di restaurare l'inconsistenza delle posizioni e, insieme, (ii) renderle non banalmente vere o false; tuttavia, mi sembra, giustifica che, nel prosieguo dell'argomentazione, si pretenda dai deflazionisti un grado molto elevato di successo argomentativo e, corrispondentemente, si assuma un atteggiamento caritatevole nei confronti degli antideflazionisti, i quali cercano di restituire sostanzialità ad un dibattito ormai centenario.

### **I.2.3 Soluzione atensionalista e obiezioni (in breve)**

La maggior parte degli autori antideflazionisti reputa la prima mossa dei deflazionisti (quella illustrata in § I.2.1) difficilmente contestabile, tranne che per un punto: quello tra lettura tensionale presente e tensionale disgiuntiva è un falso dilemma: vi è una terza lettura e questa è in grado di render conto della sostanzialità del dibattito. Si tratta di una lettura *atensionale*, cioè ottenuta *astruendo dal tempo verbale* (il *tense*), che è parte dell'informazione veicolata dalla flessione verbale (la quale viene conservata come elemento puramente sintattico). Tra gli autori antideflazionisti che si muovono, al di là delle

differenza di svolgimento e di terminologia,<sup>19</sup> in tale direzione sono annoverabili, Sider [2001, p. §2.1; 2006 e 2011], Hestevold e Carter [2002a e 2002b], Ludlow [2004], Mason [2006], Mozersky [2011, §1], Torrenco [2012], Baron e Miller [2013]. Il nucleo comune ai vari contributi avanzati da questi autori può essere indicato con il nome di *'proposta atensionalista'* (o *'soluzione atensionalista'* simili).

La lettura atensionale di un predicato (al tempo presente)<sup>20</sup>, tipicamente, è segnalata posponendovi l'avverbio *'atensionalmente'* (*tenselessly*) (p.e., *'corre atensionalmente'* o, appunto *'esiste atensionalmente'*), o, nel caso si tratti di un predicato nominale, interponendolo tra la copula e il nome del predicato (p.e., *'è atensionalmente rosso'*). Per semplicità di esposizione, le letture atensionale, tensionale presente e tensionale disgiuntiva di un predicato, in quanto segue, saranno disambiguate posponendo al predicato in questione o alla copula (nel caso si tratti di un predicato nominale), rispettivamente, i pedici *'Ate'*, *'TePre'* e *'TeDis'*. Nel caso del predicato esistenziale avremo, quindi, *'esiste<sub>Ate</sub>'*, *'esiste<sub>TePre</sub>'* ed *'esiste<sub>TeDis</sub>'* o anche *'è<sub>Ate</sub> esistente'*, *'è<sub>TePre</sub> esistente'* ed *'è<sub>TeDis</sub> esistente'*. (Nelle citazioni da testi di autori che adottano una terminologia o una notazione differenti da quella qui adottata, dove ritenuto necessario, saranno inserite tra parentesi quadre le espressioni equivalenti qui adottate.)

Il prosieguo della *Parte I* di questo lavoro non ha una pretesa di radicale originalità. Il mio contributo consiste, in primo luogo, nel dare alla soluzione atensionalista una formulazione più approfondita, coerente (correggendo alcuni errori dei suoi sostenitori) e dettagliata (in modo da evitare alcuni fraintendimenti, soltanto possibili o attuali); e, in secondo luogo, nel difenderla da alcune delle obiezioni che sono state avanzate contro di

---

<sup>19</sup> Talvolta la lettura che chiamo *'atensionale'* è detta anche *'simpliciter'* o *'semplice'* (*simple*). Occorre notare che l'etichetta *'lettura simpliciter'*, talvolta (p.e., nei testi di Sider che ho menzionato), è intesa ad esprimere non la mera lettura atensionale del predicato *'esiste'*, ossia la predicazione atensionale dell'esistenza, ma – più specificamente – la predicazione atensionale *di una nozione univoca o quineana dell'esistenza*. In quanto segue, tuttavia, argomenterò che la lettura atensionale del predicato esistenziale e la concezione univoca dell'esistenza vanno distinte e considerate indipendenti l'una dall'altra.

<sup>20</sup> Un predicato atensionale è, a rigore, un predicato sintatticamente al tempo presente ma interpretato come atensionale.

essa (sia dai deflazionisti sia dagli antideflazionisti sostenitori di proposte diverse dalla soluzione atensionalista).

Dall'esame della letteratura emergono cinque obiezioni principali, che di seguito anticipo molto brevemente.

(i) *Tensionalità del linguaggio ordinario*. La nozione di predicato atensionale è incomprendibile perché la predicazione del linguaggio naturale o ordinario è interamente tensionale (Stoneham [2009]).

(ii) *Analogia spaziale*. Il tentativo di renderla comprensibile mediante il ricorso a una analogia spaziale (secondo cui l'assenza di informazione tensionale della predicazione atensionale è analoga alla mancanza di informazione spaziale propria della predicazione ordinaria) fallisce in quanto rende la predicazione atensionale *estensionalmente equivalente* a (cioè avente la stessa estensione di) quella tensionale disgiuntiva: se è *concettualmente necessario* che gli enti spaziali non-presenti in senso spaziale esistano (in qualche luogo diverso dal *qui*), allora è concettualmente necessario anche che gli enti temporali non-presenti in senso temporale, esistano<sub>Atc</sub> (in qualche tempo diverso dall'*ora*) (Lombard [2010]).

(iii) *Quantificazione assolutamente non ristretta*. Il tentativo di chiarire la predicazione atensionale ricorrendo alla nozione di quantificazione assolutamente non ristretta (o massimamente inclusiva) fallisce in quanto questa nozione è anch'essa incomprendibile, in quanto le espressioni quantificazionali del linguaggio ordinario sono tutte ristrette (Savitt [2006] e Dorato [2006]).<sup>21</sup>

(iv) *Esistenza univoca*. Il tentativo di spiegare la predicazione atensionale (e la nozione di quantificazione assolutamente non ristretta) mediante il ricorso alla nozione di esistenza univoca (o "esistenza simpliciter"), non solo ha il difetto di non poter essere accettato da coloro che prediligono una visione polivoca dell'esistenza (Dorato [2006]), ma fallisce in quanto tale nozione o risulta inintelligibile (in quanto priva di classe di contrasto) o, di nuovo, finisce per rendere la lettura atensionale estensionalmente equivalente alla lettura tensionale disgiuntiva: "spogliare" concettualmente i predicati esistenziali al passato o al futuro ('è esistito', 'esisterà') di tutta l'informazione temporale fino a rimanere con una pura predicazione di esistenza univoca non ci permette comunque di evitare di ammettere che

---

<sup>21</sup> Oltre che estranea al linguaggio ordinario, la quantificazione assolutamente non ristretta è da alcuni ritenuta anche una nozione *incoerente* (si veda, p.e., Rayo e Uzquiano [2006]). Questo tipo di difficoltà, tuttavia, non è stato (ancora) discusso nell'ambito del *triviality debate*.

ciò che è esistito o esisterà *esiste univocamente* (Savitt [2006], Dorato [2006] e Meyer [2005], [2013a, § 9] e [2013b]).

(v) *Logica tensionale*. Infine, il tentativo di esprimere la lettura atensionale di ‘esiste’ in termini di quantificazione esistenziale entro un sistema di logica tensionale fallisce in quanto la lettura atensionale del quantificatore ne fissa un dominio che include enti passati, presenti e futuri; pertanto, ancora una volta, la lettura atensionale di ‘esiste’ risulta essere estensionalmente equivalente a quella tensionale disgiuntiva (Meyer [2005], [2013a, § 9], [2013b], Sullivan [2012] e Tallant [2014]).

Gli argomenti qui abbozzati, considerati nel loro complesso, mirano a condurre la proposta atensionalista nella morsa di un nuovo dilemma: la lettura atensionale del predicato esistenziale o è *incomprensibile* o – se è comprensibile – è *estensionalmente equivalente* alla lettura tensionale disgiuntiva (equivalenza espressa dal bicondizionale:  $x \text{ esiste}_{\text{Ate}} \leftrightarrow x \text{ è esiste}_{\text{TeDis}}$ ).<sup>22</sup>

In risposta all’obiezione (i), argomenterò che il linguaggio ordinario, pur non offrendoci alcun esempio di predicato atensionale (come giustamente, a mio avviso, sostiene Stoenaham [2009]), ci offre un esempio perfetto di *analogo* dell’atensionalità del predicato: e ciò nella *mancaza di informazione spaziale relativa all’istanziamento*.

Argomenterò, quindi, in risposta all’obiezione (ii) di Lombard [2011], che l’adozione di una tale analogia *non rende concettualmente necessaria* l’equivalenza estensionale della lettura atensionale e di quella tensionale disgiuntiva. Per fare questo distinguerò due letture principali dei predicati al passato ed al futuro, e quindi della lettura tensionale disgiuntiva stessa che, come predicato molecolare, li ha come costituenti. Nella *lettura ubicazionale*, il tempo verbale passato o futuro è interpretato metafisicamente come *ubicazione temporale*, rispettivamente, nel passato o nel futuro. Nella *non-ubicazionale o modale*, invece, il tempo verbale è inteso come istanziazione, *nel presente*, di particolari *proprietà tensionali primitive* quali <essere stato (o passatamente) vero> ed <essere futuro (o futuramente) vero> da parte di proposizioni esistenziali.<sup>23</sup> (Le due letture sono delle interpretazioni

---

<sup>22</sup> Questa (presunta) equivalenza in parte spiega il fatto, menzionato in nota 13, che la lettura tensionale disgiuntiva sia chiamata da alcuni appunto anche ‘atensionale’.

<sup>23</sup> Naturalmente, la tesi che le proposizioni istanzino proprietà nel presente presuppone che le proposizioni siano enti (*omni*)temporali, e questa è una tesi controversa, dato che molti preferiscono concepirle come *atemporali*. Come si chiarirà progressivamente nel corso di questa prima parte del lavoro, e specialmente in § I.5.4, l’assunzione che sia almeno *concettualmente possibile* che le

metafisiche dei tipi di resa logica del *tense* date in termini, rispettivamente, di logica predicativa e di logica temporale di tipo modale, ossia di logica tensionale.) Sosterrò, quindi, che è *concettualmente possibile* che la lettura atensionale del predicato esistenziale sia estensionalmente *non* equivalente alla lettura tensionale disgiuntiva interpretata *non-ubicazionalmente* o *modalmente*. Se lo siano oppure no, estensionalmente equivalenti, *dipende da come è fatto, in senso ontotemporale, l'universo*.

Rispetto alle obiezioni (iii) e (iv), sosterrò che, contrariamente a quanto assunto da coloro che le hanno formulate (nonché da vari difensori della proposta atensionalista, in particolare Sider [2006]), leggere atensionalmente il predicato esistenziale *non* ci vincola a far ricorso alla nozione di quantificazione assolutamente non ristretta né alla nozione di esistenza univoca. Per quanto concerne il primo punto, argomenterò che l'interpretazione quantificazione della lettura atensionale del predicato esistenziale *non* corrisponde ad un quantificatore esistenziale assolutamente non ristretto, bensì ad uno *temporalmente non ristretto al tempo presente*. In riferimento al secondo punto, mostrerò come sia possibile assumere indifferentemente una nozione univoca di esistenza (monismo ontologico) o polivoca di esistenza (pluralismo ontologico): occorre soltanto che l'esistenza, univoca o polivoca che sia, venga *predicata* atensionalmente, sia cioè espressa mediante un predicato atensionale. Argomenterò, infine, che la parte dell'obiezione (iv) relativa allo "spogliare" concettualmente i predicati esistenziali al passato e al futuro può essere respinta sfruttando la distinzione tra le due letture della predicazione al passato e al futuro menzionata in precedenza. Come si mostrerà, la sottrazione di informazione temporale da tali predicati deve essere svolta in modi significativamente differenti a seconda che se ne assuma una lettura ubicazionale o una modale.

L'obiezione (v), invece, in questo lavoro non sarà affrontata. Questa lacuna, tuttavia, non impedirà al discorso di raggiungere un livello (a mio avviso) soddisfacente di conclusività. Pur riconoscendo la rilevanza delle critiche alla proposta atensionalista basate sul ricorso alla logica tensionale, credo che la lezione che dovrebbe essere tratta da esse non sia che la proposta atensionista fallisca nel render conto della sostanzialità dell'ontologia temporale (e che quest'ultima sia insostanziale), ma che a fallire in questo compito siano *i sistemi di logica tensionale tradizionali*. Una tale interpretazione della situazione risulta ragionevole se si condivide il principio metodologico che, se una certa tesi metafisica è 

---

proposizioni siano nel tempo è indispensabile per render conto della sostanzialità del dibattito in ontologia temporale.

esprimibile con un uso *attento* del linguaggio ordinario (magari “filosoficamente rivisto”), e non è esprimibile in un certo sistema logico, allora probabilmente è il sistema logico ad avere un problema (di espressività), non la tesi che stiamo tentando di esprimere in esso. E l’obiettivo di questa prima parte del lavoro è appunto quello di dare una formulazione delle tesi in ontologia temporale mediante un uso attento, sebbene filosoficamente perfezionato, del linguaggio.

#### **I.2.4 Altre proposte antideflazioniste**

La proposta atensionalista è, come si è già detto, la risposta prevalente al deflazionismo ontotemporale, ma non è l’unica. Sono state avanzate, infatti, varie altre proposte per render conto della sostanzialità del dibattito nel suo complesso oppure soltanto di alcune delle opzioni in esso. Di seguito indico le principali.

(i) Insistere che una *lettura tensionale* del predicato esistenziale, nonostante le apparenze, può, con l’aggiunta di alcune considerazioni inerenti al passaggio temporale, render conto del presentismo, e senza ricorrere alla quantificazione massimamente non ristretta (Golosz [2013]).

(ii) Ricorrere alla quantificazione assolutamente non ristretta, tentando tuttavia di evitare il ricorso a predicati atensionali (Crisp [2003], [2004a] e [2004b], e Orilia [2012a, §.6.3]).

(iii) Distinguere il concetto di *esistenza ad un tempo* da quello di *ubicazione (temporale)* ad un tempo, ammettendo che un ente può esistere ad un tempo in cui non è temporalmente ubicato (Bourne [2006, pp. 164, 165]; Vettore [2016]); oppure tra diversi concetti di *esistenza ad un tempo*, una che implica la collocazione a quel tempo ed una, più comprensiva, che invece non la implica (Paolini Paoletti [2015]; ma sintetiche considerazioni in tal senso sono già in Markosian [2004, p. 48, nota 2]).

Alcuni autori hanno percorso altre vie, finendo talvolta per riformulare il dibattito o qualcuna delle teorie in esso coinvolte in termini marcatamente differenti rispetto a quelli in cui il dibattito è tradizionalmente formulato:

(iv) Definire il presentismo come l’identificazione tra *l’esistere* e *l’essere presente* (evitando il ricorso a predicati atensionali), mentre l’eternismo rigetta tale identificazione (Zimmerman [1996, p. 117], Merricks [2007, pp. 123-125], e Tallant [2014, §3]).

(v) Evitando il ricorso a predicati atensionali, riformulare la disputa tra presentismo ed eternismo in termini di diversità di *fattori di verità* (per le proposizioni concernenti il passato e il futuro) richiesti dall'una e dall'altra teoria. (Stoneham [2009]).

Ciascuna di queste proposte sarà illustrata e rigettata nel prosieguo del lavoro (la proposta (i) in § I.5.2, le proposte (ii)-(v) in § I.7). Altre due proposte, che mi limito a menzionare e che non saranno riprese nel resto del lavoro (se non per qualche breve cenno), sono le seguenti:

(vi) Insistere sull'analogia del dibattito tra presentismo ed eternismo con il dibattito in metafisica della modalità tra attualismo modale (analogo del presentismo) e realismo modale (analogo dell'eternismo) (Rea [2003] e Noonan [2013]).

(vii) Caratterizzare l'ontologia temporale nel contesto delle teorie dello spazio-tempo (Wüthrich [2012]).

Queste due ultime proposte, pur non essendo completamente esplicite sulla lettura del predicato esistenziale da adottare, mi sembrano compatibili con una lettura atensionale di esso.

### **I.3 Predicazione atensionale ed esistenza**

#### **I.3.1 Proposizioni, fatti ed eventi**

Prima di iniziare l'esposizione dettagliata della mia elaborazione della proposta atensionale, è opportuno dare una caratterizzazione, almeno approssimativamente, di alcuni tipi di enti che verranno continuamente menzionati – in particolare, proposizioni, fatti ed eventi – e introdurre una notazione per rappresentarli, al duplice fine di rendere più sintetico e meno ambiguo il discorso.

Stando ad una visione generalmente accettata, una *proposizione* è: (i) l'oggetto di un'asserzione, ossia qualcosa di esprimibile entro un certo contesto mediante un enunciato dichiarativo; (ii) il portatore in senso più proprio o primario di valori di verità e, come tale, ciò che in senso proprio entra in relazioni logiche (implicazione, congiunzione ecc.);<sup>24</sup> (iii) qualcosa con cui possiamo essere in relazioni cognitive (sapere, credere, dubitare ecc.); (iv) un ente astratto; (v) un ente non dipendente dalla mente quanto alla sua esistenza; (vi) un

---

<sup>24</sup> In un senso meno proprio o derivato anche gli enunciati possono essere detti veri o falsi.



oggetto pubblico, nel senso che è “accessibile” a molti individui;<sup>25</sup> e , infine, (vii) un ente dotato di carattere *rappresentazionale* (o *rappresentativo*): una proposizione in qualche modo è una rappresentazione di una “porzione di realtà”, ossia di un fatto. Per indicare la proposizione che un certo enunciato, p.e., ‘La mela è rossa’, si includerà l’enunciato stesso tra parentesi quadre, nel seguente modo: [La mela è rossa].

Concepisco un *fatto* come un ente composto consistente nell’istanziamento di un attributo da parte di uno o più elementi, gli istanzianti. L’attributo e l’istanziatore, o gli istanzianti, sono i costituenti del fatto; questo si distingue dalla mera somma dei suoi componenti in virtù del nesso di istanziazione che li tiene insieme. Per rendere accettabile questa definizione di ‘fatto’ anche entro un quadro teorico *meinonghiano*, non assumo che un istanziatore, per istanziare un attributo, debba esistere. (Appunto per questo ho parlato di ‘elementi’ (*items*) e ‘istanzianti’ piuttosto che di ‘enti’ o ‘esistenti’. Detto questo, anticipo in quanto segue il discorso si svolgerà per lo più presupponendo un contesto *antimeinonghiano* e quindi si parlerà di ‘enti’ o ‘esistenti’ come costituenti di fatti.)

L’istanziatore può essere un ente (un elemento) di qualsiasi tipo: una sostanza, un insieme, un numero, una proposizione, un attributo, o anche un fatto. In questo lavoro assumo che gli *attributi*, ossia le proprietà (attributi monadici) e le relazioni (attributi poliadici), siano universali. Questo non dovrebbe avere alcuna ripercussione sulla generalità del discorso a seguire, il quale dovrebbe essere traducibile senza grandi difficoltà in termini di tropi, modi o altro. Come si è fatto finora, si continuerà parlare degli attributi ponendo i nomi con cui ci riferiamo ad essi tra i simboli ‘<’ e ‘>’. Un attributo può essere nominato in forma verbale, col verbo all’infinito (p.e., <essere rosso>, <correre> (o <essere corrente>) <precedere> (o <essere precedente>)); oppure, in alcuni casi, in forma sostantivata (p.e., <roschezza>, <precedenza>). Per esprimere un fatto possiamo, quindi, usare la notazione generale  $F \langle A \rangle; x, y... \vDash$ , dove ‘<A>’ rappresenta l’attributo; ‘x’, ‘y’... rappresentano gli istanzianti di <A>. Se vi è più di un istanziatore, i loro nomi saranno separati da virgola; e il nome dell’istanziatore sarà separato da quello del o degli istanzianti da punto e virgola. P.e., l’enunciato ‘La mela è rossa’ esprime il fatto  $F \langle \text{Rosso} \rangle; \text{mela} \vDash$ , l’enunciato ‘3 è maggiore di 2’ esprime il fatto  $F \langle \text{maggiore di} \rangle; 3, 2 \vDash$  e così via.

L’istanziamento dell’attributo – da parte di ciascun istanziatore – può essere “nel tempo”, cioè ad un tempo, o “fuori del tempo”, cioè non occorre ad alcun tempo. Un

---

<sup>25</sup> Per i precedenti sei caratteri si veda Ferrara e Sacchi [2006, pp. 1, 2].

*evento* è qualcosa che occorre o si verifica ad un qualche tempo. Questo può essere inteso come l'istanziamento di un attributo, da parte di uno o più istanziatori, ad un tempo. Un *tempo* (o *momento*) può essere un istante oppure un intervallo: un *istante* è un tempo di durata nulla (è l'equivalente temporale del punto geometrico); un *intervallo* (o *periodo*) è un tempo di durata non nulla (è l'equivalente temporale del segmento, se dovessimo intendere il tempo come analogo ad una linea). Corrispondentemente, un evento può essere o *istantaneo* o – mutuando il termine dalla linguistica – *durativo*: un evento *istantaneo*, è una istanziazione che occorre ad un istante; un evento *durativo* è una istanziazione che occorre attraverso un intervallo. Un evento durativo può essere visto come composto da eventi durativi più brevi e, al limite, come una collezione infinita di eventi istantanei. Questi eventi componenti possono essere visti come parti temporali dell'evento composto, assumendo – come sembra plausibile – che gli eventi siano enti perduranti. Vi è, come noto, una grande varietà di modi di concepire gli eventi.<sup>26</sup> Quella qui adottata è, evidentemente, di *ispirazione* kimiana (si veda Kim [1976]).<sup>27</sup> Gli eventi sono, dunque, *fatti di un tipo speciale*. Il tempo di occorrenza, a sua volta, può essere visto come *costituente* dell'evento stesso o semplicemente come *ubicazione* temporale dell'evento, senza esserne un costituente. A questo proposito, possiamo parlare, rispettivamente, di un ruolo *costitutivo* e di uno *meramente ubicazionale* del tempo rispetto agli eventi. Questa differenza, metafisicamente significativa, può essere facilmente riprodotta nella notazione introdotta. P.e., l'evento dell'essere rossa da parte della mela nell'istante presente ( $t_0$ ) può essere reso nel primo modo come  $\{<roschezza>; mela, t_0\}$  e nel secondo modo come  $\{<essere ubicato a>\{<roschezza>; mela\}; t_0\}$ .

### I.3.2 Predicazione tensionale e predicazione atensionale

Considero la predicazione atensionale come *primitiva*, cioè non definibile in termini di concetti più fondamentali. Questo non comporta che non se ne possa dare alcuna caratterizzazione. Cercherò, infatti, di darne prima (in questo paragrafo) una caratterizzazione *per contrasto* con la predicazione tensionale e poi (nel paragrafo successivo) una caratterizzazione *per analogia*, dato che – come anticipato – la mancanza di

<sup>26</sup> Una panoramica è offerta in Casati e Varzi [2006].

<sup>27</sup> Si veda anche Armstrong [1993], il quale, pur intendendo grossomodo la stessa cosa, parla di '*states of affairs*'.

informazione tensionale della predicazione atensionale è analoga alla mancanza di informazione spaziale della predicazione del linguaggio ordinario.

In termini metafisici, un predicato, sia esso tensionale o meno, esprime non semplicemente un attributo ma l'*istanziazione* di un attributo. Consideriamo per semplicità un predicato monadico tensionale presente, p.e., 'è<sub>TePre</sub> rosso'. In via euristica e provvisoria, possiamo assumere che 'è<sub>TePre</sub> rosso' esprima non semplicemente la proprietà <essere rosso> bensì l'istanziazione della proprietà <essere rosso>. Inoltre, essendo al tempo presente, qualifica l'istanziazione stessa come presente. In generale, il tempo verbale consiste in una particolare *informazione temporale sull'istanziazione dell'attributo*: l'essere *passata*, *presente* o *futura* dell'istanziazione. Il tempo verbale *passato* ('è stato rosso') che ci dice che la proprietà <essere rosso> è stata istanziata in passato; il presente ('è<sub>TePre</sub> rosso') che è istanziata ora; il futuro ('sarà rosso') che sarà istanziata in futuro.<sup>28</sup> Questo tipo di informazione temporale è il contributo informativo *specifico* in cui il tempo verbale consiste e può essere qualificata anche come *informazione tensionale*.<sup>29</sup>

La caratterizzazione che ho appena dato del tempo verbale e della predicazione tensionale è evidentemente *circolare*.<sup>30</sup> Tuttavia, questo non è un problema, perché è comunque *sufficiente* a formulare una caratterizzazione per contrasto della nozione di predicato atensionale: un *predicato atensionale* è un predicato che *non* esprime informazione tensionale. Ossia un predicato atensionale *di per sé* (ossia *da solo*) non esprime se

---

<sup>28</sup> Ai fini della trattazione dei temi che qui ci interessano è possibile limitare la nostra considerazione ai predicati al modo indicativo e ai tempi verbali semplici, ossia presente, passato prossimo (e remoto), e futuro semplice, i quali corrispondono, grossomodo, *simple* (o *absolute*) *tenses* dell'inglese (*simple present*, *simple past* e *simple future*). In quanto segue, come si è già fatto in precedenza, si parlerà semplicemente di tempi verbali, lasciando sottintesa la qualificazione 'semplici'.

<sup>29</sup> Chiaramente esistono anche *altri* tipi di informazione temporale che un predicato può esprimere, p.e., l'informazione aspettuale e l'informazione inerente al tipo di attributo che viene predicato.

<sup>30</sup> La caratterizzazione offerta, oltre che circolare, è volutamente *vaga*, e ciò nel tentativo di renderla metafisicamente neutrale. Vi sono, come si è già anticipato, modi contrastanti di *specificare* in senso metafisico la natura tempo verbale (p.e., lettura primitivista vs. riduzionista, ubicazionale vs. non-ubicazionale) e la scelta tra questi *non* è indifferente dal punto di vista dell'ontologia temporale.

l'istanziamento sia passata, presente o futura – o, più precisamente, *non* esprime che sia passata, *non* esprime che sia presente e *non* esprime che sia futura. (E in realtà *non* esprime neppure se l'istanziamento sia nel tempo oppure atemporale.) Leggere atensionalmente, ossia *detensionalizzare* (*detense*), un predicato è astrarre da questo tipo di informazione temporale.

Ho affermato, prima, di considerare la predicazione atensionale una nozione *primitiva*, ossia non definibile in termini di nozioni più fondamentali. E questo sembra costituire un problema. Sembra, infatti, che il *linguaggio ordinario* (per lo meno le lingue come l'italiano e l'inglese) *non* contenga predicati atensionali. Tipicamente, infatti, i predicati hanno *flessioni verbali* esprimenti il tempo verbale. Inoltre, il tempo verbale c'è anche quando è *morfologicamente non realizzato* (p.e., in inglese il presente semplice ed il passato semplice di *to hit* ('colpire') non si distinguono morfologicamente (Ludlow [2004]).

Inoltre, neppure sembra che i predicati al tempo presente siano mai *intesi o usati* atensionalmente. È vero che il presente è usato anche per parlare del passato o del futuro, ma quando ciò accade è da intendere come avente *lo stesso significato* del passato o del futuro. P.e., nel parlare al presente storico, diciamo 'Cesare attraversa il Rubicone', ma ciò che intendiamo esprimere è che *ha attraversato* il Rubicone. Analogamente, quando usiamo il presente invece del futuro e diciamo, p.e., 'Domani Luca parte alle 7' ciò che intendiamo dire è che domani Luca *partirà* alle 7. Altre volte, invece, un predicato presente è inteso come ellittico per un predicato tensionale *molecolare*, tensionale disgiuntivo o tensionale omnitemporale. Per esempio, quando diciamo 'A Macerata spesso piove', intendiamo dire che spesso ha piovuto o pioverà o piove<sub>TePre</sub>. Quando diciamo invece 'L'acqua al livello del mare bolle a 100 gradi', intendiamo dire (approssimativamente) che ha sempre bollito, bolle (ora) e sempre bollerà a quella temperatura (Stoneham [2009, pp. 202-206]).

Ora, il problema è che per caratterizzare il significato di un termine "tecnico" (o "filosofico"), quale quello di predicato atensionale, dobbiamo, alla fine, comunque partire dal linguaggio ordinario, e questo *non* contiene predicati atensionali. Il problema sembra in effetti *molto serio* e sarà affrontato nel prossimo paragrafo.

Prima procedere in tal senso, occorre però apportare una lieve modifica alla precedente caratterizzazione di tempo verbale per renderla ancora più generale. Questa riguarda l'interpretazione del predicato 'istanza' e, in generale, del verbo 'istanziare'. Alcuni autori, infatti, concepiscono tale predicato come esprimente il darsi di un nesso (*tie, nexus*) di natura non-relazionale e non ulteriormente analizzabile, e ciò nell'intento di interrompere il

regresso all'infinito che scaturirebbe dall'essere istanziato dell'attributo diadico <istanziare>. Altri autori sostengono invece che un tale regresso non costituisca un problema, e quindi concepiscono il predicato 'istanzia' a sua volta come esprime l'istanziamento della relazione <istanziare> (avente come relata l'istanziatore e l'attributo).<sup>31</sup> Nel caso dei predicati 'ha istanziato', 'istanzia<sub>TePre</sub>' e 'istanzierà' ecc., il tempo verbale dovrà essere perciò inteso come esprime, a seconda di quale tra le due concezioni si predilige, o un'informazione temporale sull'istanziamento della relazione <istanziare> o sul "darsi" o "sussistere" del nesso non-relazionale primitivo che tale predicato esprime. In modo corrispondente dovrà essere intesa anche l'assenza di informazione tensionale che caratterizza la lettura atensionale di 'istanzia'.

### I.3.3 Comprendere la predicazione atensionale: l'analogia spaziale

Il linguaggio ordinario, pur non offrendoci alcun esempio di predicato atensionale (o di uso atensionale di un predicato), ci offre un esempio perfetto di *analogo dell'atensionalità* del predicato: e ciò nella *manca di informazione spaziale* relativa all'istanziamento. Per esempio, il predicato 'è<sub>TePre</sub> rosso' (ma lo stesso vale per 'era rosso' e 'sarà rosso') non esprime alcuna informazione spaziale sull'istanziamento di <essere rosso>.<sup>32</sup> Certamente l'istanziamento ha luogo da qualche parte nello spazio, ma il predicato stesso – *considerato isolatamente* – non esprime informazioni a riguardo. L'idea è che la lettura *atensionale* di un predicato *astragga* dall'informazione tensionale rispetto all'istanziamento *proprio come* un comune predicato *già* manca di informazione spaziale rispetto all'istanziamento. La predicazione atensionale non ci dice "il quando" proprio come la predicazione ordinaria non dice "il dove". Come il predicato tensionale 'è<sub>TePre</sub> rosso' non specifica se l'istanziamento di <essere rosso> sia nella regione spaziale in cui il parlante si trova, piuttosto che alla sua sinistra o alla sua destra (o in qualsiasi altra parte dello spazio), allo stesso modo il predicato 'è<sub>Ate</sub> rosso' non qualifica tensionalmente l'istanziamento: non la qualifica come

---

<sup>31</sup> Per un approfondimento di questo problema si veda Loux [1998, pp. 34-36].

<sup>32</sup> Sebbene questa constatazione sia stata effettuata frequentemente (vedi, p.e., Butterfield [1984] e Bonomi e Zucchi [2001, §1.1]), non ne è stata ancora apprezzata a pieno la rilevanza entro il *triviality debate*.

passata, né come presente, né come futura.<sup>33</sup> Dunque,  $[x \text{ è}_{\text{Ate}} \text{ rosso}]$  *non implica*  $[x \text{ è stato rosso}]$ , *né*  $[x \text{ è}_{\text{TePre}} \text{ rosso}]$ , *né*  $[x \text{ sarà rosso}]$ . Letto come atensionale, un predicato diviene dunque applicabile tanto ad enti presenti quanto ad enti non-presenti, dunque passati o futuri, senza produrre enunciati banalmente veri o banalmente falsi. Detto diversamente, l'estensione di un predicato atensionale *può – nel momento presente – avere* come membri enti temporali presenti ed enti temporali non-presenti, dunque passati o futuri.

Un discorso perfettamente analogo, o quasi, vale anche per quanto concerne il predicato esistenziale:  $[x \text{ esiste}_{\text{Ate}}]$  *non implica*  $[x \text{ esiste}_{\text{TePre}}]$  (*né*  $[x \text{ è esistito}]$ , *né*  $[x \text{ esisterà}]$ ).<sup>34</sup> Possiamo pertanto concludere che leggere il predicato 'esiste' come atensionale permette di superare le restrizioni della lettura tensionale presente ed è, perciò, in grado di rendere il presentismo *non banalmente vero* e l'eternismo *non banalmente falso*. Non è banalmente vero che  $\text{esista}_{\text{Ate}}$  solo il presente e non è banalmente falso che  $\text{esista}_{\text{Ate}}$  anche ciò che è passato o futuro.

Resta da chiarire come si possa rendere il presentismo *non banalmente falso* e l'eternismo *non banalmente vero*, e per fare questo occorre mostrare in che modo sia concettualmente possibile che né  $[x \text{ è esistito}]$  né  $[x \text{ esisterà}]$  implicino  $[x \text{ esiste}_{\text{Ate}}]$  e, dunque, che  $[x \text{ esiste}_{\text{TeDis}}]$  non implichi  $[x \text{ esiste}_{\text{Ate}}]$  (è, infatti, questa la conclusione che mirano a stabilire, in un modo o nell'altro, le obiezioni (ii)-(v) alla proposta atensionalista delineate in § I.2.3). Alla trattazione di questa questione è dedicata la maggior parte del cap. I.4. Nella restante parte di questo capitolo mi preoccupo, invece, di svolgere alcuni ulteriori chiarimenti sulla nozione di predicazione atensionale (in questo paragrafo) e di mostrare come la lettura atensionale del predicato esistenziale risulti compatibile con le principali concezioni sulla natura dell'esistenza (nei restanti due paragrafi di questo capitolo).

Come si è già detto, a rigore, la predicazione atensionale è ottenuta interpretando come atensionali predicati sintatticamente al tempo presente. Un predicato atensionale è cioè ottenuto "togliendo" l'informazione tensionale al corrispondente predicato al tempo presente. Ora, il tempo presente può essere usato per in espressioni che convogliano anche

---

<sup>33</sup> Ricordo che un suggerimento di questo tipo è dato anche in Lombard [2010, pp. 66-70], unitamente ad una critica di esso (critica che prendo in considerazione in § I.4.1).

<sup>34</sup> *Quasi* perfettamente analogo: infatti, mentre nell'interpretazione metafisica di 'è rosso' si è assunto che tale predicato esprima l'istanziamento di una proprietà del primo ordine (appunto <roschezza> o <essere rosso>), per il predicato 'esiste' vi sono interpretazioni del primo ordine e del secondo ordine (vedi il paragrafo successivo).

*informazione aspettuale*. P.e., in ‘mangio mentre leggo’, ‘leggo’ esprime un’attività che si protrae nel tempo; in ‘piove spesso a Macerata’, ‘piove’ esprime un tipo di accadimento abituale, che ripete nel tempo. Sembra, tuttavia, che in espressioni di questo tipo l’informazione aspettuale sia convogliata dal contesto (più precisamente, dal cotesto: ‘mangio mentre...’, ‘spesso a Macerata’) e non dalla flessione verbale dell’indicativo presente. Si potrebbe quindi pensare che l’informazione temporale espressa dal tempo presente si riduca a quella tensionale. Se questo fosse corretto, allora leggere come atensionale un predicato (al tempo presente) equivarrebbe a leggerlo come *detemporalizzato*, ossia a privarlo interamente dell’informazione temporale relativa all’istanziamento. La detensionalizzazione sarebbe una detemporalizzazione: [ $x \text{ è}_{\text{Ate}}$  onnipotente] non solo non ci direbbe se la proprietà <essere onnipotente> sia istanziata nel passato, nel presente o nel futuro, ma non ci direbbe neppure se essa sia istanziata nel tempo oppure no.<sup>35</sup> Può darsi, tuttavia, che le cose non stiano così e che la detensionalizzazione non ci offra un predicato (interamente) detemporalizzato. Rimane vero, tuttavia, che un predicato detemporalizzato *deve* essere anche detensionalizzato, dato che l’informazione tensionale è un tipo di informazione temporale (sull’istanziamento). In quanto segue, per semplicità, assumerò che la lettura atensionale di un predicato sia (interamente) detemporalizzata, dunque, adatta esprime l’istanziamento temporale o atemporale di un attributo (e, corrispondentemente, applicabile parimenti a enti temporali e atemporali).

È importante notare che predicazione tensionale e atensionale, per come sono state caratterizzate in questo lavoro fino a questo punto, sono in un certo senso compatibili. Cioè nel senso che è *concettualmente possibile* predicare, di uno stesso ente, attributi (anche uno stesso attributo) *sia tensionalmente sia atensionalmente*.<sup>36</sup> Non è concettualmente incoerente dire, p.e., che qualcosa sia<sub>Ate</sub> rosso ed è stata, è<sub>TePre</sub> o sarà rossa. (Lo stesso, naturalmente, vale nel caso del predicato esistenziale: anzi, un modo alternativo di definire il presentismo evitando il ricorso al predicato ‘è presente’ è: esiste<sub>Ate</sub> solo ciò che esiste<sub>TePre</sub>.) Occorre pertanto osservare che la particella ‘a-’ nelle locuzioni ‘atensionalità del predicato’, ‘predicato atensionale’, ‘predicazione atensionale’, ‘esiste atensionalmente’ ecc. (o il ‘-less’ in ‘tenseless’) esprime l’assenza o la sottrazione di informazione tensionale (e, in genere,

<sup>35</sup> Ovviamente, solo se l’attributo da esso espresso può essere istanziato atemporalmente (il che non accade, p.e., nel caso di <saltellare>).

<sup>36</sup> Nel prosieguo del lavoro (capp. I.4 e I.5) si distingueranno visioni più specifiche e, in alcuni casi, reciprocamente incompatibili della predicazione tensionale.

temporale) sull'istanziamento, e non l'*incompatibilità* con il re-inserimento di tale informazione in altro modo. In questo, 'atensionale' non ha un significato analogo a quello solitamente attribuito ad 'atemporale'. La 'a-' di 'atemporale' (e di '*atemporal*' o il '-less' di '*timeless*'), infatti, sta a indicare l'essere non-temporale dell'oggetto di cui è predicato.

Secondo Stoneham [2009, p. 208], da un punto di vista presentista, si potrebbe trovare problematico il ricorso a predicati atensionali in quanto questi richiedono l'assunzione di una prospettiva, per così dire, "esterna al tempo" o "da nessun tempo" (*view from nowhen*) ed è dubbio che una tale prospettiva sia qualcosa di comprensibile. Inoltre, prosegue Stoneham, si potrebbe pensare che, se anche fosse comprensibile, una tale prospettiva sia qualcosa che solo l'eternista è obbligato ad assumere, mentre il presentista può rimanere tranquillamente entro la prospettiva ordinaria incentrata sul tempo presente. La preoccupazione espressa da Stoneham è, a mio avviso, immotivata. L'uso (e la comprensione) di predicati atensionali, infatti, non comporta una visione da nessun tempo più di quanto l'uso (e la comprensione) dei predicati ordinari comporti una visione da nessun luogo. Questa è una implicazione dell'analogia spaziale cui si è ricorso per spiegare l'atensionalità della predicazione. Riguardo, invece, al secondo fatto presente da Stoneham, occorre notare che il presentista e l'eternista si mantengono entrambi nella prospettiva del tempo presente, sebbene li concepiscano diversamente. Infatti, è *nel presente* – comunque questo sia concepito – che le proposizioni espresse da enunciati *sul passato e sul futuro* contenenti predicati atensionali vengono valutate aleticamente, possibilmente in modo diverso: p.e., è nel presente che [esistono<sub>Ate</sub> dinosauri] è vero per l'eternista e falso per il presentista.

Queste considerazioni sulla verità conducono ad un ultimo chiarimento, relativo al *comportamento aletico* delle proposizioni espresse da enunciati contenenti predicati atensionali. La caratterizzazione della nozione di atensionalità del predicato formulata in questo lavoro *non* si basa in alcun modo sul comportamento aletico delle proposizioni espresse dagli enunciati in cui tali predicati occorrono. Segnatamente, *non si assume* che i predicati atensionali siano quelli che occorrono – sempre o tipicamente – in enunciati esprimenti proposizioni non soggette a variazione di valore di verità attraverso il tempo. Né, viceversa, *si assume* che i predicati tensionali siano quelli che occorrono – sempre o tipicamente – in enunciati esprimenti proposizioni soggette a mutamento aletico. Tener conto di questo ed evitare fraintendimenti a proposito è necessario, dal momento che è parte essenziale della proposta atensionalista (o per lo meno della mia elaborazione di essa) la tesi che sia



*concettualmente possibile* che i valori di verità di proposizioni espresse da enunciati contenenti predicati atensionali *mutino* attraverso il tempo. Stando a tale proposta, infatti, p.e., per il presentista [esistono<sub>Ate</sub> dinosauri] è falsa *ora*, ma è stata vera (quando appunto esistevano dinosauri); invece, per l'eternista è sempre ver

### I.3.4 Natura dell'esistenza (I): primo ordine e secondo ordine

Nel resto di questo capitolo l'obiettivo è quello di mostrare che la proposta atensionalista è compatibile con alcune delle principali concezioni della natura dell'esistenza e illustrare i modi in cui l'idea di atensionalità della predicazione debba (o almeno possa) essere declinata all'interno di ciascuna di esse al fine di render conto della sostanzialità dell'ontologia temporale. Prenderò in considerazione quattro concezioni, organizzate intorno a due opposizioni concettuali: concezione del primo ordine vs. concezione secondo ordine, e concezione univoca (monismo ontologico) vs. concezione polivoca (pluralismo ontologico). In questo paragrafo prenderò in considerazione le prime due concezioni, dedicando più spazio alla concezione del secondo ordine, che è quella più diffusa e anche nel *triviality debate* è assunta, più o meno implicitamente, dalla maggior parte degli autori coinvolti. La trattazione delle concezioni univoca e polivoca sarà svolta invece nel paragrafo successivo.

Concepire l'esistenza come una proprietà del primo ordine significa concepirla come una proprietà di particolari (o individui), cioè la proprietà <esistere> (o <esistenza>).<sup>37</sup> Tale concezione dell'esistenza è compatibile ed è spesso associata con il *meinonghismo*, cioè la tesi che alcuni istanziatori non esistono o, detto diversamente, che attributi di certi tipi possono essere istanzati da istanziatori inesistenti.<sup>38</sup> Questi istanziatori sono tipicamente chiamati anche 'oggetti' (*objects*), 'elementi' (*items*) e talvolta 'enti' o 'essenti' (*beings*). (Qui evito questi ultimi due termini, dato che 'ente' ed 'essente' sono solitamente intesi come sinonimi di 'esistente'). La proprietà <esistere> può essere presa come primitiva oppure ridotta ad alte proprietà, p.e., <essere concreto> o <possedere poteri causali>. Corrispondentemente, gli attributi istanziabili da inesistenti, ossia *non*

---

<sup>37</sup> Sulla visione dell'esistenza come proprietà del primo ordine si veda Miller [2002, §§6 e 7] e Nelson [2012, §2].

<sup>38</sup> Sintetiche introduzioni al *meinonghismo* possono essere trovate in Nelson [2012, §2], Reicher [2014], e Berto e Plebani [2015, cap. 7].

*implicanti esistenza (non-existence-entailing)*, sono quelli che – per così dire – “non concretizzanti” o “causalmente inerti” (<essere autoidentico>, <essere pari>, <essere maggiore di> ecc.). A prescindere da come ne vengano specificati i dettagli, ciò che qui conta è che questi attributi possono *non* essere coistanziati con <esistere>. Ora, entro una visione del primo ordine, meinonghiana o antimeinonghiana, leggere atensionalmente il predicato ‘esiste’ non richiede alcuna variazione significativa rispetto alla caratterizzazione generale data in § I.3.2 e § I.3.3. Il predicato ‘esiste<sub>Ate</sub>’ esprime in questo caso l’istanziamento atensionalmente non-qualificata della proprietà <esistere>.

Nella visione del secondo ordine l’esistenza è concepita, invece, come una proprietà di attributi, cioè come la proprietà <essere istanziato almeno una volta> (o <avere almeno una istanza>).<sup>39</sup> Dire, p.e., che esiste (almeno) un dinosauro equivale a dire che la proprietà <essere dinosauro> è istanziato almeno una volta. (Per semplicità, in seguito la specificazione ‘almeno una volta’ sarà per lo più omessa.) Dato che l’esistere di uno o più individui di un certo tipo è l’essere istanziato di un attributo, è escluso che alcuni istanziatori possano essere degli inesistenti (o, in altri termini, che alcuni attributi possano essere istanziati da inesistenti). Gli asserti esistenziali del tipo ‘esiste almeno un P’ sono perciò resi in termini di quantificazione esistenziale, mediante formule del tipo  $\exists xPx$ . Espressioni di questo tipo sono ri-parafrasabili in formule semi-colloquiali come ‘per almeno un  $x$ ,  $x$  è P’ o ‘almeno un  $x$  è P’. Spesso sono rese anche come ‘esiste almeno un  $x$ , tale che  $x$  è P’. Quest’ultima resa, tuttavia, mentre, da un lato, ha il vantaggio di rendere esplicita l’interpretazione “onticamente carica” del quantificatore (che è appunto un quantificatore esistenziale e non *meramente* particolare, come nel meinonghismo), dall’altro lato, è in certa misura ridondante e persino sviante, in quanto reintroduce il predicato ‘esiste’, che si suppone invece essere ridotto in termini del predicato del secondo ordine ‘è istanziato (almeno una volta)’. Il quantificatore, in realtà, esprime *solamente* il concetto espresso dalla locuzione ‘almeno un’ e assume una rilevanza esistenziale solamente perché l’esistenza, a sua volta, è concepita come la proprietà del secondo ordine <essere istanziato almeno una volta>.<sup>40</sup> Per queste ragioni, in questa sede, si opta per una lettura di  $\exists xPx$  nei termini di ‘per almeno un  $x$ ,  $x$  è P’. Il quantificatore universale, espresso da  $\forall$  e concepito

<sup>39</sup> Sulla concezione dell’esistenza come proprietà del secondo ordine si veda Miller [2002, §§3 e 4], Nelson [2012, §1], e Uzquiano [2014, §4.1].

<sup>40</sup> Queste osservazioni sul modo di intendere le espressioni esistenzialmente quantificate sono svolte da Katzav [2008, § 2].

come la proprietà del secondo ordine <essere istanziato da tutti gli istanziatori> (o <avere tutti gli istanziatori come istanze>), è anch'esso esistenzialmente carico, e questo trova espressione nell'equivalenza logica stabilita tra  $\forall xPx$  e  $\sim\exists x\sim Px$ .<sup>41</sup>

Cosa comporta, quindi, il dare una lettura atensionale di 'esiste' entro una visione del secondo ordine? Come già menzionato in precedenza, gli enti astratti possono essere concepiti o come atemporalmente o come omnitemporali. Conseguentemente, l'istanziamento dell'attributo del secondo ordine <essere istanziato> da parte di un attributo del primo, come <essere dinosauro>, sarà atemporale o temporale, a seconda che si gli attributi siano concepiti nel primo o nel secondo modo. Se si concepiscono gli attributi come *atemporalmente*, è necessario che il predicato 'è istanziato', esprime l'istanziamento di <essere istanziato>, venga concepito come *atensionale*, a questo *a prescindere dal fatto che il predicato esistenziale sia a sua volta atensionale o tensionale* (il ricorso a una lettura atensionale di 'è istanziato' non è motivato dall'esigenza di render conto del predicato esistenziale atensionale, ma soltanto dall'assunzione di una visione atemporalistica degli universali). Se si assume che gli attributi sono enti *omnitemporali*, naturalmente, è ancora possibile esprimere questa interpretazione del secondo ordine leggendo il predicato 'è istanziato' come atensionale. È interessante notare, tuttavia, che in questo caso è possibile servirsi *anche di una lettura tensionale presente* di 'è istanziato': infatti, <essere dinosauro> è un ente omnitemporale e quindi istanzia nel tempo le sue proprietà. Ed è importante notare che l'essere istanziato di <essere dinosauro> nel presente *non* implica che qualche dinosauro esista<sub>TePre</sub>, proprio come il suo essere istanziato atemporalmente non implica che qualche dinosauro esista<sub>Atc</sub> fuori del tempo.

Dunque, anche se solo a patto di assumere una visione del secondo ordine dell'esistenza e atemporalistica degli universali, sembra sia possibile individuare *anche senza ricorrere alla predicazione atensionale* delle proposizioni sui cui valori di verità presentista ed eternista sarebbero in disaccordo: p.e., [*<essere dinosauro> è<sub>TePre</sub> istanziato*], che sarebbe ritenuto vero dall'eternista e falso dal presentista. Questo è un risultato interessante. Tuttavia, *non* rende superfluo l'impiego di predicazione atensionale, nemmeno se si assume che gli attributi sono enti omnitemporali. Infatti, sia nel caso in cui <essere dinosauro> è<sub>TePre</sub> istanziato, sia nel caso in cui è<sub>Atc</sub> istanziato atemporalmente, qualcosa è un dinosauro.

---

<sup>41</sup> Una panoramica generale delle questioni logiche, semantiche e metafisiche legate alla quantificazione si veda Uzquiano [2014]; per una illustrazione della teoria dei quantificatori generalizzati si veda Westerståhl [2006].

In che senso di ‘è’? Se vogliamo evitare di fare affermazioni banalmente vere (p.e., ‘qualcosa è<sub>TeDis</sub> dinosauro’, ‘qualcosa *non* è<sub>TePre</sub> dinosauro’) o banalmente false (‘qualcosa è<sub>TePre</sub> dinosauro’, ‘qualcosa *non* è<sub>TeDis</sub> dinosauro’), dobbiamo ricorrere alla predicazione atensionale e asserire: ‘qualcosa è<sub>Ate</sub> dinosauro’, ‘qualcosa *non* è<sub>Ate</sub> dinosauro’. In breve, la lettura atensionale dei predicati, per quanto evitabile (con le assunzioni che sono state esplicitate) nella predicazione del secondo ordine, si ripropone come necessaria nella predicazione del primo ordine. A livello notazionale, la lettura atensionale di un predicato può essere indicata posponendo il pedice ‘Ate’ alla corrispondente lettera predicativa: così ‘è<sub>Ate</sub> dinosauro’ può essere reso come ‘D<sub>Ate</sub>’.

Una terza applicazione della lettura atensionale entro la concezione del secondo ordine si ha nella specificazione della condizione di appartenenza al dominio di quantificazione. Nel far ricorso ai quantificatori esistenziale e universale, infatti, occorre definirne in qualche modo il dominio: è *tra i membri di un certo dominio* che un attributo ha (o non ha) almeno una istanza (quantificazione esistenziale); sono *i membri di un certo dominio* che un attributo ha (o non ha) tutti come istanze (quantificazione universale). Ora, a mio avviso, per fare asserzioni ontotemporalmente sostanziali occorre che una tale condizione, qualunque essa sia, venga espressa tramite predicati atensionali. Dato che l’ontologia temporale riguarda lo statuto ontico del temporale e non-presente, la condizione che specifica il dominio di quantificazione ontotemporalmente rilevante è costituita dal predicato ‘è temporale’ (esprime l’istanziamento della proprietà <essere temporale>). Il *dominio del temporale*, per brevità  $D_T$ , è la classe  $\{x \mid x \text{ è temporale}\}$ . Dando una lettura tensionale presente della condizione di appartenenza, otteniamo che  $D_T = \{x \mid x \text{ è}_{TePre} \text{ temporale}\}$ , ma così facendo escludiamo in partenza dal dominio di quantificazione tutto ciò che non è presente: infatti, solo ciò che è presente può essere temporale *ora*. Dandone, invece, una lettura tensionale disgiuntiva, abbiamo che  $D_T = \{x \mid x \text{ è}_{TeDis} \text{ temporale}\}$ , ma così passato e futuro vengono in partenza considerati appartenenti al dominio: infatti, ciò che è passato è *stato* temporale e ciò che è futuro *lo sarà*. Si produce, perciò, al livello di semantica dei quantificatori, un dilemma analogo a quello originario concernente il predicato esistenziale.<sup>42</sup> Da un tale dilemma si *può*, però, uscire interpretando la condizione di appartenenza come atensionale:  $D_T = \{x \mid x \text{ è}_{Ate} \text{ temporale}\}$ . La lettura atensionale della

---

<sup>42</sup> Una trattazione più approfondita di questa difficoltà sarà data in § I.7.1, dove si illustrerà e criticherà il tentativo di definire il presentismo facendo ricorso alla quantificazione universale ma tentando, al contempo, di evitare l’impiego di predicati atensionali.

condizione di appartenenza a  $D_T$ , infatti, permette di *non* escludere in partenza che enti passati o futuri possano appartenervi, dato che  $[x \text{ è}_{Ate} \text{ temporale}]$  *non* implica  $[x \text{ è}_{TePre} \text{ temporale}]$ . La spiegazione è tuttavia incompleta. Resta da spiegare come sia *concettualmente possibile* che né  $[x \text{ era temporale}]$  né  $[x \text{ sarà temporale}]$  implichino  $[x \text{ è}_{Ate} \text{ temporale}]$ . Questo problema (che è analogo al problema – menzionato in § I.3.3 – di spiegare come sia concettualmente possibile che né  $[x \text{ è esistito}]$  né  $[x \text{ esisterà}]$  implichino  $[x \text{ esiste}_{Ate}]$ ) sarà affrontato nel prossimo capitolo.

Limitandoci, per il momento, ad assumere che una tale possibilità concettuale sussista possiamo convenire di segnalare che il dominio di quantificazione è fissato atensionalmente aggiungendo ai simboli di quantificazione l'apice 'Ate':  $\exists^{Ate}$ ,  $\forall^{Ate}$  (non il pedice, che riserviamo all'indicazione della lettura atensionale *dei predicati*). Per indicare che la definizione del dominio di quantificazione è ristretto a ciò che è  $\text{è}_{Ate}$  temporale possiamo usare l'indice 'Ate/Tem':  $\exists^{Ate/Tem}$ ,  $\forall^{Ate/Tem}$ .

Ricapitolando, nel tender conto dell'applicazione di una visione del secondo ordine entro il dibattito in ontologia temporale, si possono menzionare tre usi fondamentali della predicazione atensionale. Occorre che siano letti atensionalmente: (i) il predicato con cui si esprime l'istanziamento, da parte di un attributo del primo ordine, della proprietà del secondo ordine <essere istanziato almeno una volta> (questo, tuttavia, solo se si assume una visione atemporalistica degli universali); (ii) i predicati esprimenti l'istanziamento degli attributi del primo ordine; e (iii) i predicati impiegati nella determinazione della condizione di appartenenza al dominio di quantificazione.

Alla luce di quanto detto è possibile dare una risposta alla *obiezione della quantificazione assolutamente non ristretta* mossa Dorato [2006] e Savitt [2006] (a cui si è accennato in § I.2.3). Secondo Dorato e Savitt, la lettura atensionale di 'esiste' richiede l'impiego di un quantificatore esistenziale assolutamente non ristretta, o almeno può essere chiarita mediante essa, ma tale nozione non è ben definita. Ora, come si è visto, leggere atensionalmente 'esiste' entro una visione del secondo ordine *non richiede necessariamente* il ricorso alla quantificazione sono ristretta: il dominio di quantificazione può essere ristretto a quello del temporale (è importante, però, che la condizione di appartenenza ad esso sia fissata mediante predicazione atensionale).

### I.3.5 Natura dell'esistenza (II): monismo e pluralismo

La seconda opposizione concettuale sul concetto di esistenza è quella tra monismo ontologico e pluralismo ontologico. Si tratta di una opposizione “trasversale” a quella tra concezione del primo ordine (tipicamente *meinonghiana*) e del secondo ordine (*antimeinonghiana*), nel senso che della visione univoca e di quella polivoca di esistenza possono darsi visioni del primo e del secondo ordine.

Stando alla concezione univoca dell'esistenza, o monismo ontologico, l'esistenza ha un unico modo: l'esistenza pura e semplice, detta anche ‘*simpliciter*’, o anche ‘*univoca*’ (per contrasto con la prospettiva avversaria). Tutto ciò che esiste, esiste nello stesso modo, ossia univocamente. Oggetti materiali, persone, menti, enti astratti ecc. esistono nel medesimo modo; si differenziano istanziando differenti attributi, non esistendo in modi differenti.<sup>43</sup> Nel pluralismo ontologico, invece, vi sono differenti modi di esistere (*modes of existence*) o modi di essere (*ways of being*): p.e., esistenza astratta o concreta, temporale o atemporale, possibile, attuale, meramente possibile o finzionale ecc.).<sup>44</sup> Una nozione di esistenza semplice o univoca viene ammessa, ma viene considerata meno fondamentale dei diversi modi di esistere in quanto consistente in una disgiunzione di essi:  $x$  esiste simpliciter o univocamente sse esiste astrattamente o concretamente o finzionalmente ecc.

Ora, tanto l'esistenza semplice quanto i vari modi di esistenza possono essere predicati *sia tensionalmente sia atensionalmente*. Assumendo una prospettiva pluralistica, dirà, p.e., che la tour Eiffel esiste<sub>TePre</sub> fisicamente, che i dinosauri sono esistiti fisicamente, che i numeri esistono<sub>TePre</sub> omnitemporalmente o esistono<sub>Ate</sub> atemporalmente; assumendo, inoltre, l'eternismo, si può dire che i dinosauri esistono<sub>Ate</sub> fisicamente; assumendo, invece, il presentismo, che i dinosauri non esistono<sub>Ate</sub> fisicamente. Da una prospettiva monistica si dirà, invece, che la tour Eiffel esiste<sub>TePre</sub> simpliciter, che i dinosauri sono esistiti simpliciter, che i numeri esistono<sub>TePre</sub> simpliciter e sono omnitemporali o esistono<sub>Ate</sub> simpliciter e sono atemporalmente; assumendo l'eternismo, si può dire che i dinosauri esistano<sub>Ate</sub> simpliciter e sono<sub>Ate</sub> fisici; invece, assumendo il presentismo, che i dinosauri non esistono<sub>Ate</sub> simpliciter e non sono<sub>Ate</sub> enti fisici (sebbene lo siano stati, quando sono esistiti simpliciter).

---

<sup>43</sup> La prospettiva monistica sull'esistenza è illustrata difesa in modo molto efficace da van Inwagen [2009].

<sup>44</sup> Per una illustrazione e una difesa del pluralismo ontologico si veda McDaniel [2009] e Spencer [2012].

Qualcuno potrebbe dubitare della sensatezza di predicati come ‘è esistito simpliciter’ o ‘esiste<sub>TePre</sub> simpliciter’, ritenendo che un concetto semplice di esistenza debba essere necessariamente espresso da un predicato atensionale. (Se questo fosse corretto si potrebbe dire semplicemente ‘esiste simpliciter’, dato che in ‘esiste atensionalmente simpliciter’ l’avverbio atensionalmente sarebbe ridondante.) Questa posizione potrebbe essere motivata come segue. Il predicato ‘esiste simpliciter’ esprime la pura e semplice esistenza, pertanto manca di *qualsiasi* informazione ulteriore ad essa relativa e, dunque, *anche di qualsiasi informazione temporale*. Proprio per questo, infatti, si può dire che tanto gli enti temporali quanto quelli atemporali esistano simpliciter. L’errore di una spiegazione del genere, la quale sembra essere sposata da Savitt [2006], è che manca di distinguere tra l’informazione relativa alla temporalità dell’esistente (la cui mancanza contraddistingue ‘esiste simpliciter’ rispetto a ‘esiste simpliciter ed è temporale’ o anche rispetto a ‘esiste temporalmente’) e l’informazione relativa all’essere passata, presente o futura dell’istanziamento (informazione la cui mancanza contraddistingue la predicazione atensionale rispetto a quella atensionale). Una volta distinti questi due tipi di informazione, si può riconoscere che il fatto che il predicato ‘esiste simpliciter’ manchi dell’informazione sulla temporalità dell’ente *non* implica che esso debba mancare anche dell’informazione tensionale, ossia che *debba* per forza essere atensionale. I predicati ‘esiste<sub>TePre</sub> simpliciter’, ‘è esistito simpliciter’ ecc. sono perfettamente sensati. Naturalmente, in alcuni casi è necessario che il predicato sia letto atensionalmente, p.e., quando si parla degli enti atemporali (e, stando alla proposta atensionalista, quando si vogliono esprimere enunciati sostanziali in ontologia temporale).

Inoltre, proprio perché la tensionalità della predicazione consiste in una qualificazione temporale *dell’istanziamento* dell’attributo e, viceversa, l’atensionalità della predicazione in una mancanza di tale informazione, occorre aggiungere che, diversamente da quanto spesso asserito (p.e., da Dorato [2006] e Sullivan [2012]), le letture tensionale, tensionale disgiuntiva e atensionale di ‘esiste’ *non* esprimono diversi *modi di esistenza* – l’“esistenza tensionale presente”, l’“esistenza tensionale disgiuntiva” e l’“esistenza atensionale” – ma soltanto diversi *modi in cui l’esistenza viene predicata*.

## I.4 Interpretazioni metafisiche della predicazione tensionale

### I.4.1 I limiti dell'analogia spaziale

È possibile a questo punto ritornare al problema annunciato in § I.3.3 e richiamato in § I.3.4: quello relativo alla *possibilità concettuale* che qualcosa sia esistito o esisterà – e dunque esista<sub>T<sub>e</sub>Dis</sub> – ma non esista<sub>A<sub>te</sub></sub>. Per mostrare perché questa possibilità concettuale non sia scontata illustro innanzitutto un'obiezione sollevata da Lombard [2010, pp. 68, 69], un'obiezione che sembra minare esattamente il tipo di caratterizzazione analogica della predicazione atensionale che ho dato prima. L'obiezione di Lombard, cui si è già accennato in § I.2.3, è grossomodo la seguente.<sup>45</sup> Consideriamo l'enunciato

(1) Esiste un coniglio.

Ora, i conigli sono enti che hanno una *collocazione nello spazio*, e questo *non* è accidentale: infatti i conigli sono enti *fisici*. I conigli hanno *essenzialmente (necessariamente)* una collocazione spaziale. Conseguentemente, se esiste un coniglio, esso esiste *in un luogo o in un altro* – esiste in un senso che potremmo chiamare '*spaziale disgiuntivo*': alla mia destra o alla mia sinistra o davanti o dietro ecc. Se *ogni luogo* è privo di conigli, allora è falso che esiste un coniglio. Pertanto l'enunciato

(2) Un coniglio esiste se e solo se *esiste in un luogo o l'altro*

è necessariamente vero. Ma, argomenta Lombard, se l'assenza di informazione tensionale è *analoga* all'assenza di informazione spaziale (come si è sostenuto in § I.3.3), dovrebbe risultare necessariamente vero anche che

(3) Un coniglio esiste<sub>A<sub>te</sub></sub> se e *solo se* esiste ad un tempo o l'altro – ossia se e *solo se* è esistito, esiste<sub>T<sub>e</sub>Pre</sub> o esisterà.

---

<sup>45</sup> Alla terminologia impiegata da Lombard sostituisco quella impiegata in questo lavoro.



Da ciò segue che – e questo è il punto importante – che *se* un coniglio è esistito o esisterà allora esiste<sub>Ate</sub>. Se il ragionamento di Lombard è corretto, si deve concludere che la lettura atensionale del predicato non riesce a salvare il presentismo dall'esser banalmente *falso* e l'eternismo dall'essere banalmente *vero*.

Ora, l'obiezione di Lombard *assume* che un coniglio esista<sub>Ate</sub> se e *solo se* è esistito, esiste<sub>TePre</sub> o esisterà, e quindi *assume* che *se* un coniglio è esistito o esisterà allora esiste<sub>Ate</sub>. Ma questa assunzione non sembra problematica, non sembra *banalmente vera*. È banalmente vero che ciò che esiste alla mia sinistra esista: infatti, per esistere *alla mia sinistra* qualcosa deve *esistere* (negarlo sarebbe una contraddizione in termini). Ma *non* sembra banalmente vero che ciò che è esistito o esisterà esista<sub>Ate</sub>: non sembra banalmente vero che se qualcosa è esistito o esisterà allora esiste<sub>Ate</sub>, rispettivamente, *nel passato* o *nel futuro*. Il fatto che l'astrazione dall'informazione tensionale che caratterizza il *significato* di 'esiste<sub>Ate</sub>' sia analoga all'assenza di informazione spaziale che caratterizza il *significato* di 'esiste<sub>TePre</sub>' (o 'è esistito' o 'esisterà') non implica che anche le *estensioni* dei due predicati debbano essere analoghe. L'analogia spaziale impiegata in § I.3.3 ha una precisa portata che non deve essere estesa indebitamente. Con quella analogia spaziale si è voluto mostrare come sia concettualmente possibile che nel presente 'esiste<sub>Ate</sub>' abbia nella sua estensione enti non presenti (in senso temporale). Tuttavia, che sia concettualmente possibile che li abbia *non* implica che li abbia effettivamente. Cosa appartenga, *ora*, all'estensione di 'esiste<sub>Ate</sub>' e cosa invece no dipende, oltre che dal significato dei predicati usati, *da come è fatto ontotemporalmente l'universo*.<sup>46</sup> Sarebbe perciò errato credere che siccome l'estensione di esiste<sub>TePre</sub>' (o 'è esistito' o 'esisterà') *non solo* può contenere enti non presenti *in senso spaziale* ma effettivamente li ha, allora anche l'estensione di 'esiste<sub>Ate</sub>' dovrebbe contenere enti passati o futuri. In breve, è errato concludere dall'analogia spaziale usata per illustrare l'atensionalità della predicazione che *il tempo* sia analogo allo spazio. Potrebbe esserlo e in questo caso il presentismo sarebbe falso, ma l'analogia spaziale formulata in § I.3.3 non conduce a tale conclusione.

Tuttavia, l'obiezione di Lombard *se*, da un lato, è basata su un'assunzione non motivata e *prima facie* problematica, dall'altro, obbliga l'antideflazionista a mostrare come sia *concettualmente possibile* che qualcosa sia esistito o esisterà ma non esista<sub>Ate</sub>. Per fare questo, in quanto segue, distinguerò due modi di concepire la predicazione – in generale, esistenziale e

---

<sup>46</sup> Un punto simile è sottolineato da Torrenge [2012, p. 129].

non – al passato e al futuro: una interpretazione ubicazionale e una non-ubicazionale o modale.

#### I.4.2 Predicazione tensionale al passato e al futuro (I): letture ubicazionali

In § I.3.2 il tempo verbale è stato caratterizzato come il particolare tipo di informazione temporale espresso dalle flessioni verbali e consistente nella qualificazione dell'istanziamento dell'attributo predicato come passata, presente o futura. Un primo modo di specificare questa semantica metafisica minimale attribuisce al tempo verbale un carattere *ubicazionale*, nel senso che l'essere passato, presente e futuro dell'istanziamento sono concepiti come l'*ubicazione temporale* di essa, rispettivamente, *nel passato*, *nel presente* e *nel futuro*. In quanto segue, mi concentro sulla predicazione tensionale al passato o al futuro, in quanto è quella che risulta maggiormente rilevante nell'obiezione di Lombard. Consideriamo, p.e., gli enunciati

(4) La mela era verde,

e

(5) La mela sarà verde.

Una prima, *generica*, resa ubicazionale di questi enunciati potrebbe essere, rispettivamente,

(4.1) La mela è<sub>Ate</sub> verde a un tempo passato

e

(5.1) La mela è<sub>Ate</sub> verde a un tempo futuro.

La nozione di ubicazione temporale (espressa dalle locuzioni 'a un tempo passato' e 'a un tempo futuro') può essere *specificata* o in modo A-teorico, come istanziamento di A-proprietà, o in modo B-teorico, come l'essere B-relazionato con il tempo presente. L'enunciato (4.1), potrà essere reso A-teoricamente come

$$(4.1.1) \quad V_{Ate} a, t \wedge P_{Ate} t,$$

e B-teoricamente come

$$(4.1.2) \quad V_{Ate} a, t \wedge B_{Ate} t, t_0,$$

dove ‘*a*’ sta per la mela; ‘ $R_{Ate}$ ’ sta per ‘è<sub>Ate</sub> verde’; ‘ $B_{Ate}$ ’ per ‘è<sub>Ate</sub> prima di’ (‘*B*’ per *before*); ‘ $P_{Ate}$ ’ per ‘è<sub>Ate</sub> passato’ (inteso come esprimente l’istanziamento della A-proprietà <passatezza>); ‘ $t_0$ ’, infine, sta per il tempo presente (concepito token-riflessivamente, come è d’uso entro la teoria B). Le formule (4.1.1) e (4.1.2) corrispondono, grossomodo, alle più colloquiali

(4.1.1\*) La mela è<sub>Ate</sub> verde a un tempo che è<sub>Ate</sub> passato,

e

(4.1.2\*) La mela è<sub>Ate</sub> verde a un tempo che precede<sub>Ate</sub> quello presente.

Un discorso perfettamente analogo, naturalmente, vale per le possibili rese ubicazionali dell’enunciato (5).

Nell’interpretazione ubicazionale, come si può notare, l’originale predicato tensionale n-adico (‘era verde’, ‘sarà verde’), esprimente l’istanziamento di un attributo n-adico (<essere verde>), viene rimpiazzato da un corrispondente predicato *atensionale n+1-adico* (‘è<sub>Ate</sub> verde a’), esprimente l’istanziamento del corrispondente attributo n+1-adico (<essere verde a>), dove l’argomento addizionale è riservato ad un tempo. Questo tempo, *t*, costituisce uno degli istanzianti (dei relata) dell’attributo poliadico e insieme funge da *tempo di istanziazione* di esso, in quanto l’attributo istanziato *da* un tempo è anche istanziato *in* quel tempo. Il tempo verbale passato o futuro è, quindi, espresso predicando del tempo *t*, rispettivamente, le A-proprietà <passatezza> o della <futurità>, o, in alternativa, ponendolo, rispettivamente, nelle B-relazioni <essere prima di> o <essere dopo di> con il tempo presente,  $t_0$ .

Un altro punto degno di nota è che la lettura ubicazionale dei tempi verbali, anche la versione specificamente A-teorica di essa, si serve *esclusivamente* di predicati atensionali. Anche il teoreta A, infatti, *deve* intendere la predicazione di <passatezza> e <futurità> come atensionale, e *non come tensionale presente*. Se la intendesse come tensionale presente, infatti, <passatezza> dovrebbe essere istanziata nel presente (‘è<sub>TePre</sub> passato’ qualificerebbe come presente l’istanziamento di <passatezza>). Ma gli enti passati non sono presenti e un istanziatore non può istanziare un attributo nel presente senza essere presente.

Possiamo quindi venire al caso, da cui si era partiti e che maggiormente ci interessa, dei predicati ‘è esistito’ ed ‘esisterà’. Assumendo una visione del primo ordine-meinonghiana, di tipo monistico o pluralistico, una lettura ubicazionale di ‘è esistito’ ed ‘esisterà’ può essere formulata senza discostarsi in modo significativo dalla caratterizzazione generale sopra descritta. Mi sembra che questo sia abbastanza evidente e pertanto non richieda approfondimenti. Le cose risultano, invece, un po’ più complesse entro una visione del secondo ordine (di cui, per semplicità, mi limito a considerare solamente la versione monistica). Consideriamo, p.e., il seguente enunciato:

(6) È esistito un dinosauro.

Una lettura *genericamente* ubicazionale di (6) potrebbe essere

(6.1) Un dinosauro esiste<sub>Ate</sub> a un tempo passato.

Di (6) possono essere, quindi, date un’interpretazione *specificamente* A-teorica, cioè

(6.1.1)  $\exists^{Ate/Temp} x \exists^{Ate/Temp} t ((D_{Ate}x \wedge U_{Ate}xt) \wedge P_{Ate}t)$

e una *specificamente* B-teorica, cioè

(6.1.2)  $\exists^{Ate/Temp} x \exists^{Ate/Temp} t ((D_{Ate}x \wedge U_{Ate}xt) \wedge B_{Ate}tt_0)$ ,

dove ‘ $\exists^{Ate/Temp}$ ’ indica il quantificatore esistenziale il cui dominio è  $\{x \mid x \text{ è}_{Ate} \text{ temporale}\}$ ; ‘ $D_{Ate}$ ’ sta per ‘è<sub>Ate</sub> un dinosauro’, ‘ $U_{Ate}$ ’ per ‘è<sub>Ate</sub> temporalmente ubicato a’ (esprime l’istanziamento dell’attributo di ubicazione temporale, <essere ubicato a >); ‘ $B_{Ate}$ ’ per ‘è<sub>Ate</sub>

prima di' ('B' per *before*); 'P<sub>Ate</sub>' per 'è<sub>Ate</sub> passato' (esprime l'istanziamento della A-proprietà <passatezza>); 't<sub>0</sub>' sta per il tempo presente. Riformulati in linguaggio più colloquiale, (6.1.1) e (6.1.2) diventano

(6.1.1\*) Esiste<sub>Ate</sub> un dinosauro ed è<sub>Ate</sub> ubicato ad un tempo che è<sub>Ate</sub> passato.

(6.1.2\*) Esiste<sub>Ate</sub> un dinosauro ed è<sub>Ate</sub> ubicato ad un tempo che precede<sub>Ate</sub> il tempo presente.

In quanto segue, quando non sarà necessario specificarne una versione specificamente A- o B-teorica, si farà ricorso alle rese *genericamente* ubicazionali, ossia alle locuzioni 'x esiste<sub>Ate</sub> ad un tempo passato' e 'x esiste<sub>Ate</sub> ad un tempo futuro' o, più semplicemente, 'x esiste<sub>Ate</sub> nel passato' e 'x esiste<sub>Ate</sub> nel futuro'.

### **I.4.3 Predicazione tensionale al passato e al futuro (II): letture non-ubicazionali**

È evidente che la lettura di 'è esistito' e 'esisterà' descritta nel precedente paragrafo corrisponde grossomodo a quella a cui Lombard ricorre nel suo argomento deflazionista. Ora, *se* l'interpretazione ubicazionale di 'x è esistito' e 'x esisterà' fosse l'unica *concettualmente possibile* – se fosse *banalmente* l'unica appropriata – allora l'argomento di Lombard riuscirebbe effettivamente a fare del presentismo una tesi banalmente falsa e dell'eternismo una tesi banalmente vera. L'anti-deflazionista deve quindi mostrare che vi sono *altre* letture concettualmente possibili di 'x è esistito' e 'x esisterà', letture tali che da esse non si possa derivare *in modo banale* 'x esiste<sub>Ate</sub>'.

Alcuni autori antideflazionisti, p.e., Hestevold e Carter [2002a] e [2002b], e Mozersky [2011], si sono limitati a dire che bisogna leggere i predicati 'è esistito' ed 'esisterà' come *primitivi*. Questa mossa, tuttavia, non è di grande aiuto. Ora, è vero che leggere 'è esistito' e 'esisterà' come primitivi *esclude* le letture ubicazionali. Le letture ubicazionali infatti costituiscono delle *analisi* di 'è esistito' e 'esisterà' (esprimono un modo di specificarne il *significato* o per lo meno un modo di specificare le *condizioni di verità* per gli enunciati che contengono tali predicati). Ma leggere 'è esistito' ed 'esisterà' come primitivi *di per sé non spiega* in alcun modo come sia *concettualmente possibile* affermare che qualcosa sia

esistito (o esisterà) e insieme negare che esiste<sub>Ate</sub>. In breve, ciò che l'anti-deflazionista deve fornire è un resoconto semantico alternativo a quello ubicazionale, un resoconto *non-ubicazionale* di 'x è esistito' ed 'x esisterà', tale che spieghi *esattamente* come sia concettualmente possibile che i dinosauri siano esistiti ma non esistono<sub>Ate</sub>.

Ora, è chiaro che il compito che sto attribuendo all'antideflazionista si pone in una linea di continuità con la difesa del presentismo dalle varie obiezioni semantiche che gli sono state rivolte – in particolare l'obiezione del fondamento della verità. E si può porre la questione relativa alla determinazione precisa del confine tra una difesa della sostanzialità del dibattito tra presentisti ed eternisti e una difesa del presentismo contro l'eternismo. In quanto segue cercherò di prendere posizione su questa questione.

Il resoconto semantico alternativo cui ricorrono vari anti-deflazionisti, p.e., Crisp [2004a] (presentista), Sider [2006] (eternista) e Tooley [2012] (incrementista), consiste nell'analizzare gli enunciati contenenti predicati di esistenza al passato o al futuro mediante *operatori tensionali primitivi* introdotti da Prior: 'si è dato il caso che' (*'it was the case that'*) e 'si darà il caso che' (*'it will be the case that'*), solitamente simbolizzati con le lettere '**P**' ed '**F**'. Penso che questo approccio sia quello da seguire. In quanto segue cercherò di definire come, a mio avviso, gli operatori tensionali debbano essere interpretati *metafisicamente*. Un approfondimento di tipo *metafisico* del significato degli operatori tensionali mi sembra necessario in quanto i sistemi di logica tensionale *tradizionali* non ci permettono di esprimere distinzioni rilevanti in ontologia temporale. Questo, a mio avviso, è stato provato a sufficienza da diversi lavori sulla logica tensionale quantificata, in particolare da quelli di Meyer (menzionati in § I.2.3) o, per lo meno, questa è la lezione che secondo me dovrebbe essere tratta dai questi contributi. Credo che non occorra rassegnarsi: forse un sistema di logica tensionale adatto ad esprimere le tesi in ontologia temporale *può* essere formulato. Tuttavia, in quanto segue vorrei percorrere un'altra via e, appunto, cercare di caratterizzare il modo in cui gli operatori tensionali dovrebbero essere concepiti *dal punto di vista metafisico* se si vuole evitare la banale falsità del presentismo e la banale verità dell'eternismo.<sup>47</sup> E ciò facendo uso del linguaggio ordinario e della nozione "tecnica", ma chiarita in precedenza mediante il linguaggio ordinario, di 'predicazione atensionale'. In questo modo, mi sembra, *possiamo* usare gli operatori tensionali – perché ne abbiamo caratterizzato il significato – ma senza essere vincolati ad un particolare sistema logico. Credo, infatti, che se una tesi è

---

<sup>47</sup> Sono state soprattutto le discussioni con Francesco Orilia ad avermi indirizzato verso questo tipo di approfondimento.

esprimibile con un uso *attento* del linguaggio ordinario – magari “filosoficamente” rivisto – ma *non* è esprimibile in un certo sistema logico, allora è *il sistema logico ad avere un problema*, non la tesi che non riusciamo a esprimere in esso. È per questo che, a mio avviso, non occorre preoccuparsi troppo delle argomentazioni di Meyer.

Il discorso a seguire, diversamente da quello svolto nel paragrafo precedente, verterà direttamente sui predicati *esistenziali* al passato e al futuro, ma la proposta avanzata vale *mutatis mutandis* per i predicati al passato e al futuro *in generale*. Consideriamo di nuovo l'enunciato

(6) È esistito un dinosauro.

Questo sarà reso nei termini di

(6.2)  $P$  esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro.

Ossia: ‘Si è dato il caso che esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro’. Dato un enunciato con una predicazione passata o futura, ciò che si fa è, in sostanza, (i) riformulare l'enunciato al tempo presente (ii) e anteporre l'operatore tensionale adatto per reintrodurre l'informazione tensionale precedentemente sottratta. Questa procedura ci permette di parlare del passato e del futuro usando esclusivamente enunciati contenenti predicati al tempo presente.

Gli operatori tensionali sono operatori enunciativi. Essi si applicano ad enunciati e, dato che un enunciato esprime una proposizione, dal punto di vista metafisico sembra plausibile interpretare tali operatori come espressioni l'istanziamento di un attributo da parte di proposizioni. Le proposizioni possono infatti avere proprietà di diversi tipi (p.e., verità e falsità) ed entrare in relazioni di diversi tipi tra di loro (p.e., relazioni logiche) e con enti di natura non-proposizionale (p.e., la relazione di <rendere vero>). A mio avviso, gli operatori tensionali possono essere considerati come espressioni l'istanziamento, tensionalmente qualificata, della proprietà <essere vero>. Propongo per questo di rendere ‘ $P$  ed ‘ $F$ , rispettivamente, come ‘è stato *vero* che’ e ‘sarà *vero* che’. Piuttosto che con ‘si è dato il caso che’ e ‘si darà il caso che’. A mio avviso, infatti, queste ultime espressioni possono risultare ambigue, perché sembrano potersi applicare anche ad enti *di natura non-*

*proposizionale*, p.e., a fatti o eventi. Se si accetta questo, un enunciato come (6) (‘È esistito un dinosauro’) sarà reso come

(6.3) È stato vero che [esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro].

Ovvero: la proposizione espressa dall’enunciato ‘esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro’ è stata vera.

Questo è un primo approfondimento della natura degli operatori tensionali. Ma è un approfondimento provvisorio. Infatti, ancora una volta, questo non è immediatamente accettabile dal presentista, poiché il predicato ‘è stato vero’ (ossia ciò che è espresso dall’operatore ‘**P**’) può essere ulteriormente letto *ubicazionalmente*. (E lo stesso, chiaramente, vale per l’operatore ‘**F**.’) Ossia, l’enunciato (5.3) può essere ancora interpretato come

(6.3.1)  $\exists^{Ate/Tem} x \exists^{Ate/Tem} t (x = [\text{Esiste}_{TePre} \text{ un dinosauro}] \wedge (U_{Ate} x t \wedge B_{Ate} t, t_0))$ ,

dove i simboli vanno interpretati come già indicato nel paragrafo precedente. Informalmente, (6.4.) può essere reso come: la proposizione [Esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro] è<sub>Ate</sub> vera ad un tempo che precede<sub>Ate</sub> il tempo presente. Questo supporrebbe che un ente temporale (ossia dotato di ubicazione temporale), ossia la proposizione, sia<sub>Ate</sub> ubicato a distanza temporale dal tempo presente,  $t_0$ . Il presentista non vuole che esistano<sub>Ate</sub> dinosauri nel passato e certamente non vuole neppure che esistano<sub>Ate</sub> *proposizioni* nel passato. In breve, si riproporrebbe per ‘era vero’ lo stesso problema che si proponeva per ‘è esistito’.

Un modo per uscire da questa difficoltà è quello di re-interpretare gli operatori tensionali ‘**P**’ ed ‘**F**’ come espressioni *non* un’istanziamento tensionalmente qualificata al passato o al futuro della proprietà (atensionale) <esser vero>, ma un’istanziamento tensionalmente qualificata *al presente* di proprietà *tensionali primitive al passato e al futuro* come <essere *stato* vero> ed <essere tale che *sarà* vero>. Per questa seconda proprietà, “rivolta al futuro”, l’italiano evidentemente non dispone di un nome elegante come per la prima, quella “rivolta al passato”. Il latino, avendo il participio futuro, ci offrirebbe un nome più elegante per tale proprietà tensionale “al futuro”: *futurum esse verum*. Si potrebbe perciò fare un calco del latino e chiamare questa proprietà <essere “futuro” vero>.<sup>48</sup> Queste proprietà

---

<sup>48</sup> In alternativa, seguendo Paolini Paoletti [2015], è possibile indicare tali proprietà come <essere passatamente vero> ed <essere futuramente vero>.



possono essere chiamate ‘*proprietà tensionali aletiche*’ e sono un esempio di un tipo di proprietà che molti presentisti ammettono principalmente per far fronte al problema del fondamento della verità (si veda, p.e., Bigelow [1996]).<sup>49</sup>

Dunque, l’enunciato (6.3) può essere re-interpretato come

(6.3.2)  $[\text{Esiste}_{\text{TePre}} \text{ un dinosauro}] \text{ istanzia}_{\text{TePre}} \langle \text{essere stato vero} \rangle$ .

Il predicato ‘ $\text{esiste}_{\text{TePre}}$ ’ potrà essere interpretato in modi più specifici adottando una qualsiasi delle concezioni dell’esistenza illustrate in precedenza. P.e., in una visione del secondo ordine, (6.3.2) potrà essere resa come:

(6.3.2\*)  $[\exists^{\text{Ate/Temp}} \text{D}_{\text{TePre}} x] \text{ istanzia}_{\text{TePre}} \langle \text{essere stato vero} \rangle$ ,

dove ‘ $\text{D}_{\text{TePre}}$ ’ sta per ‘ $\text{è}_{\text{TePre}}$  dinosauro’.

Ora, ciò che occorre notare è che questo resoconto metafisico del significato di ‘ $x$  è esistito’ è formulato ricorrendo *esclusivamente* ad enti esistenti nel presente: la proposizione [Esiste (ora) un dinosauro], la proprietà  $\langle \text{essere stato vero} \rangle$ , la relazione  $\langle \text{istanziare} \rangle$ . Sembra quindi che possiamo *dire* qualcosa riguardo al passato – ossia che è esistito un dinosauro – senza che risulti *immediatamente evidente* che dobbiamo ammettere *anche* enti che esistono<sub>Ate</sub> nel passato. Abbiamo quindi ciò che volevamo: un resoconto semantico di ‘ $x$  è esistito’ (e ‘ $x$  esisterà’) che non implichi *in modo banale* ‘ $x$  esiste<sub>Ate</sub>’. Il presentismo è, dunque, “salvo” dalla banale falsità e l’eternismo dalla banale verità.

Ora, è vero che a questo punto potremmo non accontentarci di una semantica così *minimale*. Potremmo volere anche un resoconto preciso del significato dell’enunciato a cui l’operatore del passato si applica, cioè ‘ $\text{esiste}_{\text{TePre}}$  un dinosauro’. Inoltre, possiamo chiederci come si debba render conto di eventuali enunciati riguardanti il passato contenenti *nomi propri*, p.e., ‘Giulio Cesare è esistito’. Potremmo anche chiederci cosa *renda vero* che *sia stato vero* che [esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro]. Queste sono questioni molto serie. Tuttavia, a mio modo di vedere, il porsi di esse già *presuppone* che la disputa tra eternisti e presentisti sia sostanziale. Penso che quello che è *necessario* ammettere affinché il dibattito in ontologia

---

<sup>49</sup> La natura delle proprietà tensionali sarà approfondita in § I.5.4.

temporale sia sostanziale sia, in fondo, la predicazione atensionale e la possibilità concettuale di proprietà tensionali aletiche.

Per segnalare che un predicato al passato o al futuro, p.e. ‘è esistito’ o ‘esisterà’, ma anche ‘è stato verde’ o ‘è stato verde’, è interpretato nel modo non-ubicazionale appena illustrato si farà ricorso al simbolo ‘\*’. Per evitare ambiguità, nelle *asserzioni negative* la negazione dovrà essere interpretata come avente ambito ampio rispetto all’operatore tensionale. Così, p.e.,

(7) Non è esistito\* un dinosauro

sarà da intendere come

(7.1)  $\sim$ ([Esiste<sub>TePre</sub> un dinosauro] istanzia<sub>TePre</sub> <essere stato vero>)

Sfruttando la predicazione atensionale e quella tensionale non ubicazionale è finalmente possibile esprimere enunciati esistenziali ontotemporalmente sostanziali, ossia né banalmente veri né banalmente falsi. P.e., per l’eternista esistono<sub>Ate</sub> dinosauri. Naturalmente, questi non esistono<sub>Ate</sub> nel presente, bensì nel passato. *In questo senso ubicazionale*, per l’eternista i dinosauri sono esistiti. Per il presentista, invece, non esistono<sub>Ate</sub> dinosauri, neppure nel passato. Questo non toglie, tuttavia, che per il presentista siano esistiti\*. Entrambi possono concordare che i dinosauri siano esistiti, ma mentre l’eternista con ciò intenderà che esistono<sub>Ate</sub> nel passato, il presentista intenderà che sono esistiti\*, il che non implica che esistano<sub>Ate</sub> (nel passato).

La disputa tra presentismo ed eternismo, o in generale, tra presentismo e non presentismo può essere considerata come riguardante la questione se il tempo sia o meno *in un certo senso* analogo allo spazio. Nell’eternismo e, in generale, nel non-presentismo gli enti non-presenti (in senso temporale) esistono<sub>Ate</sub> e istanziano<sub>Ate</sub> attributi in *tempi diversi dal tempo presente* e variamente *lontani* (in senso temporale) dal tempo presente, in analogia con quanto accade con gli enti non-presenti (in senso spaziale), che esistono ed istanziano attributi in *regioni spaziali diverse da quella presente* e variamente lontane da quella presente. L’universo, considerato come la totalità di ciò che esiste<sub>Ate</sub>, è nell’eternismo un ente avente *estensione temporale*, e non semplicemente *durata*. Gli enti non presenti (temporalmente) sono, tra di loro e con ciò che è presente, in una relazione di *distanza temporale* analoga alla distanza

spaziale. Il tempo si configura, pertanto, come una *quarta dimensione, analoga* alle tre spaziali (analoga e *non* uguale, in quanto tempo e spazio anche nel non-presentismo continuano ad essere diversi: p.e., il tempo ha una direzione intrinseca e, secondo i teoreti A, passa).<sup>50</sup> Le cose stanno molto diversamente in un universo presentista, il quale, pur persistendo attraverso il tempo, *non* ha un'estensione temporale, ossia *non* contiene enti distanti temporalmente, e nel quale il tempo *non* è assimilabile ad un quarta dimensione.<sup>51</sup>

#### I.4.4 Ontologia temporale e persistenza

L'ontologia temporale ha forti legami concettuali con il dibattito sulla persistenza. In quest'ultimo si confrontano due principali concezioni di su cosa sia per gli oggetti persistere attraverso il tempo: l'endurantismo (o tridimensionalismo) e il perdurantismo (o quadridimensionalismo o teoria della parti temporali). Un ente persiste *permanendo* (o "endurando") se è *interamente* presente a ogni istante della sua durata (cioè del periodo di tempo durante il quale esiste). Un ente persiste, invece, *perdurando* se non è interamente presente ad ogni istante della sua durata, ma ha *parti temporali* ubicate ai vari tempi della sua durata, un po' come ha parti spaziali ubicate in varie regioni dello spazio. L'*endurantismo* è la tesi che gli oggetti materiali sono enti che persistono permanendo; il *perdurantismo* è, invece, la tesi che essi persistono perdurando.<sup>52</sup>

Vi è un dibattito su quali siano esattamente i rapporti concettuali tra ontologie temporali e teorie della persistenza.<sup>53</sup> In questo paragrafo non si intende prendere posizione in merito, ma soltanto mostrare come la definizione delle ontologie temporali *non-eterniste* possa richiedere delle modifiche che dipendono da come si concepisce la persistenza e da altre assunzioni legate alla persistenza. Questo tipo di difetto emerge, in particolare, quando ci si interroga sullo statuto ontico di oggetti materiali che sono esistiti o esisteranno ma esistono anche nel presente, cioè esistono<sub>TePre</sub>, p.e., la Tour Eiffel. Consideriamo il

---

<sup>50</sup> Su questo punto vedi Rea [2003, p. 246].

<sup>51</sup> A questo proposito si veda Crisp [2005b].

<sup>52</sup> Per una introduzione generale al dibattito sulla persistenza si veda Haslanger [2003].

<sup>53</sup> Sembra che tra perdurantismo ed eternismo, da un lato, ed endurantismo e presentismo, dall'altro, ci sia una speciale sintonia (Hestevold e Carter [2002b] e Crisp [2003]). Tuttavia, non mancano proposte di eternismo endurantista (Mellor [1998]) né di presentismo perdurantista (Brogaard [2000]).

presentismo. Ciò che qui maggiormente interessa è che summenzionata quadruplica opzione permette notare alcuni possibili difetti delle definizioni delle tesi ontotemporali. Si consideri il presentismo (nella lettura atensionale):

(P2) Tutti gli enti temporali che esistono<sub>Ate</sub> sono presenti.

Così definito, il presentismo *non* esclude che esistano<sub>Ate</sub> enti nel passato o nel futuro (dunque nel senso *ubicazionale*), purché essi siano *anche* presenti. In particolare, non esclude che ciò che è presente esista<sub>Ate</sub> *interamente* o anche solo *in parte* anche nel passato o nel futuro. P.e., assumendo che la Tour Eiffel sia un ente *permanente*, allora (P2) non esclude che essa esista<sub>Ate</sub> nella sua interezza anche ad un tempo passato. Assumendo, invece, che la Tour Eiffel sia un ente *perdurante*, (P2) non esclude che qualche sua *parte* esista<sub>Ate</sub> ad un tempo passato. Ma tutto ciò è, chiaramente, qualcosa che il presentista *vuole* escludere. Il presentista certamente ammette che gli enti passati siano esistiti\* e quelli futuri esisteranno\*, ma rifiuta che questi esistano<sub>Ate</sub>, interamente o in parte, rispettivamente, nel passato e nel futuro.

Un modo per escludere il primo caso, cioè che un oggetto materiale interamente presente esista<sub>Ate</sub> interamente anche nel passato o nel futuro, potrebbe essere quello di riformulare (P2) come

(P3) Tutti gli enti temporali che esistono<sub>Ate</sub> sono temporalmente ubicati *unicamente* nel presente.

(Naturalmente, la ridefinizione di (P2) nei termini di (P3) risulterebbe superflua se si rifiutasse la possibilità della multiubicazione temporale di un oggetto materiale, vale a dire la possibilità che, p.e., la Tour Eiffel esista<sub>Ate</sub> *nella sua interezza* nell'istante presente ed esista<sub>Ate</sub> *nella sua interezza* anche a un altro tempo diverso dal presente. Tuttavia, non è ovvio che una tale possibilità debba essere esclusa.)

Per escludere *anche* il secondo caso, ossia che un oggetto materiale perdurante solo parzialmente presente possa avere parti che esistono<sub>Ate</sub> a tempi passati o futuri, dovrà presumibilmente riformulare (P3) come

(P4) Tutti gli enti temporali che esistono<sub>Ate</sub> sono temporalmente ubicati *unicamente ed interamente* nel presente.

(Anche (P4) risulta superflua facendo un'ulteriore assunzione, cioè che, necessariamente, un ente perdurante esiste<sub>Ate</sub> solo se *tutte* le sue parti temporali esistono<sub>Ate</sub>. Facendo una tale assunzione, infatti, si escluderebbe automaticamente la possibilità che un ente perdurante esista<sub>Ate</sub> *in parte* nel presente e *in parte* a un tempo diverso dal presente. Tuttavia, di nuovo, non è ovvio che una tale possibilità debba essere esclusa.)

*Mutatis mutandis*, considerazioni di tale genere trovano applicazione a tutte le ontologie temporali non-eterniste, ossia a tutte quelle ontologie in cui possano emergere delle confusioni nel render conto dei casi in cui un oggetto materiale presente (interamente o in parte), e come tale esistente, sia anche passato o futuro, e come tale non-esistente (interamente o in parte).

## I.5 Forme del divenire

### I.5.1 Divenire temporalmente relativizzato e divenire assoluto

Nella sua forma più semplice, il *divenire*, o *mutamento*, è caratterizzabile come l'istanziamento, da parte di un oggetto, di proprietà incompatibili a tempi diversi, ossia in successione. P.e., è soggetta a divenire una mela che era verde ad un tempo passato, è rossa nel tempo presente, e magari sarà marrone ad un tempo futuro (se non sarà stata mangiata). Consistendo nell'istanziamento successiva di proprietà incompatibili, il divenire di un oggetto comporta il succedersi dell'*istanziamento* e della *non-istanziamento* di una medesima proprietà. In altri termini, il divenire di un oggetto comporta l'*iniziare ad istanziare* e/o il *cessare di istanziare* una medesima proprietà. In quanto segue, ci si focalizzerà su questo aspetto del divenire. Consideriamo, p.e., l'enunciato

(8) La mela è stata verde e  $\sim$ (la mela è<sub>TePre</sub> verde).

Tale enunciato esprime il cessare di essere verde da parte della mela, cioè il suo cessare di istanziare <essere verde>. (Le considerazioni che saranno svolte valgono, con le opportune modifiche, anche per il cominciare ad essere verde.) Alla luce delle due interpretazioni della

predicazione tensionale al passato e al futuro, l'enunciato (8) risulta *ambiguo* tra varie formulazioni. Una prima formulazione la otteniamo leggendo entrambe le occorrenze di 'è verde' come *ubicazionali*:

(8.1) La mela è<sub>Ate</sub> verde nel passato e  $\sim$ (la mela è<sub>Ate</sub> verde nel presente).

Una seconda lettura può essere data leggendole, invece, come *non-ubicazionali*, nel seguente modo:

(8.2) La mela è stata\* verde e  $\sim$ (la mela è<sub>TePre</sub> verde).

In entrambe le formulazioni sia la predicazione della proprietà <essere verde> sia la negazione di essa sono *temporalmente relativizzate*: la mela è stata\* verde e non è<sub>TePre</sub> verde, la mela è<sub>Ate</sub> verde *nel passato* e non è<sub>Ate</sub> verde *nel presente*. Possiamo parlare, corrispondentemente, di una nozione di *divenire temporalmente relativizzato*, che si ha in due specie: un *divenire ubicazionale* e un *divenire non-ubicazionale*.

Nel divenire ubicazionale proprietà incompatibili sono istanziate in tempi diversi come possono essere istanziate in luoghi diversi. Una proprietà è istanziata ad un tempo e non ad un altro, come può essere istanziata in un luogo e non in un altro. La nozione di *divenire assoluto* comporta un cessare di istanziare (e, corrispondentemente, un cominciare ad istanziare) in un senso più "radicale": dicendo che la mela non è più (o non ancora) verde si vuole dire, non semplicemente che non lo sia *ora*, ma che non lo è *in senso assoluto*, ossia che non lo è *atensionalmente*. Al tempo stesso, però, non si nega che in un certo senso sia stato verde, cioè nel senso non-ubicazionale: è stata\* verde. Una tale nozione di cessare di essere verde può, dunque, essere catturata per mezzo di un uso combinato di predicazione atensionale e tensionale non-ubicazionale. L'enunciato (8), p.e., sarà reso nel seguente modo:

(8.3) La mela è stata\* verde e  $\sim$ (la mela è<sub>Ate</sub> verde).

Occorre aggiungere che, dato che [ $\sim$ la mela è<sub>Ate</sub> verde] è implicato da [ $\sim$ la mela è<sub>Ate</sub> verde nel passato], (8.3) è implicato da

(8.4) La mela è stata\* verde e  $\sim$ (la mela è<sub>Ate</sub> verde nel passato),

il che, si noti, non costituisce una contraddizione, perché [la mela è stata\* verde] *non implica* [la mela è<sub>Ate</sub> verde nel passato]. Si può dire che (8.3) e (8.4) la mela abbia cessato *in senso assoluto* di essere verde, non in senso *temporalmente relativo*. Possiamo, pertanto, considerare (8.3) come un'analisi esplicativa dell'enunciato

(8.5) La mela ha cessato *in senso assoluto* (o *assolutamente*) di essere verde.

Quanto detto a proposito del divenire in generale vale, con alcune precisazioni, anche per quella "particolare forma" di esso che è il *divenire ontico*, cioè il divenire relativo allo statuto ontico, cioè il "passare" dall'inesistenza all'esistenza e dall'esistenza all'inesistenza, il cominciare ad esistere (*to come into existence*) e il cessare di esistere (*to go out of existence*), da parte degli enti temporali temporanei (ossia non omnitemporali). È possibile dare una analisi esplicativa delle seguenti espressioni (che non va intesa come una definizione del significato, ma piuttosto come una condizione necessaria della verità):

(9) La mela ha cessato *in senso assoluto* di esistere:

(10) La mela inizierà *in senso assoluto* ad esistere:

rispettivamente, nei termini di

(9.1) La mela è esistita\* e non esiste<sub>Ate</sub>

e

(10.1) La mela esisterà\* e non esiste<sub>Ate</sub>.

La preannunciata precisazione è che la nozione di divenire ontico e le sue versioni ubicazionale e assoluta, naturalmente, andranno specificate in modi significativamente diversi entro un quadro teorico del primo ordine-meinonghiano ed entro uno del secondo ordine. Mentre all'interno di una visione del primo ordine-meinonghiano il divenire ontico

di un elemento  $x$  e degli elementi di un certo tipo  $X$  può essere pensato come una forma del divenire nella caratterizzazione sopra data, cioè come istanziazione e non istanziazione della proprietà <esistere> da parte di  $x$  o degli enti di tipo  $X$ , entro una visione del secondo ordine, quando si ha a che fare con enunciati esprimenti il cessare di (cominciare ad) esistere di particolari individui occorrerà, presumibilmente, pensarlo in termini di istanziazione e non-istanziamento della proprietà del secondo ordine <essere istanziato> da parte di proprietà individuali (p.e., <essere Socrate>) o di un insieme di attributi che individuano univocamente l'individuo in questione (sfruttando cioè un approccio descrittivistica); questo, tuttavia, non è necessario quando si tratta di enunciati generali come 'i dinosauri hanno cessato di esistere e simili. Inoltre, si assume, come si fa in questo lavoro, che i *fatti* siano enti o esistenti, dobbiamo accettare anche che ogni divenire di tipo qualitativo costituisca insieme, o almeno si associ a, un divenire ontico, quello appunto del cominciare ad esistere e cessare di esistere dei fatti costituiti dagli attributi istanziati.

### 1.5.2 Il divenire nella teoria A

Tanto in un universo A-teorico quanto in uno B-teorico, ossia B-eternista, può aver luogo un divenire temporalmente relativizzato. In un universo B-eternista, chiaramente, questo sarà di tipo *ubicazionale*. Nessun attributo inizia ad essere istanziato o cessa di essere istanziato in senso assoluto; nessun ente comincia ad esistere o cessa di esistere in senso assoluto. Gli oggetti hanno le loro proprietà in tempi diversi come le hanno in luoghi diversi; gli eventi della storia dell'universo sono uno dopo l'altro come degli oggetti materiali sono l'uno a fianco dell'altro. La teoria A, se, in alcune versioni, cioè quelle non-presentiste, ammette un divenire ubicazionale, ammette, in ogni sua versione, anche un divenire assoluto. In quanto segue cercherò di mostrare come usando insieme in modo appropriato predicazione atensionale e predicazione tensionale non-ubicazionale sia possibile spiegare in cosa consista il divenire assoluto all'interno del presentismo, dell'A-eternismo e dell'incrementismo (ma ciò che si dirà a proposito di queste tre ontologie temporali trova applicazione, con ovvie modifiche, anche alle altre).

In un universo A-teorico, ciò che è presente era futuro e, a meno che non sia l'ultimo istante della storia dell'universo, sarà passato. In un universo presentista, in cui esiste<sub>Atc</sub> solo il presente, questo divenire da futuro presente e da presente passato assume la forma di un cominciare in senso assoluto ad esistere e cessare in senso assoluto di esistere.



Secondo Golosz [2013, pp. 52-54], alla cui proposta si è già accennato in § I.2.4, il contenuto del presentismo può essere catturato ricorrendo alla nozione di divenire ontico assoluto, concepita come *primitiva*, e alla nozione di “esistenza tensionale”, concepita come quella la cui applicazione permette agli enunciati di mutare valore di verità attraverso il tempo. La posizione presentista troverebbe, quindi, espressione adeguate come: ‘Events that we call present become or come into existence’ [p. 54]. Tuttavia, in primo luogo, la tensionalità e l’atensionalità non sono modi di esistere bensì modi in cui l’esistenza può essere predicata (come si è visto in § I.3.5); in secondo luogo, gli enunciati in cui occorrono predicati tensionali presenti oppure al passato o al futuro possono cambiare di valore di verità anche *semplicemente* in virtù del divenire temporalmente relativizzato, *anche di quello ubicazionale*, e non hanno “presa” alcuna sul divenire assoluto; e, in terzo luogo, il divenire ontico assoluto, come il divenire assoluto in generale, deve poter essere distinto da quello ubicazionale, e nel fare questo ci si rende conto che il divenire assoluto non può essere concepito come primitivo e che nel caratterizzarlo (per contrasto) con quello temporalmente relativizzato e con il divenire ubicazionale occorre far ricorso alla predicazione *atensionale*. La proposta di Golosz deve, dunque, essere rigettata nella sua interezza.

A questo punto è possibile prendere in considerazione e rigettare la tesi avanzata da alcuni autori secondo cui il presentismo non sarebbe una forma della teoria A (ma, chiaramente, neppure della teoria B, dunque una ontologia temporale *sui generis*). Il presente, nel presentismo, è da concepire come una proprietà irriducibile? Non necessariamente, come hanno argomentato Craig [1997] e Mason [2006]. Da un lato, il presentista standard *non può* concepire ‘ $x$  è passato’ ed ‘ $x$  è futuro’ come predicazione delle A-proprietà <passatezza> e <futurità>, appunto perché tali enti non esistono<sub>Atē</sub>. Dall’altro, poiché solo il presente esiste<sub>Atē</sub>, per distinguerlo metafisicamente dal temporale non-presente, *non ha bisogno* di concepirlo come istanziante la A-proprietà della <presentezza>. Da considerazioni di questo genere, Rasmussen [2012] ha creduto di poter trarre la conclusione che il presentismo non costituisca una forma di teoria A. Ma tale conclusione è basata su un modo troppo restrittivo di intendere la teoria A, ossia come una teoria che in cui passato, presente e futuro sono distinti in termini di istanziazione di A-proprietà. In realtà, a ben vedere, solo l’A-eternismo lineare (*moving spotlight theory*) è vincolato a fare una tale assunzione, e ciò perché non dispone di altri modi di distinguere metafisicamente passato, presente e futuro. Tallant [2012], pur riconoscendo l’eccessiva ristrettezza della definizione

di teoria A alla base dell'argomento di Rasmussen, ne ha tuttavia accolto la conclusione, sostenendo che il presentista può evitare persino di ammettere fatti consistenti nell'istanziamento di proprietà tensionali primitive, e questo perché il presentista potrebbe semplicemente rifiutare *tout court* l'esistenza di fatti. Questa considerazione mi pare errata perché, come si è visto, il presentista dovrà comunque ammettere una predicazione al passato o al futuro non-ubicazionale, e mi pare, che nel dare un resoconto metafisico anche minimale della possibilità di una tale predicazione, è *difficile* non postulare l'istanziamento di proprietà tensionali aletiche (<essere stato vero>, <essere futuro vero>) da parte di proposizioni esistenti nel presente. Il presentismo senza l'istanziamento di tali proprietà diventa insostenibile, diventa una forma di presentismo statico ("congelato", *Froζen Presentism*), secondo cui non esistono<sub>Ate</sub> enti passati o futuri, senza che si possa dire che i primi siano esistiti\* e i secondi esisteranno\*: opzione concettualmente possibile, ma empiricamente insostenibile.

Nell'eternismo A-teorico si hanno sia divenire ontico ubicazionale, degli eventi e degli oggetti materiali, sia un divenire ontico assoluto, che riguarda l'istanziamento delle A-proprietà, ossia gli *A-fatti*. Gli enti temporali, stando all'A-eternista, istanziano progressivamente le A-proprietà. Ma proprio per questo, una volta che, p.e., un ente  $x$  ha cessato di istanziare <presentezza> per istanziare <passatezza>, non esiste<sub>Ate</sub> l'A-fatto  $\vDash$  <presentezza>;  $x \nVdash$ , ma esiste<sub>Ate</sub> soltanto l'A-fatto  $\vDash$  <passatezza>;  $x \nVdash$ . Il divenire A-fattuale è dunque una forma di divenire ontico assoluto concernente quella particolare categoria di fatti, ammessa dall'A-eternista, che sono gli A-fatti. Conseguentemente, l'A-eternista pure negando, p.e., che esista<sub>Ate</sub> l'A-fatto  $\vDash$  <presentezza>; Giulio Cesare  $\nVdash$ , ammetterà che esso è esistito\*.

A questo punto occorre notare che le stesse istanziazioni di proprietà tensionali, cioè i *fatti tensionali*, sono soggetti ad un divenire ontico assoluto, il quale, per lo meno nella sua versione aletica, è essenziale ad ogni A-ontologia. Infatti, per esprimere il divenire ontico assoluto – di un ente di tipo qualsiasi – l'A-ontologo deve ammettere l'istanziamento di proprietà tensionali aletiche da parte di proposizioni concernenti quegli enti, dunque fatti tensionali aletici; ma tali fatti tensionali, a loro volta, sono soggetti a divenire ontico assoluto. P.e., nella prospettiva del presentista, la proposizione  $\vDash$  'Giulio Cesare attraversa<sub>TePre</sub> il Rubicone'  $\nVdash$  ha cominciato ad istanziare la proprietà tensionale aletica <essere stato vero> solo dopo che l'evento descritto si fosse verificato\*. Naturalmente, un A-ontologo non deve limitarsi ad ammettere fatti tensionali *aletici* (e, sembra, neppure può

limitarsi in questo modo, se deve affrontare il *grounding problem*), ma può (deve) ammettere – come si è già detto – istanziazioni di proprietà tensionali anche da parte di enti diversi dalle proposizioni (vedi il prossimo paragrafo), e chiaramente, anche questi fatti tensionali non aletici saranno soggetti ad un divenire ontico assoluto.

Qualcosa di simile accade anche nell'incrementismo. Secondo l'incrementista, ciò che è passato, p.e., i dinosauri, esiste<sub>Ate</sub>; ma, dato che il tempo passa e quindi l'universo è in crescita, una volta l'universo nella sua globalità *non* conteneva dinosauri, p.e., quando il bordo di esso, cioè il presente, era nel paleozoico. Come esprimere questo? P.e., nel seguente modo: esistono<sub>Ate</sub> dinosauri ed  $\mathbf{P}(\text{non esistono}_{\text{TePre}} \text{ dinosauri})$ .<sup>54</sup>

Possiamo a questo punto concludere che, diversamente da quanto tipicamente asserito, la predicazione *atensionale* risulta indispensabile per esprimere la nozione di divenire ontico assoluto e differenziarla adeguatamente da quella di divenire temporalmente relativizzato. Altrettanto indispensabile a questo scopo risulta, tuttavia, anche il ricorso ad una predicazione tensionale non-ubicazionale, resa in termini di operatori tensionali primitivi, ossia, metafisicamente, in termini di proprietà tensionali aletiche primitive istanziate da proposizioni. Nel prossimo paragrafo sarà approfondita la natura di tali proprietà e chiarito meglio il ruolo che esse sono chiamate a svolgere entro proposta atensionalista, o per lo meno entro la mia elaborazione di questa.

### I.5.3 Proprietà tensionali

In primo luogo, ci si può interrogare sulla ragione per cui si sia scelto di postulare proprietà tensionali *aletiche*, cioè <essere stato vero> ed <essere futuro vero>, proprietà istanziate da proposizioni, e non invece proprietà tensionali *di altro tipo* istanziate da enti *di altro tipo*. Dopotutto, per render conto in termini presentisti della semantica di, p.e., 'il Sole è esistito' si sarebbe potuto scegliere di postulare una proprietà tensionale come <essere esistito>, istanziata nel presente dal Sole stesso. La risposta è che mentre il Sole esiste ancora, molti degli enti che secondo il presentista *non esistono<sub>Ate</sub> in passato* non esistono<sub>Ate</sub> *neanche nel presente* (cioè non esistono<sub>TePre</sub>), p.e., i dinosauri. A questa difficoltà si può ovviare

---

<sup>54</sup> Per un punto simile vedi Button [2006]. Si noti che ' $\mathbf{P}(\text{non esistono}_{\text{TePre}} \text{ dinosauri})$ ', avendo l'operatore ' $\mathbf{P}$ ' con ambito ampio rispetto alla negazione, *non* corrisponde a 'non sono esistiti\* dinosauri' (quest'ultimo enunciato, come convenuto in § I.4.3, corrisponde invece a ' $\sim \mathbf{P}(\text{esistono}_{\text{TePre}} \text{ dinosauri})$ ', dove l'operatore è nell'ambito della negazione').

in due modi. Un'opzione è quella di assumere una prospettiva *meinonghiana* e ammettere che i dinosauri, anche se non esistono<sub>TePre</sub>, possono comunque istanziare *ora* proprietà tensionali, p.e., appunto <essere esistito>. Un'altra opzione è quella di postulare surrogati (che esistono<sub>O\_TePre</sub>) degli enti meramente passati, p.e., *eccità* di dinosauri, e ammettere che tali enti istanzino *ora* proprietà tensionali, p.e., <essere stato istanziato da un esistente>. (Una strategia simile si trova in Mason [2006, pp. 110, 111].<sup>55</sup> Tuttavia, il punto da sottolineare è che, a prescindere dalla plausibilità delle opzioni appena delineate, il sostenitore dell'una o dell'altra, presumibilmente, dovrà *comunque* ammettere l'esistenza di proposizioni. Volendo restare il più possibile *neutrale* rispetto alle possibili soluzioni da dare al *grounding problem* – come mi sembra sia il caso di fare nell'impostare il dibattito in ontologia temporale – ma avendo comunque bisogno di istanziatori presenti di un qualche tipo per proprietà tensionali di un qualche tipo, ho deciso di sfruttare degli istanziatori che qualunque ontologo temporale A-torico dovrebbe ammettere, cioè le proposizioni, e le proprietà tensionali appropriate ad essere istanziate da essi, ossia proprietà aletiche. Una seconda ragione della scelta di postulare proprietà tensionali aletiche è che tale mossa mi sembra il modo migliore per render conto, dal punto di vista metafisico, del significato degli operatori tensionali.<sup>56</sup>

Un secondo chiarimento sulle proprietà tensionali aletiche concerne i rapporti concettuali tra il loro essere *istanziate nel presente da istanziatori presenti* e il loro *carattere non-ubicazionale*. <Essere stato vero> è una proprietà tensionale al passato ma è istanziata nel presente da istanziatori presenti, e lo stesso vale per le summenzionate proprietà tensionali al passato <essere esistito> ed <essere stato istanziato da un esistente> (ma anche <essere stato rosso> ecc.). E lo stesso vale, ulteriormente, per le proprietà tensionali al futuro (p.e., <essere futuro vero> ecc.). Sotto questo aspetto, le proprietà tensionali si differenziano dalle A-proprietà <passatezza> e <futurità>, che invece sono<sub>Ate</sub> istanziate nel passato o nel futuro, e dalle B-relazioni <essere prima di> ed <essere dopo di>, che sono<sub>Ate</sub> istanziate da almeno uno dei relata ad un tempo diverso dal presente. Le proprietà tensionali, dunque,

---

<sup>55</sup> Ciascuna di queste opzioni costituirebbe anche una base per una soluzione del problema del fondamento della verità delle proposizioni concernenti il passato. Si noti che tale problema si pone per tutte le ontologie A-teoriche, anche per l'A-eternismo: l'enunciato 'Socrate è stato presente' è riconosciuta come vera per l'A-eternista, ma l'insieme di ciò che esiste<sub>Ate</sub> contiene sì Socrate ma non un A-fatto quale  $\vDash$ <presentezza>; Socrate $\vDash$ .

<sup>56</sup> Si veda quanto detto in § I.4.3.

possono, in un certo senso, “far riferimento” al passato e al futuro pur essendo istanziate nel presente da istanziatori presenti. E questa è ciò che rende *concettualmente possibile* avere una lettura *non-ubicazionale* dei predicati tensionali al passato e al futuro, cioè tale che, p.e., [ $x$  è esistito], in un certo senso, ossia [ $x$  è esistito\*], non implichi [ $x$  esiste<sub>Ate</sub> nel passato] e, dunque, non implichi [ $x$  esiste<sub>Ate</sub>]. Occorre, tuttavia, notare che [ $x$  è esistito\*], ossia [**P**  $x$  esiste<sub>TePre</sub>], è compatibile con [ $x$  esiste<sub>Ate</sub> nel passato], cioè non implica [ $\sim x$  esiste<sub>Ate</sub> nel passato].

Un terzo chiarimento, strettamente connesso al precedente, riguarda il loro *carattere primitivo* delle proprietà tensionali. È proprio in quanto si crede che non esistano<sub>Ate</sub> dinosauri che le proprietà tensionali impiegate nel resoconto, p.e., dell’enunciato ‘sono esistiti dinosauri’ *devono* essere considerate primitive. Una riduzione non è attuabile proprio per il fatto che si nega che esistano<sub>Ate</sub> quegli enti che, se esistessero<sub>Ate</sub>, costituirebbero la base di riduzione più naturale per le istanziazioni di tali proprietà tensionali, cioè dinosauri che esistono<sub>Ate</sub> in tempi passati ed il B-fatto consistente nel loro essere nella B-relazione <essere prima di> con il presente oppure l’A-fatto consistente nel loro istanziare <passatezza>. Non è necessario, tuttavia, che tutte le proprietà tensionali siano concepite come primitive. È infatti possibile concepirle come proprietà *composte* da (i) una relazione *tensionale* d’istanziamento diadica, presa come *primitiva*: p.e., <aver istanziato> o <dover istanziare> (o, in alternativa, <essere stato istanziente> e <essere futuro istanziente>) ed (ii) un normale attributo, cioè uno non tensionale. In questo modo sarebbe necessario ammettere solamente due proprietà tensionali *primitive*, la relazione d’istanziamento al passato e quella al futuro, e ridurre tutte le altre proprietà tensionali a proprietà composte da queste e i rispettivi attributi non-tensionali. P.e., <essere stato rosso> sarebbe ridotto a <aver istanziato <essere rosso>>, <essere stato vero> a <aver istanziato <essere stato vero>> e così via.<sup>57</sup>

È, infine, doveroso rilevare che proprietà tensionali primitive, dunque anche quelle aletiche, non sono per il teoreta A un possesso sicuro. Sider [2001, pp. 40-42], in particolare, ha argomentato che il loro *carattere ipotetico*, ossia il loro “puntare oltre” la propria istanziazione (potremmo dire, anche, il loro carattere “esodiretto”), è *implausibile* se concepito come primitivo, ed ha illustrato tale implausibilità adducendo un ulteriore esempio di proprietà che risultano problematiche nello stesso modo se concepite come

<sup>57</sup> Una proposta molto simile è presente anche in Bigelow e McKinnon [2012].

primitive: le proprietà disposizionali, p.e., <essere fragile>, che molto difficilmente sarà concepita come primitiva e non come qualcosa di riconducibile alle proprietà fisiche dell'oggetto materiale che la istanzia. Questa obiezione è molto seria. Tuttavia, la sua portata entro il dibattito sulla sostanzialità dell'ontologia temporale non deve essere *fraintesa*. Infatti, che vi siano proprietà tensionali primitive è, a sua volta, un'assunzione *sostanziale*: non è ovvio che vi siano tali proprietà ma *non è ovvio neppure che non vi siano*. E se anche una loro interpretazione primitivistica si dimostrasse in ultima analisi insostenibile, questo non renderebbe banalmente vero l'eternismo e banalmente falso il presentismo. Il B-eternismo risulterebbe l'unica opzione vera in campo, *ma non in modo banale*; viceversa, ogni altra opzione in ontologia temporale risulterebbe falsa, *ma – ancora – non in modo banale*. In altri termini, se il deflazionista volesse perseverare contestando la plausibilità di una interpretazione primitivista di tali proprietà tensionali, per ciò stesso abbandonerebbe il dibattito *metametafisico* sulla sostanzialità e si sposterebbe sul terreno della disputa *metafisica*.

#### 1.5.4 Attributi, classi e proposizioni come enti temporali

La postulazione dell'esistenza di attributi tensionali primitivi (o, meglio, della possibilità concettuale di essi) non rappresenta l'unica assunzione metafisicamente sostanziale richiesta dalla versione qui offerta della proposta atensionalista. Un'ulteriore assunzione è la *possibilità concettuale* che gli enti astratti, in particolare gli insiemi, le proposizioni e gli attributi, siano enti *temporali*, ossia enti che sono “nel tempo” e istanziano attributi nel tempo.<sup>58</sup> La ragione per assumere una concezione omnitemporalistica, invece che una atemporalistica, degli enti astratti è che il tempo o, più specificamente, la successione dei tempi, costituisce una condizione necessaria del mutamento. Infatti, come si è già detto, il divenire o mutamento comporta l'istanziamento successiva, ossia a tempi diversi, di proprietà incompatibili. Solo ciò che è temporale, dunque, può mutare o divenire. E, come si è visto, per poter ammettere il divenire ontico assoluto occorre che una proposizione quale [esiste<sub>Atc</sub> almeno un dinosauro] possa cambiare di valore di verità,

---

<sup>58</sup> È errato dare per scontato, come fa p.e. Dorato [2006, pp. 103, 104], che gli enti astratti siano *atemporalisti*. Infatti, mentre l'*aspazialità* è considerata come un requisito essenziale di un'entità astratta, lo stesso non può essere detto anche dell'atemporalità. Al posto di questa vari filosofi, e tra questi proprio la maggior parte dei presentisti, assumono l'*omnitemporalità* (o *sempiternalità*): un ente astratto non esiste fuori dal tempo ma *in ogni momento* del tempo.

ossia istanziare <essere vero> ad un qualche tempo <essere falso> ad un qualche altro tempo. E, analogamente, si è visto che ciò comporta che l'estensione definita dal predicato 'esiste<sub>Ate</sub>' possa mutare attraverso il tempo o, più precisamente, che tale predicato possa avere estensioni differenti a tempi differenti. Inoltre, la stessa istanziazione di proprietà tensionali aletiche – che, come si è visto, serve per render conto degli enunciati esprimenti il divenire ontico assoluto – richiede istanziatori temporali, in quanto una le proprietà tensionali cominciano a e cessano di essere istanziate. Dunque, per poter ammettere come *concettualmente possibile* il divenire ontico assoluto occorre che proposizioni, insiemi e attributi siano enti temporali.

Il B-eternista, chiaramente, non è vincolato come lo è il teoreta A. Non dovendo pensare le proposizioni espresse da enunciati contenenti una predicazione esistenziale atensionale come possibilmente soggetti al divenire aletico, può ben concepire tali proposizioni come enti atemporali che istanziano le proprietà <essere vero> ed <essere falso> “al di fuori” del tempo (le istanziazioni non hanno ubicazione temporale). Analogamente, il B-eternista non ha bisogno di pensare che il predicato 'esiste<sub>Ate</sub>' abbia differenti estensioni attraverso il tempo, e può quindi concepire gli insiemi come enti atemporali. Quanto alle proprietà tensionali, che presuppongono istanziatori temporali, il B-eternista può semplicemente concepirle come riducibili a B-relazioni o eliminarle del tutto a favore di queste. Il B-eternista può fare tutto ciò perché nega la realtà del divenire assoluto.<sup>59</sup>

## I.6 Critica delle proposte alternative

### I.6.1 Quantificazione universale

Alcuni antideflazionisti ritengono che il ricorso alla predicazione atensionale non sia necessario e che il semplice ricorso alla quantificazione universale permetta di caratterizzare la tesi del presentismo in modo sostanziale. In alcuni casi è però detto che la quantificazione deve essere intesa come *assolutamente non-ristretta* (*absolutely unrestricted*)

---

<sup>59</sup> In alternativa, il B-eternista può pensare proposizioni e insiemi come enti omnitemporali: in questo caso la proposizione [esistono<sub>Ate</sub> dinosauri] sarà omnitemporalmente vera e l'insieme di ciò che esiste<sub>Ate</sub> avrà omnitemporalmente la medesima estensione, alla quale i dinosauri appartengono omnitemporalmente.

*quantification*): il quantificatore deve cioè essere inteso come vincolante variabili appartenenti ad un dominio assolutamente non ristretto. Una tale posizione risulta particolarmente attraente per coloro che sposano il *tensionalismo serio*, ossia la tesi che la predicazione atensionale sia impossibile o quantomeno superflua (Chisholm e Zimmerman [1997]). In questa sezione, mi concentro in particolare sulla proposta di Crisp [2003], [2004a] e [2004b], che, pur non escludendo la predicazione atensionale, ha elaborato una proposta che promette una definizione del presentismo che non ricorra a predicati atensionali. Consideriamo quanto scrive Crisp [2004a, p. 18] stesso:

(Pr<sub>b</sub>) For every x, if x existed, exists, or will exist, then x is a present thing.

(Pr<sub>b</sub>) invokes an *unrestricted* quantifier, one that ranges over *everything*. The presentist who construes her thesis thus proposes of each thing x in our most inclusive domain of quantification that, if x existed, exists, or will exist, then x is a present thing. We can state the same thing differently by shifting to a restricted quantifier, one whose domain is restricted to the class of all things in time, the class of all things that existed, exist now, or will exist. (Of course, for those of us who think *all* things are temporal things, this amounts to no restriction at all.) Then we get:

(Pr<sub>b</sub>′) For every x, x is a present thing

where here we quantify restrictedly over the domain of all things in time—henceforth, D<sub>t</sub>.

L'idea centrale di questa proposta, che è stata accolta anche da Orilia [2012b, §6.3],<sup>60</sup> è che usando un quantificatore assolutamente non ristretto possiamo parlare anche di enti non-presenti, cioè passati e/o futuri. Questi *possono* cadere nella “rete” del quantificatore universale: se ciò o accada oppure no dipende *da come è fatto l'universo*. Dunque, sostiene Crisp, non è affatto ovvio che il dominio del temporale abbia come membro qualcosa che è

---

<sup>60</sup> Tuttavia, Orilia recentemente è diventato più favorevole all'idea che occorra impiegare una predicazione atensionale per render conto della sostanzialità dell'ontologia temporale. Altri autori, p.e., Davidson [2003, p. 90, nota 1], avanzano l'idea che il contenuto del presentismo possa essere catturato ricorrendo alla quantificazione universale, senza tuttavia specificare se ciò si accompagni al ricorso ad una predicazione esclusivamente tensionale oppure mista tensionale ed atensionale



esistito e non sia presente. L'idea è, in altri termini, che *non sia banalmente vero né banalmente falso* che il dominio su cui si estende il 'per ogni...' sia un insieme che include solo il presente oppure includa anche enti temporali non-presenti.<sup>61</sup>

La proposta di Crisp [2004a] ha ricevuto una lunga e approfondita critica in Ludlow [2004] e Crisp a sua volta ha risposto in [2004b]. Gran parte della critica di Ludlow si basa sull'assunto che non solo ogni predicato ma anche ogni *nome comune e aggettivo* sia tensionale. Questa tesi viene chiamata *tensionalismo serissimo* (*very serious tensism*). La risposta di Crisp a sua volta concede una tale tesi. Tale assunto è tuttavia assai controverso, come lo stesso Ludlow [2004, p. 24, nota 4] riconosce. Se è vero che alcuni aggettivi e pronomi possono essere intesi come aventi tempo verbale – p.e., lo stesso 'essente' è un participio presente – non credo che si possa concedere che ciò valga in generale per *tutti* nomi comuni e aggettivi: p.e., 'cane' e 'rosso', evidentemente, non hanno tempo verbale.<sup>62</sup> È tuttavia

---

<sup>61</sup> È doveroso precisare che Crisp *non* sostiene il tensionalismo serio. Lo si evince, oltre da altri suoi lavori (p.e., [2003], in cui offre una teoria ersatzista degli istanti come proposizioni espresse da enunciati contenenti predicazione atensionale), da ciò che scrive in [2004a, pp. 16, 17] nel dare una caratterizzazione della lettura atensionale di 'esiste':

The idea here is that we can speak of a thing as “existing” without thereby saying anything about whether it exists now, in the past, or in the future. To say of x that it exists in this sense is to claim merely that our most inclusive quantifiers range over x. x may be past, present, or future; we say nothing about *which* when we say of x that our widest quantifier “pick it up”. So, to say that only present things (tenselessly) exist is to say something like: for every x (using our most unrestricted quantifier), x is a present thing.

Una lettura *atensionale* di 'esiste' è dunque ammissibile e inoltre esprime una quantificazione esistenziale assolutamente non-ristretta. Tuttavia, se emerge chiaramente che un 'esiste<sub>Atē</sub>' (*tenselessly exists*) esprime, secondo Crisp, un quantificatore assolutamente non-ristretto, emerge altrettanto chiaramente in Crisp [2004b] che secondo l'autore la quantificazione assolutamente non ristretta può essere accettata e compresa indipendentemente dalla predicazione atensionale (dunque, anche rifiutandola) e che anche una quantificazione ristretta ai soli enti temporali (gli enti che esistono<sub>TeDis</sub>) sia in grado di darci una definizione sostanziale del presentismo.

<sup>62</sup> Si noti, inoltre, che Ludlow usa il termine 'predicato' (*predicate*) in un senso più ampio rispetto a quello in cui io lo uso in questo lavoro: mentre io intendo per 'predicato' un verbo

possibile estrapolare una parte dell'argomentazione di Ludlow che *non* si basa sull'assunto del tensionalismo serissimo e alla quale Crisp non ha dato una risposta (in effetti sembra aver semplicemente ignorato questa parte del contributo di Ludlow). La lezione fondamentale di Ludlow che intendo valorizzare e far valere contro Crisp è la seguente. Espressioni quantificazionali come 'tutto', 'tutti', '(per) ogni', 'qualcosa' ecc. sono aggettivi o pronomi, dunque non il tipo di categoria grammaticale cui possa essere sensatamente detta tensionale o atensionale. Questo permette di aggirare momentaneamente il problema della *triviality* usando nomi comuni e aggettivi invece di predicati. Tuttavia, l'esigenza di predicazione e, con essa, la possibilità di ambiguità e banalità si ripresentano a livello metalinguistico, non appena cerchiamo di dare una semantica dei quantificatori.

In quanto segue, in primo luogo, do una versione lievemente modificata dell'argomentazione di Ludlow volta a mostrare che i quantificatori non possono essere usati per render conto della sostanzialità dell'ontologia temporale *senza ricorso alla predicazione atensionale*. A partire da questa argomentazione esprimo, poi, alcuni rilievi sul modo in cui *tutti* i nomi e gli aggettivi, pur essendo privi di tempo verbale, risultano ambigui in ontologia temporale.

Consideriamo una semantica molto semplice per  $(Pr_b^?)$  o  $(Pr_b^{??})$  facente uso della teoria dei quantificatori generalizzati. Vi sono vari modi di render conto della semantica dei quantificatori.<sup>63</sup> In particolare,  $(Pr_b^?)$  e  $(Pr_b^{??})$  si prestano naturalmente ad un'interpretazione in termini di quantificatore unario, ossia come avente un solo argomento: ossia ciò che è espresso dal *quantificatore universale* della logica classica,  $\forall$ .<sup>64</sup> Consideriamo

$(Pr_b^?)$  Per ogni  $x$ ,  $x$  è una cosa presente

Il quantificatore universale impone un condizione sull'estensione della formula di 'è presente', cioè ne esprime l'identità con l'insieme universo. Per fare ciò, tuttavia, occorre

---

coniugato, per Ludlow predicati sono anche sono i verbi in generale, ma anche i nomi comuni e gli aggettivi.

<sup>63</sup> Si veda, p.e., Peters e Westerståhl [2006, §2], Uzquiano [2014, §3.1] e Sider [2010, §§5.4.1-2]

<sup>64</sup> Qui adottato un approccio alla quantificazione simile a quello descritto in Sider [2010, § 5.4.1 e § 5.4.2]. L'argomento originario di Ludlow [2004, pp. 30, 31], nel suo argomento originario, ne dà invece una interpretazione in termini di quantificatore binario e in termini di cardinalità. Ad ogni modo, il tipo di difficoltà che emerge è esattamente lo stesso: *l'uso di predicati nel metalinguaggio*.

specificare una condizione di appartenenza al dominio. Dato che il dominio è assolutamente non-ristretto, la condizione di appartenenza dovrà essere qualcosa come ‘è un ente’, ‘è una cosa’, ‘è auto-identico’ o qualunque predicato esprime l’istanziamento di una proprietà che si suppone posseduta da tutti gli enti. Supponiamo di scegliere ‘è una cosa’. Avremo perciò che il dominio di quantificazione è costituito dall’insieme  $\{x \mid x \text{ è una cosa}\}$ . Possiamo così riformulare  $(Pr_b)^*$  nei termini di

$$(Pr_b)^* \{x \mid x \text{ è presente}\} = \{x \mid x \text{ è una cosa}\}.$$

Dato il tensionalismo serio, *tutti* i predicati in  $(Pr_b)^*$  devono essere tensionali: ‘è presente’, ‘è una cosa’ e anche il predicato espresso da ‘=’, ossia ‘è identico a’. E ciascuno di questi risulta soggetto, ancora una volta, a una lettura tensionale presente e a una tensionale disgiuntiva. Tuttavia, per semplificare le cose, teniamo fissa un’interpretazione tensionale presente sia di ‘è presente’ sia di ‘è identico a’ (di ‘=’). Avremo perciò due letture di  $(Pr_b)^*$

$$(Pr_b)^{*1} \{x \mid x \text{ è presente}\} = \{x \mid x \text{ è}_{TeDis} \text{ una cosa}\}$$

Così letto, il presentismo risulta *banalmente falso*, perché p.e., i dinosauri erano cose, e quindi sarebbero membri del dominio, ma non sono presenti. D’altro canto,

$$(Pr_b)^{*2} \{x \mid x \text{ è presente}\} = \{x \mid x \text{ è}_{TePre} \text{ una cosa}\} (\text{è}_{TePre} \text{ identico a})$$

risulta invece *banalmente vero*, perché per essere ora una cosa ovviamente occorre essere presente.

È possibile variare anche le letture di ‘è presente’ ed ‘=’ (‘è identico a’) e valutare tutte le possibili combinazioni, ma è facile rendersi conto che si otterrebbero solo formulazioni banalmente vere, banalmente false oppure di difficile interpretazione (p.e., come leggere  $\{x \mid x \text{ è}_{TeDis} \text{ presente}\} =_{TeDis} \{x \mid x \text{ è}_{TeDis} \text{ una cosa}\}$ ?). Risulta evidente che in qualunque modo specifichiamo la clausola del dominio (‘è un ente’, ‘è reale’, ‘è auto-identico’ e, come nota Ludlow [2004, p. 24], persino se assumessimo una caratterizzazione completamente banale del dominio come  $\{x \mid x \text{ appartiene al dominio massimamente inclusivo}\}$  continueremmo ad oscillare tra una lettura banalmente vera ed una banalmente

falsa. Il problema, infatti, è costituito *non* dalla mancanza di generalità dei predicati con cui si sceglie di caratterizzare il dominio assolutamente non-ristretto, bensì dalla *tensionalità della Predicazione*. Finché si continua ad impiegare predicazione tensionale, qualunque tentativo di definire il dominio di quantificazione si rivela infruttuoso, persino quello che fa appello alla proprietà più generale.

Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, anche per ( $Pr_b$ ), in cui il dominio, ristretto alle sole cose temporali, è dato da  $\{x \mid x \text{ è un cosa che esiste}_{TeDis}\}$ . Qui, ad essere problematico è la copula ‘è’ che occorre nel predicato molecolare ‘è un cosa che esiste<sub>TeDis</sub>’. Inoltre, considerazioni perfettamente analoghe si possono svolgere a proposito del quantificatore esistenziale.

Il problema che affligge la caratterizzazione che Crisp dà del presentismo in termini di quantificazione universale sembra essere che nel linguaggio *ordinario* sembra si possa dire che *qualcosa* è esistito e non esiste<sub>TePre</sub>, che *tutto* ciò che è esistito non esiste<sub>TePre</sub> ecc. Insomma, nel linguaggio ordinario espressioni quantificazionali come ‘tutto’, ‘ogni’ ecc. possono essere usate per parlare di cose che secondo il presentista *non* sono parte della realtà, cose che *non* esistono<sub>Atc</sub>. In realtà, l’ambiguità concernente la semantica dei quantificatori è manifestazione di una ambiguità più fondamentale riguardante i nomi comuni e gli aggettivi. Nomi comuni e aggettivi sono elementi grammaticali che, per lo meno in lingue come l’inglese e l’italiano, non sono tensionali. Ciò non toglie che nel presente dibattito possano risultare *ambigui*. In che modo? Ogni cosa è quello che è e ha le caratteristiche che ha. Un albero è un albero ed è alto. Un albero è anche una cosa. E una cosa è una cosa ed è auto-identica. *E i dinosauri?* Sembra che possiamo dire che un dinosauro sia un dinosauro e che sia una cosa. In questi casi, tuttavia, la predicazione è ambigua ed è opportuno in ontologia temporale segnalare questa ambiguità. Mentre l’eternista ammette che un dinosauro è<sub>Atc</sub> un dinosauro, è<sub>Atc</sub> una cosa ed è<sub>Atc</sub> auto-identico, il presentista non può ammettere niente di tutto ciò, perché nega che esistano<sub>Atc</sub> dinosauri. Piuttosto, il presentista ammette che i dinosauri *erano* dinosauri, *erano* cose ed *erano* auto-identici. Questo vale anche per il termine ‘ente’ (‘esistente’). Gli enti passati e non-presenti sono<sub>Atc</sub> enti solo chi ammette che esistano<sub>Ata</sub>; il presentista lo nega e quindi quegli enti non sono<sub>Atc</sub> enti: *erano* enti. Con ciò, chiaramente, *non* si vuole affermare che ciò che cade<sub>Atc</sub> sotto il concetto *dinosauro* (se qualcosa cade<sub>Atc</sub> sotto tale concetto) o ciò che è<sub>Atc</sub> istanza di <essere un dinosauro> (se qualcosa è<sub>Atc</sub> istanza di tale attributo) possa non essere un dinosauro, non essere una cosa o non essere autoidentico. Con ciò si vuole solo mostrare

che espressioni diverse dai predicati, e dunque prive di tempo verbale, possano risultare ambigue quando si fa ontologia temporale, minacciandone la sostanzialità, e che anche in questo caso il ricorso alla *predicazione atensionale* si rivela fruttuoso.

### I.6.2 Fattori di verità

Stoneham [2009, §3] tenta di recuperare la sostanzialità del disaccordo tra tesi ontotemporali chiamando in causa il *principio del fattore di verità* (*truth-making principle*, per brevità (TM)), che rappresenta uno dei modi di specificare l'esigenza che le verità concernenti il non-presente abbiano dei fondamenti nell'esistente. L'idea è che diverse tesi ontotemporali si impegnano a modi differenti e *incompatibili* di caratterizzare tale principio e che, essendo modi incompatibili, la sostanzialità del dibattito sarebbe recuperata. Fondamentalmente, il presentismo ammetterebbe solo fattori di verità presenti; l'eternismo, invece, fattori di verità passati, presenti e futuri; l'incrementismo, passati e presenti. Il punto rilevante è che secondo Stoneham nello specificare tali principi è possibile fare uso *esclusivamente di predicazione tensionale*. Di seguito riporto il passo cruciale in cui Stoneham illustra la sua proposta, omettendo, per semplicità, la sezione relativa all'incrementismo ([2009, pp. 212, 213], sottolineature mie):<sup>65</sup>

(TM) If [p] is true, then there exists some object x, such that the existence of x strictly implies the truth of [p]

The discussion of the previous section [quella in cui è illustrata l'ambiguità tra lettura tensionale presente e tensionale disgiuntiva di un predicato] should make clear that the present tense use of 'exists' in the antecedent [consequent – ovvia svista dell'autore] of (TM) is ambiguous between:

(TM<sub>1</sub>) If [p] is true, then there now exists [ossia esiste<sub>TePre</sub>] some object x, such that [x exists] [ossia [x esiste<sub>TePre</sub>]] strictly implies the truth of [p],

and:

---

<sup>65</sup> Il passo contiene anche una nota, la nota 15, che però non è essenziale ai fini di quanto si sta dicendo.

(TM<sub>2</sub>) If [p] is true, then either there exists [ossia esiste<sub>TePre</sub>] some object x, such that [x exists] [ossia [x esiste<sub>TePre</sub>]] strictly implies [p], or there existed some object x such that [x existed] strictly implies [p], or there will exist some object x, such that [x will exist] strictly implies [p].

Assuming one accepts the truthmaking principle, (TM<sub>2</sub>) is obviously true, but (TM<sub>1</sub>) is not obviously false, so this formulation of the debate is an advance over the previous one, since the presentist and the eternalist can disagree on whether to accept (TM<sub>1</sub>). This looks like a substantive disagreement: the defender of (TM<sub>1</sub>) is saying that for a proposition to be true it needs a truthmaker now. [...] The eternalist denies both (TM<sub>1</sub>) and (TM<sub>2</sub>), or to be precise, denies that either is true for all propositions. Rather, he has to accept a truth-making principle which shows there to be strict equality of status between past, present and future events:

(TM<sub>4</sub>) If [p] is true, then either there is, was or will be some object x, such that [x exists] strictly implies the truth of [p].

This appears to be a genuine disagreement about the relationship between ontology and time which can be formulated using the ordinary English tensed existence predicate.

Come notato da Tallant [2014, §2.2], Stoneham assume il *massimalismo* rispetto ai fattori di verità, cioè la tesi che *tutte* le proposizioni vere richiedono un fattore di verità. Ma questo principio è troppo forte, dunque implausibile. Infatti, è ragionevole pensare che proposizioni espresse da enunciati esistenziali negativi come, p.e., ‘Non esistono hobbit’ siano vere non perché esista qualcosa che le renda vere, ma perché non esiste alcunché che le rende false. Piuttosto che seguire Tallant nel modificare le formulazioni offerte da Stoneham, trascurando i casi problematici degli enunciati esistenziali negativi, mi limito a mostrare che anche considerando unicamente gli enunciati affermativi la soluzione di Stoneham deve essere rigettata.

Come osserva Stoneham (TM<sub>2</sub>) risulta *banalmente* vero, mentre (TM<sub>1</sub>) *non* risulta banalmente vero o falso. Occorre notare che l’espressione ‘*now exists*’ che occorre in (TM<sub>1</sub>) corrisponde a ciò che in questo lavoro si indica con ‘esiste<sub>TePre</sub>’ (ma anche il semplice ‘x

*exists*’, che è stato sottolineato, corrisponde a ‘esiste<sub>TePre</sub>’). (E anche nelle formulazioni successive del principio, ‘*x exists*’ è inteso sempre in senso tensionale presente.) (TM<sub>1</sub>) descriverebbe il presentismo come la tesi che i fattori di verità per tutte le proposizioni, anche di quelle concernenti il passato ed il futuro, devono esistere nel presente. Stoneham non dà esempi espliciti riguardo a quali tipi di enti possano costituire tali fattori di verità. Tuttavia, come Tallant [2014, §2.2] suggerisce, è probabile che il tipo di fattori di verità che Stoneham ha in mente consista in fatti tensionali come  $\mathbb{F}$  <essere tale che è esistito un dinosauro>; mondo  $\mathbb{W}$  (o in qualche altro genere di fatto avente eccità come costituenti). È da riconoscere a Stoneham che (TM<sub>1</sub>) non è banalmente vero né banalmente falso. Occorre, tuttavia, riconoscere anche che una tale formulazione del presentismo lascia per così dire “insoddisfatti”. Il presentista, certo, deve ammettere che i fattori di verità debbano essere tutti presenti, anche quelli delle proposizioni concernenti il passato ed il futuro (ammesso che queste ultime abbiano valore di verità). Ma perché – è naturale chiedersi – il presentista dovrebbe accettare che solo enti presenti possano fungere da fattori di verità anche per le proposizioni riguardanti il passato e il futuro? E, ovviamente, la risposta è: perché tutto ciò che esiste<sub>Atc</sub> è presenti, compresi i fattori di verità delle proposizioni. Quindi la formulazione atensionalista del presentismo è *più fondamentale: spiegano* perché il presentista debba accettare una simile posizione sul fattore di verità, perché debba intendere (TM) come (TM<sub>1</sub>) piuttosto che un altro modo.

Mentre la caratterizzazione del presentismo risulta insoddisfacente in quanto avente un carattere, per così dire, derivato, la tesi eternista, nella formulazione di Stoneham, ossia (TM<sub>4</sub>) invece risulta (sorprendentemente) *banalmente falsa*. L’eternista nega che i fattori di verità siano presenti: i fattori di verità possono essere anche passati o futuri. Anche questo è molto in sintonia con la caratterizzazione tradizionale. Dal contesto de discorso si capisce abbastanza chiaramente che Stoneham legge ‘esiste’ come *tensionale presente* (non come tensionale disgiuntivo) e, al tempo stesso, assume che ‘esiste<sub>TePre</sub>’ possa essere applicato anche ad enti temporali *non presenti*. Ma questa assunzione risulta errata, per lo meno se si vuole rimanere fedeli al senso ordinario della predicazione tensionale presente, e questo è esattamente ciò che Stoneham vuole fare (considerando la predicazione atensionale inintelligibile). ‘Esiste<sub>TePre</sub>’ non può avere nella sua estensione enti non-presenti. Quindi l’eternista non ha ragione di considerare (TM<sub>4</sub>) un buon resoconto della tesi da lui difesa. (Si potrebbe pensare che in (TM<sub>4</sub>) ‘exists’ dovrebbe, invece, essere letta in senso tensionale

disgiuntivo invece che tensionale presente. Ma ciò ci riporterebbe nuovamente a (TM<sub>2</sub>), che, come lo stesso Stoneham aveva già riconosciuto, risulta banalmente vera.)

Ciò che in realtà occorre, volendo mantenere una formulazione dell'eternismo nei termini del fattore di verità, è una lettura *atensionale* di (FV<sub>4</sub>):

(FV<sub>4</sub>\*) Se [p] è vero, allora esiste<sub>TeDis</sub> qualche oggetto x, tale che [x esiste<sub>Ate</sub>] implica strettamente la verità di [p].

### I.6.3 Presenza ed esistenza

Una terza proposta, avanzata nel contesto del tensionalismo serio, è quella di Tallant [2014, §3], il quale offre una nuova versione del presentismo (generalizzato): il *Presentismo dell'esistenza* (*Existence Presentism*, in breve EP). EP è definito come l'*identificazione* dell'essere presente – o più precisamente, della presenza – e dell'esistenza:

(EP) Presenza è (è<sub>TePre</sub>) esistenza ('Presence is existence'),

dove la copula 'è' ('is') è tensionale presente [p. 494]. Tallant preferisce usare il termine 'presenza' (*presence*) piuttosto che 'essere presente' per esprimere che si tratta di una *cosa* – una proprietà o una categoria – piuttosto che di una attività. È presumibile, inoltre, che ricorra a tale espressione per distinguere questa "cosa" anche dalla A-proprietà <presentezza> (*presentness*): come si è già visto in § I.5.2, infatti, Tallant rigetta l'esistenza di A-proprietà (e pensa che la definizione del presentismo non ne richieda la postulazione).

Con la sua proposta Tallant recupera e sviluppa un'idea già avanzata, in forme diverse e più o meno elaborate, da una serie di autori: Zimmerman [1996, p. 117] ('to be present *just is* to be real or to exist'), Merricks [2007, pp. 123-125] ('*existing at the present time just is existing*'), e Craig [1997, p. 36] ('*To be present* seems to be identical with *to exist*') (per la precisione, Craig interpreta l'essere presente come un *modo di esistenza* – uno dei due modi: l'altro è l'esistenza atemporale, p.e. quella di Dio ed enti astratti). Questa idea, in realtà, può esser fatta risalire a Prior [1972, p. 322] ('the presentness of an event *is* just the event'), che tuttavia, diversamente dagli altri tre autori, non è menzionato da Tallant.



Il presentista, fa notare Tallant, accettando EP accetta una tesi che il non-presentista non può accettare. Dunque, la sostanzialità del dibattito sarebbe recuperata, Scrive Tallant [p. 494] (sottolineature mie, anche nelle citazioni successive):

‘Presence is existence’ is an identity claim. And it is not an identity claim with which the eternalist can agree. Consider, by way of example, the Battle of Hastings. If presence is existence then by simply existing the Battle of Hastings is present. The Battle of Hastings is not present and so eternalists cannot endorse EP. EP is not obviously false. It is not at all obvious that presence *is not* existence. Whereas the claim that only present objects have existed, exist, and [or: presumibilmente una svista dell’autore] will exist, is clearly false, there are no obvious counter examples to EP.

La proposta di Tallant sembra, ad un primo sguardo, plausibile. Pur non essendo una tesi ontica, cioè una tesi del tipo ‘(non) esiste la classe degli  $X$ ’, EP sembra comunque in grado di catturare lo “spirito”, se così si può dire, del presentismo. Per il presentista, che riconosce il passato e il futuro come inesistenti, sembrerebbe infatti una mossa possibile ed, anzi, naturale quella di identificare l’essere presente con l’esistere. Viceversa, l’eternista e, in generale, il non-presentista attribuiscono esistenza ad oggetti non presenti e pertanto non possono convenire su una tale identificazione. Sembra, dunque, che EP costituisca effettivamente una tesi sostanziale e che tra chi lo afferma e chi lo nega vi sia un dibattito sostanziale.<sup>66</sup> I modi in cui Tallant sviluppa la sua proposta ci forniscono, tuttavia, ragioni sufficienti per rifiutarla. Contro Tallant, sostengo che la ridefinizione del presentismo come identificazione tra esistenza e presenza, malgrado la sua intuitività, non riesce a rendere il presentismo una tesi sostanziale, *se* viene mantenuta, accade in Tallant, la tesi del tensionalismo serio.

Nell’illustrare la sua proposta, Tallant si sforza di mostrarne la compatibilità con diverse concezioni dell’esistenza. Nel procedere in tal senso, Tallant considera innanzitutto

---

<sup>66</sup> È vero, d’altro canto, anche che anche l’eternista – anzi, chiunque – debba ammettere *in un certo senso* l’identità tra esistenza e presenza. Dopotutto, chiunque deve ammettere che se qualcosa esiste ( $\text{esiste}_{\text{TeDis}}$ , ma anche  $\text{esiste}_{\text{Ate}}$ ) ad un qualunque tempo  $t$ , allora è ( $\text{è}_{\text{TeDis}}$ , ma anche  $\text{è}_{\text{Ate}}$ ) presente in quel tempo  $t$ . Ma qui ‘è presente’ ha un significato meramente ubicazionale. Tallant non chiarisce come la presenza ed il predicato ‘è presente’ debbano essere intesi. Quindi non è il caso di approfondire questo genere di considerazioni.

una visione del primo ordine antimeinonghiana dell'esistenza. L'idea, spiega Tallant, è che vi sia un'unica proprietà che indichiamo con nomi diversi, 'presente' ed 'esistenza'. Nello spiegare in cosa tale identità consista, Tallant si esprime come segue [p. 495]:

[P]resence is the property that corresponds to the open sentences 'x exists' and 'x is present' [...] [N]o non-presentist could endorse this view for according to no other view does an object qualify as present merely by existing. So it cannot be the case, according to other views, that presence is the property that corresponds to the open sentences 'x exists' and 'x is present'.

Secondo Tallant, dunque, stando al non-presentismo un oggetto può *non* qualificarsi come presente 'semplicemente esistendo' (*merely by existing*), cioè può esistere e non essere presente, mentre nel presentismo questo sarebbe impossibile. Ma l'espressione usata da Tallant 'does an object qualify as present merely by existing' è evidentemente ambigua. E un'espressione similmente ambigua è individuabile anche nel seguente frammento tratto dalla citazione precedente [p. 494]:

If presence is existence then by simply existing the Battle of Hastings is present. The Battle of Hastings is not present and so eternalists cannot endorse EP.

Il problema del modo di esprimersi di Tallant in questi passi è che le espressioni gerundive da lui impiegate sono ambigue. Tenendo ferma, per semplicità, un'interpretazione tensionale presente del predicato 'è presente' (come sembra sia inteso da Tallant),<sup>67</sup> dato il tensionalismo serio, la locuzione 'by merely existing' può essere parafrasata in termini di predicazione passata (o tensionale disgiuntiva) o in termini di predicazione tensionale presente. Ora, che la Battaglia di Hastings *sia esistita* è *banalmente vero*, mentre è *banalmente falso* che la Battaglia di Hastings *esista*<sub>TePre</sub>. Dunque, sia per il presentista sia per l'eternista, la Battaglia di Hastings è esistita, mentre né per il presentista né per l'eternista la battaglia di Hastings è <sub>TePre</sub> presente. Il medesimo problema affligge, ovviamente, anche il tentativo di Tallant di mostrare la compatibilità di EP con una concezione dell'esistenza del primo ordine-meinonghiana.<sup>68</sup> A questo riguardo occorre

---

<sup>67</sup> Infatti la battaglia di Hastings non è <sub>TePre</sub> presente, ma lo è stata e, dunque, lo è <sub>TeDis</sub>.

<sup>68</sup> Il riferimento di Tallant a questo proposito è la concezione elaborata da McGinn [2000].

notare che alla precedente difficoltà se ne aggiunge anche una inerente specificamente alla visione meinonghiana. Consideriamo quanto scrive Tallant [p. 495]:

According to McGinn, existence is a primitive and unanalysable property of some objects – though not all. This property is, according to the account I am offering, identical to the property of presence. Once more I can see no obvious problems of reconciliation.

Malgrado la conclusione che Tallant trae alla fine della citazione, per EP *vi è un problema di riconciliazione e si tratta di un problema ovvio*: EP è semplicemente *incompatibile* con il presentismo *meinonghiano*. Per il presentista meinonghiano non tutti gli oggetti esistono, ma *tutti gli oggetti, anche quelli inesistenti, sono presenti*. Ma se presenza ed esistenza sono la stessa proprietà, allora un oggetto istanzia <presenza> se e solo se istanzia <esistenza>. Quella appena evidenziata, comunque, rappresenta una difficoltà secondaria, perché il presentismo meinonghiano è comunque minoritario.

Tallant dà altri due resoconti che dovrebbero, nelle intenzioni dichiarate, render conto di come EP possa conciliarsi con una visione dell'esistenza come proprietà del secondo ordine. Riallacciandosi a Lowe [1998], Tallant offre un tale resoconto riformulando, innanzitutto, EP nei termini di una *teoria della categorie* [p. 497]:

The category metaphysics espoused by Jonathan Lowe [...] includes a supercategory, with various other categories falling under it. In Lowe's case, the supercategory is: 'Entity'. Now, it is an obvious corollary of something's qualifying as an 'Entity' that it also exists. Properly speaking, the super category of 'entity' is the category of 'Existing Entity'. It just so happens that the term 'existing' is redundant given the background assumption that only existents can hope to qualify as entities.

These remarks can be deployed in order to get clear on precisely what is meant by claiming that existence is presence. To understand EP in terms of category theory is simply to say that the category of existing objects is identical the category of [present] objects [sostituisco 'existing' con 'present', trattandosi di un'ovvia svista dell'autore]. On such view, EP amounts to a claim about the categorical structure of reality and, according to this account, EP is the view

that the *way of being* that is existing is identical to the *way of being* that is *being present*.

Come si è detto nel paragrafo precedente, i nomi comuni, come ‘*entity*’ e ‘*object*’, pur non esprimendo il tempo verbale, si rivelano comunque ambigui in ontologia temporale. Inoltre, i participi presenti, come lo stesso ‘*existing*’, possono venir usati anche per parlare delle cose non-presenti. L’ambiguità diviene ancora più esplicita quando lo stesso Tallant scrive ‘it is an obvious corollary of something’s qualifying as an ‘Entity’ that it also exists’, senza indicare come ‘*exists*’ debba essere letto. La definizione di EP come la tesi che ‘the category of existing objects is identical the category of [present] objects’ può, dunque, essere letta in diversi modi. Dato il tensionalismo serio, le opzioni rilevanti sono le solite due: ‘ $\text{esiste}_{\text{TePre}}$ ’ ed ‘ $\text{esiste}_{\text{TeDis}}$ ’. Tenendo fissa per semplicità, ancora una volta, una interpretazione tensionale presente del predicato ‘è presente’, EP può dunque essere interpretato o come la tesi banalmente vera che

(EP1) la categoria degli oggetti che esistono $_{\text{TePre}}$  è identica alla categoria degli oggetti che sono $_{\text{TePre}}$  presenti,

o come la tesi banalmente falsa che

(EP2) la categoria degli oggetti che esistono $_{\text{TeDis}}$  è identica alla categoria degli oggetti che sono $_{\text{TePre}}$  presenti.

Si noti, a questo punto, che la lettura *atensionale* di (EP) sembra invece funzionare, offrendoci una tesi né banalmente vera né banalmente falsa:

(EP\*) La categoria degli oggetti che esistono $_{\text{AtE}}$  è identica alla categoria degli oggetti che sono $_{\text{TePre}}$  presenti.

Tallant offre un’ulteriore formulazione di EP entro una visione dell’esistenza del secondo ordine, sfruttando il principio del fattore di verità [pp. 497, 498]:

To make sense of what follows, let us assume a presentist-Lowe-style metaphysics of categories. As a consequence of this view, every existing entity

in any one of the sub-categories will be a truth-maker for the proposition [there is an entity] (recalling that Lowe's super-category is that of 'entity'). I think that this seemingly trivial fact gives us another way to elucidate what is the heart of EP. If an entity,  $x$ , is a member of the most general ontological category,  $\chi$ , then, it serves to 'make true' the claim that ' $x$  is  $\chi$ '. Thus, as a corollary of this: for any  $x$ ,  $x$  makes it true that ' $x$  is present'.

No eternalist can accept this result, for the eternalist thinks that there are entities that exist (more accurately: 'that have existed') without making it true that ' $x$  is present'. To give a few examples: the Battle of Hastings, Julius Caesar, and Elvis Presley are all entities that exist, according to the eternalist, but not thereby make it true that they are present entities. It is not true that 'Julius Caesar is present', after all.

It is therefore a commitment of EP that:

For all  $x$ ,  $x$  makes true the proposition ' $x$  exists now'; this has always been true, is true and always will be true.

To be clear, I think that, all of the verbs in the above are tensed. Consider: 'makes' in the above, is present-tensed. In that case, we are committed to  $x$  *now* 'doing something', and this is done by every  $x$ . That is not possible if  $x$  is non-present. Non-present entities cannot doing anything *now*.

Qui Tallant ricorre al quantificatore universale, a cui implicitamente affida il compito di "catturare" enti non-presenti, nel caso ve ne fossero. Il problema è che tutte le altre espressioni sono *tensionali presenti* e quindi mancano di ogni possibile "presa" sul non-presente. Quella compiuta qui da Tallant è, in ultima analisi, la medesima mossa compiuta da Crisp, criticata in § I.6.1. Conseguentemente, per l'espressione quantificata 'per ogni  $x$ ' (nel testo *for all  $x$ , by every  $x$ , for any  $x$* ) qui adoperata vale lo stesso genere di obiezione concernente la semantica dei quantificatori che si è osservata criticando la proposta di Crisp. Evitando di ripetere in dettaglio ciò che si è già detto in precedenza, mi limito a richiamare il problema centrale di tale approccio: se la condizione di appartenenza al dominio di quantificazione è formulata mediante predicazione tensionale presente, avremo una banalità; se, invece, formulata mediante predicazione tensionale disgiuntiva, avremo

una banale falsità. Si esce, tuttavia, dal dilemma e si ottiene una formulazione sostanziale di EP se si specifica tale condizione in termini atensionali.

Ambiguo risulta anche il punto dove Tallant scrive ‘for any  $x$ ,  $x$  makes it true that ‘ $x$  is present’. No eternalist can accept this result, for the eternalist thinks that there are entities that exist (more accurately: ‘that have existed’) without making it true that ‘ $x$  is present’. Come deve essere inteso il ‘ci sono’ (*there are*)? Come ‘c’erano’ (e, dunque, ci sono<sub>TeDis</sub>)? Oppure come ‘ci sono<sub>TePre</sub>’? In entrambi i casi, evidentemente, non si cattura alcun contrasto tra eternista e presentista. Infatti, entrambi riconoscono che alcune entità che *ci sono state* (e sono esistite) non sono<sub>TePre</sub> presenti e che le entità che *ci sono<sub>TePre</sub>* (e sono esistite) sono<sub>TePre</sub> presenti.

Ricapitolando, è possibile notare come lo stratagemma espositivo di Tallant, nel corso della sua illustrazione di EP, sia quello ridurre al minimo il ricorso a predicati e nell’usare al loro posto sostantivi, espressioni gerundive, participiali e quantificazionali. Tuttavia, questo non è sempre possibile. Come si è visto, Tallant non riesce ad evitare completamente il ricorso a predicati, per i quali l’ambiguità tra diverse letture tensionali si pone in modo immediato. Inoltre, anche i sostantivi, pur non essendo espressioni tensionali, diventano ambigui nel contesto dell’ontologia temporale. Possiamo dire, p.e., che la battaglia di Hastings è un ente (un esistente) poiché esiste, come possiamo dire che Bucefalo è un cavallo. Ma ‘esiste’, come anche ‘è un cavallo’, è ambiguo tra diverse letture tensionali. Difficoltà simili emergono anche in rapporto alle espressioni come ‘esistente’ ed ‘esistendo’, che, potendo essere adoperate nel parlare di enti presenti e non-presenti, richiedono di essere disambiguate mediante parafrasi contenenti predicazione esplicita. Lo stesso vale, infine, per il quantificatore universale, che risulta ambiguo in quanto la condizione di appartenenza al dominio su cui si estende è specificabile in modi diversi. Come si è cercato di mostrare, fin quando i predicati vengono letti come tensionali, non si riesce ad ottenere una formulazione sostanziale di EP. Questa può essere ottenuta se, invece, si fa uso di predicazione atensionale.

#### **I.6.4 Esistere ora senza essere presente**

Un quarto gruppo di proposte antideflazioniste, rappresentato da Markosian [2004], Bourne [2006], e Paolini paoletti [2015], e Vettore [2016], si basa sull’idea che sia concettualmente possibile che qualcosa esista ora e non sia presente o, più in generale, che

qualcosa esista ad un tempo e non sia temporalmente ubicata in quel tempo. Si tratta, dunque, stando a questi tentativi, di distinguere tra *esistere ad un tempo*, p.e., ora, ed *essere ubicato ad un tempo*, p.e., essere (nel) presente (come in Bourne [2006] e Vettore [2016]) o tra due differenti “nozioni di esistere” (o *esistenza*) ad un tempo, uno implicante l’ubicazione dell’esistente a quel tempo ed uno, più comprensivo, che non la implica (come in Markosian [2004] e Paolini paoletti [2015]). Poiché le differenze tra le varie formulazioni del presentismo e dell’eternismo offerte da questi autori sono irrilevanti rispetto al tipo di critica che ad essi rivolgerò, è possibile ricorrere alle seguenti definizioni “collettive”, rispettivamente, del presentismo e dell’eternismo:

(P) Esiste ora solo ciò che è presente.

(E) Esistono ora tutti gli enti passati, presenti e futuri.

Sono proposte ad un primo sguardo attraenti, nonostante la loro radicalità. *Sembra* che una volta svincolate le nozioni di esistenza ad un tempo ed ubicazione ad un tempo, abbiamo un modo molto chiaro e netto di tracciare distinzioni sostanziali in ontologia temporale. Inoltre tali proposte *sembrano* permetterci di fare a meno di una nozione come quella di predicato atensionale, che non si riscontra nel linguaggio ordinario e che è difficile da caratterizzare. Questi vantaggi, tuttavia, sono meramente apparenti. In quanto segue, in primo luogo, descriverò e valuterò individualmente le quattro proposte menzionate. Argomenterò che ciascuna di esse, per una ragione o l’altra a seconda dei casi, (i) o non è in grado di provare che  $[x \text{ esiste a } t]$  non implica  $[x \text{ è temporalmente ubicato a } t]$  (e, dunque, in particolare, che  $[x \text{ esiste ora}]$  non implica  $[x \text{ è nel presente}]$ ) (ii) o – se ci riesce – lo fa solo al costo di *ridefinire*  $[x \text{ esiste a } t]$  in modi che (a) o sono implausibili; o (b) sono soggetti alle medesime difficoltà cui vanno incontro le proposte analizzate nelle precedenti sezioni (difficoltà che, per essere evitate, richiedono tutto ciò che la soluzione atensionalista nella versione da me difesa *già* ammette); o (c) introducono complicazioni superflue che la mia versione della proposta atensionalista invece evita, il che la preferibile. In secondo luogo, svilupperò un argomento per sostenere la tesi che, necessariamente,  $[x \text{ esiste a } t]$  implica  $[x \text{ è temporalmente ubicato a } t]$ .

Una prima distinzione tra due letture di ‘ $x$  esiste ora’ è offerta in Markosian [2004, pp. 47, 48], che definisce presentismo e non-presentismo come segue:

Presentism is the view that only present objects exist. According to Presentism, if we were to make an accurate list of all the things that exist—i.e. a list of all the things that our most unrestricted quantifiers range over—there would be not a single non-present object on the list. [...] According to Non-presentism, [...] non-present objects like Socrates and my future grandchildren exist right now, even though they are not currently present.

Markosian nella nota 2 spiega la sua caratterizzazione distinguendo due sensi di ‘x esiste ora’:

Let us distinguish between two senses of ‘x exists now’. In one sense, which we can call the *temporal location* sense, this expression is synonymous with ‘x is present’. The Non-presentist will admit that, in the temporal location sense of ‘x exists now’, it is true that no non-present objects exist right now. But in the other sense of ‘x exists now’, which we can call the *ontological* sense, to say that x exists now is just to say that x is now in the domain of our most unrestricted quantifiers, whether it happens to be present, like you and me, or non-present, like Socrates. When I attribute to Non-presentists the claim that non-present objects like Socrates exist right now, I mean to commit the Non-presentist only to the claim that these non-present objects exist now in the ontological sense (the one involving the most unrestricted quantifiers).

In primo luogo, occorre rilevare che i due passi di Markosian pongono alcune difficoltà interpretative inerenti ai rapporti tra ‘x esiste ora’ – nella sua duplice accezione – e ‘x esiste<sub>TePre</sub>’, ossia la lettura tensionale presente di ‘esiste’. Una prima possibile interpretazione è che Markosian intenda ‘x esiste ora’ come avente il medesimo significato o i medesimi significati di ‘x esiste<sub>TePre</sub>’. In questo caso, i due sensi distinti da Markosian – ubicativo (*temporal location sense*) e ontologico (*ontological sense*) – sono due sensi sia di ‘x esiste ora’ sia di ‘x esiste<sub>TePre</sub>’. Questa interpretazione dei brani citati sembra, tuttavia, implausibile. Infatti, il linguaggio ordinario sembra non permettere l’applicazione del predicato ‘esiste’ nel senso tensionale presente ad enti non-presenti. In effetti, l’obiezione deflazionista si basa sull’incapacità di ‘esiste<sub>TePre</sub>’ di avere enti non-presenti nella sua estensione. Sembra, pertanto, che il senso ontologico di ‘esiste ora’ (anche ignorando momentaneamente la specifica caratterizzazione di Markosian in termini di dominio dei quantificatori



massimamente non-ristretti) sia estraneo al linguaggio comune. Se le cose stanno così, allora, si può interpretare la distinzione di Markosian nel seguente modo: il senso ubicazionale di ‘x esiste ora’ cattura il senso tensionale presente di ‘x esiste’ (detto diversamente: ‘x esiste ora’ nella accezione ubicativa è un sinonimo di ‘x esiste<sub>TePre</sub>’), mentre il senso ontologico costituisce una accezione tecnica o filosofica che non corrisponde a ciò che è espresso da ‘x esiste<sub>TePre</sub>’ e che dobbiamo perciò rendere con una notazione diversa, p.e., con ‘x esiste<sub>Ont</sub> ora’.<sup>69</sup>

(Questa discussione delle interpretazioni della distinzione dei due sensi di ‘x esiste ora’ tracciata da Markosian può apparire oziosa. Non è così. Nel prosieguo del paragrafo prendo in considerazione la proposta di Vettore [2016], che riallacciandosi alla distinzione di Markosian concepisce ‘esiste ora’ come sinonimo di ‘esiste<sub>TePre</sub>’ e ciononostante come capace di avere enti temporali non-presenti nella sua estensione.)

Veniamo ora alla valutazione della proposta di Markosian. Un primo rilievo, di minore importanza, concerne il senso di ubicativo di ‘x esiste ora’. Markosian lo identifica con il significato di ‘x è presente’. Questo sembra eccessivamente restrittivo in quanto esclude in partenza il *meinonghismo*. Un *presentista meinonghiano*, infatti, non accetterebbe questa identificazione, poiché ammette enti presenti (ubicati nel presente) non-esistenti. Sarebbe più prudente non stabilire una relazione di sinonimia tra i due enunciati ma semplicemente una di implicazione: ‘x esiste ora’ implica ‘x è presente’ (il *meinonghiano* rifiuterebbe l’implicazione inversa).

Altri due rilievi concernono il senso ontologico di ‘x esiste ora’ in termini di appartenenza al dominio di quantificazione.

Chiaramente nulla impedisce di ridefinire ‘x esiste ora’ in un senso che ammetta che x possa anche non essere presente. Ma occorre tener presente che questa è appunto una *ridefinizione*, una ridefinizione che si scosta dall’uso comune di ‘esiste ora’. Come ho già osservato, nel linguaggio ordinario non si può dire con verità che qualcosa esista ora e non sia presente. Si tratta, dunque, di un’accezione filosofica (“tecnica”) di ‘x esiste ora’. Questo di per sé non costituisce un problema, a patto, però, che si definisca *adeguatamente* cosa una

---

<sup>69</sup> Ma se le cose stanno così, allora l’‘esiste’ in ‘x esiste ora’ (nell’accezione ontologica: x esiste<sub>Ont</sub> ora) *dovrebbe* essere inteso come *atensionale*, nel senso in cui è inteso in questa dissertazione. Ma con tale osservazione si corre il rischio di attribuire a Markosian opinioni che non sostiene effettivamente. Markosian semplicemente non affronta la questione della lettura di ‘esiste’ da adottare in ontologia temporale.

tale espressione significhi. Markosian dice semplicemente che ‘x esiste ora’ equivale a ‘x è ora nel dominio dei nostri quantificatori massimamente non-ristretti’. Ma, come già mostrato a sufficienza (in § I.3.4 e in § I.6.1), ricorrere alla quantificazione, assolutamente non-ristretta o ristretta al temporale, di per sé non è sufficiente ad evitare l’obiezione di banalità: occorre che la semantica dei quantificatori sia data in termini *atensionali*.

Il terzo rilievo consiste in una “correzione” della caratterizzazione data da Markosian del senso ontologico di ‘x esiste ora’. Ciò che dirò potrà sembrare un po’ cavilloso, ma tocca in realtà un punto importante: in che modo, nell’eternismo, la relazione di appartenenza all’insieme dell’esistente  $D_{Ont}$ , ossia  $\{x \mid x \text{ esiste}_{Ate}\}$ , sia istanziata dagli enti temporali. Markosian dice che ‘x esiste ora’, inteso in senso ontologico, significa semplicemente ‘x è ora nel dominio dei nostri quantificatori massimamente non-ristretti’. Dunque, <essere nel dominio dei quantificatori massimamente non-ristretti>, o meglio la relazione di appartenenza <appartenere a> con  $D_{Ont}$ , sarebbe un attributo che, secondo l’eternista, Socrate istanzierebbe *ora*. Ma questo viola il principio di *co-ubicazione temporale* di istanziatore ed istanziazione:

(CUT) necessariamente, se un oggetto  $x$  istanzia<sub>Ate</sub> un attributo <A> ad un tempo  $t$ , allora l’oggetto  $x$  è<sub>Ate</sub> (temporalmente) ubicato al tempo  $t$ .

Dato che, per l’eternista come per il presentista, Socrate non è<sub>Ate</sub> ubicato nel presente, Socrate *non può istanzicare alcuna proprietà nel presente*, neppure quella appartenere ad un insieme. In un’ prospettiva eternista si dovrebbe dire piuttosto che Socrate, istanzia<sub>Ate</sub> la relazione <appartenere a> con  $D_{Ont}$  solamente durante il periodo di tempo a cui è<sub>Ate</sub> ubicato. Socrate *non è<sub>TePre</sub> (non è<sub>Ate</sub> nel presente)* nel dominio dell’esistente, *lo è<sub>Ate</sub> nel passato*. Ma non si potrebbe dire che l’insieme dell’esistente ( $D_{Ont}$ ) abbia *ora* (abbia<sub>TePre</sub>) Socrate tra i suoi membri? Dipende. Ammettiamo che gli insiemi siano enti *temporali* (cioè dotati di ubicazione temporale). Se si fa una tale assunzione, allora  $D_{Ont}$  ha ora Socrate tra i suoi membri. Ma non si è appena detto che Socrate, non essendo presente, non è<sub>TePre</sub> tra i suoi membri? Come è possibile ciò? La difficoltà viene meno riconoscendo che nei casi in cui  $D_{Ont}$  ha ad un certo tempo come membro qualcosa che non è ubicato in quel tempo la relazione di appartenenza deve essere intesa come *intertemporale*: <appartenere a> è istanziata da Socrate ad un tempo passato e da  $D_{Ont}$  nel tempo presente. Se si ammette, invece, che gli insiemi siano enti *atemporal*, invece, la relazione di appartenenza è

tra un ente temporale, cioè Socrate, ed uno atemporale, cioè l'insieme  $D_{Ont}$ . Anche in questo caso Socrate istanzia<sub>At</sub> <appartenere a> nel passato, ma  $D_{Ont}$  *non ha ora* Socrate tra i suoi membri, lo ha atemporalmente: l'istanziamento di <appartenere a> con Socrate da parte di  $D_{Ont}$  non si ha ad alcun tempo (è atemporale). Questo genere di considerazioni possono sembrare un po' oziose. Tuttavia, (CUT) sembra un principio molto plausibile e, conseguentemente, il fatto che un proposta lo rispetti o lo violi costituisce un punto, rispettivamente, a suo favore o a suo sfavore per nulla trascurabile. E mentre la soluzione atensionalista (per lo meno la mia elaborazione di essa) lo rispetta senza alcuna, in quanto segue, argomenterò che sia la proposta di Paolini Paoletti [2015] sia quella di Vettore [2016] invece lo violano.

Prima di procedere in tal senso, tuttavia, prendo in esame la proposta di Bourne [2006]. Bourne tenta di catturare l'opposizione tra presentismo e eternismo tracciando una distinzione, simile a quella di Markosian, tra *esistere ad un tempo* ed *essere ubicato ad un tempo*. Scrive, infatti, Bourne [2006, pp. 164, 165] (sottolineature mie):

Just as I can say that Socrates exists as of this time (if I believe in the real existence of the past), I can say that Australia exists as of this place (given I don't think that England is the only real place). But this is, of course, not to say that Socrates is located now, or that Australia is located here. Thus, I maintain, it *does* make sense to talk about, and it is perfectly natural to talk about, objects existing at times and places other than those at which they are located: it is true of every place that this particular chair, for example, exists, even though this chair is only located at one of them

Innanzitutto, credo si possa assumere che Bourne legga il predicato 'esiste' come *atensionale*, nel senso in cui è da me inteso (assumo ciò sulla base di quanto Bourne [2006, p. 10] scrive parlando dell'interpretazione del quantificatore esistenziale). Assumo quindi che interpreti anche la locuzione 'x esiste a  $t$ ' grossomodo nel modo in cui io intendo 'x esiste<sub>At</sub> a  $t$ '. Inoltre, anche Bourne si serve di una *analogia spaziale* per illustrare la tesi per cui ha senso ed è perfettamente naturale parlare di oggetti che esistono a tempi i cui non sono (temporalmente) ubicati.

Un primo difetto della proposta di Bourne è che, diversamente da asserito dall'autore, è *del tutto innaturale* parlare di oggetti esistenti a tempi in cui non sono

temporalmente ubicati ed è, analogamente, del tutto innaturale parlare di oggetti esistenti in luoghi in cui non sono spazialmente ubicati. Come già osservato, stando al modo comune di parlare, l'*esistere ad un tempo* (comunque si specifichi metafisicamente questa locuzione) implica che l'oggetto esistente sia anche ubicato a quel tempo. Questo dipende dal semplice significato che hanno – nel linguaggio comune – ‘esistere’ ed ‘esistere nel tempo t’ quando si parla di oggetti temporali. Per renderci pienamente conto di ciò consideriamo separatamente il caso spaziale e quello temporale. Nei discorsi quotidiani nessuno asserirebbe una cosa come ‘La Tour Eiffel esiste a Londra, ma non è collocata a Londra’ oppure ‘La Tour Eiffel esiste qui ma non è qui’ (a Macerata). Dunque, *non* è perfettamente naturale dire cose del genere, anzi sembra o insensato o, se sensato, falso. Quanto al caso temporale, che più ci interessa, quando nel linguaggio comune si dice, p.e., ‘La Tour Eiffel esiste ora’, un normale interlocutore (competente della lingua italiana) si aspetterebbe che sia ubicato nel momento presente e, trattandosi di un oggetto concreto e di grandi dimensioni, che lo si possa incontrare e riconoscerlo in qualche luogo, sulla superficie della Terra, in questo momento, nel 2016 (2017).

Con ciò *non* voglio affatto negare che ‘a t è vero che x esiste’ *non* implichi ‘x è ubicato a t’. Infatti, come Bourne giustamente sostiene, per asserire veridicamente ‘è vero qui che esiste l’Australia’ non occorre che l’Australia sia qui: occorre soltanto che l’Australia esista in qualche *luogo* dell’universo. E quindi, analogamente, per asserire con verità ‘è ora vero Socrate esiste (esiste<sub>Ate</sub>)’ *non* occorre che Socrate sia nel presente: occorre soltanto che Socrate esista<sub>Ate</sub> ad un qualche tempo, non necessariamente quello presente. In generale, che un enunciato esistenziale sia vero ad un luogo o ad un tempo *non* comporta che l’ente di cui si asserisce l’esistenza sia ubicato in quel luogo o tempo. Ciò che nego è, invece, che ‘x esiste<sub>Ate</sub> a t’ *significhi* semplicemente ‘al tempo t è vero che x esiste<sub>Ate</sub>’. Dire che un ente esista<sub>Ate</sub> (ma anche: sia esistito, esisterà ecc.) ad un tempo (o ad un luogo) è cosa *radicalmente diversa* dal dire che in quel tempo (luogo) è *vero* (o era vero, o sarà ecc.) che quell’ente esista<sub>Ate</sub> (sia esistito, esisterà ecc.). Una cosa è dire che Sydney esiste qui; cosa ben diversa è dire, invece, che è vero qui che Sydney esiste. Analogamente, una cosa è dire che Socrate esiste<sub>Ate</sub> ora; cosa ben diversa è, invece, dire che è vero ora che Socrate esiste<sub>Ate</sub>.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Un esempio diverso, non riguardante l’esistenza, può aiutare a comprendere meglio il punto: a Macerata posso dire con verità ‘A Roma sta piovendo’: l’enunciato è emesso ed è vero *a Macerata*, ma è *a Roma* che Piove, non a Macerata. E chiaramente l’esser vero di un enunciato a Macerata è qualcosa di molto diverso dal piovere a Roma. Analogamente, in un universo eternista,

Ora, non contesto che possa essere *escogitato* un senso *artificiale* (filosofico o “tecnico”) per ‘x esiste a t’ che lo identifichi a quello espresso da ‘a t è vero che x esiste<sub>Atc</sub>’. Si potrebbe chiamare questa lettura di ‘x esiste a t’ ‘*aletica*’. Tuttavia, una tale ridefinizione di ‘x esiste a t’ come ‘è vero a t che x esiste’ è sia *superflua* sia *inopportuna*. È *superflua*, perché, ammessa la predicazione atensionale – e Bourne la ammette –, si può parlare sensatamente di enti che esistono<sub>Atc</sub> in tempi diversi da quello i cui parliamo. La predicazione atensionale di esistenza è *totalmente* sufficiente a esprimere il senso in cui il presentismo nega e il non-presentismo afferma l’esistenza del non-presente. L’eternista afferma [esistono<sub>Atc</sub> dinosauri] (e può aggiungere che tale proposizione è vera ora); il presentista afferma, invece, [esistono<sub>Atc</sub> dinosauri], (potendo aggiungere che tale proposizione è vera ora).<sup>71</sup> L’eternista e il presentista, dunque, non hanno alcun bisogno di ammettere una lettura aletica di ‘x esiste a t’. Inoltre, una ridefinizione di ‘x esiste a t’ è *inopportuna* perché se si attua una tale ridefinizione l’espressione ‘x esiste a t’ diventa *ambigua* tra due letture: una secondo cui ‘x esiste a t’ implica ‘x è ubicato a t’ (si tratta in realtà di una serie di letture, alcune delle quali considerate in §I.4.3) ed un’altra lettura, quella aletica, secondo cui ‘x esiste a t’ significa semplicemente ‘a t è vero che x esiste’ (e quindi non implica ‘x è ubicato a t’). Il discorso ne risulterebbe inevitabilmente complicato.

Vettore [2016], traendo spunto dalla distinzione di Markosian, distingue a sua volta tra ‘x esiste ora’ (*x exists now*) – *che* (diversamente da quanto accade in Bourne) *corrisponde a* ‘x esiste<sub>TcPre</sub>’ – e ‘x è nel presente’ (*x is in the present*). Anche se il contributo di Vettore è molto ampio ed articolato in quanto segue mi limiterò ad illustrare e criticare quello che mi sembra il punto cruciale di esso. Scrive Vettore [pp. 8, 9] (sottolineature mie):

I argue that ‘x exists now’ and ‘x is present’ *must* be distinguished: ‘x exists now’ should not be considered as synonymous with ‘x is present’ in any sense, since ‘x exists now’ and ‘x is present’ refer to different things, whose confusion paves the way for the triviality argument.

---

posso dire *ora* (nel 2017) con verità ‘Socrate beve<sub>Atc</sub> cicuta nel 399 a.C.’ ma è *nel 399 a.C.* che Socrate beve<sub>Atc</sub> cicuta, non ora (nel 2017).

<sup>71</sup> Ma in realtà questo è superfluo perché, implicitamente, un enunciato normalmente viene valutato come vero o falso nel tempo in cui viene pronunciato o scritto.

The expressions ‘x exists now’ and ‘x is present’ refer to the different things in that ‘x exists now’ refers to the time at which an object exists – I abbreviate it as  $(T_E)$  – whereas ‘x is present’ refers to the time at which an object is located – I abbreviate it as  $(T_L)$ . In order to stress that ‘x is present’ identifies the present as the time at which x is located, *not* as the time at which x exists, I develop the expression ‘x is present’ in the expression ‘x is *in the* present’. [...] I refrain from attempting *any* analysis of  $(T_E)$ , precisely because it would require an analysis of the notion of existence, which exceed the aim of this paper. But whatever characterization of existence is destined to fill the analysis of  $(T_E)$ , the distinction of  $(T_E)$  and  $(T_L)$  holds, for it rests precisely on the fact that  $(T_L)$  does not concern existence – whatever existence is.

Occorre sottolineare che, mentre non è immediatamente chiaro come ‘x esiste ora’ debba essere interpretato nella proposta di Markosian, è invece chiaro che Vettore lo intende come sinonimo di ‘esiste<sub>TePre</sub>’. L’*intenzione* di Vettore, dunque, non è quella di riformulare una nozione artificiale di ‘x esiste ora’ (e ‘x esiste<sub>TePre</sub>’), bensì quella di restare fedele al significato ordinario di ‘esiste ora’. Questo significa che ‘x esiste ora’ è inteso da Vettore *esattamente* nello stesso senso che – secondo il deflazionista – rende il presentismo banalmente vero e il non-presentismo banalmente falso.<sup>72</sup> L’errore del deflazionista sarebbe, pertanto, quello di pensare che ‘x esiste ora’ implichi, banalmente, ‘x è nel presente’. Questo, a mio avviso, è implausibile. Come ho già detto, nel linguaggio ordinario, ‘x esiste ora’ (‘x esiste<sub>TePre</sub>’) *implica* ‘x è nel presente’. Se non fosse così, un parlante competente dell’italiano dovrebbe rendersene conto. E tuttavia è precisamente questo ciò che Vettore nega. Mi sembra, quindi, che la lettura di ‘x esiste ora’ che Vettore ha in mente non possa essere assimilata a quella del linguaggio ordinario: *deve* trattarsi di una qualche lettura “tecnica” di ‘x esiste ora’. Questo non vuol dire che una tale lettura sia implausibile o che non riesca a render conto della sostanzialità del dibattito. Vuol dire soltanto che, non trattandosi della lettura ordinaria, necessita di una caratterizzazione addizionale per essere compresa.

Vettore insiste che ‘x esiste ora’ e ‘x è nel presente’ debbano essere considerate *indipendenti*, nel senso che sia concettualmente possibile che ciò che esiste ad un tempo non

---

<sup>72</sup> Vettore stesso mi ha confermato nel corso di una conversazione che intende ‘x esiste ora’ come avente il medesimo significato della lettura tensionale presente di ‘x esiste’.

sia anche (ubicato) in quel tempo. La possibilità concettuale di tale indipendenza è illustrata da Vettore mediante una analogia di tipo spaziale:

Let us consider three objects: X, Y, Z. Then let us consider the statement:

(S) X, Y and Z exist now.

(S) certainly does not entail that X, Y and Z are located all together in a determinate space and not in other spaces: X, Y and Z exist at the same time, but nothing prevents X to be located in a point P, Y in a point L to the left of P, and Z in a point R to the right of P.

The point P in which X is located is the spatial analogue of the present time in which present objects are located; the point L, which is to the left of P and in which Y is located, is the spatial analogue of the past time, which is before the present time and in which past objects are located; and the point R, which is to the right of P and in which Z is located, is the spatial analogue of the future time, which is after the present time and in which future objects are located. As an object that exists at a certain time can be located either in P, in L or in R, so an object that exists at a certain time can be located either in the past, in the present or in the future. As it is equally possible that an object that is located in a certain space exists now, did exist or will exist, so it is equally possible that an object that is located at a certain time exist now, did exist or will exist.

Il problema di questa illustrazione è che l'analogia su cui si basa in realtà *non* mostra ciò che Vettore suppone sia in grado di mostrare, cioè l'indipendenza concettuale del predicato 'esiste ora' e del predicato 'è (nel) presente' (vale a dire che 'x esiste ora' *non* implichi 'x è nel presente'.) L'analogia non funziona perché nel linguaggio ordinario 'x esiste ora' (ma anche 'x è esistito', 'x esisterà' ecc.) è *privo di informazione spaziale ma non è privo di informazione temporale*. Come spesso osservato (Bonomi e Zucchi [2001, §xx] e Butterfield [1984]), la predicazione del linguaggio ordinario non contiene morfemi in grado di veicolare *informazione spaziale* attinente all'istanziamento nel modo sistematico in cui invece accade con il tempo verbale. Il linguaggio ordinario non ha alcun analogo spaziale del tempo verbale. Questa considerazione è importante per mostrare in che modo l'analogia formulata da Vettore risulti inefficace. È possibile dire con verità che un oggetto che esiste<sub>TePre</sub> (o è

esistito, o esisterà, esiste<sub>TeDis</sub>, o esiste<sub>Ate</sub> ad un qualsiasi tempo) possa non essere ubicato nel luogo presente. Ma le cose stanno appunto diversamente se si considera l'informazione *temporale* veicolata da 'esiste<sub>TePre</sub>'. Dire 'x esiste<sub>TePre</sub>', stando al modo di usare ordinariamente il linguaggio, implica 'x è (nel) presente'. In breve, è *ovvio* che ciò che esiste ora (esiste<sub>TePre</sub>) possa non esistere qui, ma questo in nessun modo rende comprensibile o sensato (e, dunque, possibilmente vero) che ciò che *esiste ora* possa *non* essere ubicato (temporalmente) nel presente. Per funzionare, ossia per provare che sia concettualmente possibile che qualcosa esista ora (esiste<sub>TePre</sub>) e non sia temporalmente ubicata nel presente, l'analogia avrebbe dovuto far corrispondere ad 'x esiste ora' 'x esiste *qui*'. Il suo punto cruciale del passaggio citato (quello sottolineato) avrebbe dovuto essere così formulato: come un oggetto che esiste *qui* (ossia il luogo P, e *invece di* 'ad un certo tempo') può essere ubicato nei luoghi P, L o in R, così un oggetto che esiste a un certo tempo può essere ubicato nel passato, nel presente o nel futuro. In breve, per poter mostrare che sia possibile dire con verità 'x esiste ora ma non è (ubicato) nel presente' Vettore avrebbe dovuto stabilire un'analogia con 'x esiste qui ma non è (spazialmente) presente'. Ma un'indipendenza di questo tipo *non* è concessa dal linguaggio ordinario: sembra, infatti, che ciò che esiste qui non possa non essere collocato in questa regione spaziale (quella in cui emetto l'enunciato). Qualcosa non può esistere in un certo luogo e non essere lì posizionato. Non siamo disposti ad accettare, stando al modo in cui usiamo il linguaggio naturale, che un ente sia ubicato spazialmente in un punto dello spazio in cui non esiste. Analogamente, non siamo disposti ad accettare, nel linguaggio ordinario, che qualcosa non esista nel tempo in cui è ubicata. Dunque, l'analogia è *imperfetta* e la tesi dell'indipendenza o, meglio, della sua possibilità concettuale non è fondata.

Una quarta proposta, in linea con quelle già descritte, è avanzata da Paolini Paoletti [2015] (soprattutto nel paragrafo 'The Bases of Meinongian Presentism' e nelle note 2 e 10). In quanto segue mi concentrerò in particolare sull'interpretazione *sempiternalistica* (o, potremmo anche dire, *omnitemporalistica*) che Paolini Paoletti offre dell'eternismo, secondo cui l'eternismo è la tesi che ogni ente passato, presente o futuro esiste ad ogni tempo. Tale interpretazione è motivata dall'esigenza di render conto dell'idea, *corretta* a mio avviso, che gli eternisti, a differenza dei presentisti (e di altri non-eternisti), neghino la realtà del 'mutamento sostanziale assoluto' (*absolute substantial change*) e che corrisponde a ciò che nel cap. I.5 si è chiamato 'divenire ontico assoluto' inteso con specifico riferimento alle sostanze. Secondo l'autore, per esprimere la negazione del mutamento sostanziale assoluto



L'eternista dovrebbe distinguere due nozioni di esistenza: una nozione di *esistenza sempiterna* (*existence at every time*), o *esistenza-1* e un'*esistenza relativizzata a tempi* (*existence relativized to certain times*) o *esistenza-2*. Prima di mostrare perché una interpretazione sempiternalistica dell'eternismo è non è affatto necessaria, è opportuno illustrare meglio la posizione dell'autore. Scrive Paolini Paoletti [2015, draft, p. 2]:

[N]on-presentist theories of time seem to deny that things actually start to exist and stop existing (as eternalists do) or that they stop existing, even if they start to exist (as pastists [gli incrementisti] do).

E aggiunge subito [draft p. 2, nota 1]:

Of course, eternalists could reply that substantial change can be dealt with by introducing a relativized notion of existence. [...] [I]t is true at every time that Mario and Socrates exist relatively to certain times, so that it is true at every time that there are such entities. If one accept actualism [...] [cioè l'anti-meinonghismo], this implies that – in some sense – they exist at every time. In order to avoid inconsistencies, eternalists could distinguish between two different notions of existence: the latter (existence-1 at every time) and the former (existence-2 relatively to certain times). Yet, this would conflict with the thesis that there is absolute change in the universe, i.e., that existence (all sort of existence) is gained and lost *simpliciter* – not just relatively to certain times.

Nella nota 10 l'interpretazione sempiternalistica dell'eternismo viene ulteriormente spiegata, come segue:

[W]hat is important here is that sempiternalists have at least one notion of existence for which it is true that objects always (i.e., at every time) exist, while presentists do not have it. Some clarifications are in order. Firstly, eternalists could reply that their existence-1 is not properly existence at every time. The only sort of existence that is relative to times (to every time or to some time) is existence-2. However, if it makes sense for eternalists to claim that no object undergoes substantial change, it also makes sense to claim that every object always exist: while it is not true that Socrates exists-2 relatively to some time before the time of his birth, it is still true at that time that he exists-1: Socrates

exists-1 at that time, since he does not undergo any real substantial change. If existence-2 can be used relatively to times in order to make sense of apparent substantial change, it seems legitimate to use existence-1 relatively to times in order to deny real substantial change.

Come ho già detto in precedenza, non considero appropriato parlare di “esistenza tensionale presente” ed “esistenza atensionale”. Leggere come tensionale presente o atensionale il predicato ‘esiste’ non ci dà due nozioni o modi di esistere. La tensionalità e l’atensionalità riguardano, invece, il modo della predicazione. Ora, credo che rilievi simili possano essere svolti a proposito della “esistenza sempiterna” di cui parla l’autore: non vi è un modo o una nozione di esistenza sempiterna; piuttosto, vi è un ente a cui capita di esistere sempiternamente. Ma questa è un rilievo secondario. Più importante è invece rilevare i seguenti due difetti del resoconto di Paolini Paoletti. In primo luogo, che un enunciato esistenziale sia *omnitemporalmente vero* non implica che l’ente di cui asserisce l’esistenza esista ad ogni tempo. P.e., che sia omnitemporalmente *vero* che ‘Socrate esiste<sub>Ate</sub>’ o che ciò ‘Socrate esiste<sub>Ate</sub> nel 440 a.C.’ *non* implica che Socrate esista<sub>Ate</sub> ad ogni tempo. Socrate esiste<sub>Ate</sub> unicamente tra dal 470 a.C al 399 a.C., non prima e non dopo. Ancora una volta, un’analogia spaziale può aiutarci a descrivere il difetto presente nell’argomentazione dell’autore. Dire che siccome è sempre vero che Socrate esiste<sub>Ate</sub> allora Socrate esiste<sub>Ate</sub> sempre è come dire che siccome è *vero in (o rispetto a)* ogni punto del globo che Sidney esiste, allora Sidney è esiste dappertutto. Per l’eternista, che un Socrate esiste<sub>Ate</sub> (o esiste<sub>Ate</sub> ad un certo tempo) è omnitemporalmente vero, ma da ciò è errato inferire che Socrate esista (esiste<sub>Ate</sub>) omnitemporalmente. In secondo luogo, e conseguentemente, l’interpretazione sempiternalistica dell’eternismo non trova una motivazione nella tesi eternista dell’irrealtà del divenire ontico assoluto rispetto alle sostanze (o mutamento sostanziale assoluto) o ad enti di altri tipi. Infatti, per poter esprimere che Socrate ha cessato di esistere in senso assoluto al presentista è sufficiente dire che Socrate è esistito e non esiste<sub>Ate</sub>. Il presentista può anche dire che la proposizione [Socrate esiste<sub>Ate</sub>] era falsa prima del 470 a.C., è stata vera dal 470 a.C al 399 a.C., e poi è ritornata falsa dopo il 399 a.C.. L’incrementista invece afferma che [Socrate esiste<sub>Ate</sub>] continua ad esser vera anche dopo la morte di Socrate. L’eternista nega tutto ciò: [Socrate esiste<sub>Ate</sub>] è sempre o atemporalmente vero ( a seconda che concepisca le proposizioni come enti temporali o atemporalì). È quindi evidente che per esprimere la negazione del divenire ontico assoluto di una sostanza come Socrate non

occorre ammettere che tale sostanza esista sempre, occorre semplicemente far ricorso alla predicazione atensionale. Diversamente da quanto asserito da Paolini Poletti, dunque, non è affatto difficile esprimere la negazione eternista del divenire ontico assoluto senza far ricorso alla nozione di esistenza-1.

## **Parte II:**

### **Il senso comune nell'ontologia temporale**

## II.1 Caratterizzazione del senso comune

Lo scopo di questo capitolo e del prossimo è dare una caratterizzazione generale del senso comune e della sua rilevanza in filosofia, senza particolare riferimento all'ontologia temporale.<sup>73</sup> Questo capitolo riguarda prevalentemente la natura del senso comune; quello successivo, invece, prevalentemente la metodologia filosofica. Quanto detto in generale in questi due capitoli sarà applicato, nei capitoli successivi, al caso specifico dell'ontologia temporale. Pur avendo carattere generale, i temi e le questioni trattati in queste due capitoli sono comunque scelti in vista della loro successiva applicazione all'ontologia temporale. Molti altri temi e questioni interessanti concernenti il senso comune verranno pertanto ignorati, in quanto non risultano particolarmente rilevanti per la successiva applicazione all'ontologia temporale.<sup>74</sup> I contenuti della trattazione a seguire hanno, quindi, un'applicabilità che si estende oltre l'ontologia temporale, ma non comprendono temi irrilevanti per l'ontologia temporale.

Comincio dalla questione della *natura del senso comune*. In quanto oggetto di trattazione filosofica, il senso comune è concepibile in vari modi. La concezione di senso comune che sarà descritta è quella cui ci si richiama in ontologia temporale e, insieme, quella più diffusa in filosofia (in quella analitica e non solo): il senso comune come un *insieme di credenze* (o *opinioni*) e di *modi di ragionare*. Credenze e modi di ragionare contraddistinti da certe caratteristiche particolari che permettono di distinguerli da credenze e modi di ragionare di altro tipo, in particolare da quelle specialistiche, filosofiche o scientifiche, e da altre credenze non specialistiche ma non di senso comune, p.e., le credenze religiose. Questa concezione *doxastica* del senso comune è in larga parte la concezione tradizionale, quella tematizzata dalla filosofia occidentale lungo tutta la sua storia, ed è grossomodo la stessa che si rinviene nel linguaggio ordinario.

La caratterizzazione del senso comune come insieme di credenze e modi di ragionare comporta quattro questioni principali: (1) la caratterizzazione: quali sono le

---

<sup>73</sup> Per questo si farà riferimento non solo a quegli autori coinvolti in ontologia temporale che hanno preso in considerazione il senso comune (principalmente Zimmerman [2008], Dyke [2012] e Orilia [2012b]) ma anche ad autori che hanno trattato del senso comune ma sono estranei all'ontologia temporale.

<sup>74</sup> Per un approfondimento delle varie concezioni del senso comune e delle varie questioni da esse sollevate rinvio soprattutto ai volumi collettanei Agazzi [2004] e Lavazza e Marraffa [2016].

caratteristiche di tali credenze e modi di ragionare? (2) il *contenuto*: quali sono i contenuti del senso comune (ossia le opinioni) e come possono essere determinati? (3) le *fonti*: quali sono le fonti di tali opinioni? (4) il *valore*: qual è il valore di tali opinioni e cosa fonda tale valore? Queste quattro questioni, ciascuna delle quali dà adito ad ulteriori questioni, sono, come si vedrà, intimamente interrelate.

Prima di cominciare ad affrontare queste questioni è opportuno effettuare alcune altre considerazioni preliminari.

In primo luogo, la caratterizzazione del senso comune è tipicamente una caratterizzazione per contrasto e quindi può variare notevolmente a seconda del suo termine di confronto, p.e., la filosofia, la scienza, sistemi di credenze diffuse ma non di senso comune ecc. In questo lavoro, il termine di confronto principale è la riflessione filosofica in generale (dando per scontato che la filosofia può essere ampiamente informata dalla scienza). Tuttavia, è da tener presente che ulteriori differenze nella caratterizzazione di senso comune si possono avere a seconda delle particolari dottrine filosofiche che possono essere prese in considerazione. È possibile, cioè, che si diano diverse modulazioni della nozione di senso comune a seconda che la si contrapponga allo scetticismo (come, storicamente, sembra essere avvenuto nella maggior parte dei casi), all'idealismo, ad una qualche forma di fenomenismo, ad una qualche forma di antirealismo (p.e., rispetto agli oggetti macroscopici), oppure a qualche forma di realismo (rispetto ai numeri come enti platonici). In quanto segue si cercherà per quanto possibile di dare una caratterizzazione *generale* del senso comune, una trattazione che non sia modellata in modo esclusivo su alcuno specifico termine di confronto filosofico e che possa trovare applicazione a tutti o alla maggior parte di questi casi.

In secondo luogo, i contributi cui si attingerà per questa sezione e la seguente sono per lo più lavori recenti, dato che la tematizzazione del senso comune che si vuole dare non vuole essere di tipo storiografico, ma puramente teorico. Ciononostante capiterà di fare alcuni riferimenti storiografici a quegli autori che hanno offerto importanti elaborazioni di questa nozione, p.e., Reid o Moore. Anche in questi casi, tuttavia, il riferimento è mediato dai lavori recenti che attuano una ripresa di quegli autori.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Per un resoconto storico sulla nozione di senso comune rinvio alla sezione seconda (*Il senso comune nel pensiero occidentale*) del volume Agazzi [2004].

### II.1.1 Senso comune come teoria ingenua

La prima questione che si pone rispetto al senso comune concerne *la sua natura: cosa è il senso comune?* Nella tradizione analitica e anche attualmente possiamo distinguere, all'interno del senso comune, due componenti: una inferenziale e una doxastica. Il senso comune è cioè concepito come composto da certi modi di ragionare e da un insieme (molto ampio) di credenze o opinioni (i due termini saranno usati come intercambiabilmente). Possiamo parlare anche di credenze, o opinioni, di senso comune e di modi di ragionare di senso comune. Questa concezione, occorre notare, è parzialmente revisionaria rispetto all'accezione di 'senso comune' del linguaggio ordinario, la quale sembra comprendere unicamente (o prevalentemente) la componente argomentativa.<sup>76</sup> In questo lavoro, tuttavia, assume un ruolo di primo piano soprattutto la componente doxastica: le credenze o opinioni. Perciò si può parlare di un concezione *doxastica* del senso comune o di un senso comune *doxastico*. Per semplicità, tuttavia, in quanto segue questa specificazione sarà lasciata implicita.

Le credenze di senso comune, che appellandoci ad una terminologia di derivazione aristotelica possiamo chiamare anche credenze *endossali*, sono contraddistinte da certe caratteristiche *essenziali*, cioè larga condivisione, generalità, intuitività e semplicità, e da alcune altre caratteristiche *tipiche*, cioè utilità, implicitezza e inconsapevolezza. (Queste caratteristiche saranno approfondite nei prossimi due paragrafi.) Esse costituiscono nel loro complesso una *visione del mondo*. Ma il senso comune non contiene semplicemente una visione del mondo: di esso ci serviamo per spiegare eventi di tutti i giorni e per fare previsioni, e dunque per agire in modo efficace. Essendo dotato di carattere *descrittivo* (pretende cioè di dire come stanno le cose) e insieme *esplicativo-predittivo* (permette cioè di spiegare fenomeni e di predirne, mediante l'applicazione di certi schemi inferenziali), è sensato attribuire al senso comune una *natura teorica*. Come sottolinea Gabbani [2016, pp. 12, 13]), il merito di aver dato una interpretazione esplicita del senso comune in questi termini va attribuito a Sellars [1963], con la sua nozione di *immagine manifesta dell'uomo*, che

---

<sup>76</sup> Vi sono in letteratura visioni differenti del senso comune. P.e., quella di Dilworth [2004] si propone di rimanere più fedele all'accezione del linguaggio comune e si distanzia in parte dalla visione prevalente tra i filosofi. Dilworth enfatizza fortemente l'aspetto inferenziale a scapito dell'aspetto doxastico. Per lui il senso comune è in senso primario un modo di ragionare e solo in senso derivato ed improprio una descrizione del mondo.

corrisponde grossomodo alla nozione di senso comune.<sup>77</sup> Per distinguere il senso comune dalle teorie vere e proprie che sono formulate dagli specialisti (le teorie esplicite, sofisticate, rigorose, che procedono oltre l'esperienza ordinaria su cui si basa, in parte, il senso comune) possiamo parlare del senso comune come di una *proto-teoria* o *quasi-teoria* o, seguendo una terminologia appartenente alla psicologia cognitiva, come di una *teoria popolare* (*folk theory*) o di *teoria ingenua* (*naïve theory*).<sup>78</sup> Dato che, come si è detto, nel linguaggio ordinario 'senso comune' è più un modo di ragionare che un sistema di credenze (ossia un insieme strutturato, dove la struttura è costituita da relazioni inferenziali), una interpretazione del genere è appunto da considerate in parte revisionaria.

Prima di approfondire cosa sia il senso comune, può essere utile a questo punto evidenziare cosa il senso comune – per come è inteso in questo lavoro – *non* è.

*Non* si tratta di una facoltà cognitiva, come il termine 'senso' (*sense*) potrebbe suggerire. Il termine 'senso' non deve essere inteso come lo si intende nel caso dei cinque sensi, come una funzione del nostro organismo preposta alla raccolta degli stimoli che danno poi luogo alle sensazioni. E tantomeno deve essere inteso come una facoltà nel senso delle cinque fonti conoscitive generalmente trattate in teoria della conoscenza (percezione, memoria, ragione, introspezione e testimonianza).<sup>79</sup> Il senso comune non è una facoltà, ma un insieme di credenze.

Inoltre *non* è neppure concepito come il prodotto di *una* specifica facoltà conoscitiva deputata alla produzione di credenze di senso comune. Come si mostrerà, l'insieme di credenze che qualifichiamo come di senso comune, o endossali, origina da

---

<sup>77</sup> Come osserva Gabbani [2016, p. 13], l'interpretazione del senso comune *come teoria*, data da Sellars, è importante in quanto rappresenta il presupposto per poter attuare un confronto *di tipo teorico* tra senso comune e l'immagine che del mondo ci offrono le discipline specialistiche, e quindi per affermare un conflitto tra i due o attuare processi di riduzione, sostituzione tra resoconti di senso comune e specialistici dei medesimi fenomeni. Una tale visione sembra, tuttavia, in accordo o forse addirittura implicita in importanti tematizzazioni precedenti del senso comune, p.e., quelle Reid (su cui si veda Wolterstorff [2004]) e Moore [1925] (su cui si veda Coliva [2010]).

<sup>78</sup> Su tale interpretazione del senso comune come proto-teoria si veda anche Montecucco [2004, in particolare pp. 58-61].

<sup>79</sup> Su questo punto si veda Zimmerman [2008].



*diverse* fonti conoscitive. Non vi è una specifica facoltà alla base delle credenze di senso comune.<sup>80</sup>

Il senso comune per come inteso in questo lavoro deve, inoltre, essere distinto da un'ulteriore accezione, che possiamo qualificare come *pratica*. Il *senso comune pratico* è la capacità di adottare scelte ragionevoli indipendentemente dal proprio grado di istruzione e dalle proprie convinzioni ideologiche, politiche o religiose (Agazzi [2004a, pp. 9, 10]). Si tratta, cioè, di quel tipo di sapere pratico maturato attraverso l'esperienza di vita il cui perfezionamento attraverso la riflessione filosofica è chiamato 'saggezza di vita'. Il senso comune cui si è interessati in questa dissertazione ha carattere *teorico* (o proto-teorico): è un insieme di opinioni o credenze provviste di certe caratteristiche (quelle precedentemente menzionate). Alcune lingue dispongono di un differente termine per indicare l'accezione pratica del senso comune. In italiano, p.e., abbiamo che il senso comune pratico è più propriamente denominato 'buon senso' (in inglese abbiamo '*good sense*'). Abbiamo quindi due accezioni di 'senso comune': una ristretta, che indica il buon senso (il senso comune pratico), ed una lata, che comprende sia il buon senso che il senso comune (proto-teorico.) Il buon senso medesimo *presuppone* il senso comune teorico. In che modo è intuitivamente chiaro: il saper comportarsi in determinate situazioni presuppone una serie di credenze sottostanti. Il senso comune teorico è la base del nostro comportamento quotidiano, la guida nelle nostre scelte e nelle nostre attribuzione valoriali (vedi Agazzi [2004, p. 10]). Pur differenziandosi dal buon senso, il senso comune teorico si contraddistingue comunque, come si approfondirà in seguito, per la sua *rilevanza pragmatica*.

Chiaramente non ogni agire presuppone credenze esplicite che lo guidino. Vi sono delle *capacità pratiche* (dei *saper fare*, degli *know-how*) che pur essendo diffuse e pur non richiedendo alcuna preparazione specialistica non presuppongono, per la loro realizzabilità o efficacia, delle credenze. Si tratta di capacità come, p.e., saper camminare, respirare, trattenere il respiro, saper distinguere oggetti contigui del medesimo colore ecc. – capacità, cioè, aventi le loro basi nel sistema sensomotorio. Come tali, tali capacità si distinguono da quelle acquisite culturalmente, come, p.e., saper suonare la chitarra, saper risolvere un esercizio di matematica, saper riparare un televisore ecc. Queste capacità "naturali", a mio

---

<sup>80</sup> Per gli esponenti della scuola scozzese, invece, per lo meno secondo la ricostruzione di Rescher [2005, p. 14, 15], le cose starebbero diversamente: alla base di questo patrimonio di credenze vi sarebbe effettivamente una facoltà particolare, il senso comune inteso come una specifica facoltà cognitiva (*power of the mind*).

avviso, *non* dovrebbero essere annoverate tra i contenuti del senso comune, di cui si assume qui una accezione *teorica*. Infatti, non sembra aver molto senso dire, p.e., che le formiche abbiano senso comune per il fatto di saper respirare o camminare. Il senso comune è un tipo di contenuto cognitivo che solo gli esseri umani (e forse alcuni altri mammiferi superiori, che hanno credenze o qualche stato mentale simile) possono avere. Tali capacità pratiche non dovrebbero, inoltre, essere annoverate neppure tra i contenuti del buon senso, nella misura in cui questo presuppone il senso comune teorico.<sup>81</sup>

### II.1.2 Credenze di senso comune (I): caratteri essenziali

Vi sono quattro caratteristiche *essenziali* delle credenze endossali, caratteristiche cioè che *tutte* le credenze endossali hanno in comune: (1) la larga condivisione: sono condivise dalla maggior parte dei soggetti; (2) la generalità: non riguardano fatti particolari ma aspetti generali e strutturali della realtà; (3) l'intuitività: hanno l'apparenza della verità o almeno dell'elevata plausibilità; (4) la semplicità: non presuppongono il possesso di conoscenze specialistiche. Di seguito illustro in dettaglio queste quattro caratteristiche.

(1) *Larga condivisione*. Una prima caratteristica delle credenze di senso comune è il loro essere condivise da molti soggetti. In tal senso, l'essere comune del senso comune – delle credenze di senso comune – è *comunanza*. La condivisione può essere oltre che attraverso lo spazio, ossia *diatopica*, anche attraverso il tempo, ossia *diacronica*. La condivisione può essere intesa anche come *stabilità*: in senso diacronico, la condivisione è stabilità attraverso il tempo; in senso diatopico, la condivisione è stabilità attraverso lo spazio. In linea di principio, il termine 'senso comune' può essere applicato a un qualsiasi gruppo di soggetti cognitivi che vivono in una certa epoca in una certa regione geografica. Tuttavia, il senso comune che interessa in filosofia si presume essere assai largamente condiviso, dunque, assai stabile attraverso il tempo e lo spazio. Le credenze che sono possedute solo in zone ristrette del globo o che sono temporanee (cioè non sopravvivono a lungo) *non* sono parte del senso comune, per come i filosofi, tipicamente, intendono il termine (Sankey [2014, p. 11]). Il senso comune deve essere, dunque, quasi-universalmente condiviso. *Quasi-universalmente*, non universalmente: *non* si richiede, infatti, che *tutti* i soggetti condividano una credenza affinché questa possa essere qualificata come endossale.

---

<sup>81</sup> Alcuni autori, p.e., Paternoster [2016, pp. 51, 52], accettano invece anche questo tipo di conoscenza non doxastica come parte del senso comune assieme a quella doxastica.

A questo proposito occorre affrontare due questioni. La prima riguarda il tipo di soggetti che si suppone condividano le credenze di senso comune; la seconda riguarda il grado di condivisione tra i soggetti del senso comune.

Quali sono, dunque, i *soggetti del senso comune*? Il soggetto del senso comune, come si dice spesso, è appunto la persona comune o ordinaria (il *layman*). Più precisamente, il soggetto del senso comune è una persona adulta, cognitivamente competente (mediamente intelligente e, dunque, né geniale né affetta da patologie tali da compromettere le capacità cognitive che si ritengono normali per un essere umano), ma priva di una formazione specialistica rispetto ad una certa materia (Rescher [2005, p. 18]). Con ciò non si vuole escludere che le persone già nella loro infanzia abbiano molte credenze di senso comune, né che ne abbia anche chi è cognitivamente anormale, per eccesso o difetto, o chi è esperto di una certa materia.<sup>82</sup> Il senso comune è una questione di gradi. Ma proprio per questo, si può dire che sia posseduto nel massimo grado dal soggetto adulto, cognitivamente normale e non specialista. Naturalmente, una volta ammesso ciò, si pongono alcuni *seri* problemi di definizione: quando una persona può essere considerata adulta? quando una persona è provvista di competenze cognitive normali? quando una persona è così esperta in una materia da essersi distanziata dal senso comune? (assumendo che l'essere competente in quella materia comporti una tale allontanamento.) Malgrado la loro serietà, tali interrogativi, in questa sede, devono restare aperti. (È plausibile, comunque, che la risposta da dare a queste domande muti significativamente in rapporto al *tipo di credenze* di senso comune che viene prese in considerazione.)

La seconda questione riguarda, invece, il grado di condivisione: *quanto deve essere condivisa* (tra i soggetti adeguati) una credenza per poter essere considerata endossale? Il senso comune che interessa primariamente in filosofia, come si è detto, non è quello ristretto a comunità spazialmente e temporalmente circoscritte. La questione di quanto debba essere condivisa una credenza per essere annoverata tra quelle di senso comune non è di facile soluzione. Sembra difficile stabilire una soglia di condivisione precisa (Agazzi [2004b, p. 25]). Lavazza e Marraffa [2016, p. VIII] pensano che si tratti principalmente di una questione di stipulazione concettuale e suggeriscono che la soglia minima di condivisione dovrebbe essere fissata al 75%, senza tuttavia motivare tale proposta. La

---

<sup>82</sup> Riguardo a quest'ultimo caso, in effetti, è il caso di tener presente che anche l'esperto di una certa materia sarà un perfetto uomo comune rispetto a tutto ciò di cui non ha competenza (Agazzi [2004a, p. 22]).

proposta mi sembra, tuttavia, ragionevole. Da un lato, esigere che il 100% dei soggetti adeguati condividano la credenza in questione sembra essere una richiesta esagerata; dall'altro, sembra che se una credenza è condivisa da meno del 50% dei soggetti appropriati allora essa *sicuramente* non può essere considerata di senso comune. Una soluzione intuitivamente accettabile consisterebbe nell'optare per una via di mezzo, fissandola appunto il 75%. Anche rispetto a tale questione si pone il problema della vaghezza. Il 75% è una soglia precisa ma puramente indicativa ed euristica. Infatti, se sembra ragionevole rifiutare che sia endossale una credenza che solo il 52% dei soggetti condivide, sembra difficile non accettare che lo sia una che è condivisa, poniamo, dal 69% dei soggetti. Il problema è molto serio per una definizione rigorosa del senso comune; tuttavia, quando si è alle prese con specifici temi filosofici, lo si può ignorare se le credenze rilevanti in relazione a quel tema hanno gradi di condivisione inferiori al 50% o superiori al 75%. Le credenze che sono condivise in un grado compreso tra il 50% e il 75% dei soggetti adeguati possono essere qualificate come *quasi-endossali*.

(2) *Generalità*. Questa seconda caratteristica delle credenze di senso comune, tipicamente, non viene rilevata nelle varie caratterizzazioni del senso comune rinvenibili in letteratura. Tuttavia è importante, in quanto serve ad escludere che vengano qualificate come endossali credenze attinenti a fatti storici particolari come 'Giulio Cesare ha attraversato il Rubicone', 'l'essere umano è andato sulla luna per la prima volta nel 1969', 'il World Trade Center è stato distrutto in seguito ad un atto terroristico', 'La Grande Muraglia è in Cina' ecc. Queste credenze sono *credenze comuni*, o *ordinarie*, ma non sembrano poter essere annoverate tra le credenze *di senso comune*, o *endossali*. Queste ultime sono un sottoinsieme delle credenze comuni e si distinguono (oltre che per le caratteristiche che saranno approfondite sotto) per la loro generalità: riguardano *come è fatta la realtà in generale*.<sup>83</sup>

(3) *Intuitività*. La terza caratteristica delle credenze di senso comune è l'intuitività. Questa caratteristica *spiega* la condivisione: le credenze endossali sono largamente condivise, sia in senso sincronico che in senso diacronico, *perché* sono intuitive. Questa è appunto la differenza tra una credenza largamente condivisa e una credenza di senso comune: la seconda è largamente diffusa appunto *in quanto intuitiva*, mentre la prima può esserlo *anche*

---

<sup>83</sup> Osservazioni simili sono svolte da Rescher [2005, pp. 23, 37, 65], il quale però, invece che di *credenze comuni* e di senso comune, parla di *conoscenza comune* e di senso comune, una terminologia non appropriata per le ragioni che saranno indicate di seguito parlando del carattere dell'intuitività.

per ragioni diverse, p.e., per fattori storico-culturali. (Considerazioni simili sono svolte in Rescher [2005, p. 38]<sup>84</sup> e in Sankey [2014, p. 14]).

Ma cosa si intende per ‘intuitivo’? L’intuitività può essere intesa come una proprietà di una proposizione (o, forse meglio, come una relazione tra una proposizione e un soggetto cognitivo) consistente nel possesso dell’*apparenza, o aspetto, del vero o del molto plausibile* (alla considerazione di un soggetto cognitivo).<sup>85</sup> Si tratta, quindi, di una caratteristica *psicologica*. Anche l’intuitività, come la condivisione, è una caratteristica che ammette una gradualità: vi sono credenze più o meno intuitive. Una credenza intuitiva può essere chiamata anche ‘*intuizione*’, come spesso capita. Il termine ‘intuizione’ è preferibile ai termini ‘convinzione’ e ‘certezza’ in ragione del fatto che questi ultimi, non esprimendo il carattere dell’apparenza del vero o del molto plausibile, sono applicabili anche a credenze *per nulla intuitive*, sebbene non controintuitive, p.e., la credenza che esistano streghe (una convinzione largamente diffusa nel medioevo), o persino a credenze *controintuitive*: p.e., che onde di certi tipi non abbiano bisogno di un mezzo materiale per propagarsi (una convinzione specialistica che si acquisisce studiando fisica).

Queste considerazioni ci portano a tracciare alcune importanti distinzioni. Occorre sottolineare, in primo luogo, la distinzione tra intuizione e credenza e tra credenza e conoscenza. Una intuizione o credenza intuitiva non è una mera credenza, perché si può credere a qualcosa senza trovarlo intuitivo e, viceversa, trovare intuitivo qualcosa a cui non si crede (perché ci sono argomenti che ci spingono a non crederlo) (Pust [2012, §1.1]). Inoltre, una credenza intuitiva è, appunto, una credenza, quindi non necessariamente una conoscenza: una credenza è una conoscenza solo se è una credenza *vera*, ma ovviamente, è possibile credere, e trovare intuitivi, enunciati falsi. Per questo l’uso del termine ‘conoscenza ordinaria’ per indicare il complesso delle credenze di senso comune (uso frequente, p.e., in Piccari [2011]) è inappropriato. Per ragioni simili è inappropriato parlare delle credenze di senso comune come ‘ovvie’: più propriamente, si dovrebbe dire che *sembrano* (paiono)

---

<sup>84</sup> Con una differenza: Rescher parla non di intuitività ma di *ovvietà* e importanza pragmatica delle *conoscenze* di senso comune, ma la considerazione di base, per cui la condivisione/stabilità del senso comune è un carattere derivato che si spiega con altri caratteri del senso comune, è analoga. In [2005, pp. 44, 45] sostiene, inoltre, che proprio come conseguenza della loro ovvietà, le conoscenze senso comune cambia poco attraverso il tempo: sono così ovvie e semplici che è esclusa scoperta, il progresso delle conoscenze di senso comune

<sup>85</sup> Sulla caratterizzazione della nozione di intuizione si veda Pust [2012, §1].

ovvie. Ovvio è una proposizione o una credenza la cui verità risulta evidente senza grande impegno, argomentazione, ricerca ecc. Pertanto, una credenza endossale può certamente *apparire* ovvia, ma ciò non implica che lo sia. È sempre possibile che ciò che appare soggettivamente conoscenza, anche conoscenza ovvia, sia in realtà pseudo-conoscenza, e dunque, qualcosa di nient'affatto ovvio. Pur non implicando la verità o elevata plausibilità, tuttavia, l'intuitività delle credenze di senso comune può, a certe condizioni, essere presa come *indicativa* di verità o elevata plausibilità (su ciò vedi § II.2.1). Si deve anche notare, a questo proposito, che l'intuitività che contraddistingue le credenze del senso comune ha spesso il carattere della resistenza alla confutazione, ma non nel senso che il soggetto continua credere vero un enunciato anche quando vi è qualche prova convincente della sua falsità, ma nel senso come l'enunciato, sebbene non più creduto vero o plausibile, conserva (o può conservare: è probabile che dipenda dai casi) *l'intuitività*: continua, cioè, ad avere, agli occhi del soggetto epistemico, l'*apparenza* del vero o del molto plausibile (il punto è evidenziato da Lycan [2001, p. 49]). P.e., è probabile che un filosofo che nega la tesi che i colori siano proprietà intrinseche degli oggetti, continuerà comunque a considerarla tale posizione come molto intuitiva.

In secondo luogo è importante distinguere *intuizioni endossali* e *intuizione esperte* o *specialistiche*. Una intuizione di senso comune si caratterizza per la sua diffusione e per il suo non essere frutto di un esercizio intellettuale approfondito (questo aspetto è approfondito in seguito). Le intuizioni esperte vengono maturate da chi si esercita in una disciplina specialistica, p.e., la logica, la geometria, la fisica, la filosofia ecc.. Quindi 'intuizione' e 'opinione di senso comune' *non* sono sinonimi, anche se spesso in filosofia 'intuizione' sta ellitticamente per 'intuizione di senso comune'. Le intuizioni di senso comune, invece, non vengono maturate in questo modo: esse sono "disponibili" senza alcuno sforzo anche al soggetto che non ha approfondito alcuna materia specialistica. Questo dovrebbe spingerci a prendere con cautela quelle affermazioni, fatte spesso dai filosofi, che un certo enunciato è intuitivo: può darsi che sia intuitivo *per il filosofo*, ma non per chi è sprovvisto di una formazione filosofica approfondita. Non è affatto ovvio, infatti, che le intuizioni del filosofo coincidano con quelle del non-filosofo. E questo sospetto è una delle motivazioni di fondo della filosofia sperimentale, cui si accennerà in seguito.

Il carattere dell'intuitività, occorre inoltre precisare, non è sempre manifesto. Questo può sembrare un punto paradossale, ma talvolta l'intuitività di una credenza o di una proposizione emerge alla consapevolezza solo quando al soggetto cognitivo sono fatte

presenti enunciati *controintuitivi*, cioè aventi l'apparenza del falso o del molto implausibile, e che sono in contraddizione con le sue credenze. Che esistano montagne, p.e., può sembrare una credenza non particolarmente intuitiva, ma che *non* esistano montagne è certamente controintuitiva, il che ci rivela indirettamente l'intuitività del primo enunciato. Occorre aggiungere, però, che vi sono effettivamente enunciati che dal punto di vista del senso comune non sono intuitivi né controintuitivi: p.e., che le onde sonore si propagano nell'aria alla velocità di circa 331 m/s alla temperatura di 0°C. In generale, se molti enunciati filosofici o scientifici possono essere controintuitivi (o anche intuitivi) per il senso comune, molti altri vanno del tutto al di là della portata del senso comune e quindi sono semplicemente *neutrali* quanto ad intuitività di senso comune (sebbene non necessariamente anche quanto ad intuitività esperta). Questo dipende dal fatto che il senso comune, ovviamente, non contiene opinioni su tutto e quindi è *possibile* che gli enunciati che pertengono a questioni che travalicano la competenza del senso comune non appariranno al soggetto inesperto intuitivi né controintuitivi.

(4) *Semplicità*. La quarta e ultima caratteristica delle credenze di senso comune che occorre illustrare è la semplicità o, in termini negativi, la *non-sofisticatezza*, caratteristica che li differenzia dagli enunciati delle discipline specialistiche, come p.e., la filosofia e le varie scienze. Il contenuto delle credenze di senso comune è senz'altro semplice, banale, ingenuo (*naïve*), e appare tale soprattutto se confrontato con gli enunciati che caratterizzano le discipline specialistiche. Questa caratteristica riflette il modo in cui le credenze di senso comune vengono acquisite: sono credenze non sofisticate in quanto sono immediatamente disponibili al soggetto cognitivo, ossia senza processi cognitivi complessi e faticosi, mediante difficili studi, argomentazioni complesse o analisi approfondite. In breve, le credenze di senso comune si producono *spontaneamente e naturalmente* nel corso della vita quotidiana e attraverso l'ordinaria esperienza, e non richiedono l'esercizio di una qualche competenza cognitiva specialistica (*expertise*).<sup>86</sup> Essendo semplici e basate sull'esperienza quotidiana (la quale, nei suoi aspetti fondamentali, rimane attraverso il tempo grossomodo la stessa), le credenze di senso comune hanno quella stabilità nel tempo (o condivisione diacronica) di cui si è parlato in precedenza e si sottraggono a all'innovazione e alle scoperte che invece caratterizzano le discipline specialistiche (Rescher [2005, pp. 44, 45]).

---

<sup>86</sup> Tale aspetto è evidenziato da Grant [2001, p. 199], Agazzi [2004a, p. 9] e Rescher [2005, pp. 19, 24, 67, 68].

Si può osservare che questa caratteristica è espressa da una seconda accezione di ‘comune’, quella di *consueto, ordinario* e, con una connotazione semantica peggiorativa, *trito, dozzinale, volgare* (Montecucco [2004, p. 63]). Ancora dal punto di vista terminologico, si può rilevare che questo aspetto delle credenze del senso comune è quello enfatizzato dai termini ‘ingenuo’ (*naïve*) e ‘popolare’ (*folk*), correntemente usati nelle scienze cognitive (e ripresi nel dibattito filosofico) per indicare quegli insiemi di credenze di senso comune che hanno una corrispondenza con discipline specialistiche e sono, per così dire, le loro controparti di senso comune: fisica ingenua, biologia ingenua, matematica ingenua, psicologia ingenua. L’idea, condivisa (anche se non in questi termini e spesso in modo del tutto implicito) da molti filosofi e presupposta anche in questo lavoro, è che analogamente vi sia una *metafisica ingenua*, cioè una metafisica *di senso comune*.

Proprio in virtù della sua utilità e in quanto richiede solo normali capacità cognitive e nessuno sforzo particolare per essere accessibile, il senso comune ha anche un *aspetto normativo*: *si esige* che la persona normale abbia senso comune, che abbia queste credenze minimali. Che una persona accetti o, meglio, posseda tali credenze non è semplicemente naturale, normale, consueto, ma richiesto. Per questo, in genere la manifestazione dell’*assenza* di tali credenze da parte di qualcuno desta sorpresa nell’interlocutore (Agazzi [2004b, p. 25]; Rescher [2005, pp. 23-25]). Per le stesse ragioni *negare* una opinione di senso comune senza adeguate ragioni è preso, tipicamente, non come segno di errore ma come segno di anormalità psicologica o cognitiva (Lycan [2001, p. 49]; Walterstorf [2004, pp. 87, 88 e 98, 99]). A tali negazioni si reagisce, in contesti normali, non con argomenti ma con scherzoso scherno (*gentle ridicule*) (Rescher [2005, p. 27]). È plausibile pensare, a questo proposito, che vi sia una *gradualità* nella sorpresa, nella percezione di anormalità e nella reazione ironica: queste saranno proporzionali al grado dell’intuitività della credenza non posseduta o negata. Questo, chiaramente, vale per i contesti che possiamo qualificare come “normali” o quotidiani. Le cose possono andare diversamente in un contesto filosofico (o in uno scientifico), dove non ci si sorprende più di tanto se qualcuno nega certi contenuti del senso comune o, in certi casi, persino se qualcuno mostra di non cogliere l’intuitività di certe posizioni.<sup>87</sup> Possiamo riassumere osservando con Rescher [2005, p. 26] che nella caratterizzazione del senso comune emergono due opposizioni contrastive: da un lato,

---

<sup>87</sup> Quest’ultimo caso sarebbe, in effetti, una rarità: persino in un contesto filosofico dovrebbe risultare sorprendente il non riconoscimento dell’intuitività di certe credenze (anche se poi queste non vengono accettate).



abbiamo l'anormalità cognitiva, p.e., il difetto di intelligenza (follia e stupidità) o anche (punto non notato da Rescher) un difetto della percezione (p.e., la cecità); dall'altro, abbiamo la conoscenza specialistica.

### II.1.3 Credenze di senso comune (II): caratteri tipici

Oltre alle caratteristiche appena illustrate, che sono essenziali e quindi proprie di tutte le credenze endossali, è importante tener conto di alcune altre caratteristiche che sono soltanto *tipiche*, cioè proprie non di tutte le credenze endossali ma *della maggior parte*.

(1) *Utilità pragmatica*. Molte delle credenze di senso comune sono non soltanto intuitive, ma anche utili nella vita quotidiana: esse ci permettono di agire efficacemente conseguendo i nostri obiettivi ordinari. Come considerare l'utilità pragmatica è, tuttavia, un punto controverso. Alcuni autori, p.e., Rescher [2005, p. 38-42] e Boulter [2007, p. 44], considerano l'utilità pragmatica come una caratteristica *essenziale* del senso comune e danno pertanto una interpretazione *globalmente* pragmatica o teleologica del senso comune. Mi sembra, tuttavia, che questa visione sia troppo restrittiva e non corrisponda a come il senso comune è solitamente inteso nei dibattiti filosofici. L'utilità è senz'altro tipica delle credenze di senso comune, ma non mi sembra affatto che sia necessario considerarla come una caratteristica essenziale. Questo non toglie che l'utilità pragmatica sia, insieme all'intuitività, alla base della loro ampia condivisione (Rescher [2005, p. 38]). Le credenze di senso comune sono così largamente condivise proprio perché in genere sono utili alla soddisfazione dei bisogni umani. L'agire individuale e collettivo degli esseri umani è, infatti, basato (anche) su credenze e per agire *efficacemente* allo scopo soddisfare i nostri bisogni è quindi importante che si abbiano credenze funzionali a tale scopo.

(2) *Implicitezza*. Anche questo aspetto del senso comune non è essenziale ma è molto importante tenerne conto. Una proposizione di senso comune, proprio in quanto è *considerata* ovvia (cioè la sua verità o elevata plausibilità è data per scontata), di solito *non* viene espressa. Le credenze di senso comune, tipicamente, passano per così dire "inosservate" nei contesti normali, della vita di tutti i giorni (Lycan [2001, p. 49], Montecucco [2004, p. 61], Boulter [2007, p. 27]). È raro e strano che una credenza di senso comune venga menzionata, rendendola esplicita. Nei contesti conversazionali possono talvolta venire esplicitate quando qualcuno, come accennato in precedenza, mostra di non avere tali credenze. Ma è in i contesti conversazionali specialistici, p.e., della filosofia, della

fisica o delle scienze cognitive, che le credenze di senso comune assumono *formulazione esplicita*, appunto in quanto è in questi contesti che tali credenze vengono messe in discussione.

A questo riguardo è importante discutere brevemente un altro punto un po' controverso. Lycan [2001, p. 49] sostiene che per formulare una proposizione di senso comune non si richiede il ricorso a concetti tecnici o acquisiti mediante una formazione specialistica. Ad un primo sguardo, questo sembra plausibile e in accordo con quanto detto in precedenza a proposito della semplicità del contenuto delle credenze di senso comune. Tuttavia, non vi è ragione di credere che la l'esplicitazione e la formulazione *rigorosa* di una credenza di senso comune debbano per forza essere semplici. Paradossalmente, la formulazione di una credenza di senso comune può essere anche abbastanza articolata e richiedere il ricorso ad espressioni che il soggetto del senso comune non userebbe mai e che forse non riuscirebbe neppure a comprendere facilmente (Boulter [2007, p. 27]). Si pensi, p.e., al presentismo, una tesi che è parte del senso comune (per ora lo assumo soltanto, ma in § II.3.4 si mostreranno dei risultati empirici che corroborano questa assunzione) e la cui formulazione appropriata richiede addirittura l'uso di un tipo di predicazione, quella atensionale, che non fa parte del linguaggio naturale. E lo stesso può essere detto di altre credenze di rilevanza filosofica, p.e., la libertà del volere o l'endurantismo.<sup>88</sup>

(3) *Inconsapevolezza*. Le credenze di senso comune sono presenti, guidano e influenzano nostri pensieri, i nostri discorsi e il nostro agire anche se non vengono mai esplicitati e *anche se non sono presenti alla nostra coscienza*. Le credenze endossali, dunque, non solo possono non essere mai *menzionate* e formulate esplicitamente, ma possono essere anche *sottratte alla coscienza*, ossia essere *inconsce*. Dire che un soggetto possa avere credenze di cui non è consapevole può essere problematico. Qui, infatti, non si intende semplicemente dire che di alcune credenze che abbiamo non siamo *sempre* coscienti. Infatti, è ovvio che non siamo continuamente consapevoli di tutte le nostre credenze. Qui si vuole

---

<sup>88</sup> Occorre, tuttavia, tener presente che vi è qui una distinzione, non facilmente tracciabile in casi specifici, tra l'analisi del contenuto delle credenze del senso comune e la derivazione di conseguenze a partire dal quel contenuto. La rilevanza di questa distinzione risiede nel fatto che le conseguenze che si possono trarre da certe credenze di senso comune possono rivelarsi non semplicemente *implicite* ma proprio *estranee* al senso comune, cioè *extradossali* (non parte del senso comune).

dire, piuttosto, che gli esseri umani hanno certe credenze, se così si possono chiamare, di cui non sono *mai* consapevoli. È persino probabile che *la maggior parte* delle credenze di senso comune siano appunto credenze inconsce in questo senso. Parlare di credenze inconsce potrebbe essere ritenuto inappropriato; si dovrebbe forse pensare che qui si tratti di enti mentali diversi dalle credenze, forse *disposizioni* alla credenza. Questa questione, tuttavia, non è di fondamentale importanza per ciò che segue e può essere ignorata. Parlerò quindi di *credenze virtuali* (o *potenziali*) o *credenze inconsce*. L'idea è che queste credenze possono essere "suscitate" o rese consce da certe situazioni. Questo accade raramente nella vita quotidiana mentre accade in continuazione nella riflessione filosofica e, ovviamente, nelle scienze cognitive che si occupano, in parte, appunto di indagare l'inconscio cognitivo.

#### II.1.4 Fonti del senso comune

A questo punto, per completare la caratterizzazione del senso comune, occorre aggiungere alcune considerazioni generali sul contenuto, le fonti e il valore delle credenze di senso comune, approfondendo ed integrando quanto già anticipato al riguardo nei paragrafi precedenti. Naturalmente, queste questioni richiederebbero un approfondimento molto molto ampio, ma questo non è l'obiettivo che ci si pone in questo lavoro. Qui, si ricordi, la caratterizzazione è sì generale, e quindi non valida unicamente per l'ontologia temporale, ma comunque limitata a ciò che ha rilevanza per l'ontologia temporale.

Come osservato in precedenza, le credenze endossali non sono il prodotto di una particolare facoltà conoscitiva, di un senso comune inteso come facoltà. Si è detto che le credenze di senso comune, invece, si formano attraverso l'esperienza ordinaria, piuttosto che grazie alla padronanza di discipline specialistiche.<sup>89</sup> Questo radicamento nell'esperienza ordinaria è spesso manifesto, ma non sempre. P.e., è chiaro che si formino a partire da questa esperienza la credenza che tipicamente un corpo, se lasciato, cade verso il basso o la credenza che tipicamente le ferite su un corpo vivo producono dolore. In questi casi lo stesso soggetto del senso comune sarebbe in grado di spiegare l'origine di queste credenze. In altri casi, tuttavia, non è affatto chiaro come si vengano a formare certe credenze: p.e., la credenza che durante il sonno gli oggetti della nostra stanza non si nullifichino per poi ricominciare ad esistere al nostro risveglio. Alcune credenze si producono in modi di cui

---

<sup>89</sup> Su tale punto ha molto insistito Rescher [2005, pp. 11, 37].

non siamo immediatamente consapevoli e la loro eziologia è parte dell'oggetto di studio della psicologia cognitiva (e, in generale, della scienza cognitiva).

Quanto detto dà adito a due questioni. La prima è: cosa si intende per *esperienza ordinaria* (o comune)? Anche in questo caso, come è già capitato in precedenza, sembra che ci si debba accontentare di una caratterizzazione piuttosto vaga. In prima battuta, si può avanzare una caratterizzazione *statistica*: l'esperienza ordinaria è quella che la maggior parte dei possibili soggetti del senso comune (soggetti cognitivi adulti, cognitivamente normali, non esperti) conducono per la maggior parte del tempo della loro vita. Dunque, il senso comune sorge dall'esperienza *comune* nel senso duplice di condivisa e di ordinaria. Naturalmente, anche la ordinarietà e la straordinarietà delle esperienze sono questione di *gradi*: passeggiare guardando un paesaggio è senz'altro un'esperienza ordinaria; un viaggio in aereo scorgendo città sotto le nuvole è già qualcosa di meno ordinario; muovere dei passi sulla luna è sicuramente qualcosa di straordinario. Gli elementi "perturbatori" dell'ordinarietà, cioè quegli elementi che possono rendere non-ordinaria una particolare esperienza o, sotto certi aspetti, l'intera esperienza di una persona possono essere di svariato tipo: un grave difetto fisico, in particolare uno che comprometta qualche capacità cognitiva (p.e., la cecità), l'essere affetti da una patologia psichica, l'uso del telescopio, la partecipazione ad un viaggio spaziale ecc. Ciascuna di queste esperienze *può* produrre delle deviazioni dal senso comune, può cioè condurre a *non* avere certe credenze di senso comune.

La seconda questione è: quali sono i ruoli rispettivi che nell'esperienza ordinaria, e dunque nella formazione del senso comune, giocano la natura e la cultura? Senza approfondire la questione, che è molto complicata, mi limito a distinguere, idealmente, due componenti, all'interno dell'esperienza comune umana: una naturale ed una culturale. L'esperienza comune umana è costituita, da un lato, da processi cognitivi naturale e, dall'altro, da processi culturali.

Anche se può essere difficile distinguere le due componenti nei casi particolari, possiamo pensare ai *processi cognitivi naturali* come quelli che il soggetto può realizzare anche senza il ricorso a strumentazioni tecnico-scientifiche avanzate (p.e., dai microscopi agli acceleratori di particelle). Le capacità cognitive naturali sono quelle che rendono possibili tali processi: percezione, ragione, memoria ecc. (Campbell [1988, pp. 170, 171]; Smith

[2004, pp. 261, 262].)<sup>90</sup> Con ciò non si vuole affatto negare che per lo sviluppo delle facoltà cognitive, il particolare della ragione, siano importanti *anche* l'interazione sociale e la cultura. Tuttavia, il punto cruciale è che il semplice possesso di tali capacità cognitive naturali dipende dalle strutture innate, inscritte nel patrimonio genetico, dell'essere umano, e da queste dipendono in larga misura anche i modi in cui tali capacità cognitive vengono esercitate e le credenze a cui danno luogo.<sup>91</sup> Sembra, inoltre, ragionevole pensare che il carattere dell'intuitività e della larga condivisione che inerisce alle credenze di senso comune sia dovuto, almeno in parte, proprio al loro essere prodotto dell'esercizio delle facoltà naturali piuttosto che di processi culturali.

Ma, come si è detto, l'esperienza comune è anche cultura, oltre che natura. Che ruolo deve essere attribuito ai processi culturali nella formazione delle credenze di senso comune? Si è già riconosciuto che la cultura svolge un ruolo nella maturazione delle facoltà cognitive naturali, in particolare nello sviluppo della ragione. La questione più importante, tuttavia, qui è se i processi culturali possano essere *direttamente* alla base di formazione di credenze di senso comune. Il mezzo fondamentale per la realizzazione di ciò sarebbero la testimonianza e l'educazione. Spesso crediamo che certe cose stiano in un certo modo non perché siamo naturalmente portati a crederlo (come avviene nel caso della cognizione naturale), ma perché ci viene riferito che quelle cose stiano in quel certo modo e noi semplicemente ci fidiamo. P.e., che alcuni cani possono essere possessivi verso il cibo mentre mangiano e quindi potenzialmente aggressivi è risaputo; tuttavia, solo una infima parte della popolazione mondiale ha fatto l'esperienza della reazione aggressiva di un cane possessivo mentre mangia. Lo stesso può essere detto per molte altre credenze: p.e., che mangiare troppi dolci o fumare è dannoso per la salute, che il sole è una stella. Mentre alcune di queste credenze sono acquisite grazie a processi culturali che possiamo qualificare come "*popolari*" (l'esempio dei cani), altre risultano dall'assimilazione di elementi di cultura

---

<sup>90</sup> In Smith il termine 'cognizione naturale' è usato, in un modo più comprensivo, per indicare (i) il complesso di *capacità* conoscitive naturali (nel senso descritto in precedenza), (ii) il complesso di *credenze* conseguite mediante il loro esercizio, e (iii) quella porzione di *realtà* cui tali capacità si riferiscono.

<sup>91</sup> Questa visione può essere considerata come un aggiornamento della visione del senso comune propria della scuola scozzese come risultato di una sorta di pulsione psico-biologica radicata nella nostra stessa natura più che nella cultura (su quest'ultimo punto si veda Rescher [2005, p. 14]).

*scientifica* da parte delle persone (l'esempio del sole); altre credenze ancora possono essere considerate, forse, come risultato di entrambi i processi culturali, popolare e scientifico (esempi *dei dolci e del fumo*). *La questione, a questo punto, è: possono tali credenze culturali essere annoverate tra quelle di senso comune (insieme a quelle naturali)?* Anche se non sono totalmente sicuro della mia posizione, sono propenso a rispondere di no. Credo che tali credenze culturali siano semplicemente parte del corpo di *credenze comuni* ma non di quelle di *senso comune*. Il punto può sembrare meramente terminologico, ma vi è anche qualcosa di sostanziale: se si ritengono caratteri essenziali delle credenze endossali non solo la condivisione diacronica, la generalità e la semplicità ma anche la stabilità attraverso il tempo (la condivisione diacronica) e l'intuitività, allora l'appartenenza delle suddette credenze al senso comune è da escludere (alla luce del requisito della condivisione diacronica) o quantomeno disputabile (alla luce del criterio dell'intuitività). Questo deve essere chiarito.

Se si pensa il complesso di credenze di senso comune come qualcosa di *molto stabile attraverso il tempo*, allora le credenze che *improvvisamente* vengono ad essere largamente diffuse *non* possono esserne parte (neppure nel caso in cui siano destinate a rimanere parte del bagaglio culturale collettivo anche in futuro). Le credenze maturate sulla base delle capacità cognitive naturali, senza l'apporto di contributi culturali o popolari, invece, non si diffondono improvvisamente e sono più stabili nel tempo. È plausibile pensare che il nucleo di credenze basate sulla cognizione naturale sia stato e continuerà a rimanere fondamentalmente lo stesso nel tempo. Non *assolutamente* lo stesso: anche questo insieme di credenze può mutare nel lunghissimo periodo. Infatti, se le credenze culturali sono coinvolte in un processo di evoluzione culturale, anche le credenze naturali possono subire dei mutamenti, nella misura in cui le capacità cognitive che sono alla loro base sono soggette, sebbene nel corso di tempi enormemente più lunghi, all'evoluzione biologica. Naturalmente, l'intera questione può essere dissolta semplicemente abbandonando il requisito della stabilità attraverso il tempo: nulla impedisce di concepire il senso comune come ciò che qui si è chiamato 'insieme delle credenze comuni'. Ma mi sembra che numerose caratterizzazioni *filosofiche* del senso comune enfatizzino questa caratteristica e quindi mi sembra il caso di conservarla.

La seconda ragione per restringere le credenze di senso comune alle sole credenze naturali ha a che fare con il requisito dell'*intuitività*. Se il senso comune è costituito da proposizioni che non solo sono *creduti* veri o plausibili, ma che *appaiono* tali (nel senso ci inducono a considerarli tali), allora si apre la questione se enunciati come 'i cani sono

possessivi nei confronti del cibo e potenzialmente aggressivi’, ‘fumare può danneggiare la salute la salute’, ‘il sole è una stella’ possano a buon diritto essere considerati intuitivi. Ancora una volta, occorre tener distinti la certezza e l’intuitività. Sono queste credenze *intuitive* (oltre che soggettivamente certe) per la maggior parte delle persone (cognitivamente normali, adulte ecc.)? Io credo di no. Credo che, semplicemente, le riteniamo vere sulla base di testimonianze affidabili ma non risultano particolarmente intuitive alla considerazione della persona che non ha vissuto esperienze particolari (aggressioni da parte di cani possessivi) o non ha formazione specialistica (p.e., in astronomia). È possibile, tuttavia, che io mi stia servendo di una nozione di intuitività troppo restrittiva e troppo “tagliata” sui processi cognitivi naturali. Non potendo approfondire la questione, mi limito a rilevare che anche se si ammettesse che tali credenze sono intuitive, allora occorrerebbe riconoscere che lo sono in misura *enormemente inferiore* alle credenze che sono frutto della cognizione naturale come, p.e., ‘la notte ed il giorno si alternano’, ‘i corpi hanno tre dimensioni’, ‘i corpi sono colorati’, ‘alcuni cibi hanno un sapore più gradevole di altri’, ‘la luce è generalmente associata al calore’, ‘quello che facciamo nel presente influenza il futuro’ ecc.

Ricapitolando, mi sembra opportuno concepire il senso comune come un insieme di credenze basate esclusivamente (o almeno prevalentemente) sulle facoltà cognitive naturali, e questo per due ragioni: sono più stabili attraverso il tempo rispetto a quelle culturali e sono le uniche intuitive (o almeno più intuitive rispetto a quelle culturali).<sup>92</sup>

### II.1.5 Metodi di determinazione delle credenze metafisiche ingenue

La determinazione dei contenuti del senso comune si è avuta principalmente con riferimento alle seguenti aree tematiche principali: fisica, psicologia, biologia e matematica. Si sono individuati così, all’interno del senso comune, quattro *sistemi di credenze*, quelli appunto della fisica ingenua, della psicologia ingenua, della biologia ingenua e della matematica ingenua. Al posto del termine ‘ingenuo’ (*naïve physics* ecc.) sono spesso usati anche ‘popolare’ (*folk physics* ecc.) o ‘intuitivo’ (*intuitive physics* ecc.) e meno spesso ‘di senso comune’ (*common sense physics* ecc.) (Montecucco [2004, p. 61], Rapetti e Tagliafico [2008],

---

<sup>92</sup> Una visione del senso comune più inclusiva sia rispetto alle credenze culturali popolari e sia rispetto a quelle di origine scientifica è invece elaborata da Origgi [2008].

Lavazza e Marraffa [2016, p. XI]).<sup>93</sup> In modo analogo, sembra che si possa ammettere un insieme di credenze etichettabile come ‘filosofia ingenua’. Con ciò, si noti, non si intende versione non specialistica dell’*indagine* filosofica, ma semplicemente un insieme di credenze di senso comune inerenti ad aspetti della realtà filosoficamente *interessanti*. Si vedano, p.e., l’elenco dei truismi di Moore [1925] o i principi primi delle verità contingenti di Reid (sui quali si veda Wolterstorff [2004, pp. 78, 79]). Si può pensare, inoltre, che un sottoinsieme di queste credenze ci offra, tra l’altro, una descrizione di alcuni di quegli aspetti strutturali più generali e fondamentali della realtà che sono di pertinenza della metafisica. Ovviamente, possiamo chiamare questo sistema di credenze ‘*metafisica ingenua*’. Possiamo, inoltre, pensare che parte di queste credenze metafisiche ingenuie riguardino la questione di che cosa esiste (e cosa no). Ancora una volta la denominazione di questo sottoinsieme del senso comune è ovvia: potremmo chiamarla ‘*ontologia ingenua*’. Ammettere tutto ciò non è irragionevole. Stando all’opinione dei filosofi, sembra che facciano parte della metafisica ingenua credenze come, p.e.: gli oggetti materiali che persistono sono interamente presenti (endurantismo); esistono oggetti mesoscopici come cani, gatti, rocce, case ecc.; i colori sono proprietà che i corpi hanno indipendentemente da soggetti percipienti; tutto quello che esiste è nel tempo; non esistono enti universali (e in generale anti-platonismo) ecc.<sup>94</sup>

Naturalmente, occorre ricordare che per appartenere al senso comune non è necessario una credenza sia esplicita e consapevole. Inoltre, l’esigenza di una esplicitazione e formulazione rigorosa emerge, entro la riflessione filosofica, proprio nella misura in cui questa ci conduce a credenze incompatibili con esse. Da un punto di vista interno al senso comune non sorge mai, o quasi, l’esigenza, p.e., di negare che gli oggetti rossi siano rossi realmente e indipendentemente dal loro essere da noi percepiti. È solo per la circostanza che alcune riflessioni filosofiche possono portarci ad ammettere una cosa del genere che l’opinione di senso comune sulla questione emerge. Anche se questo punto è abbastanza scontato, occorre tenerlo a mente. Un altro punto di cui tener conto, anche questo abbastanza ovvio, è che non per ogni tema o questione filosoficamente interessante è detto

---

<sup>93</sup> Occorre rilevare a questo proposito, seguendo Montecucco [2004, p. 62], una **ambiguità** relativa ai termini ‘fisica ingenua’ ecc. che possono riferirsi sia ai sistemi di credenze (o teorie ingenuie, proto-teorie) che sono parte del senso comune sia alle discipline specialistiche che le studiano e sono parte della scienza cognitiva

<sup>94</sup> Una resoconto più ampio e organico di una possibile visione metafisica ingenua è in Smith [2004, pp. 277-280].



che vi siano corrispondenti opinioni di senso comune. Anzi, è plausibile che rispetto alla maggior parte dei temi di interesse filosofico – si pensi alle questioni più tecniche – il senso comune contenga solo opinioni molto approssimative oppure non contenga proprio alcuna credenze (proprio come non contiene credenze sugli aspetti tecnici della fisica o della matematica.) Vi sono temi su cui il soggetto di senso comune proprio non ha alcuna opinione oppure ne ha una molto vaga o incompleta (Boulter [2007, pp. 27, 28]).

La questione che si pone a questo punto riguarda i *metodi* generali di determinazione del contenuto del senso comune rispetto ad un particolare tema: come si fa a stabilire quali credenze, rispetto ad un particolare tema, appartengono al senso comune? Ci si pone, in questa sede, questa domanda con riguardo particolare alla *componente filosofica e specificamente metafisica* del senso comune. Di seguito descrivo tre metodi principali, evidenziandone i pregi e difetti, nell'individuazione delle credenze di tipo filosofico: (1) l'introspezione; (2) l'inchiesta, e in particolare, (2.1) l'intervista non strutturata (o non standardizzata) e (2.2) il questionario; e (3) il ricorso ad altre discipline che si occupano (anche) dell'individuazione di opinioni largamente diffuse e che hanno qualche rilevanza filosofica.

(1) *Introspezione*. Un primo metodo, di fatto quello maggiormente usato, in quanto immediatamente disponibile a chiunque e facilmente applicabile, consiste semplicemente nel riflettere in prima persona su ciò che consideriamo appartenente o non appartenente al senso comune. Il filosofo riflette sulle sue stesse opinioni non- o pre-filosofiche, e su quelle che pensa di condividere o di aver condiviso con gli altri (*aver condiviso*, in quanto può averle abbandonate attraverso la riflessione filosofica).

(2) Un secondo metodo consiste nell'*inchiesta*, effettuata su certi campioni di popolazione. Questa può essere orale, cioè una intervista, oppure scritta, cioè un questionario.<sup>95</sup> Mi soffermo su due tecniche d'inchiesta che, pur non essendo le uniche possibili, sono maggiormente rilevanti per i loro vantaggi e svantaggi *nella rilevazione di opinioni filosofiche*: l'intervista non strutturata e il questionario.

(2.1) Il *questionario* consiste nel presentare un elenco di domande cui il soggetto è assegnato il compito di rispondere per iscritto. Il questionario è il metodo di determinazione del contenuto del senso comune maggiormente applicato negli studi di *filosofia sperimentale*. Uno dei progetti che anima la filosofia sperimentale è, infatti, *progetto di verifica* (*verification project*), che mira appunto a vagliare se i vari enunciati che i filosofi

---

<sup>95</sup> Per una illustrazione più ampia dei vari metodi di inchiesta, e dei vantaggi e svantaggi di ciascuno, si veda Nigro [2007, pp. 52-58] ed i riferimenti bibliografici ivi contenuti.

considerano pre-filosoficamente intuitivi, ossia appartenenti al senso comune, siano davvero tali (Pust [2012, §4.1]). Rispetto ad alcuni temi ci si può quindi servire delle ricerche già condotte in questo nuovo campo della filosofia. Questo settore di studi, tuttavia, è ancora agli inizi – si sta sviluppando da circa 15 anni – e dunque l’inventario del senso comune “filosofico” da essa redatto è ancora molto parziale. In particolare, i filosofi sperimentali si sono dedicati soprattutto ad alcuni temi fondamentali di filosofia del linguaggio, filosofia della mente, epistemologia ed etica, ma hanno finora trascurato i temi centrali della metafisica come, p.e., la causalità, la persistenza, la modalità, lo spazio ed il tempo. Quindi per sondare certe opinioni occorre adoperarsi in prima persona.<sup>96</sup>

(2.2) L'*intervista* consiste nel porre oralmente una serie di domande a cui il soggetto sperimentale risponde a voce. Nell'*intervista non strutturata* (o *non standardizzata*) l'intervistatore pone le domande su una base di uno schema fungente da guida (in cui sono indicati i temi), ma può modificare i quesiti adattandoli di volta in volta all'intervistato e alle sue risposte.<sup>97</sup>

(3) Un terzo metodo consiste nel ricorso alle informazioni raccolte nel corso di ricerche empiriche svolte nel contesto di altre discipline, che occasionalmente possono dare contributi o suggerimenti utili nella determinazione del senso comune filosofico. Queste discipline possono essere le più varie, p.e., la linguistica, la sociologia, l'antropologia culturale, la psicologia nelle sue varie branche (psicologia cognitiva, del linguaggio, fisica ingenua). Queste discipline si occupano (in parte) di determinare le credenze di vaste porzioni di popolazione, credenze che talvolta hanno a che fare con i temi metafisici che ci interessano. La scelta di quale tra queste discipline sia opportuno considerare dipende ovviamente dal tipo di opinione di cui siamo interessati a controllare la presenza nel senso comune.

L'introspezione sembra almeno in una certa misura affidabile, in quanto ogni persona, e il filosofo non fa eccezione, tipicamente non solo *ha*, ma – per poter comunicare con gli altri ed interagire ed agire efficacemente con loro – *deve* condividere e avere la

---

<sup>96</sup> Per una panoramica sulla filosofia sperimentale e per una rassegna delle principali critiche rivolte contro la filosofia sperimentale vedi Knobe [2007] e Pust [2012, §4].

<sup>97</sup> L'intervista non strutturata si differenzia dall'intervista *strutturata* e da quella *semi-strutturata*. Nella prima il ricercatore fa le domande così come sono in un modulo preparato in precedenza, senza alcuna variazione di contenuto, formulazione o ordine; nella seconda, pur disponendo di una lista di domande prestabilite, può variarne l'ordine, la formulazione e può aggiungerne altre.

consapevolezza di condividere con gli altri una certa visione del mondo. I vantaggi dell'introspezione sono due. Il primo, già accennato, è la sua "economicità": l'introspezione può essere attuata con poco sforzo, "dalla poltrona", in poco tempo e senza ricorrere a risorse "esterne". Questo vantaggio, tutt'altro che di poco conto, è esclusivo dell'introspezione. Di contro, infatti, l'intervista e il questionario richiedono il reperimento di soggetti sperimentali (ed eventualmente il loro pagamento) e la redazione di una lista di domande, che può essere anche molto impegnativa (per le ragioni che saranno presto menzionate). Il terzo metodo, invece, comporta appunto una ricognizione più o meno approfondita della letteratura non filosofica potenzialmente interessante. Il secondo vantaggio dell'introspezione, anche questo molto importante, è che chi la pratica *comprende esattamente* in significato delle questioni su cui, per così dire, attraverso se stesso interroga il senso comune. Diversamente, in una inchiesta (e molto più nel questionario che nell'intervista non strutturata) vi è il rischio di fraintendimento, il rischio che il ricercatore non riesca a farsi comprendere appieno dal rispondente. Anche se, con certi accorgimenti, tale rischi può essere minimizzato, non può essere del tutto eliminato. Il limite dell'introspezione, tuttavia, è ovvio: chi la fa non può essere del tutto sicuro che le sue opinioni su quali siano le opinioni del senso comune siano corrette. Sembra che tra gli autori e i lettori dei testi di filosofia analitica vi sia una notevole comunanza di intuizioni e di opinioni sul senso comune. Ma non sempre. Capita, a volte, che i filosofi abbiano intuizioni divergenti o divergano su quale sia il contenuto del senso comune. Inoltre, anche quando vi è accordo tra i filosofi, resta il dubbio che le opinioni individuate siano effettivamente quelle condivise (anche) dai non-filosofi e da individui di altre culture. Occorre infatti tener conto del fatto un filosofo è una persona che – si suppone – ha una formazione specialistica, quella filosofica e, possibilmente, anche una disposizione particolare a pensare in un certo modo, ossia "filosoficamente", e proprio per questo vi è il rischio che non abbia idee corrette sui contenuti del senso comune. Il rischio è che il filosofo, essendo alle prese quotidianamente con questioni molto astratte e appunto in contrasto o lontane dal senso comune, possa aver in qualche caso "dimenticato" o "smarrito" (o non aver mai compreso) quale sia il pensiero, su uno specifico tema, condiviso dalla maggior parte delle persone. Vi è quindi il problema se le intuizioni che secondo i filosofi sono di senso comune siano effettivamente condivise dalla maggior parte delle persone prive di una formazione filosofica. Inoltre, anche quando i filosofi riescono effettivamente a catturare le opinioni di senso comune presenti all'interno della cultura alla

quali essi stessi appartengono, rimane il dubbio se culture diverse abbiano il medesimo senso comune. I filosofi analitici operano entro infatti contesti culturali simili, quelli delle società occidentali. Ricapitolando, possiamo dire che vi sono alcuni casi, a quanto pare limitati, in cui non vi è accordo tra i filosofi, e che per i casi in cui vi è tale accordo, si pone comunque il problema della condivisione intra-culturale (tra filosofi e non-filosofi) e interculturale (tra le società occidentali e le altre). Preoccupazione di questo tipo costituiscono parte delle ragioni alla base delle ricerche empiriche (fondamentalmente sondaggi) svolte in filosofia sperimentale. Queste ricerche, effettivamente, sembrano confermare il darsi di differenze intra- e inter-culturali, almeno in relazione ad alcuni temi (p.e., la distinzione tra credenza e conoscenza, riferimento diretto vs. descrittivismo in semantica, libertarismo vs. compatibilismo) (Knobe [2007, p. 82]).<sup>98</sup>

L'inchiesta, nella forma dell'intervista o del questionario, permette di consultare direttamente l'opinione altrui. Questo permette di ridurre, sotto un aspetto, l'incertezza propria dell'introspezione. Sotto un altro aspetto, tuttavia, la aumenta. Infatti, il ricercatore non può essere sicuro fino in fondo che non vi siano fraintendimenti nel comunicare con il rispondente, che può non avere familiarità con i temi del questionario e con la loro formulazione in filosofia (Pust [2012, §4.2]).<sup>99</sup> Il rischio di fraintendimento, chiaramente, aumenta nel momento in cui si fanno inchieste interculturali, in cui appunto si producono ulteriori possibilità di equivoci, p.e., durante la traduzione e l'interpretazione delle domande e delle risposte. Conseguentemente, l'inchiesta risulta molto più impegnativa per il ricercatore rispetto all'introspezione, e comporta anche un impegno non indifferente per i soggetti sperimentali che rispondono alle domande. In conseguenza di ciò, il ricercatore deve cercare di formulare le questioni in un modo che sia comprensibile al non esperto, dunque parafrasando in termini non tecnici e talvolta semplificando. C'è da aspettarsi che, in alcuni casi, non sarà possibile pretendere che l'opinione che ci interessa sia *espressa in modo diretto* dal rispondente: essa dovrà, invece, dovrà *essere indovinata*, ossia ricavata dalle varie domande in modo meno diretto. Questo è indispensabile al fine di rendere meno

---

<sup>98</sup> Il discorso di Knobe verte in realtà sulle intuizioni (di senso comune) che gli stessi filosofi condividono. La questione da me affrontata è lievemente diversa e più generale: le opinioni dei filosofi sul contenuto delle opinioni di senso comune, a prescindere dalla circostanza che essi le condividano oppure no.

<sup>99</sup> Come si è detto, le opinioni di senso comune, pur essendo diffuse ed intuitive, spesso non sono esplicitamente formulate e neppure consapevoli.

laborioso e faticoso il compito mentale richiesto all'interlocutore. Il pericolo di fraintendere domande o risposte, in ogni caso, non può essere completamente eliminato ma solo ridotto.

A questo proposito è opportuno tener conto che l'intervista non strutturata e quella semi-strutturata hanno maggiore probabilità di successo dell'intervista strutturata e del questionario. Il carattere non strutturato permette di riformulare diversamente le domande già fatte sulla base delle precedenti risposte, enfatizzando certi aspetti diversi aspetti e trascurandone altri (p.e., riscontrata una ambiguità grazie alla risposta dell'interlocutore, è possibile attuare subito una disambiguazione; oppure è possibile fare altre domande per confermare o confutare una certa interpretazione dello studioso, sempre sulla base delle risposte precedenti). In altri termini, la non strutturata dell'intervista permette una interattività tra ricercatore e soggetto sperimentale nella formulazione dei quesiti. È possibile formulare le questioni nei termini più congeniali al singolo interlocutore. Tutto ciò non è possibile nel questionario e nell'intervista strutturata. Vi è una maggiore plasticità, adattabilità della raccolta di informazione, e questo riduce l'ambiguità e – in tal senso – aumenta l'affidabilità dell'informazione raccolta. In questo modo sembra possibile raggiungere un livello di comprensione maggiore di quello raggiungibile con il questionario. Occorre, tuttavia, rilevare che il filosofo, nel momento in cui si trova a fare introspezione, tiene in realtà già conto di qualcosa di molto vicino all'intervista non strutturata: ossia quello che potremmo chiamare 'colloquio filosofico'. Infatti, a tutti quelli che sono interessati di filosofia capita di tanto in tanto di chiedere il parere ai non-specialisti e di tenerne conto. Questa constatazione può essere intesa come a supporto dell'affidabilità dell'introspezione. Un problema dell'intervista, è che essendo un'inchiesta *orale*, l'intervistatore corre il rischio di influenzare (mediante l'interazione diretta, verbale, faccia a faccia), la risposta dell'interlocutore. Infatti, può capitare che l'intervistatore involontariamente esprima segni di approvazione o disapprovazione rispetto alle risposte dell'intervistato e che quest'ultimo tenda a cercare l'approvazione dell'intervistatore. Il rischio è quello di condurre il soggetto a rispondere quello che noi ci aspettiamo risponda, col che l'affidabilità dell'informazione raccolta risulta compromessa. Questo rischio, naturalmente, è minore nel questionario, che, in quanto scritto, evita i rischi derivanti dell'interazione diretta (Nigro [2007, p. 54]).

Per quanto concerne, infine, il ricorso ad altre discipline i vantaggi e gli svantaggi variano di caso in caso, dalla disciplina alla quale si ricorre. Ciò cui occorre comunque

prestare la massima attenzione è la *pertinenza* effettiva del contributo di cui ci si appropria a ciò che ci interessa e ciò al fine di evitare interpretazioni erranee o forzature. Infatti, non è detto che una disciplina che ad un primo sguardo sembra poter offrire contributi alla nostra ricerca si confermi tale anche ad uno studio più attento o che ci offra esattamente ciò che ci aspettiamo di trovare.

Come si è visto, nessuno dei metodi illustrati è perfetto. Un uso combinato dei diversi metodi, ove applicabile, rimane la soluzione migliore, e ciò nell'intento di ovviare, per quanto possibile, alle carenze di ognuno. Dato l'impegno che è richiesto dalla realizzazione di inchieste, è forse conveniente continuare ad affidarsi all'introspezione come metodo fondamentale (data l'economicità e assenza di possibilità di fraintendimenti che la contraddistinguono); integrarla, quando possibile, col metodo dell'inchiesta e ricorrendo all'inchiesta (in modo da avere un riscontro diretto dai portatori del senso comune diversi dal ricercatore stesso, nonostante le possibilità di fraintendimento); e, quando possibile, ricorrere anche a contributi provenienti da discipline extra-filosofiche.

## II.2 Senso comune e metodo filosofico

### II.2.1 Giustificatezza del senso comune

L'essere di senso comune (*being commonsensical*), parte (elemento ecc.) del senso comune (*being part of common sense*) o l'essere in sintonia (accordo ecc.) con il senso comune è considerato da molti autori un punto a favore di una tesi o teoria filosofica, ossia una ragione per credere che tale tesi o teoria sia vera o almeno plausibile. Viceversa, l'essere in distonia con il senso comune è reputato un punto a sfavore di una teoria, una ragione per credere che sia falsa o implausibile. Questa idea che il senso comune possa giocare un ruolo epistemico rilevante a favore o a sfavore di una tesi o teoria filosofica non è recente, bensì attraversa l'intera storia della filosofia occidentale. Da Aristotele (si pensi alla sua trattazione del sillogismo dialettici e degli *endoxa*) (Letterio [2004, §3]); attraverso le elaborazioni della filosofia del senso comune, in particolare Reid (Walterstorff [2004]); il pragmatismo (Peirce [1960, pp. 293-305]); fino alla riflessione analitica, anche più recente, p.e., Moore [1925], Chisholm [1966, p. 4], Rescher [2005], Boulter [2007], dove è stata messa all'opera nel contesto della metafisica del tempo, nel modo più esplicito da Zimmerman [2008, §7; pp. 221-223] e Orilia [2012b, in particolare pp. 69-71].

Cosa giustifica tale modo di procedere in filosofia? Due ragioni fondamentali, a mio avviso. La prima è che il senso comune è *primo nell'ordine cronologico*. Il senso comune si distingue da qualsiasi altro sistema di credenze (teoria specialistica o ingenua) perché, *di fatto*, il soggetto lo possiede prima di sviluppare una qualsiasi conoscenza specialistica. Per questo, il senso comune è il punto di partenza dal punto di vista dalla “storia cognitiva” del soggetto: si parte con il senso comune, non con la fisica, con la biologia o la filosofia. Non solo. Per tutta la vita la grandissima parte del senso comune rimane per ogni soggetto cognitivo individualmente considerato *di fatto* un’esigenza: ciascun soggetto cognitivo umano può essere esperto solo in un piccolo settore della conoscenza e resta rispetto ad ogni altro settore di conoscenza specialistica un (più o meno) perfetto inesperto. Questo, ovviamente, dipende dalla sua limitata capacità cognitiva e dalla brevità della sua vita. Dunque, di fatto, il senso comune è, cognitivamente, un punto di partenza e una costante durante la vita di ognuno.

Tutto questo, tuttavia, non è sufficiente a render conto dell’attribuzione di *verità o plausibilità* al senso comune. Non è sufficiente a render conto del fatto che il senso comune non solo sia un punto di partenza obbligato ma che sia un insieme di credenze dotate di un certo valore epistemico. Le credenze endossali non sono solo le nostre credenze *iniziali*, hanno un *credito* iniziale (o meglio un credito iniziale *positivo*, come si dirà). L’applicazione del principio del credito iniziale, menzionato nell’*Introduzione*, presuppone, dunque, il possesso da parte del senso comune, o di gran parte di esso, di uno statuto epistemico positivo, più specificamente, presuppone che le credenze di senso comune, o la maggior parte di esse, siano vere o molto plausibili. Si tratta, dunque, di una attribuzione presuntiva (al senso comune) di verità o elevata plausibilità.

Il punto da affrontare in questo capitolo riguarda la base, le *ragioni*, che abbiamo per credere che il senso comune nel suo complesso o in larga parte sia vero molto plausibile. Il problema è, in altri termini, quello di giustificare (epistemicamente – dato che vi sono giustificazioni di diverso tipo, ma qui ciò che conta è la verità) la presunta verità elevata plausibilità che abbiamo attribuito al senso comune, e dunque il principio metodologico del credito epistemico iniziale che su tale presunzione si fonda.

Cosa giustifica, dunque, la presunzione di verità o quasi-verità che attribuiamo ad una proposizione (o alla credenza ad esso relativa) *in quanto* appartenente al senso comune? Perché l’appartenenza al senso comune ci autorizza e ci invita ad attribuire una presunta verità o elevata plausibilità?

Per *giustificatazza epistemica* di una proposizione (o di un enunciato o di una credenza) si intende la proprietà per cui è *ragionevole* attribuirgli *verità* o almeno elevata plausibilità. Un enunciato ha valore epistemico *positivo* se è vero o molto plausibile. Può darsi, tuttavia, che un enunciato sia giustificato e falso. Dunque, la giustificatazza è *indicativa* ma non implicativa di verità. La giustificatazza è ciò che rende ragionevole il credere che vero o molto plausibile. Per questo, fonda anche il credito iniziale.

Quello che si realizzerà nelle seguenti pagine è, in un certo senso, una *difesa* preliminare del senso comune o, meglio, dell'assunzione che esso sia vero o molto plausibile. Detto più chiaramente: si difende la tesi che in virtù dell'appartenenza al senso comune, una proposizione (enunciato o credenza) deve essere considerato in prima battuta come vera, a meno che vengono offerte ragioni convincenti per dubitare di tale verità o ritenere che sia falsa. Questo significa che tali ragioni o argomenti devono basarsi su qualcuna delle caratteristiche, essenziali o tipiche, del senso comune delineate in precedenza. In questo modo, le ragioni varranno per il senso comune nella sua globalità, non per una sua parte.<sup>100</sup>

Tale giustificazione sicuramente *non* può consistere nel mero appartenere ad un insieme di opinioni. E *nemmeno* nel fatto, di per sé considerato, che le opinioni di senso comune siano quelle di cui siamo *già* in possesso e, quindi, si impongono per una semplice inerzia intellettuale o per abitudine. Né nel mero fatto che le credenze di senso comune siano largamente condivise. Si individuano, invece, due ragioni fondamentali che giustificano la presunzione di verità o elevata plausibilità del senso comune: (1) l'intuitività condivisa (gli enunciati endossali sono intuitivi per la maggior parte delle persone), (2) l'utilità pratica, e segnatamente il valore sopravvivenziale (o, nei termini della teoria dell'evoluzione, adattività). Queste due caratteristiche devono essere considerate come (statisticamente) indicative – *non* (logicamente) *implicative* (o fattive) – di verità o elevata plausibilità. Chiaramente, che una credenza sia intuitiva e/o utile, anche estremamente intuitiva e/o utile, non implica che sia vera o anche soltanto molto plausibile. L'aspetto della verità non implica la verità. Si argomenta, quindi, sfruttando sia considerazioni sparse sia riflessioni più sistematiche presenti nella lettera sul senso comune, che l'intuitività

---

<sup>100</sup> Ovviamente, è possibile che una opinione di senso comune possa trovare una giustificazione indipendentemente da queste ragioni. Una opinione di senso comune può essere, infatti, motivata in modi più svariati, anche filosoficamente o scientificamente molto elaborati. Ma qui l'obiettivo è valorizzare epistemicamente l'appartenenza al senso comune come tale.



condivisa e l'utilità pratica sono indicatori statistici di verità o elevata plausibilità, e che quindi le credenze di senso comune debbano essere considerate, in prima battuta, come vere o almeno molto plausibili.

(I) *Intuitività condivisa*

Di solito, come si è detto, le credenze endossali sono qualificate come vere, persino ovviamente vere (truistiche). Per rimanere neutrali sullo statuto epistemico del senso comune si è scelto, tuttavia, di dire che le credenze di senso comune sono *considerate vere*, e, inoltre, che posseggono l'aspetto, o l'apparenza, della verità: *sembrano vere*, danno al soggetto cognitivo l'impressione di essere vere, ossia *sono intuitive* per il soggetto cognitivo.

Ora, una prima ragione per pensare che il senso comune sia vero (in quanto segue, per semplificare, si parlerà semplicemente di *vero*, tranne che nei casi in cui è opportuno distinguere tra vero e molto plausibile) è così ovvia che raramente viene menzionata: le credenze di senso comune *sembrano vere* (sono intuitive) e questa è una buona ragione per credere che lo siano *davvero*, in assenza di valide ragioni per dubitarne o credere che siano false. (Qui riprendo e sviluppo in particolare alcune considerazioni di Zimmerman [2008, p. 222], ma l'idea che l'intuitività sia una ragione per considerare plausibile il senso comune è presente nelle osservazioni di molti autori: Rescher [2005, p. 31]). L'intuitività, l'apparenza di verità, è *indicativa* (è un indicatore) di verità, sebbene soltanto a condizione che non siano presenti al soggetto ragioni per dubitare di ciò. Questa valorizzazione epistemica dell'intuitività è ragionevole. Dopotutto, se non si hanno altre informazioni o se si prescinde da esse, è ragionevole pensare che qualcosa sia vero appunto perché lo sembra. L'essere intuitivo di una credenza è *spiegata* dal suo essere vera.<sup>101</sup> Corrispondentemente, una

---

<sup>101</sup> Zimmerman [2008, pp. 222] aggiunge, a sostegno del suo argomento, una breve considerazione storiografica. Una lezione che deve essere appresa dagli insuccessi in epistemologia verificatisi in età moderna a partire da Descartes è quella di una modestia epistemologica che si accontenti anche di ciò che sembra vero e non soltanto di ciò che è assolutamente certo. Il tentativo fondazionalista di individuare enunciati certezze assolute (indubitabili) e, partendo da essi, mediante passaggi di ragionamento altrettanto infallibili ed indubitabili (correttezza) giungere a mostrare tutto ciò che è ragionevole credere è fallito e a meno che non si sia disposti ad abbracciare una forma di scetticismo, è ragionevole fidarsi di ciò che *sembra* ovviamente vero (ossia di ciò che è *molto* intuitivo).

credenza *controintuitiva*, ossia che sembra falsa, dovrebbe essere considerata falsa, per lo meno fintanto che non vi siano ragioni che testimonino a favore della sua verità, a scapito delle apparenze. Si noti che questo vale per le intuizioni (credenze intuitive) in generale, comprese quelle specialistiche. Rispetto a queste ultime, tuttavia, le credenze endossali godono di un'altra proprietà che incrementa il valore dell'intuitività. Le credenze endossali sono *condivise* (diacronicamente e diatopicamente) dalla maggior parte dei soggetti cognitivi (adulti, cognitivamente normali ecc.). E sono da questi sono reputati intuitivi. Anzi, come si è già detto, è proprio in virtù della loro intuitività, che le credenze in questione sono così largamente condivise. Ora, il punto importante è questo: il fatto che le credenze endossali siano ritenute intuitive da un così grande numero di soggetti permette di escludere con certezza che il trovare intuitivo un certo enunciato sia una curiosa inclinazione personale o di un ristretto gruppo sociale. Escludere ciò è importante perché una ragione per dubitare che una credenza che appare intuitiva sia vera è la sua scarsa diffusione presso gli individui cognitivamente competenti sulle materie in questione. Se altri soggetti cognitivi (dotati di sistema cognitivo simile e simile assenza di cultura specialistica) non trovassero intuitivo l'enunciato in questione, questo sarebbe ragione per dubitare della sua verità. Questa è una questione di diritto, basato sulle competenze epistemiche e sulla loro area di applicazione. Nel caso del senso comune si tratta di questioni quotidiane, non specialistiche, dunque appunto il tipo di questioni su cui il soggetto del senso comune ha il diritto di avere un'opinione. (Zimmerman [2008, p. 222]).<sup>102</sup>

Ora, come si è detto, sia nell'intuitività sia nella condivisione, e dunque nella condivisione dell'impressione di verità, vi è *gradualità*: un enunciato può essere più o meno intuitivo di un altro, e l'intuitività può essere più o meno condivisa da altri soggetti che considerano quell'enunciato. Anche se il grado in cui un enunciato è intuitivo e il grado in cui è ritenuto tale entro un certo gruppo di soggetti cognitivi è difficilmente stimabile (forse è impossibile stimarlo), è ragionevole pensare che all'aumentare dell'intuitività e della condivisione di un enunciato aumenti la sua plausibilità (a prescindere da o in assenza di altre ragioni per dubitare della sua verità). A diversi gradi di intuitività condivisa corrispondono, dunque, diversi gradi di plausibilità. Al massimo grado, l'intuitività condivisa è apparenza non semplicemente del vero ma dell'*ovvio* (del truistico).

---

<sup>102</sup> Per l'esattezza, Zimmerman non parla – come invece faccio io – di credenze *intuitive* ma di credenze che *sembrano ovviamente vere* (*seem obviously true*), dunque ha in mente un grado molto elevato dell'intuitività. Sulla gradualità dell'intuitività vedi quanto detto poco sotto.

(II) *Utilità pratica e sopravvivenziale*

Come si è detto, una caratteristica *tipica* delle credenze di senso comune è *l'utilità pratica* (la specificazione del tipo di utilità – *pratica* – non è ridondante: è in contrasto con altri generi di utilità) o, potremmo anche dire, *valore pragmatico*: sono importanti nella vita pratica in quanto, in particolare, sono utili a conseguire parte degli obiettivi della vita quotidiana, che abbiamo sulla base dei nostri bisogni (le credenze fungono cioè da guida per l'agire umano). La rilevanza pratica e teleologica nella prassi ordinaria è fortemente sottolineata da Rescher [2005, in particolare, pp. 39, 42, 60-64]. Il senso comune manifesta ogni giorno il suo valore come guida dell'azione per il conseguimento degli scopi umani più svariati. Questo vuol dire che le credenze vere hanno un valore utilitaristico o teleologico: sono funzionali al conseguimento degli scopi che ci poniamo.<sup>103</sup>

Ora, l'utilità pratica, come l'intuitività, è da considerare come un indicatore di verità, in assenza di serie ragioni per pensare che l'enunciato in questione sia falso. L'idea centrale è che l'agire umano si basa (tra l'altro) sull'apparato cognitivo umano su credenze – che sono un particolare prodotto di esso (insieme a percezioni, ricordi, ragionamenti ecc.) – e che le credenze che rappresentano correttamente (più o meno perfettamente) la realtà, ossia le credenze vere o almeno prossime alla verità, siano *guide per l'agire più efficaci* di credenze false o comunque meno prossime alla verità. Possiamo chiamare questa tesi *principio della connessione utilità-verità*. Le credenze vere o approssimativamente vere, *in generale* (è una considerazione di carattere statistico), ci conducono a conseguire gli scopi che ci poniamo più di quanto facciano le credenze false. In genere, una condotta basata su credenze che non rappresentano correttamente la realtà è votata al fallimento (Boulter [2007, p. 42]; Sankey [2014, pp. 16, 17]). La loro verità, in generale, *spiega* la loro utilità, il loro essere guida per un'azione efficace. Questo tipo di considerazione spiega, insieme, come osserva Boulter [2007, p. 42], perché si stima positivamente e si ricerca la verità piuttosto che la

---

<sup>103</sup> Il valore pragmatico, ovviamente, non è proprio di tutte né delle sole credenze endossali. È un carattere *tipico*, non essenziale e non esclusivo, delle credenze endossali. Le credenze ordinarie (cioè condivise ma non intuitive) e quelle specialistiche possono avere entrambe utilità pratica.

falsità: perché conoscere la verità – o qualcosa molto vicino ad essa – è qualcosa che favorisce il perseguimento di scopi mediante le azioni.<sup>104</sup>

Questo non significa che ogni credenza utile sia anche vera o quasi vera. È, infatti, possibile che credenze false siano comunque utili.<sup>105</sup> È tuttavia difficilmente negabile che l'utilità sia per lo meno un indicatore (statistico) di verità o elevata plausibilità. Questo significa che il presentare *alcuni* controesempi al principio della connessione utilità-verità non ne mina la plausibilità. La sua plausibilità sarebbe minata solo se si provasse che l'agire umano possa essere (almeno) parimenti efficace se guidato da credenze prevalentemente false.

Ovviamente, come nel caso dell'intuitività, vi sono vari *gradi* di utilità pratica: una credenza può essere più o meno utile di un'altra. E l'utilità è *relativa a scopi*: una credenza può essere più o meno utile di un'altra per il conseguimento di un certo scopo. Ora, *stante il nesso utilità-verità*, è plausibile pensare che quanto più basilare o importante, dal punto di vista biologico, sia l'utilità pratica di una credenza, tanto più sia alta la probabilità che la quella credenza sia vera (o molto prossima alla verità). Conseguentemente, alcuni autori si focalizzano su una particolare forma di utilità pratica, quella biologicamente più fondamentale: l'utilità al fine della sopravvivenza (Castañeda [1989], Orilia [2012b, p. 70]; Audi [2015, p. 226]).<sup>106</sup> Spesso tale argomento è integrato da considerazioni tratte dalla biologia evoluzionistica e dalla psicologia evoluzionistica, dando luogo al cosiddetto *argomento evoluzionistico (evolutionary argument)* (Campbell [1988, pp. 170-172], Boulter [2007, pp. 38-52], che – per quanto a me noto – ha formulato la versione più forte e dettagliata di questo argomento, e Sankey [2014, pp. 17, 18], e Dorato [2016, p. 149]). In questi casi si parla spesso di *adattività*: la caratteristica di una caratteristica di un individuo di contribuire alla sopravvivenza dell'individuo che le ha. Le credenze sopravvivenziali o – in termini evoluzionistici – adattive sono quelle più probabilmente vere (o prossime alla verità).

---

<sup>104</sup> È importante tener presente che il valore pragmatico qui *non* è considerato di per sé come ragione sufficiente per conservare il senso comune, ma solo nella misura in cui esso è indicativo di verità o elevata plausibilità. Non si sta dicendo che in quanto utile il senso comune deve essere mantenuto a prescindere dalla sua verità o falsità (dunque, nonostante la sua possibile falsità

<sup>105</sup> Per una sintetica critica dell'approccio pragmatista alla verità vedi Vassallo [2003, pp. 18-21].

<sup>106</sup> Audi, tuttavia, pensa il senso comune come un insieme di categorie più che come un insieme di credenze o proposizioni.

Perché? Perché è plausibile pensare – e la teoria dell'evoluzione offre supporto per tale ipotesi – che la funzione più propria e fondamentale del sistema cognitivo (quella per cui si è formato ed evoluto) sia quella di guidare l'agire del soggetto al fine della sopravvivenza (quell'insieme di scopi – evitare pericoli, segnatamente i predatori, e assicurarsi cibo, riparo, compagni ed altre risorse – che sono il conseguimento dei quali è la preconditione per il conseguimento di qualsiasi altro scopo) e, dunque, c'è da aspettarsi le credenze funzionali a tale scopo siano le più plausibili, quelle che hanno la maggiore probabilità di essere vere o quasi-vere.

Dove si ha a che fare con la sopravvivenza è dove una discrepanza tra credenza e realtà *può* produrre i danni maggiori per l'individuo, ossia la morte. Per questo le credenze endossali sopravvivenziali devono avere la massima probabilità, tra tutte quelle utili, di essere vere o almeno prossime alla verità. Detto in termini evolucionistici, la selezione naturale favorisce solo gli animali con sistemi cognitivi che producono credenze vere o approssimativamente vere *nella misura in cui* (importante limitazione) *questi sistemi e i loro prodotti – tra cui appunto le credenze – hanno una rilevanza sopravvivenziale*. In breve, il fatto che il genere umano, servendosi del senso comune, sia sopravvissuto fino ad oggi è un forte indicatore della verità o elevata plausibilità della maggior parte delle credenze endossali *dotate di rilevanza sopravvivenziale*. Dunque, in conclusione, le credenze endossali dotate di rilevanze sopravvivenziale dovrebbero essere considerate vere o almeno altamente plausibili, in assenza di ragione per dubitarne o ritenerle false.

Vi sono tre punti di quanto detto sopra su cui è opportuno ritornare brevemente.

Primo, analogamente a quanto si è detto a proposito dell'intuitività (condivisa), l'utilità pragmatica in generale e l'utilità sopravvivenziale in particolare *non* sono *implicativi* di verità o elevata plausibilità: sono (statisticamente) *indicativi* di verità o quasi-verità. È sempre possibile che una credenza, pur essendo praticamente e magari sopravvivenzialmente utile sia falsa e molto lontana dalla verità. Proprio come l'intuitività, neanche l'utilità pratica ci offre alcuna garanzia assoluta di verità.

Secondo, l'affermazione dell'utilità pratica delle opinioni endossali (o, più correttamente, di parte di esse), deve essere circoscritta, come si deve, al dominio dei problemi, delle faccende, delle materie ordinari. Chiaramente, l'utilità diminuisce fino a scomparire quando si è alle prese con problemi, faccende e questioni che richiedono una componente massiccia di competenza specialistica. Questa limitazione è sottolineata con

forza da Rescher [2005, p. 58] e – con riferimento particolare all'utilità sopravvivenziale – da Boulter [2007, pp. 42, 43].

Terzo, diversamente da quanto accade con l'intuitività (che è una caratteristica essenziale del senso comune, dunque propria di tutte le credenze di cui esso si compone, l'utilità pratica è una caratteristica soltanto tipica del senso comune. Questo significa che l'argomento pragmatico appena illustrato può concludere (con forza) a favore della attribuzione presuntiva di verità alle *sole* credenze praticamente rilevanti. E l'argomento della sopravvivenzialità (o evolucionistico) trova applicazione ad un sottoinsieme ancora più ristretto delle credenze praticamente utili, appunto quelle utili alla sopravvivenza. Una conseguenza, che sarà illustrata in maggior dettaglio in § II.2.4, è che non si può passare dal possesso di utilità pratica (o, in particolare, sopravvivenziale) da parte di *alcune* credenze endossali alla presunta verità o elevata plausibilità di *tutte* le credenze endossali.

## II.2.2 Sintonia con il senso comune e credito epistemico

Per formulare in modo preciso il principio del credito iniziale occorre anche precisare come si debba intendere la sintonia (e l'assenza di essa, la distonia) con il senso comune. Il punto può sembrare un po' ozioso, ma in realtà non lo è: approfondirlo è importante per comprendere esattamente come il senso comune possa corroborare o indebolire epistemicamente un enunciato o una teoria filosofica, e – in particolare, per quanto riguarda il credito iniziale – spiegare le ragioni della distribuzione di credito iniziale, e l'attribuzione di posizione di default ed onere della prova effettuabile sulla base del senso comune.

Vi è una varietà di modi in cui la (presunta) verità o elevata plausibilità del senso comune può essere sfruttata per supportare una tesi o una teoria filosofica. Vi sono (almeno) tre relazioni logiche epistemicamente rilevanti che possono esservi tra un enunciato filosofico e il senso comune e che si deve prendere in considerazione a questo proposito: consistenza, appartenenza e inferibilità.<sup>107</sup>

Per semplicità, prendo in considerazione, per prima cosa, il caso di enunciati atomici; assumo, inoltre, sempre per semplicità, che il senso comune sia internamente

---

<sup>107</sup> Il senso comune – si ricordi – è qui il senso comune *doxastico*, ossia un insieme di enunciati (internamente strutturato da relazioni logiche, concettuali e semantiche)

consistente (ossia che non contenga alcun enunciato che implichi la negazione di un qualsiasi altro enunciato endossale).

Innanzitutto, l'*appartenenza*. Che un enunciato filosofico sia in sintonia con il senso comune può significare, in un senso forte, che esso *appartiene* al senso comune – ossia è esso stesso un enunciato *endossale*. (Un enunciato filosofico è endossale sse è un membro/elemento del senso comune: è identico con uno degli enunciati (opinioni) che compongono il senso comune – ovvero l'enunciato è *identico* con uno degli elementi del senso comune). Oppure, in senso più debole, può significare che un ha un contenuto (significato) *molto simile* a quello di un qualche enunciato endossale – potremmo dire, in questo caso, che l'enunciato filosofico è quasi-endossale (un enunciato è quasi-endossale se vi è un enunciato endossale che ha un contenuto molto simile). Naturalmente, la stima del grado di somiglianza tra l'enunciato endossale e quello quasi-endossale ha natura contestuale e può essere controversa. Dunque, in una prima accezione, la sintonia con il senso comune è l'essere endossale o quasi-endossale.

Un enunciato che non appartiene al senso comune è stato invece chiamato 'extradossale'. Abbiamo quindi che un enunciato può essere endossale, extradossale e in quest'ultimo caso può essere però quasi-endossale.

Una seconda relazione logica da considerare è la consistenza. Si può dire che un enunciato filosofico sia in sintonia, in un senso diverso dal precedente, con il senso comune, se lo "rispetta", ossia se non lo contraddice, se è *consistente* con esso. Un enunciato consistente con il senso comune potrebbe essere detto 'sindossale' (sin-, syn-, in quanto è qualcosa che va bene *con* il senso comune) o 'condossale'. Conversamente, 'distonia' sembra indicare anche l'inconsistenza con il senso comune. Ossia il senso comune e l'opinione considerata non possono essere entrambi veri (il senso comune implica la negazione dell'opinione considerata, o viceversa). Un enunciato inconsistente con il senso comune (paradossale), chiaramente, non appartiene al senso comune (è extradossale); ma, altrettanto chiaramente, che un'opinione non appartenga al senso comune *non* comporta che sia inconsistente con esso.

(Per comodità si è, dunque, adottata la seguente terminologia per qualificare un enunciato sulla base del suo rapporto con il senso comune: (1) (en)dossale (ispirandoci ad Aristotele) o di senso comune o intradossale: *appartenente* al senso comune (costituirebbe un modo per rendere l'inglese '*commonsensical*'; (2) extradossale: non appartenente al senso comune ("fuori" dall'insieme degli enunciati di senso comune); (3) paradossale:

inconsistente con il senso comune; (4) condossale (o sindossale): *consistente* con il senso comune.

Naturalmente, stabilire se un enunciato appartenga al senso comune o meno, consistente con il senso comune o meno, può essere molto complicato. Nel primo caso vi sono difficoltà empiriche legate all'incertezza che caratterizza la determinazione del senso comune; nel secondo caso a queste si sommano le possibili incertezze che derivanti dall'argomentazione filosofica con cui si cerca di stabilire la consistenza o inconsistenza tra l'enunciato in questione ed il senso comune. Infatti, non è sempre immediato lo stabilire che una certa tesi è consistente/inconsistente con il senso comune (come in generale, ovviamente, non è sempre ovvio stabilire se due enunciati siano consistenti/inconsistenti.)

Che credito guadagna un enunciato (filosofico) da ciascuna di queste relazioni con il senso comune? Assumendo che il senso comune sia vero o almeno plausibile (per le ragioni illustrate nella sezione precedente), occorre pensare che un enunciato che appartiene ad acquisisca per ciò stesso un credito (epistemico) *positivo* (ossia un punto a favore della sua plausibilità). La sua plausibilità risulta incrementata, rafforzata, corroborata. Tuttavia, un enunciato, la *semplice* non-appartenenza al senso comune (ossia la non-appartenenza senza l'inconsistenza), risulta epistemicamente neutrale per un enunciato. Esso non guadagna alcun credito negativo (né positivo), la sua plausibilità non risulta ridotta (né incrementata). A dare un credito negativo è, invece, l'inconsistenza con il senso comune. Mentre la *semplice* consistenza (ossia la consistenza senza l'appartenenza) risulta anch'essa epistemicamente neutrale. Naturalmente, il grado del credito positivo o negativo acquisito dall'enunciato in questione variano in ragione del grado di plausibilità della opinione endossale con cui si identifica (o a cui assomiglia, se quasi-endossale) o con cui è inconsistente (se paradossale)

Il discorso finora svolto può essere esteso da singoli enunciati atomici (a cui, per semplicità, ci si è limitati finora in questa sottosezione) a enunciati molecolari e intere teorie filosofiche. Con ciò la valutazione risulta ovviamente più. Alla difficoltà connessa valutazione del livello plausibilità dei singoli enunciati endossali (da effettuare sulla base della loro intuitività e utilità pratica) si aggiunge quella derivante dalla seguente considerazione quantitativa: *Quanti* enunciati atomici appartenenti all'enunciato filosofico molecolare o teoria filosofica sono parte del senso comune e quanti no? Rispondere a questa domanda è importante nella misura in cui – a parità di plausibilità – è ragionevole pensare (almeno ad un primo sguardo) che più è alto il numero di enunciati appartenenti al senso comune, maggiore è la misura in cui l'enunciato molecolare o teoria è in sintonia con



il senso comune e , quindi, maggiore è il credito positivo che trae dal senso comune. E un discorso analogo vale *mutatis mutandis* per gli enunciati inconsistenti con il senso comune ed il credito negativo corrispettivo.

Un ultimo punto. Ho assunto, per semplicità, che il senso comune sia internamente consistente. Ma cosa succede se nel corso della ricerca ci si imbatte in una inconsistenza interna? Non diventa problematico affermare l'appartenenza o la non appartenenza, la consistenza o l'inconsistenza di un enunciato extradossale con il senso comune (e quindi le corrispondenti attribuzioni di credito epistemico)? Se accade ciò, il sostenitore di un enunciato filosofico o teoria filosofica deve scegliere quale dei due enunciati o insiemi di enunciati tenere – ossia considerare vero (a quale attribuire presuntivamente verità/plausibilità) – e motivare la scelta (p.e., sostenendo che una dei due enunciati o insiemi di enunciati è meno plausibile, per ragioni “interne” al senso comune – in quanto meno intuitivo o praticamente utile – oppure “esterne”, p.e., in quanto inconsistente con intuizioni filosofiche esperte o con enunciati tratti da discipline scientifiche).<sup>108</sup>

Naturalmente, il caso che più interessa è quello in cui un enunciato, pur non appartenendo al senso comune (è extradossale), sia da esso *inferibile*. (Perché è questo il caso interessante? Perché ogni enunciato endossale è *banalmente* – in particolare, deduttivamente – inferibile dal senso comune: ogni enunciato è inferibile da se stesso.) Un enunciato filosofico può trarre vantaggio epistemico dal senso comune anche non appartenendovi nella misura in cui si argomenti – deduttivamente o induttivamente – a suo favore usando premesse endossali (mentre altre premesse adoperate possono esprimere, p.e., intuizioni filosofiche esperte o risultati scientifici). Si consideri il caso il caso in cui *tutte* le premesse siano di senso comune. In questo caso abbiamo che il un enunciato è inferibile dal senso comune (o, meglio, un sottoinsieme di esso). Il valore epistemico dell'enunciato filosofico deriva interamente da quello del senso comune. Nel caso, invece, di in cui non tutte le premesse sono di senso comune, solo parzialmente dal senso comune. La *semplive* non-inferibilità (ossia senza inconsistenza), per contro, è epistemicamente neutrale (come la

---

<sup>108</sup> Una breve digressione. Le relazioni logiche di appartenenza e consistenza e le corrispettive negative sono, mi sembra, sufficienti a catturare i sensi filosoficamente rilevanti delle nozioni di sintonia e distonia (di un enunciato con il senso comune). Occorre, tuttavia, menzionare una terza relazione logica, ossia l'inferibilità (deduttiva o induttiva), la quale è altrettanto importante anche se, mi sembra, non entri (per lo meno, non entri esplicitamente) in gioco quando si parla di sintonia e distonia di un enunciato filosofico (o teoria filosofica) con il senso comune

non-appartenenza e la consistenza). Si può dire, in generale, che una tesi o teoria filosofica tragga credito epistemico *positivo* dal senso comune se e solo se essa è *inferibile* – deduttivamente o induttivamente – da premesse costituite almeno in parte da enunciati endossali; *negativo*, se è inferibile la sua *negazione*; nessun credito epistemico, se non è inferibile l'enunciato stesso né la sua negazione.

### II.2.3 Credito iniziale, posizione di default e onere della prova

Tenendo conto di quanto detto, cerchiamo di riformulare in modo più preciso il principio del credito iniziale. Come si è visto, occorre distinguere, ingenerale, tra un credito positivo ed uno negativo conferibili sulla base della sintonia e della distonia con il senso comune. La sintonia con il senso comune, più in particolare l'appartenenza ad esso, dà credito positivo; la distonia con esso, più precisamente l'inconsistenza con esso, dà un credito negativo. Si consideri, dunque, idealmente, la situazione all'inizio della disputa filosofica (o astraendo [prescindendo] idealmente dalle altre ragioni adducibili a favore o contro ciascuna tesi o teoria – ottenendo così, *in un modo*, la una parità di condizioni, *ceteris paribus*). Occorre distinguere tra un credito *iniziale* positivo – base per un'attribuzione presuntiva di verità (o almeno plausibilità) – ed uno negativo – base per un'attribuzione presuntiva di falsità (o almeno implausibilità).

Consideriamo, innanzitutto, il caso (idealizzato) della disputa tra due sostenitori di enunciati filosofici atomici. Un enunciato filosofico endossale è da preferire ad uno extradossale. Infatti, il primo ha un credito epistemico iniziale positivo di cui il secondo è privo. L'enunciato endossale è da preferire ad quello extradossale a maggior ragione se questo è anche paradossale. Infatti, nel caso in cui un enunciato non solo non appartiene al senso comune, ma è inconsistente con esso, non solo è *privo* di credito iniziale *positivo*, ma ne acquisisce uno *negativo* (o potremmo dire un “discredito” epistemico iniziale). Si noti che nel caso in cui entrambi gli enunciati siano extradossali, di cui uno sindossale ed uno paradossale, il primo *non* è preferibile al secondo. Infatti, a semplice consistenza con il senso comune dell'enunciato sindossale – *a prescindere da altre ragioni*, come si è ipotizzato – non lo rende preferibile all'altro, che pure è paradossale. Analogamente, il non appartenere al senso comune non conferisce un valore epistemico negativo, ma semplicemente non ne conferisce alcuno (positivo o negativo): è neutrale. In conclusione, mentre l'inconsistenza con il senso comune ha valore epistemico negativo, la mera consistenza con esso non ha

valore positivo, ma è epistemicamente *neutrale*. Dunque, che una delle opzioni sia da rifiutare, non implica – *sulla base di considerazioni attinenti esclusivamente al loro credito iniziale* – che l'altra sia da accettare. (Naturalmente, se i due enunciati concorrenti fossero gli unici *possibili* – logicamente o sulla base di un qualche argomento –, quello sindossale sarebbe automaticamente da preferire.)<sup>109</sup>

Tutto questo per quanto concerne enunciati atomici. Per le teorie la valutazione è naturalmente più complessa. Una teoria filosofica deve ricevere un credito iniziale in proporzione alla sua sintonia/distonia alla quantità e alla plausibilità (data intuitività e utilità pratica) degli enunciati endossali (conferenti credito positivo) e paradossali (conferenti credito negativo) che contiene. Una tale valutazione porta a stabilire se quanto una teoria sia in sintonia o in distonia con il senso comune e quindi ad accordargli un certo credito iniziale. Così, una teoria più in sintonia con il senso comune è da preferire ad una meno in sintonia con esso: la prima gode di un credito iniziale superiore a quello della seconda, dunque di un vantaggio epistemico su di essa.

Si consideri ora il caso (che è quello maggiormente discusso) in cui la disputa sia tra un sostenitore di una tesi endossale ed il sostenitore di una paradossale (o, similmente, tra due teorie, una delle quali è più in sintonia con il senso comune rispetto all'altra). (Questo è il caso che interessa maggiormente.) La tesi o teoria che gode del credito iniziale maggiore si qualifica come posizione di default (o posizione prestabilita). La posizione di default è considerata vera o almeno plausibile senza che il suo sostenitore debba fornire argomenti a suo sostegno (magari deve soltanto mostrare – qualora non fosse evidente – che l'enunciato o teoria in questione è parte del senso comune e la tesi avversaria invece non ne è parte o è addirittura inconsistente con esso). Questa attribuzione presuntiva di verità o di plausibilità dell'enunciato si basa sulla presunta verità o plausibilità del senso comune. (Reid di Walterstorff [2004, p. 98]; Boulter [2007, p. 24]; Orilia [2012b, p. 70]) La posizione di default deve essere considerata vera o plausibile, se (fino a quando) nel corso dell'indagine

---

<sup>109</sup> La situazione qui presentata è una astrazione costruita al solo scopo di isolare il contributo del senso comune – come sistema di credenze plausibili e già possedute dal filosofo – entro una disputa filosofica. Si tenga a mente che spesso (ed è anche il caso del dibattito in ontologia temporale), la disputa sia tra un sostenitore di un enunciato endossale ed il sostenitore di una paradossale, in line di principio è possibile (ed anzi è comune) avere in filosofia dispute tra sostenitori di enunciati entrambi extradossali e/o paradossali.

filosofica non emergono serie ragioni che ne mostrino la falsità o l'implausibilità. Un po' come nel corso di un processo l'imputato è considerato innocente fino a prova contraria, fino a quando non sia provata la sua colpevolezza. Corrispondentemente, l'onere della prova ricade sulle spalle di colui che nega l'enunciato di senso comune (ossia che sostiene la tesi avversaria). Ancora una volta, proprio come in un processo non è l'imputato a dover dimostrare di essere innocente, ma l'accusa a dover dimostrare che è colpevole. In particolare, il sostenitore della tesi paradossale, per *prevalere*, deve produrre argomenti in grado su conferire alla *sua* posizione una plausibilità *superiore* a quella conferita alla sua avversaria dal senso comune e, se paradossale, di colmare il valore epistemico negativo da cui è afflitta a causa della sua inconsistenza con il senso comune. Ossia deve conseguire un valore superiore di successo argomentativo; se il sostenitore della tesi paradossale non è in grado di fare ciò, chi afferma la tesi appartenente al o implicata dal senso comune può semplicemente limitarsi a difenderla dalle obiezioni mosse dal sostenitore della tesi avversaria e se è in grado di farlo, prevale automaticamente (per default) (vedi Dyke [2012, p. 170]). (Si noti che la mera consistenza con il senso comune non guadagna ad una tesi o teoria la posizione di default, solo l'appartenenza fa ciò.)

(Queste, si tenga presente, non sono le uniche mosse disponibili al sostenitore della tesi paradossale. Vedi la sezione successiva, §II.2.4.)

Per comprendere meglio l'atteggiamento filosofico prescritto del [raccomandato dal] principio metodologico del credito iniziale e apprezzarne meglio la plausibilità [la ragionevolezza] è possibile confrontarlo con altri due possibili atteggiamenti (due costruzioni *ideali*, atteggiamenti ideal-tipici che probabilmente non si riscontrano mai nella realtà): la conservazione ostinata (o acritico) del senso comune e la sfiducia globale nel senso comune. Il principio del credito iniziale indica un atteggiamento che si colloca a metà strada tra questi due atteggiamenti estremi parimenti irragionevoli.

Il primo atteggiamento è la preservazione ostinata delle [o fiducia cieca nelle] credenze di senso comune, a scapito di [nonostante, malgrado] ogni argomento filosofico. La riflessione filosofica è vista, da chi ha un tale atteggiamento, come impotente contro l'inerzia del senso comune. Alla filosofia è concessa una funzione meramente *integrativa* – in nessun caso revisionaria – rispetto alle credenze endossali. Il principio del credito iniziale, invece, pur raccomandando di considerare in prima battuta il senso comune come vero o almeno altamente plausibile, non esclude che il senso comune – persino nelle sue parti

apparentemente più indubitabili – sia in linea di principio o di fatto esente da una possibile revisione filosofica. Su questo tema, che non sviluppo ulteriormente, si veda Rinard [2013].

All'estremo opposto della conservazione ostinata, vi è la sfiducia globale nel senso comune, generata dalla constatazione (banale) che il senso comune non è infallibile ed è stato riconosciuto come falso il molti dei suoi contenuti: p.e., sistema tolemaico, la fallacia del giocatore d'azzardo (*gambler's fallacy*) ecc. La possibilità dell'errore, tuttavia, non giustifica un tale atteggiamento, dal momento che gli esseri umani non hanno capacità cognitive perfette, tali da metterli al riparo da ogni errore, e infatti – è ovvio – anche le discipline specialistiche (scientifiche e ancora di più la filosofia) non sono esenti da errori. Per un approfondimento di questa questione (e di altre possibili ragioni di una valutazione (globale) negativa del senso comune) vedi Rescher [2005, pp. 64, 65]).

Un altro aspetto importante del principio del credito iniziale messo in evidenza da questo confronto è la selettività. Occorre un trattamento selettivo, che consideri individualmente i casi in cui la riflessione filosofica (possibilmente integrata da altre discipline specialistiche) sembra portare alla luce delle difficoltà per il senso comune, valutando se sia opportuno o meno abbandonare o modificare la credenza endossale. Su questo punto si veda Morganti [2016] (il quale tuttavia è interessato prevalentemente al rapporto *tra senso comune e scienza* e attribuisce alla riflessione filosofica una funzione di mediazione tra i due).

Seguendo il principio del credito iniziale si evitano entrambi questi atteggiamenti estremi ed implausibili di fiducia o sfiducia globale e preconcepita.

#### **II.2.4 Valutare, superare e neutralizzare argomenti basati sul senso comune**

Si consideri un argomento basato – parzialmente o (come sembra meno probabile) interamente – sul senso comune, ossia un argomento che ha qualche premessa (magari implicita) che si asserisce (che si ritiene) essere di senso comune e che proprio per questa ragione viene considerata ad un primo sguardo plausibile (e, per converso, la cui negazione viene considerata implausibile).<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Le altre premesse possono essere, ovviamente, enunciati scientifici o intuizioni specialistiche, p.e., filosofiche. L'argomento per cui un enunciato è plausibile perché endossale o implausibile perché paradossale sono solo i casi più semplici di argomenti basati sul senso comune.

Si consideri la quota di plausibilità che l'argomento deriva dal suo avere una tale premessa endossale (al netto di altre ragioni per tale plausibilità.) Si consideri, cioè, il supporto offerto dall'appartenenza al senso comune. Cosa può fare chi sostiene che un enunciato endossale, nonostante le apparenze, sia in realtà falso o almeno implausibile?

In primo luogo, il detrattore dell'enunciato asseritamente endossale – lo si chiami  $\varphi$  – sia che voglia argomentare a favore di una tesi che implica la falsità di  $\varphi$  sia che voglia argomentare direttamente per la falsità di  $\varphi$ , dovrebbe innanzitutto dare una stima del grado di plausibilità che  $\varphi$  riceve *dal suo essere endossale* (ricordo che si sta considerando il supporto offerto esclusivamente dal senso comune; si astrae da un eventuale supporto indipendente). Si è detto, infatti, che questa varia in rapporto al grado di intuitività e di utilità pratica di  $\varphi$ . Gli enunciati endossali non sono tutti ugualmente intuitivi e/o praticamente utili ed alcuni di essi sono inoltre del tutto sprovvisti di utilità pratica. Il detrattore di  $\varphi$  deve quindi produrre un argomento contro  $\varphi$  o a favore di una tesi che implichi la negazione di  $\varphi$  che sia provvisto di un grado di plausibilità che sia *superiore* a quella di  $\varphi$  (se si il grado fosse *lo stesso*, senza il ricorso ad eventuali altre ragioni, avremmo una situazione di stallo.)

Una seconda opzione potrebbe essere quella di negare che l'enunciato putativamente endossale sia davvero tale. Come si è visto, infatti, è possibile che le opinioni dei filosofi su quale sia effettivamente il contenuto del senso comune siano errate. Il ricorso ad altre discipline o alla filosofia sperimentale possono permettere di confutare l'idea che un certo enunciato sia endossale. Questa mossa permetterebbe al detrattore della tesi di privarla del credito positivo derivante dalla sua putativa appartenenza al senso comune. In questo modo, in assenza di altre ragioni a favore di  $\varphi$ , il detrattore potrebbe prevalere anche con un argomento non fortissimo ( $\varphi$  sarebbe rimarrebbe priva di supporto epistemico).<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Punto importante. Se occorre riconoscere che un enunciato assume un valore epistemico positivo, almeno in prima battuta, in virtù dell'appartenenza al senso comune – e negativo in virtù dell'inconsistenza con esso – occorre anche evitare di commettere l'errore di pensare che questa plausibilità sia distribuita in modo equo tra tutti gli enunciati endossali. In particolare, è importante non attribuire a tutti gli enunciati endossali quella plausibilità nel grado più alto che compete *unicamente* a quelli altamente massimamente intuitivi e sopravvivenziali. Chi attribuisce all'intero senso comune quella plausibilità che hanno solo gli enunciati altamente intuitivi e sopravvivenziali – lo “zoccolo durissimo” del senso comune – commette un errore speculare a quello commesso da coloro che considerano l'intero senso comune inaffidabile perché *alcune* credenze appartenenti ad esso sono state smascherate come false, p.e., dalla scienza.

Una terza opzione consiste nel negare che l'appartenenza di  $\varphi$  al senso comune (appartenenza di cui non si dubita) gli conferisca una qualche plausibilità. E questo non per qualche ragione di ordine generale che porti a considerare il senso comune *globalmente* privo di valore epistemico (che gli è stato riconosciuto in § II.2.2). Piuttosto la ragione ha a che fare in modo particolare con  $\varphi$ . L'idea è che un enunciato endossale può essere svuotato di plausibilità se si dà una spiegazione – che dovrebbe essere la migliore spiegazione – di come esso sia intuitivo o intuitivo e praticamente utile senza presupporre che esso sia anche vero. In questo modo, l'intuitività e l'utilità pratica cessano di essere indicatori di verità o plausibilità perché si mostra l'enunciato possa essere intuitivo e praticamente utile a prescindere dalla sua verità, e dunque nonostante la sua possibile falsità. Come conseguenza, si spezza, per il singolo enunciato considerato  $\varphi$ , il nesso tra appartenenza al senso comune e attribuzione presuntiva di verità. (Si veda Pust [2012, § 3.4] a proposito dell'intuitività). Come conseguenza, ancora una volta, l'enunciato considerato (correttamente) endossale, è privato di valore epistemico positivo.

Ora, un argomento della spiegazione (o argomento esplicativo, *argument from explanation*, come li denomina Pust) contro un particolare enunciato endossale  $\varphi$  ha delle ulteriori ricadute importanti entro la dialettica filosofica.

La prima è che rafforza (epistemicamente e “psicologicamente”) la posizione di chi sostiene una tesi che contraddice  $\varphi$ . Chi nega un enunciato, sostiene con ciò che il sostenitore di esso sia in errore. Quando l'enunciato è endossale e reputato plausibile appunto in quanto tale (intuitivo e praticamente utile), allora chi lo nega crede che il senso comune contenga un errore. Gli errori del senso comune sono errori cognitivi che sono compiuti dalla maggior parte delle persone. Un enunciato falso è creduto vero dalla maggior parte delle persone. La credenza è falsa e tuttavia continua ad essere vista – magari anche dal suo stesso negatore – come intuitiva ed eventualmente anche praticamente utile. Questa circostanza può lasciare un senso di insoddisfazione. Non solo, la credenza falsa continua a conservare un credito epistemico. Mostrare perché un enunciato sia intuitivo e/o utile nonostante sia falso (come lo reputa il suo negatore), lo priva di credito epistemico e quindi indirettamente rafforza la tesi sostenuta da chi lo nega e al tempo stesso può alleviare il senso di insoddisfazione: l'intuitività e l'utilità pratica delle credenze false cessano di essere misteriose.

La seconda conseguenza, connessa alla prima, è che  $\varphi$  non può più essere considerata la posizione di default e quindi l'onere della prova deve essere ripartito

equamente tra il sostenitore di  $\varphi$  ed il negatore [detrattore] di  $\varphi$  (o sostenitore di una tesi inconsistente con  $\varphi$ ). Se l'argomento della spiegazione rivolto contro  $\varphi$  è corretto (ossia offre quella che è la migliore spiegazione, quella “corretta”), il sostenitore di  $\varphi$  deve ricorrere ad argomenti diversi dalla appartenenza di  $\varphi$  al senso comune.

### II.3 Ontologia temporale ingenua e credito iniziale

A partire da questa sezione si comincia una valutazione della rilevanza del senso comune entro il dibattito sull'ontologia temporale. Si applicherà al caso specifico dell'ontologia temporale le considerazioni illustrate in generale nelle precedenti due sezioni.

Ci si occuperà, innanzitutto (in questa sezione e nella prossima), della questione dell'attribuzione credito iniziale, dunque della qualifica del presentismo come posizione di default e dell'attribuzione dell'onere della prova al B-eternismo (e alle altre ontologie temporali). In questa sezione (e la prossima) ci si focalizza sull'appartenenza del presentismo al senso comune – sulla sua *commonsensicality*, la sua *endossalità* (espressione con cui intendo appunto l'appartenenza al senso comune) – e sulla rilevanza di questa appartenenza entro la dialettica filosofica in ontologia temporale. (Una breve anticipazione. La seconda parte della valutazione della rilevanza del senso comune entro il dibattito in ontologia temporale (in §§ II.6 e II.7) sarà dedicata alla illustrazione e valutazione di due argomenti – “grazie al cielo è finita!”, o del sollievo, e quello del libertarismo – le cui premesse cruciali sembrano appartenere al senso comune – e, dunque, trarre vantaggio da tale appartenenza – e sono, inoltre, provviste di una rilevanza “esistenziale”.)

Si cercherà di sostanziare [corroborare], innanzitutto, l'opinione largamente diffusa tra i filosofi che il presentismo sia effettivamente parte del senso comune – che sia l'ontologia temporale ingenua. Questo conferirebbe al presentismo un credito iniziale positivo e quindi la posizione di default. (E, corrispondentemente, un credito negativo e quindi l'onere della prova al B-eternismo.)

Abbiamo, dunque, il caso di un dibattito tra una serie di tesi: una interamente endossale (il presentismo), una interamente paradossale (il B-eternismo), e una serie di tesi intermedie, analizzabili come congiunzioni di tesi endossali e paradossali; p.e., stando l'incrementismo standard il futuro non esiste ed il tempo passa (tesi endossali) mentre il passato sì (tesi paradossale). Come anticipato, tuttavia, ci si concentra su due tesi principali



(le più distanti, popolari e plausibili): il presentismo (interamente endossale) ed il B-eternismo (interamente paradossale).

In seguito si procederà, presentando i risultati di una ricerca empirica (sul modello degli studi in filosofia sperimentale), ad una determinazione dell'ontologia temporale ingenua (o proto-ontologia temporale). Come più volte ricordato, infatti, l'opinione degli stessi ontologi temporali è che questa sia il presentismo. Dunque, l'ipotesi di partenza da vagliare è se il presentismo, e specificamente quello puntiforme (o sottile, *thin*), sia *davvero* parte del senso comune (ossia se sia *commonsensical*, endossale).

Si prenderà, poi, in considerazione il tema della rilevanza teorica della endossalità del presentismo (e paradossalità del B-eternismo). La questione è se i presentisti – e, in generale, gli ontologi temporali ritengano *davvero* importante [diano davvero rilevanza] l'appartenenza del presentismo al senso comune (e l'inconsistenza del B-eternismo con esso) – ossia se ritengano le dichiarazioni della sua endossalità una mossa *teoricamente sostanziale* – oppure la ritengano una mossa meramente *retorica*.

Infine, si accennerà al tema della rilevanza della stima del credito iniziale del presentismo. Ammesso che sia davvero endossale, sorge, infatti, la questione: *quanto* è inizialmente plausibile il presentismo? Questa questione porta all'ulteriore questione della stima dell'intuitività del presentismo.

#### II.4.1 L'opinione degli ontologi temporali sull'ontologia temporale ingenua

Un primo modo per determinare il contenuto del senso comune relativamente ad un certo tema è – come si è visto – il ricorso all'introspezione, il cui risultato è corroborabile dal confronto sia con i non esperti sia con gli esperti su quel tema.

In accordo con la maggior parte degli autori che si occupano di filosofia del tempo, a me sembra che il presentismo sia *la* posizione di senso comune in ontologia temporale. Perché penso questo? La prima ragione è che, in quanto possessore ed utilizzatore del senso comune, credo di avere un'idea, più o meno approssimativa, di cosa esso contenga relativamente a certi temi. Che esiste solo il presente era quello che io stesso ho sempre creduto (per lo meno fino ai dubbi suscitati dall'incontro con la filosofia analitica del tempo nei corsi universitari). E *saldamente*: ricordo, infatti, il senso di stupore e incredulità provato quando ho compreso in cosa consistono il B-eternismo e le altre forme di non-presentismo. Mi sembra che anche solo *immaginare*, quando si viene a contatto con la

filosofia del tempo, un universo non presentista è difficoltoso. Altre mie esperienze personali mi hanno confermato che il modo di senso comune di concepire la realtà sia presentista. In particolare, la reazione dei miei interlocutori nelle varie volte in cui (dopo essermi familiarizzato con la filosofia del tempo) mi è capitato di discorrere sui temi di cui mi occupo. Parlando del presentismo con gli amici – e anche colleghi dell’università – mi è stato obiettato che il presentismo non abbia nulla di interessante (‘Esiste solo il presente. E quindi?!’). Questa reazione, se, da un lato, è ovviamente comprensibile in quanto propria di chi non conosce il dibattito e dunque la situazione alquanto problematica del presentismo, dall’altro lato supporta (si spiega con) l’idea dell’appartenenza al senso comune del presentismo. Da una teoria filosofica, infatti, ci sia aspetta in genere, almeno una piccola dose di controintuitività o stravaganza. (‘Non c’è nulla di speciale nel presentismo: è quello che già tutti pensiamo’). Da questo punto di vista il presentismo è “deludente”. (Il presentismo nella sua componente endossale, appunto: chiaramente, le varie tesi che compongono le versioni filosofiche del presentismo contengono tesi extradossali e forse, talvolta, anche paradossali). Viceversa, in altri casi, nel comprendere –mediante grande sforzo da parte mia – in cosa consista il B-eternismo, le persone (digiune di filosofia) con cui mi trovavo a parlare hanno reagito in alcuni casi con incredulità, talvolta ironica – l’atteggiamento che è assunto, come si è visto, entro la prospettiva interna al senso comune, da chi è collocato entro un contesto conversazionale non filosofico, di fronte alla negazione di una credenza di senso comune.

Procedendo oltre le mie esperienze personali, mi sembra occorra tener presente che la tesi dell’endossalità del presentismo risulti corroborata dalla quasi unanimità tra i filosofi del tempo –presentisti e non – su questo punto, e ciò nella misura in cui (presumibilmente) essi hanno avuto esperienze simili alle mie.

Una breve ricognizione nella letteratura sull’ontologia temporale conferma questa quasi unanimità sull’endossalità del presentismo. P.e., Bigelow [1996, p. 35] scrive:

I am a presentist: nothing exists which is not present. I say that this was believed by everyone, both the philosophers and the folk, until at least the nineteenth century; it is written into the grammar of every natural language; and it is still assumed in everyday life even by philosophers who officially deny it.

Opinioni concordanti con questa sono espresse da presentisti come Hinchliff [1996, p. 131], Craig [2000b, p. 8], Markosian [2004, p.48], De Clercq [2006, p. 386], Kierland e Monton [2007, p. 485], Merricks [2007, p. 140]; Orilia [2012b, p. 110] e Zimmerman [2011, p. 226] (Zimmerman ha assunto in un articolo precedente una posizione meno determinata: vedi quanto detto tra poco.) Si noti che **non** tutte le pronunciazioni in merito sono così esplicite ed enfatiche come quella di Bigelow: spesso si trovano sono brevi cenni, svolte *en passant*, secondo cui il presentismo è – o talvolta, più cautamente, sembra – la visione intuitiva, ordinaria, di senso comune del tempo. L’opinione è presente anche negli scritti di molti avversari del presentismo, in particolare B-eternisti. Scrive, p.e., Putnam [1967, p. 240]:

I think that if we attempted to set out the “man on the street’s” view of the nature of time, we would find that the main principle underlying his convictions on this subject might be stated some-what as follows:

(1) All (and only) things that exist *now* are real.

Future things (which do not already exist) are not real [...]; although, of course they *will* be real when the appropriate time has come to be the present time. Similarly, past things (which have ceased to exist) are not real, although they *were* real in the past”.

Altri B-eternisti esprimono considerazioni simili, p.e.: Sider [2001, p. 11], Wüthrich [2012, p. 441]; Petkov [2007, p. 207]; Dorato [2013, pp. 16, 17].

Si è detto che l’opinione che il presentismo sia o almeno sembri essere l’ontologia temporale del senso comune è quasi unanimemente condivisa – *quasi*: infatti vi sono alcune eccezioni. Alcuni autori – altri autori, ma anche alcuni degli autori già citati, in opere

diverse – assumono una visione meno specifica dell'ontologia temporale ingenua: si limitano a dire che l'ontologia temporale ingenua consiste in una visione (di tipo A) in cui il futuro oppure sia il futuro sia il passato sono inesistenti (totalmente irreali) o meno reali del presente (come intendere questa minore realtà è stato chiarito in § II.x.x.)

Lo stesso Zimmerman [2008, p. 221], p.e., scrive:

[I]t is simply *part of commonsense* that the past and future are less real than the present; that the difference between events and things that exist at present, and ones that do not, goes much deeper than the difference between events and things near where I am and ones that are spatially far away – in Australia, for example. These platitudes about past, present, and future may not immediately imply one particular version of the A-theory; perhaps no very specific metaphysical theory deserves to be called “the” common-sense view about time. But the various versions of the A-theory – at least, presentism and the most plausible versions of the growing-block and moving-spotlight theories – are metaphysical pictures that preserve this commonsense conviction. And the B-theory does not.

E Dainton [2010, p. 28] (B-eternista):

Common sense tells us something like this: only the present is fully real; the future is wholly non-existent and as yet unfixed (in the sense that it is not yet determined what will happen), whereas the past is fixed but not real in the same way as the present; the present is constantly advancing. This picture of time is imprecise and on reflection puzzling (what, precisely, is the status of the past?), but it is also very appealing. Call it the “natural view”.

Per quanto a me noto, nessun autore reputa il senso comune maggiormente compatibili con una delle tesi avversarie del presentismo.

Vi è tuttavia un'ulteriore possibilità, contrastante con l'assunzione della endossalità del presentismo: ossia che *non* vi sia alcuna ontologia temporale ingenua. Dopotutto, come

si è detto, il senso comune – ovviamente – non contiene credenze relativamente ad ogni tema oggetto della filosofia, e può darsi che l'ontologia temporale sia una di questa. Possiamo chiamare questa visione 'neutralismo ontotemporale' (o in qualche modo simile: l'idea è che il senso comune sia neutrale rispetto alla questione dell'ontologia temporale). Per quanto improbabile, una tale visione sembra presente in Boulter [2007, pp. 28, 29] (che pur partecipando al dibattito sullo statuto del temporale non-presente, è autore di una delle più ampie ed elaborate recenti riprese del progetto di una filosofia del senso comune):

[W]hile it is no doubt a common sense belief that [...] time [is] “real” in some important sense of the term, common sense has virtually nothing to say about the *nature* of [...] time. [...] [C]ommon sense dictates that it must be of such a nature as to allow for change, which implies that events are able to happen one after the other in an ordered succession. But common sense goes no further than this. Beyond this lies the domain of the relevant specialists in the sciences and metaphysics.

Nonostante le cautele di certi filosofi, personalmente non ho alcun dubbio che il presentismo, e precisamente il presentismo puntiforme, costituisca la visione di senso comune sullo statuto del temporale non presente. Tuttavia, alla luce dei risultati degli esperimenti di filosofia sperimentale che provano – o per lo meno conducono a sospettare che – in certi casi le nostre opinioni su quali siano le intuizioni del senso comune sono [siano] errate, ho comunque cercato delle conferme per la tesi dell'endossialità del presentismo.

Dato che non sono stati (ancora) effettuati studi di filosofia sperimentale sullo statuto del temporale non presente, ho deciso di realizzare io stesso una ricerca empirica per verificare questa tesi (e per vagliare l'appartenenza al senso comune di altre credenze rilevanti per l'ontologia temporale: vedi le sezioni successive): il Questionario Filosofico sul Tempo – d'ora in poi semplicemente *Questionario Filosofico* o ancora più semplicemente *Questionario* – di cui comincio l'illustrazione in § II.4.3. Prima di procedere in tal senso, tuttavia, ho cercato conferme o almeno suggerimenti nell'antropologia culturale del tempo e nella psicologia sperimentale – due discipline specialistiche che hanno a che fare, in parte, con l'individuazione di credenze largamente diffuse sul tempo.

Servendomi del bravo saggio Munn [1992] ho, quindi, cercato di individuare alcuni temi trattati in antropologia culturale del tempo e, guidato dalla ricca bibliografia, ho effettuato una rapida ricognizione sulla letteratura che mi è sembrata potesse essere contenere spunti attinenti all'ontologia temporale o alla metafisica del tempo in generale. La speranza riposta nel ricorso a tale disciplina, in particolare, era quella di poter attribuire alle credenze rilevanti eventualmente individuate (almeno in certa misura) una validità interculturale, ossia condivisione diatopica. Sebbene interessante, la ricognizione si è rivelata interamente infruttuosa e questo perché i rari spunti che son sembrati ad un primo sguardo avere attinenza con l'ontologia temporale e/o la disputa tra teoria A e teoria B in realtà avevano carattere prevalentemente linguistico o metaforico e riguardavano più il modo in cui la realtà viene *rappresentata o immaginata* che quello in cui viene *concepita* (cioè: quello che noi crediamo sulla realtà) e sono in genere davvero troppo *vaghi* per essere usati in un tentativo di individuare delle credenze endossali sulla *natura* del tempo.

Ho quindi preso in considerazione il contributo della psicologia sperimentale sul tempo, usando soprattutto l'introduzione di Vicario [2005]. Il problema, in questo caso, è stato che la stragrande maggioranza delle ricerche – illustrate e commentate nel testo di Vicario – si concentra sull'*esperienza*, e in particolare sulla *percezione*, del tempo piuttosto che sulle *credenze* sul tempo. Il tentativo di individuare il contenuto del senso comune sul tempo, e segnatamente sull'ontologia temporale, a partire da queste ricerche risulta estremamente esposto al rischio di errore. Infatti, la connessione di certi risultati empirici sulla percezione non possono essere connessi in modo sicuro a certe credenze, anzi vi è il rischio che le credenze che sembrerebbero essere suggerite non vi siano proprio. (Un caso paradigmatico, che sarà ripreso in quanto importante per l'ontologia temporale: il presente della *percezione* sembra avere una *estensione*, sembra non istantaneo, ma – a scapito di ciò – sembra che del senso comune faccia parte la *credenza* in un presente *istantaneo*. Come si vedrà il Sondaggio Filosofico corrobora questa tesi.)

Vi sono tuttavia anche alcune ricerche che riguardano le *credenze* sul tempo. Uno studio di notevole importanza per il tema di questo lavoro (non trattata nel testo di Vicario) è costituita da Block, Saggau e Nickol [1983-84] e altri successivi, che riguardano specificamente le *credenze* e in particolare le credenze di tipo *'generale/filosofico'* sul tempo fisico. Questo contributo, seppur non fornendo alcuna precisa indicazione sull'ontologia temporale ingenua, permette di concludere con ragionevole sicurezza che del senso comune fanno parte sia la credenza che il tempo passi sia quella correlata che vi sia una

distinzione obiettiva in passato, presente e futuro. Nella prossima sezione illustro e commento brevemente le parti più rilevanti dello studio menzionato (e di altri successivi).

### II.3.2 Il questionario di Block *et al.* [1983-84]: endossalità della teoria A

La ricerca condotta da Block, Saggau e Nickol [1983-84] ha come obiettivo quello di sondare sistematicamente le credenze dei non-scienziati (*nonscientists*) riguardanti nozioni ed esperienze temporali che sono state proposte dalla ricerche specialistiche (scientifiche) di fisici e psicologi, e precisamente quattro temi principali: tempo fisico, tempo personale, durata esperita e durata ricordata. E questo mediante la somministrazione di un corposo questionario (chiamato “Tempora Inventory on Meaning and Experience” (TIME)) di 65 asserzioni sui quattro temi menzionati. Il questionario è stato sottoposto ad un campione molto ampio: 403 soggetti (studenti di psicologia presso la Montana State University). Successivamente, ai fine di realizzare comparazioni interculturali, il questionario è stato somministrato da Hill, Block e Buggie [2000] ad un campione costituito da 750 soggetti, studenti universitari, così ripartiti: 418 neri americani (Università della Virginia), 256 neri africani (tutti nativi africani, Università del Malawi) e 250 bianchi americani (Università del Montana). Il medesimo questionario in Block, Bugie e Matsui [2010] è stato somministrata a 275 soggetti giapponesi (studenti di psicologia dell’Università di Hokkaido).

Il tema che maggiormente interessa è naturalmente il primo, il tempo fisico, rispetto al quale vengono sondate le ‘visioni generali/filosofiche’ (‘general/philosophical views’ dei soggetti [p. 205]. Occorre notare, infatti, che per ‘tempo fisico’ (*physical time*) intende – in senso piuttosto lato – il tempo come *aspetto della realtà extramentale o extraesperienziale*, e non – in senso stretto – il tempo come oggetto di studio della fisica, o unicamente quegli aspetti del tempo che sono oggetto di tale disciplina. Dunque, si intende il tempo come aspetto della realtà in contrasto con l’esperienza di esso. Con riferimento a questi temi, il soggetto è chiamato ad esprimere il suo accordo (su una scala a 5 gradi: da 1, per ‘fortemente d’accordo’, a 5, ‘fortemente in disaccordo’) con una serie di asserzioni riguardanti una serie di presunte caratteristiche del tempo fisico. Di queste, prendo in considerazione quelle sembrano avere maggiore rilevanza per i temi oggetto di questo lavoro.

Due coppie di asserzioni (l’affermativa e la correlativa negativa) sono particolarmente interessanti, in quanto riguardano il carattere dinamico del tempo – uno degli aspetti caratterizzanti il tempo stando alla teoria A:

A02 Time *is/is not* like a flowing river, because time *passes/does not pass* continuously and inseparably.

A03 Time *is/is not* progressive; that is, time always *moves/does not always move* forward from the past to the future.

Risulta che la tesi che ‘il tempo scorre come un fiume, perché passa in modo continuo e inseparabile’ ha ricevuto un valutazione pari a 3.84 (+/- 0.7); e la tesi che ‘il tempo è progressivo; cioè, il tempo si muove sempre in avanti dal passato verso il futuro’ ha ricevuto una valutazione pari 4.02 (+/- 0.6). Nel linguaggio ordinario la locuzione ‘il tempo passa’, senza ulteriori specificazioni, non sembra esprimere il passaggio del tempo in senso A-teorico, ma semplicemente il mutamento delle cose o accadere degli eventi: ‘il tempo passa’ è qualcosa di molto simile a ‘le cose cambiano’, ‘accadono nuove cose’. Tuttavia, le coppie di enunciati fanno riferimento ad un processo più specifico: il passaggio del tempo (ossia del presente) ‘in avanti dal passato verso il futuro’, un passaggio simile allo ‘scorrere di un fiume’. Questo non è semplice mutamento delle cose (il divenire semplice), ma è il divenire tensionale.

Una terza coppia di asserzioni concerne l’altro aspetto, correlato al primo, che caratterizza il tempo secondo la teoria A, ossia la scansione in passato, presente e futuro:

A12 A distinction *can/cannot* be made between past, present and future time when referring to physical time in the universe.

La tesi che ‘una distinzione può essere fatta tra passato, presente e futuro quando ci si riferisce al tempo fisico nell’universo’ ha ricevuto una valutazione pari a 3.71 (+/- 0.6).

Una quarta coppia di asserzioni sembra ad un primo sguardo avere una qualche rilevanza, in quanto riguardano il tempo come una dimensione di tipo simile [analoga] allo spazio (*space-like*):



A15 Time *is not/is* a space-like dimension, because *it is impossible/it may be possible* to change the direction or rate at which a person passes through time.

In questo caso, a mio avviso, occorre intendere bene il significato del termine alla luce dell'intera asserzione ed evitare di caricare queste espressioni di significati metafisici impropri. Il discorso sulla assimilazione del tempo ad una dimensione spaziale deve essere inteso non nel senso in cui è intesa nell'eternismo – gli oggetti non presenti temporalmente esistenti come quelli non presenti spazialmente – (e neppure nel senso in cui è intesa nel perdurantismo – gli enti persistenti che hanno parti temporali in aggiunta a quelle spaziali, essendo estesi nello spazio come nel tempo). Piuttosto, qui la somiglianza del tempo con lo spazio consisterebbe nella possibilità di invertire la direzione del passaggio.

Una quinta coppia da considerare è la seguente:

A14 Space and time *are inseparably connected/separate* aspects, and *form/do not form* a four-dimensional structure.

Diversamente dalle altre coppie di asserzioni riportate quest'ultima fa uso di una espressione che non appartiene al linguaggio ordinario, ossia 'struttura quadridimensionale'. È difficile dare una interpretazione sia della domanda che della risposta. Cosa avranno inteso, infatti, *i ricercatori* per struttura quadridimensionale? Lo spazio-tempo come *varietà (manifold)* – l'ente geometrico, dunque astratto? Oppure lo spazio-tempo come lo stesso universo fisico – ossia un ente concreto? Anche a prescindere da questa difficoltà interpretativa della domanda, occorre essere molto cauti anche nell'interpretazione della risposta. Come avranno inteso *i soggetti* sperimentali questa espressione? Si tenga inoltre conto, a tal proposito, che i soggetti sono studenti di psicologia (8di età media di circa 20 anni), e non studenti di matematica, fisica o ingegneria: anche se costituiscono un campione adeguato per la raccolta di credenze *ingenuae* sul tempo fisico, non sembra un campione di soggetti in grado di *comprendere* effettivamente il senso del termine usato. Dunque, diversamente che nei casi precedenti, credo che non si possano trarre qui conclusioni affidabili.

In conclusione, la ricerca di Block et al. [1983-84] e le sue ripetizioni appena menzionate, ci autorizzano a concludere con una ragionevole sicurezza che una delle

assunzioni che sono solitamente fatte filosofi del tempo è corretta: che il senso comune sia A-teorico (anche in ragione degli ampi campioni di soggetti, oltre che sul modo perspicuo in cui le questioni sono state formulate). Sulla base di questa assunzione, che da questo momento do per acquisita, si è potuto elaborare e somministrare un Questionario Filosofico più semplice di quello che altrimenti sarebbe stato e focalizzato sulle questioni riguardanti in modo specifico l'ontologia temporale.

### II.3.3 Questionario Filosofico (I): metodo

L'inchiesta che si è realizzata è finalizzata all'individuazione di *alcune* opinioni endossali rilevanti per l'ontologia temporale.<sup>112</sup> In primo luogo, essa mira ad individuare quale sia l'ontologia temporale ingenua, in modo da valutare (e corroborare o indebolire, a seconda dell'esito) la tesi, largamente diffusa nella letteratura sulla metafisica del tempo, che sia il presentismo, in particolare la versione puntiforme di esso. In secondo luogo, mira ad individuare altre credenze inerenti a temi aventi rilevanza per l'ontologia temporale (la causalità, la percezione, la libertà, il sollievo) – altre credenze, possiamo dire, ontotemporalmente rilevanti. Come si è già detto, queste credenze ci interessano in quanto costituiscono le premesse che sono usate in alcuni argomenti nel contesto dell'ontologia temporale, in particolare argomenti pro-presentismo.

Comincio illustrando in generale il metodo con cui si è realizzata la ricerca, ossia il contenuto del questionario, l'individuazione dei rispondenti, la procedura di somministrazione e raccolta dei moduli. Quanto al contenuto, in questa sezione, si ci limita ad una illustrazione generale, a grandi linee, e rinvio alle sezioni successive una descrizione dettagliata delle varie questioni (insieme alle risposte raccolti e all'interpretazione di queste). Sia questa sezione che le successive contengono alcune considerazioni critiche sui limiti del Questionario Filosofico (di cui mi sono accorto nel corso della somministrazione, quando ormai il campione era abbastanza ampio ed era ormai troppo tardi per approntare nuove versioni), unitamente a idee – proposte – per una futura riformulazione di esso.

Prima di procedere con l'illustrazione del metodo dell'inchiesta condotta, vorrei segnalare e illustrare brevemente due fattori di inattendibilità dei dati, rilevanti soprattutto

---

<sup>112</sup> Ringrazio la Prof.ssa Ivana Bianchi, il cui aiuto nella formulazione del Questionario Filosofico è stato preziosissimo.

nel caso di questionari su temi filosofici, che proprio per questo sono stati tenuti in grande considerazione rispetto al metodo con cui si è condotta l'inchiesta medesima.

Due fattori (tra i vari possibili) che, in un questionario (ma in generale in un'inchiesta, anche in un'intervista) possono ridurre, fino a minare completamente, l'affidabilità (la veridicità) dei dati raccolti: l'incomprensione e la non collaborazione. Queste fonti di inattendibilità sono discusse nella letteratura sulla metodologia dell'inchiesta (io mi sono servito del saggio di Nigro [2007]), ma mi sono reso conto della loro particolare rilevanza per il Questionario Filosofico che andavo elaborando soprattutto nel corso delle prove-guida e delle discussioni con la Prof. Ivana Bianchi, che mi ha aiutato nella elaborazione del Questionario.

In ogni inchiesta (questionario o intervista) vi è da tener conto del rischio che le credenze espresse *non* siano le credenze che i soggetti hanno in merito ai temi oggetto di interesse del ricercatore – che ciò a cui risponde il soggetto possa essere diverso da ciò che il ricercatore intendeva conoscere. Questo può dipendere da due fattori fondamentali (che possono anche unirsi).

Uno è l'incomprensione. Alla base dell'incomprensione possono esservi varie ragioni. Può darsi che l'intervista sia formulata in modo non perspicuo e quindi il rispondente non capisca cosa gli viene chiesto (mancanza di chiarezza); può darsi che i soggetti scelti non dispongano delle competenze per comprendere il questionario (mancanza di competenza); o entrambi. Il rischio dell'incomprensione è particolarmente alto nei questionari filosofici della filosofia sperimentale, dato la natura astratta e l'inusualità dei temi trattati. I temi trattati nel Questionario Filosofico, da questo punto di vista, risultano molto esposti a tale rischio.

L'altro fattore alla base di risposte inaffidabili è la non collaborazione. Può darsi anche che il soggetto comprenda un questionario ma non esprima ciò che effettivamente crede. Occorre tenere conto che, in generale, le credenze espresse dal rispondente possono non coincidere con le credenze effettive del soggetto (le credenze possedute). Le ragioni di discrepanza possono essere varie. Innanzitutto, il soggetto può non essere interessato ai temi trattati (mancanza di interesse). Se il questionario è poco impegnativo (se è breve, facilmente comprensibile e richiede scarsa riflessione), la mancanza di interesse non costituisce una seria minaccia, soprattutto se per la compilazione è prevista anche una remunerazione di qualche tipo. Ma i questionari su temi filosofici in genere e in grado assai elevato (come si mostrerà) il Questionario Filosofico non sono tali da richiedere scarso

impegno al rispondente. La non collaborazione si può avere anche quando il soggetto ha qualche ragione per rispondere *intenzionalmente* in modo non veritiero. In inchieste su temi socialmente sensibili può esservi il rischio – specialmente nelle interviste – che il rispondente eviti di esprimere apertamente le sue credenze se queste sono socialmente deprecate (l'esempio è in Nigro [2007, p. xx]). Nel caso dei questionari su temi filosofici il rischio, tipicamente, è diverso. Il rischio è che il soggetto possa dare risposte tali da farlo apparire originale, “diverso dalla massa”, dunque dare intenzionalmente risposte (ai suoi occhi) paradossali.<sup>113</sup>

#### (I) *Modulo*

In considerazione del rischio di incomprendimento, nel corso della elaborazione del Questionario Filosofico, ci si è sforzati quanto più possibile di **essere chiari**. Si è adottato uno stile di scrittura molto semplice; si è fatto ricorso ad esempi e a semplici similitudini; le parole e le frasi chiave sono state enfatizzate mediante sottolineatura o grassetto in modo da agevolare la comprensione del lettore; in qualche caso, inoltre, le tesi sono state presentate in forma *semplificata* e perfino – a rigore – inadeguata e scorretta. In questi casi, credo, si è comunque riusciti a trasmettere il *contenuto* della tesi, nonostante la forma inadeguata. Nonostante l'intento di andare il più possibile incontro al rispondente inesperto di filosofia (e soprattutto dei temi oggetto del Questionario), il mantenimento di un livello accettabile di precisione e l'intento di ottenere una quantità relativamente abbondante di informazioni (rispetto ai tipici questionari somministrati dai filosofi sperimentali) hanno reso il testo comunque relativamente complesso e lungo (circa 2600 parole).

Sempre in fase di scrittura, inoltre, allo scopo di scoraggiare la tendenza a dare manifestazioni narcisistiche di originalità eventualmente presente nel rispondente si è adottato uno stile per quanto possibile poco “evocativo” o “suggestivo”, perfino “piatto”. P.e., è con questo intento, oltre che per comprensibilità, che – diversamente da quanto fatto da Block et al. [1983-84] – è stato evitato l'impiego di termini come ‘spazio-tempo’, ‘struttura quadridimensionale’ e simili.

---

<sup>113</sup> Questo non accade, o accade di meno, negli esperimenti di laboratorio effettuati dagli psicologi cognitivi in cui il compito è spesso così limitato da non mostrare agli occhi del soggetto sperimentale la connessione con i grandi temi che guidano la ricerca: in breve, la limitatezza del suo compito non incentiva eventuali manifestazioni di originalità.

Si ritiene di aver conseguito, con questo questionario, un ragionevole compromesso tra risorse richieste ai soggetti (in termini di tempo per compilare il modulo – stimato, nel corso delle prove-guida, in circa 45 minuti – e di impegno nella comprensione, riflessione e compilazione) e risultati ottenuti (quantità di informazioni e qualità delle informazioni, basata a sua volta ad un compromesso ragionevole semplicità e precisione nella scrittura).

In quanto segue do una illustrazione generale del modulo, concentrandomi sulla sua struttura e riportando alcune delle considerazioni e riflessioni che sono alla base della sua formulazione.

In alto sulla prima pagina del modulo è posto il titolo ‘INTERVISTA FILOSOFICA SUL TEMPO’. *Intervista*, non questionario. Abbandonato l’iniziale intento di realizzare una intervista, ho optato per un questionario, meno impegnativo, rispetto all’intervista, sia per il ricercatore sia per i rispondenti. Tuttavia, si è lasciato sul modulo il titolo improprio che era stato impiegato nel corso delle prove-guida. Subito dopo il titolo sono richiesti al rispondente la sua età ed i suoi titoli di studio conseguiti o, eventualmente, in corso di conseguimento. Disporre di quest’ultima informazione è, ovviamente, importante in quanto può aiutare a comprendere il carattere specialistico di eventuali divergenze rispetto alle risposte prevalenti – e che si suppongono essere di senso comune – possa essere dovuta alla formazione dal rispondente. Tre sezioni: Introduzione, Istruzioni e Breve Terminologia.

**INTRODUZIONE** – L’obiettivo di questa intervista è capire quali siano le tue opinioni in merito ad alcune questioni concernenti il concetto di tempo. Non ti viene richiesto di fornire la risposta “giusta”: riguardo a questi argomenti i filosofi stessi hanno pareri molto diversi tra loro. È **importantissimo**, invece, che tu risponda alle domande esprimendo esclusivamente ciò che tu ritieni vero o molto plausibile, e non ciò che ti sembra semplicemente possibile, interessante o affascinante.

**ISTRUZIONI** – Questa intervista contiene sia domande a risposta chiusa sia domande a risposta aperta. Rispondi alle domande a risposta chiusa ponendo

una “X” nella casella costituita dalle parentesi quadre “[ ]”. Nel rispondere alle domande a risposta aperta non vi è alcun limite di spazio. In alcune delle domande a risposta aperta troverai la dicitura “Opzionale”: questo significa che ti è consentito non dare un risposta. Sei comunque invitata/o vivamente a darvi una risposta (una anche molto breve e semplice): ciò è molto importante ai fini di questa ricerca. Prima di cominciare a rispondere leggi almeno una volta tutta l’intervista. Una volta compilata, l’intervista dovrà essere spedita al seguente indirizzo email: [ernesto.graziani@gmail.com](mailto:ernesto.graziani@gmail.com)

**BREVE TERMINOLOGIA** – In questa intervista, d’ora in avanti, con il termine “**cose**” si intenderanno gli oggetti materiali e gli eventi. Gli **oggetti materiali** possono essere di qualsiasi tipo, di qualsiasi dimensione, naturali o artificiali, viventi o non viventi; dunque, per esempio: cubetti di ghiaccio, farfalle, pietre, sedie, persone, palazzi, montagne. Gli **eventi** sono le cose che si capitano e che coinvolgono gli oggetti materiali; dunque, per esempio: la caduta di un cubetto di ghiaccio in un bicchiere di aranciata, il volo di una farfalla, il lancio di una pietra, il sedersi su una sedia, la nascita di una persona, la costruzione di un palazzo, la scalata di una montagna.

Occorre svolgere due brevi considerazioni sul brano appena riportato. Primo, l’indicazione – contenuta nelle ISTRUZIONI – di leggere per intero il questionario prima di cominciare a rispondere è parsa opportuna ai fini di una migliore comprensione delle varie parti, per ottenere risposte più consapevoli e meditate, da parte del soggetto. La seconda considerazione riguarda la BREVE TERMINOLOGIA. Come si è detto nella *Parte I* di questa dissertazione, nell’ontologia temporale ad essere in discussione è lo statuto ontico degli *enti* (temporali) non-presenti – enti (temporali) *di qualsiasi tipo*. Qui, tuttavia, si è preferito usare il termine ‘cosa’ al posto del termine ‘ente’ (e altri termini come ‘essere’, ‘entità’, ‘elemento’); inoltre, si è specificato che per ‘cose’ si devono intendere o oggetti materiali o eventi. Quest’ultima è una semplificazione. In linea di principio, p.e., il presentismo standard risulterebbe falso anche se esistessero<sub>Ate</sub> enti *astratti* nel tempo ma non nel presente; inoltre, come si è visto, alcuni autori sostengono che esistano<sub>Ate</sub> nel

passato enti che hanno perduto le proprietà che li rendevano materiali, cose che *erano materiali* (in generale, concreti). Ora, tener conto anche degli enti astratti e di tali esempi – ipotetici o fattuali – di enti che non sono né cose materiali (ma magari lo erano) né eventi è parsa una complicazione eccessiva e la si è voluta accantonare (nella convinzione che tener conto di tali “finezze” non sia necessario per catturare le opinioni ontotemporali *di senso comune*.)

Il cuore e parte più corposa del Questionario Filosofico è composto da una serie di quesiti, la maggior parte dei quali con anteposta una presentazione, attinenti a dieci *Tem*. Il complesso di quesiti e relative presentazioni è suddivisibile in due blocchi principali.

Il primo blocco (temi 1-5: IL MOMENTO PRESENTE, LE COSE PASSATE, LE COSE FUTURE FATTUALI, CESSARE DI ESSERE PRESENTE e COMINCIARE AD ESSERE PRESENTE) è preposto all’individuazione dell’ontologia temporale ingenua (in particolare a verificare se questa coincida con il presentismo puntiforme o sottile) e – corrispondentemente – della visione ingenua sul divenire ontico (come si è detto nella *Parte I* di questo lavoro, infatti, lo statuto ontico del temporale non-presente e natura del divenire ontico sono due questioni intimamente connesse, quasi – si potrebbe sostenere – una medesima questione).

Il secondo blocco ha lo scopo di vagliare l’endossalità di una serie di credenze rilevanti rispetto all’ontologia temporale. Per fare ciò si è scelto di descrivere preliminarmente in una sezione propedeutica (MONDO1 E MONDO2) due mondi possibili ontotemporalmente diversi (o, potremmo dire, due versioni ontotemporalmente diverse del nostro mondo), quello presentista e quello eternista (più precisamente A-eternista), chiamati (per evitare di distrarre o influenzare gli interlocutori) appunto con gli pseudonimi ‘MONDO 1’ e ‘MONDO 2’; e successivamente (temi 6-10: CAUSE ED EFFETTI, PERCEPIRE CON I SENSI, LIBERTÀ UMANA, SOLLIEVO e DESIDERABILITÀ MORALE) di chiedere se un certo enunciato vero almeno plausibile ad un primo sguardo – p.e., che vi siano nessi casuali tra eventi, il fatto che percepiamo il presente ma non anche il passato ed il futuro ecc. – sia più in sintonia con l’uno dei mondi, con l’altro, o in egual misura con entrambi. Impostando le questioni in questo modo, si è potuto evitare presupporre – nella formulazione delle questioni – che la visione dei rispondenti fosse presentista.

Con l’eccezione della sezione relativa al tema della DESIDERABILITÀ MORALE, ciascuna delle sezioni del Questionario Filosofico sarà riportata e commentata insieme alle

risposte ai rispettivi quesiti nelle sezioni successive di questo lavoro. Discuto di seguito un paio di punti importanti relativo al modo generale in cui si sono impostati quesiti.

Si è già detto – riportando le ISTRUZIONI – che alcune domande sono opzionali, ossia non è obbligatorio darvi una risposta. (Altre sono invece condizionali, nel senso che ad esse il soggetto deve rispondere solo nel caso in cui abbia risposto in un certo modo ad una domanda precedente). In generale, in quesiti opzionali sono quelli in cui si chiede di spiegare meglio o motivare il proprio punto di vista. Questo tipo di informazione è particolarmente importante nella misura in cui può permettere di scovare eventuali fraintendimenti. Ciononostante si è deciso di rendere opzionali tali domande. Questo per due ragioni. La prima è metodologica: in generale – tenendo conto anche della difficoltà globale del Questionario Filosofico – si è preferito optare per un numero maggiore di questionari compilati solamente nelle parti “facili” (quelle che si sono rese obbligatorie) piuttosto che per un numero minore – possibilmente molto basso – di questionari compilati anche nelle parti “difficili”. La seconda ragione ha a che fare in modo specifico con il tipo di credenze oggetto di indagine. Rendere opzionali le questioni relative alla spiegazione e alla *motivazione* del proprio punto di vista è parso opportuno per nella misura in cui quelle ad oggetto sono – a mio parere – delle credenze che si formano *naturalmente* e per cui può essere molto *difficile addurre ragioni* (in senso *epistemico*, nel senso di giustificarle). In breve, si è pensato che in molti casi il rispondente si troverà ad avere credenze di cui non è capace di render conto.

Un secondo punto da discutere riguarda l'assenza, nelle domande a risposta chiusa, di una opzione come ‘non saprei’ o ‘non ho una opinione a questo proposito’. Ossia si è esclusa l'opzione che il senso comune sia ontotemporalmente neutrale, ossia che in realtà non contenga opinioni rispetto ai temi trattati nel Questionario Filosofico. (Si noti che questo con ciò *non* si intende che non abbia opinioni attuali in merito, ma che non ne abbia in generale, attuali o virtuali.) La ragione alla base di questa decisione è che le prove-guida – che, ricordo, sono state condotte in forma di intervista – hanno indicato abbastanza chiaramente che i soggetti hanno opinioni abbastanza marcate sui temi trattati, soprattutto sui temi del primo blocco del Questionario.

Potrebbe darsi, tuttavia, che alcuni rispondenti effettivamente non abbiano – soprattutto sui temi del secondo blocco – delle credenze. Per far fronte a questa situazione si è operato in due modi.



In primo luogo, ai vari quesiti a risposta libera (opzionali) dove il soggetto si richiedeva di spiegare ulteriormente o motivare il proprio punto di vista, si è aggiunta – in coda al Questionario – una sezione ‘OSSERVAZIONI’ riservata all’espressione totalmente libera delle opinioni del soggetto in merito qualsiasi aspetto del Questionario (vedi giù): ora, è ragionevole pensare che se il soggetto davvero avesse avuto una carenza di intuizioni sui temi trattati avrebbe potuto esprimerlo in queste sezioni.

In secondo luogo si è cercato di strutturare le questioni e le domande del secondo blocco del Questionario (quello in cui l’assenza di opinioni sembra più probabile) in modo tale che l’assenza di opinioni non avrebbe compromesso l’esito dell’inchiesta. Come? Le risposte alle questioni del secondo blocco prevedono una scelta tra tre opzioni: un certo enunciato (ontotemporalmente rilevante ad un primo sguardo) può essere più in sintonia col MONDO1, più col MONDO2, o parimenti in sintonia con entrambi. Ora, è ragionevole pensare che una eventuale *assenza di opinioni* da parte del rispondente in merito all’oggetto della domanda (se non dovesse trovare espressione delle sezioni menzionate al punto precedente: quesiti attinenti alle spiegazioni/motivazioni e ‘OSSERVAZIONI’) trovi espressione nella scelta *della terza opzione*: la pari sintonia con entrambi i mondi (piuttosto che una scelta casuale della prima o della seconda opzione). Cioè: è probabile che l’assenza di opinioni inclini il soggetto a scegliere per l’equivalenza. Questo significa che il ricercatore non può distinguere con certezza se la scelta della terza opzione sia effettivamente una pari sintonia dell’enunciato (prima facie vero/plausibile) in questione con eternismo e presentismo oppure l’assenza di una opinione in merito. Il punto importante da notare, tuttavia, è che questo, nella dialettica in ontologia temporale, *non produce gravi conseguenze, perché in entrambi i casi né il presentismo né l’eternismo risulta avvantaggiato*. Ricapitolando, si ponga il caso che un enunciato prima facie vero/plausibile sia giudicato dal rispondente come in sintonia con entrambe le posizioni e si ponga il caso in cui, invece, il rispondente non ha opinione in merito: i due casi sono molto diversi, ma la conseguenza è la medesima: l’enunciato considerato non è in maggiore sintonia con alcuna delle due opzioni.

In coda all’intero modulo si è posta la già menzionata sezione ‘OSSERVAZIONI’:

<p><b>OSSERVAZIONI</b> – Di seguito <b>esprimi liberamente le tue opinioni</b> sui vari temi affrontati in questa intervista o sui modi in cui sono esposti. Questo</p>
---

mi permetterà di comprendere meglio ciò che tu pensi e di migliorare l'intervista stessa. Puoi esprimere qualunque cosa ti sia venuta in mente. Per esempio, se ti sia capitato oppure no di riflettere già in precedenza su qualcuno dei temi qui trattati; se qualche punto abbia qualche connessione con testi che hai letto oppure con documentari o film che hai visto; se qualcuna delle opzioni illustrate abbia suscitato in te qualche particolare emozione, positiva o negativa; se qualche punto ti sia risultato particolarmente difficile da capire oppure poco chiaro; se qualche tesi, questione o distinzione avrebbe potuto essere formulata in modo più adeguato. (Opzionale)

.

.

L'obiettivo di questa ultima sezione del Questionario Filosofico è quello di raccogliere ulteriori informazioni utili all'interpretazione del punto di vista del rispondente. In particolare, oltre allo scopo – anticipato – di registrare una eventuale assenza di opinioni in merito a l'uno o l'altro dei temi trattati, vi è quello di individuare eventuali fraintendimenti.

Segnalo, infine, un difetto del Questionario Filosofico. Così come è stato formulato il Questionario Filosofico non permette una stima del grado di intuitività che – soggettivamente – caratterizza le varie credenze indagate: tenta di stabilire se un certo enunciato sia creduto dal rispondente (questo mediante risposte chiuse non graduate), ma non tenta di stabilire *quanto forte* sia il carattere di verità/plausibilità (l'intuitività) ai suoi occhi. Come si è visto, tuttavia, l'intuitività che caratterizza un certo enunciato ha gradi e il grado di intuitività di un certo enunciato può avere un peso epistemico. Purtroppo mi sono reso conto di questo difetto solo a lavoro inoltrato e nel corso della scrittura di questa dissertazione (quando era troppo tardi per una nuova somministrazione ad un numero sufficiente di soggetti di una versione rivista del Questionario Filosofico). Pertanto, il compito di dare una stima dell'intuitività delle opinioni qui indagate è rimandato ad uno studio futuro complementare o ad una futura riformulazione del Questionario Filosofico.

## (II) *Selezione dei rispondenti e procedura di somministrazione*

Sebbene i temi del Questionario Filosofico siano – si assume, credo ragionevolmente – temi su cui chiunque abbia delle opinioni, la comprensione del Questionario Filosofico richiede delle competenze cognitive – la capacità di comprendere un testo su temi inusuali ed astratti, e inoltre alquanto lungo – che non si possono presupporre in ogni persona. Inoltre, come si è detto, oltre al fraintendimento, uno dei rischi di un questionario su temi filosofici è quello di offrire un’occasione al rispondente per dar sfoggio di una sua presunta originalità intellettuale – e nonostante gli accorgimenti stilistici che si sono presi, questo rimane un rischio di cui tener conto. Per ricavare dei dati affidabili dalla somministrazione del Questionario Filosofico occorre, dunque, che i soggetti abbiano sia delle competenze cognitive sia una disposizione “etica” alla sincerità (almeno per quanto concerne le questioni intellettuali). Si è perciò optato per la selezione di un campione altamente qualificato in tal senso.

L’esigenza di tali requisiti ha reso il reperimento dei rispondenti alquanto difficoltoso e, conseguentemente, ha spinto ad accontentarsi di un campione relativamente esiguo (soprattutto se paragonato con i campioni degli studi condotti da Block et al. [1983-84] gli altri due menzionati in precedenza). Nella scelta dei soggetti si è data la priorità alla [si è cominciato dalle] persone di cui ho conoscenza diretta. Ho proposto l’intervista ad alcuni dei miei conoscenti che mi sembravano in grado di compilare il questionario e, inoltre, potenzialmente interessati ai temi trattati in esso. Altri soggetti sono stati procacciati con l’aiuto di persone che avevano già compilato il questionario e con cui avevo discusso delle caratteristiche che i rispondenti avrebbero dovuto possedere. Alla fine ho raccolto questionari compilati da 28 soggetti; di età tra i 19 e i 64 anni; prevalentemente italiani (e comunque tutti parlanti italiano); prevalentemente studenti universitari, dottorandi e dottori di ricerca (per lo più in discipline umanistiche, ma nessuno in filosofia).

La procedura di somministrazione e raccolta è stata guidata dall’intento di ottenere risposte, per quanto possibile, meditate e spontanee. Il modulo del Questionario Filosofico è stato recapitato ai soggetti per email come file word. Questo ha permesso di raggiungere anche soggetti lontani. Alla consegna si è fatto presente che l’accettazione di partecipare all’inchiesta come rispondente non comportava alcun obbligo di compilare il Questionario Filosofico. Si invitava, tuttavia, il soggetto a rimandare il questionario compilato entro due settimane; ma anche in questo caso si faceva presente che tale scadenza non era vincolante:

il rispondente avrebbe dovuto restituirlo compilato preferibilmente entro due settimane, ma avrebbe potuto impiegare più tempo se necessario. Infine, per i rispondenti non è stata prevista alcuna retribuzione. (Per questo, oltre che per l'impegno richiesto, circa la metà dei questionari inviati non sono stati rispediti compilati.)

### II.3.4 Questionario filosofico (I): endossalità del presentismo

In questa sezione comincio ad illustrare in modo dettagliato i temi del Questionario Filosofico e le risposte alle questioni poste in essi.

Inizio dal primo blocco del Questionario (i temi 1-5), il cui scopo è l'individuazione dell'ontologia temporale ingenua e della concezione ingenua del divenire ontico. I primi cinque temi del Questionario Filosofico hanno una medesima struttura. Ciascun *Tema* è composto da una breve presentazione, che introduce – appunto – un certo argomento, seguita da quattro domande: la prima, obbligatoria e a risposta chiusa, mira ad individuare l'opinione endossale sul tema che interessa sondare (presente esteso vs. inesteso, cose passate esistenti vs. cose passate inesistenti ecc.); la seconda, opzionale e a risposta aperta, chiede di illustrare meglio o spiegare quanto risposto al quesito precedente; la terza, obbligatoria a risposta chiusa, riguarda la eventuale consapevolezza di aver risposto alla prima domanda in modo endossale o paradossale; la quarta, condizionale (rispetto alla terza) e a risposta aperta, chiede al rispondente di addurre ragioni nel caso avesse dato una risposta (da lei/lui ritenuta) paradossale alla prima domanda.

In quanto segue procederò nel seguente modo: prima riporterò il testo della o delle sezioni considerata; poi farò alcune considerazioni riguardanti la formulazione di esso; infine, esporrò e commenterò i risultati, concentrandomi sulle risposte obbligatorie e, in alcuni casi, rilevanti, su quelle opzionali.

Anticipo che, in questo primo blocco del Questionario Filosofico, il testo contiene modi di formulare tesi e distinzioni in ontologia temporale che sono in realtà simili a quelli che si sono criticati come imprecisi o (a rigore) persino incoerenti nella *Parte I* di questa dissertazione. Questo è stato inevitabile, data l'esigenza di semplificare gli argomenti. Pur rivelandosi inadeguati ad una approfondita analisi e ai fini di una rigorosa definizione, penso tuttavia che le formulazioni scelte possano riuscire (anche mediante un impiego calibrato di similitudini) a trasmettere al non esperto almeno lo spirito, se non la lettera

rigorosa, delle di certe tesi e distinzioni in ontologia temporale. In tal senso, credo che si sia conseguito un compromesso accettabile di semplicità e precisione.

Il Tema 1 verte sulla natura estesa o inestesa del presente (o, similmente, estensione non-nulla o nulla). Per quanto concerne l'ontologia temporale, esso ha la funzione di verificare se, nell'ipotesi che l'ontologia temporale ingenua sia presentista, se il presentismo ingenuo sia sottile (puntiforme) o spesso.

**Tema 1: IL MOMENTO PRESENTE** – Il momento presente sicuramente *non* ha una **grande estensione**, per esempio due ore o una settimana. Infatti, gli eventi che accadono nel corso di un lasso di tempo lungo due ore o una settimana non sono tutti presenti, per così dire, “in un colpo solo”, ma sono presenti solo gradualmente, “un po’ alla volta”, uno dopo l’altro. Se qualcosa è presente, quello che è successo due ore prima è ormai passato e quello che succederà due ore dopo è futuro.

**Questione 1.1** – Secondo te il momento presente, pur non avendo una grande estensione, ha comunque una certa *estensione*, più piccola, (per esempio mezzo secondo, un secondo, due secondi) oppure non ha alcuna estensione? Una similitudine di tipo geometrico può esserti d’aiuto: se rappresentassimo il tempo con una linea retta, secondo te il momento presente corrisponderebbe ad un *segmento* (molto piccolo) oppure ad un *punto* di tale linea?

(a) Il momento presente ha una certa estensione, ossia è come un piccolo segmento.

(b) Il momento presente non ha alcuna estensione, ossia è come un punto.

**Questione 1.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione.  
(Opzionale)

**Questione 1.3** – Pensi che la risposta che hai dato alle Questione 1.1 sia la stessa che darebbe la maggior parte delle persone?

(a) Sì.

(b) No.

**Questione 1.4** – Se hai risposto ‘No’ alla precedente domanda, a cosa imputi il tuo avere una opinione diversa dalla maggior parte della persone in merito a tale questione?

*Risultati.* Dei 28 rispondenti, 24 credono che il momento presente sia inesteso e soltanto quattro credono che sia dotato di una certa estensione. Dei sostenitori del presente inesteso, tre reputano la propria posizione paradossale e 21 la reputano endossale; dei quattro sostenitori del presente esteso, solamente uno ritiene endossale la propria posizione e tre la ritengono paradossale. I risultati danno dunque ragione di pensare che al senso comune appartenga una visione del momento presente come inesteso.

I temi 2 e 3 vertono sull’ontologia temporale ingenua. Si è ritenuto opportuno affrontare separatamente il tema dello statuto ontico delle cose passate (tema 2) e quello delle cose future (tema 3), per poi inferire dalle risposte date ad entrambi se la visione ontotemporale ingenua sia presentista (come ci si aspetta), (A-)eternista, incrementista o decrementista (il che sembra, tuttavia, estremamente improbabile). Questo modo di impostare la questione è vantaggioso. In questo modo si è potuto evitare, per esempio, di presentare le diverse ontologie separatamente e di chiedere, poi, al rispondente di scegliere

tra esse quale gli sembrasse quella vera o più plausibile: questo avrebbe reso il Questionario ancora più lungo ed il compito del rispondente ancora più impegnativo.

**Tema 2: LE COSE PASSATE** – Le *cose passate* sono le cose che sono state presenti e non lo sono più, per esempio Giulio Cesare e l'evento della tua nascita. **Una precisazione** molto importante: qui per “cose passate” si intendono *le cose stesse* (che sono state presenti), e *non* i loro effetti o le loro tracce nel presente (per esempio resti archeologici), e neppure i nostri ricordi o le nostre conoscenze che le riguardano.

**Questione 2.1** – Secondo te **cosa ne è** delle cose passate? Scegli una sola tra le seguenti possibili risposte:

(a) Le cose passate ***non esistono*** (ma sono esistite, quando erano presenti).

(b) Le cose passate ***esistono (concretamente) e sono temporalmente posizionate nel passato*** (non nel presente) – un po' come le cose che non sono nel luogo dove ti trovi esistono concretamente, ma sono in altri luoghi: per esempio, New York esiste (concretamente) ma non è dove tu ti trovi. In modo simile, Giulio Cesare *esiste in carne ed ossa*, come te, ma è nel passato, mentre tu sei nel presente.

**Questione 2.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

**Questione 2.3** – Pensi che la risposta che hai dato alle Questione 2.1 sia la stessa che darebbe la maggior parte delle persone?

(a) Sì.

(b) No.

**Questione 2.4** – Se hai risposto ‘No’ alla precedente domanda, a cosa imputi il tuo avere una opinione diversa dalla maggior parte della persone in merito a tale questione?

.

.

**Tema 3: LE COSE FUTURE FATTUALI** – Le cose *future fattuali* sono le cose che non sono ancora presenti ma *lo saranno*, per esempio: la prima bambina che nascerà nel 2020 in Italia e l’evento della sua prima vaccinazione. **Due precisazioni** devono essere date. La prima è che qui per “cose future” si intendono *le cose stesse* (che saranno presenti), e *non* i nostri pensieri che le riguardano (i pensieri che produciamo, per esempio, quando facciamo il piano di ciò che faremo domani o quando fantastichiamo sul futuro). La seconda precisazione riguarda la qualificazione “fattuali”: le cose future *fattuali* sono quelle che si realizzeranno *di fatto*, e sono solo una piccola parte di tutte le *possibili* cose future, ossia le cose che *potrebbero* realizzarsi.

**Questione 3.1** – Secondo te **cosa ne è** delle cose future fattuali? Scegli una sola tra le seguenti possibili risposte:



(a) Le cose future fattuali **non esistono** (ma esisteranno, quando saranno presenti).

(b) Le cose future fattuali **esistono (concretamente) e sono temporalmente posizionate nel futuro** – un po' come le cose che non sono nel luogo in cui ti trovi esistono concretamente, ma sono in altri luoghi: per esempio, New York esiste (concretamente) ma non è dove tu ti trovi. In modo simile, la prima bambina che nascerà in Italia nel 2020 *esiste in carne ed ossa*, come te, ma è nel futuro, mentre tu sei nel presente.

**Questione 3.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

**Questione 3.3** – Pensi che la risposta che hai dato alle Questione 3.1 sia la stessa che darebbe la maggior parte delle persone?

(a) Sì.

(b) No.

**Questione 3.4** – Se hai risposto 'No', a cosa imputi il tuo avere una opinione diversa dalla maggior parte della persone in merito a tale questione?

.

.

Tre considerazioni esplicative sulla formulazione dei due temi.

Primo. Come è evidente, a differenza di quanto fatto della *Parte I* di questo lavoro, qui si è evitato il ricorso esplicito alla predicazione atensionale, il cui significato sarebbe stato ovviamente troppo difficile da illustrare ad un soggetto non esperto. Si è fatto uso, in suo luogo, semplicemente, del predicato ‘esiste/-ono’ al tempo presente. Per cercare di comunicare lo “spirito” (sostanziale) della contrapposizione tra le opzioni (a) e (b) si è ragionato come segue. Innanzitutto, nel presentare l’opzione (a) (in entrambi i temi) si è puntualizzato che le cose passate (future fattuali), anche se non esistono, *sono esiste (esisteranno)*. Questo al fine di evitare un’interpretazione della tesi (a) nel senso che il passato non è mai esistito (ed il futuro non esisterà mai). E, per quanto concerne il presentismo in particolare, al fine di evitare l’interpretazione “congelata” di esso, il *frozen presentism*. Inoltre, si è tentato di far emergere il senso sostanziale di (a) per contrasto con l’opzione (b). Nel presentare l’opzione (b) (ancora, in entrambi i temi) si è cercato, infatti, di indurre il rispondente a leggere il predicato ‘esiste/-ono’ *come atensionale* sfruttando – in modo simile, in certa misura, a quanto fatto nella *Parte I* – una analogia spaziale. Le cose passate (future) esistono e sono *temporalmente posizionate nel passato (futuro)*: dunque sono esistenti nel passato (futuro) come esistenti sono le cose in luoghi lontani. A mio avviso, è ragionevole supporre che se il rispondente è in grado di dare un senso a locuzioni del tipo ‘x esiste ed è temporalmente posizionato nel passato (futuro)’, allora sta di fatto facendo uso di predicazione atensionale (pur non disponendo di una caratterizzazione teorica di essa – ma solo di un implicito esempio d’uso) (A mio avviso, in effetti, questo è quello che talvolta capita anche agli ontologi temporali che *rifutano* la lettura atensionale della predicazione: la rifiutano a parole, ma in realtà *la usano*.) Assumo, dunque, che il presentista ingenuo *creda* che  $\text{esiste}_{\text{Atc}}$  solo il presente anche se esprime tale credenza/proposizione mediante l’enunciato ‘esiste solo il presente’, ossia mediante predicazione tensionale. (Come si è detto il soggetto cognitivo ingenuo può credere proposizioni per esprimere le quali non dispone degli strumenti linguistici tecnici adeguati.)

Si è cercato, così, di dare una visione del passato e del futuro come di “luoghi temporali”, in cui le cose stesse esistono nella loro concretezza. A questo proposito potrebbe sorgere il dubbio che il Questionario Filosofico non riesca a cogliere le opinioni rispetto a quei temi che è intenzione del ricercatore sondare. Qual è il problema? Vi è il rischio di una confusione. Come la psicologia sperimentale ha ampiamente confermato, la

*rappresentazione mentale* che gli esseri umani hanno del tempo è *spazializzata*. Tuttavia, le varie forme di non-presentismo comportano che il tempo sia *concepito* – e non che sia rappresentato mentalmente –, sotto certi aspetti, come spazializzato.<sup>114</sup> Il rischio è, dunque, che il rispondente interpreti l'essere temporalmente posizionati nel passato (futuro) degli oggetti passati (futuri fattuali) in un senso metaforico oppure nel senso che nella rappresentazione spazializzata del tempo che ci facciamo mentalmente questi siano posti a sinistra (destra). Sebbene il rischio di un tale equivoco non sia eliminabile, si è cercato di minimizzarlo puntualizzando che il discorso sull'esistenza del passato (futuro) riguarda le *cose stesse* e aggiungendo enfaticamente che queste – nell'opzione (b) – esistono *concretamente* (per invitare, ulteriormente, il rispondente a non interpretare la tesi in un senso traslato o metaforico – come immagini mentali o ricordi).

Seconda considerazione. Le cose passate (future) sono state definite come 'le cose che sono state (saranno) presenti e non lo sono più (ancora)', ossia le cose che nella Parte I di questo lavoro si sono qualificate interamente (o meramente) passate (future). (Per quelle future, in particolare, con la complicazione che in questo caso la nostra considerazione è ristretta alle sole cose future fattuali). E allora come appurare le opinioni di senso comune su ciò che è *non* è interamente presente? P.e., sulla Tour Eiffel che esiste ora, ma è anche esistita e presumibilmente esisterà. Credo che la questione debba e possa essere ignorata. Deve essere ignorata per evitare le complicazioni che nascono dall'intersezione dell'ontologia temporale con le concezioni della persistenza (le cui relazioni sono, come notaro nella *Parte I*, filosoficamente controverse). E ritengo, inoltre, che può tranquillamente essere ignorata, poiché la credenza che gli enti parzialmente presenti siano interamente esistenti o abbiano parti temporali che esistono<sub>At<sub>e</sub></sub> in tempi diversi dal presente non solo non è difesa da alcun filosofo (per quanto a me noto), ma è anche estremamente improbabile che sia parte del senso comune.

---

<sup>114</sup> Sotto quale aspetto in particolare? Varie tesi sul tempo comportano analogie e disanalogie tra tempo e spazio: p.e., il presente temporale (l'ora) è metafisicamente privilegiato diversamente dal presente spaziale (il qui) vs. il presente temporale (l'ora) non è metafisicamente privilegiato esattamente come non lo è il presente spaziale (il qui); possiamo muoverci nello spazio ma non nel tempo; il tempo scorre ma lo spazio no vs. il tempo non scorre esattamente come non scorre lo spazio; ecc. Il senso fondamentale in cui il tempo risulta spazializzato nelle ontologie temporali non-presentiste è il seguente: esistono parti del tempo che non sono presenti (in senso temporale) come esistono parti di spazio che non sono presenti (in senso spaziale).

Terza considerazione. Sempre per esigenza di semplicità, e in considerazione dell'andamento delle prove-guida, ho deciso di escludere dal Questionario Filosofico le ontologie temporali a gradi di realtà (e/o esistenza). Sebbene Zimmerman [2008] e Dainton [2010] – come si è visto – non escludano che l'ontologia temporale ingenua possa essere una in cui il passato ed il futuro sono *meno reali ma non completamente irreali* o inesistenti, a me sembra che nel momento in cui si tenti di sondare il senso comune a questo proposito occorra dare una caratterizzazione meno vaga di questa minore realtà. Come si è mostrato nella *Parte I*, gli autori che difendono ontologie temporali di questo tipo concepiscono questa minore realtà di un ente fondamentalmente come non istanziazione di quegli attribuiti che rendono l'istanziatore un ente concreto: colore, grandezza, massa ecc. Ora, chiedere a soggetti inesperti di tentare di comprendere questa visione è sembrato chiedere qualcosa di troppo impegnativo.

*Risultati.* Dei 28 rispondenti, 26 ritengono che non esistano le cose passate né quelle future. Di questi 26, tre ritengono di aver espresso un'opinione paradossale: uno nel credere che né il passato né il futuro esista, uno nel credere che il passato esista, e l'altro nel credere che il futuro non esista; i restanti 24 sono consapevoli della endossalità della propria posizione. Uno dei rispondenti ritiene che esistano sia le cose passate sia quelle future: è consapevole di avere una opinione paradossale e adduce ragioni di carattere scientifico. Un altro rispondente, infine, crede che esistano le cose passate ma non quelle future: anche questo rispondente è consapevole della paradossalità della sua visione ma non adduce ragioni di carattere scientifico, ma sue riflessioni personali.

I temi 4 e 5 puntano alla individuazione della visione ingenua della natura divenire ontico. Anche in questo caso, si è affrontato separatamente il tema del cessare di essere presente (divenire, da presente, passato) – nel tema 4 – e del cominciare ad essere presente separatamente (divenire, da futuro, presente) – nel tema 5 –, in maniera tale da poter inferire una visione del divenire ontico di tipo presentista (come ci si aspetta), A-eternista, incrementista o (molto improbabilmente) decrementista. Data l'intima connessione che vi è tra ontologia temporale e concezione della natura del divenire ontico, questi due temi sono stati formulati come un modo *indiretto* di indagare le opinioni in ontologia temporale.

**Tema 4: CESSARE DI ESSERE PRESENTE** – Come si è detto in precedenza, le cose passate sono le cose che sono state presenti e non lo sono più; in altre parole, le cose passate sono le cose *che hanno cessato di essere presenti*.

**Questione 4.1** – Secondo te in cosa consiste il **cessare di essere presente**? Scegli una sola tra le seguenti possibili risposte:

(a) Il cessare di essere presente consiste in un ***cessare di esistere***. Cessando di essere presenti, le cose cessano di esistere.

(b) Il cessare di essere presente consiste in un **lasciare il momento presente e, *continuando ad esistere*, spostarsi nel passato**. Cessando di essere presenti, le cose non cessano di esistere ma, semplicemente, lasciano il presente e si spostano nel passato – un po' come i vagoni di un treno (che rappresentano le cose) lasciano la stazione (che rappresenta il presente) e, continuando ad esistere, si spostano in luoghi all'esterno della stazione (luoghi che rappresentano il passato).

**Questione 4.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

**Questione 4.3** – Pensi che la risposta che hai dato alle Questione 4.1 sia la stessa che darebbe la maggior parte delle persone?

(a) Sì.

(b) No.

**Questione 4.4** – Se hai risposto ‘No’, a cosa imputi il tuo avere una opinione diversa dalla maggior parte della persone in merito a tale questione?

.

.

**Tema 5: COMINCIARE AD ESSERE PRESENTE** – Come si è detto in precedenza, le cose future (fattuali) sono le cose che non sono presenti ma lo saranno. In altre parole, le cose future sono le cose *che non hanno ancora cominciato ad essere presenti*.

**Questione 5.1** – Secondo te in cosa consiste il **cominciare ad essere presente**? Scegli una sola tra le seguenti possibili risposte:

(a) Il cominciare ad essere presente consiste in un ***cominciare ad esistere***. Cominciando ad essere presenti, le cose cominciano di esistere.

(b) Il cominciare ad essere presente consiste in un ***lasciare il futuro e, senza che ciò comporti un cominciare ad esistere, spostarsi nel presente***. Cominciando ad essere presenti, le cose non cominciano ad esistere ma, semplicemente, si spostano dal futuro nel presente – un po’ come i vagoni di un treno (che rappresentano le cose nel tempo) si spostano da luoghi all’esterno della stazione (luoghi che rappresentano il futuro) ed entrano nella stazione (che rappresenta il presente) senza che ciò comporti il loro cominciare ad esistere.

**Questione 5.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

**Questione 5.3** – Pensi che la risposta che hai dato alle Questione 5.1 sia la stessa che darebbe la maggior parte delle persone?

(a) Sì.

(b) No.

**Questione 5.4** – Se hai risposto ‘No’, a cosa imputi il tuo avere una opinione diversa dalla maggior parte della persone in merito a tale questione?

.

.

Una breve considerazione, prima di passare ai risultati. Le ragioni di fondo per cui si sono inseriti due temi sulla natura del divenire ontico sono due e correlate.

La prima è che si è ritenuto che le domande in essi contenuti, pur riguardando in modo solo *indiretto* le credenze ingenuie in ontologia temporale, godano del vantaggio di essere meno soggette ai fraintendimenti che possono ingenerare nel soggetto le asserzioni come ‘le cose passate (future) esistono / non esistono’ in cui trovano espressione – approssimativa – le tesi in ontologia temporale. Nonostante le cautele espressive adottate nella formulazione dei temi 2 e 3, infatti, le asserzioni di questo tipo potrebbero ancora essere interpretate dal rispondente – in linea con il deflazionismo dell’ontologia temporale – come ‘le cose passate (future) non sono esistite (esisteranno)’ (banalmente falso) o come

‘le cose passate (future) non esistono nel presente’ (banalmente vero); inoltre, le ‘cose passate’ possono ancora essere intese in termini di ricordi, tracce ecc. Chiedere, invece, se il cessare di (cominciare a) essere presente comporti un cessare di (cominciare ad) esistere sembra sottrarsi a tali possibili equivoci – è il chiedere al soggetto come concepisce un certo processo che occorre nella realtà.

*Risultati.* I risultati delle questioni 4 e 5 sono quasi completamente coerenti con quelli dei due temi precedente. I 26 rispondenti che hanno espresso la credenza che né le cose passate né le cose future esistano hanno, coerentemente, identificato il cessare essere presente e l’iniziare ad essere presente con, rispettivamente, un cessare di esistere ed un cominciare ad esistere. Il rispondente che ha espresso al credenza che sia le cose passate sia le future esistano ha, coerentemente, identificato il cessare di essere presente con un allontanarsi dal presente continuando ad esistere e il cominciare ad essere presente con un avvicinarsi al presente senza che vi sia un cominciare ad esistere. Una analoga coerenza si riscontra anche le caso del rispondente che crede che le cose passate, ma non quelle future esistano. L’unica incoerenza è quella di un presentista ingenuo che considera endossale la tesi che il passato non esista e paradossale la tesi che il cessare di essere presente sia un cessare di esistere.

Dai dati raccolti risulta dunque che dei 28 rispondenti, uno è eternista (per ragioni di carattere scientifico), uno incrementista ed i restanti 26 presentisti, e di questi 25 credono che il tempo presente sia inesteso. Questo conferma l’ipotesi iniziale, l’assunzione ampiamente condivisa tra i filosofi del tempo che l’ontologia temporale del senso comune sia il presentismo puntiforme.

### **II.3.5 Il presentismo come posizione di default**

Si è visto perché l’endossalità di un enunciato costituisca un punto a suo favore e si è visto che il presentismo è effettivamente endossale. A questo punto occorre affrontare due questioni: (1) un’obiezioni di irrilevanza filosofica dell’endossalità del presentismo, e (2) la questione della stima del credito iniziale del presentismo.

Nonostante il presentismo sia effettivamente endossale e vi sia quindi ad una prima considerazione ragione per ritenerlo plausibile, sembra che di fatto l’endossalità del presentismo *non venga valorizzata* in tal senso dai sostenitori stessi della teoria. Con pochissime eccezioni, non si trovano nella letteratura sul tempo brani dove i presentisti



ragionino come segue: il presentismo è endossale, quindi deve essere considerato vero fino a prova contraria. Le eccezioni sono appunto pochissime; per quanto a me noto soltanto Orilia [2012b] e Zimmerman [2008] (e quest'ultimo – occorre ricordare – si mostra incerto nell'individuazione esatta dell'ontologia temporale ingenua: per lui del senso comune fa parte semplicemente la credenza che il presente sia più reale del passato e del futuro, non l'unico reale tra i tre). Tipicamente, inoltre, la menzione dell'endossalità del presentismo occorre nelle sezioni introduttive dei testi sulla metafisica del tempo. Menzionare l'endossalità del presentismo non potrebbe avere, per la maggior parte dei presentisti, un *valore meramente retorico*? Se sì, allora la ricerca qui svolta starebbe sondando delle questioni a cui la maggior parte dei presentisti *non* darebbe grande importanza. Si potrebbe pensare che in realtà la maggior parte dei presentisti *non* facciano affatto *affidamento* sull'appartenenza al senso comune per sostenere la propria teoria.<sup>115</sup> A mio avviso, le cose non stanno così. Diversamente da quanto si ritiene accadere in altri casi, qui il ricorso al senso comune può avere un suo peso, un ruolo *epistemicamente (o teoricamente) sostanziale*. Per rendersi conto di questo occorre considerare il modo in cui i presentisti sembrano considerare la loro situazione entro la dialettica in ontologia temporale. I presentisti, tipicamente, si preoccupano molto di più di *difendersi* dalle obiezioni contro la loro teoria che di addurre argomenti *a favore* di essa (o contro qualche teoria avversaria). Nella maggior parte dei casi, anzi, il presentista non si preoccupa affatto di argomentare per la plausibilità della propria teoria (implausibilità delle avversarie). (Eccezioni, in tale senso, sono oltre ai citati Zimmerman [2008] e Orilia [2012b], Crisp [2003] (argomento della persistenza), Tallant [2012b] (argomento della parsimonia ontologica). Sembra pensare che, per far prevalere la propria posizione o almeno per non far prevalere l'avversario (il che può risolversi in una situazione di stallo), *gli sia sufficiente difendersi*. Ma questa assunzione – implicita – sarebbe ingiustificata senza un credito iniziale a favore del presentismo. Credo, quindi, che *implicitamente* (e forse *inconsapevolmente*) i presentisti, sebbene in genere si limitino semplicemente a menzionare l'endossalità della loro teoria, in realtà attribuiscono a tale endossalità un peso epistemico non indifferente. (Ricordo che il fatto che il presentismo sia, *di fatto*, il punto di partenza nella riflessione filosofica (in quando endossale) di per sé

---

<sup>115</sup> Questa preoccupazione è venuta alla mia attenzione leggendo Sommers [2010, p. 205], che ne considera una analoga nel contesto di una discussione critica della rilevanza filosofica degli studi dei filosofi sperimentali sulle credenze ingenuie sulla libertà della volontà, in riferimento alle dichiarazioni di intuitività del libertarismo.

non conferisce credito epistemico e, quindi, il *diritto* di considerarlo vero o plausibile.) In breve, il presentismo è considerato – implicitamente e forse inconsapevolmente – come posizione di default nel dibattito in ontologia temporale, ma ciò esige una valorizzazione epistemica della sua appartenenza al senso comune. Questo mi sembra una spiegazione plausibile del modo in cui – mi pare – i presentisti (e forse anche molti non-presentisti) si pongono entro la dialettica in ontologia temporale.

La seconda questione, che si pone a questo punto, è la seguente. Ammesso che il presentismo appartenga al senso comune e ammesso che tale appartenenza gli conferisca un credito (iniziale), si pone la questione: a quanto ammonta tale credito – quanto plausibile (ad una prima considerazione) risulta il presentismo in virtù della sua endossalità?

Due considerazioni, in risposta.

Come si è detto, la plausibilità che un enunciato trae dal suo appartenere al senso comune è basata fondamentalmente sulla sua intuitività (carattere essenziale) ed, eventualmente (dato che è un carattere tipico, non essenziale), sulla sua utilità pratica (o sopravvivenziale). Nel tentare una stima della plausibilità iniziale (ad una prima considerazione, *prima facie*) di un enunciato (proposizione, credenza opinione ecc.) endossale, occorre in primo luogo tenere conto esso goda di entrambe le giustificazioni o solo della prima. Ora, nel valutare il presentismo, occorre riconoscere, a mio avviso, che *non* si tratta di una credenza provvista di utilità sopravvivenziale né, in generale, di utilità pratica. Il presentismo non è una teoria ingenua che trova *uso pratico* nella vita quotidiana; quindi, sotto questo aspetto, è diversa dalla fisica ingenua o dalla psicologia ingenua. Credere che esista solo il presente (e che il tempo passi) non è, mi sembra di alcuna utilità pratica in generale o, specificamente, sopravvivenziale. Viceversa, il credere che oltre al presente esista anche il passato o il futuro (e magari che il tempo non passi) *non è dannoso praticamente*, in particolare, non è dannoso sopravvivenzialmente (non è “antisopravvivenziale”). Dunque, mi sembra, tutte le ontologie temporali sono parimenti irrilevanti quanto ad utilità pratica (una condizione condivisa, evidentemente, da tante altre tesi in metafisica). La conseguenza è che il presentismo, sotto questo aspetto, non risulta avvantaggiato dalla sua endossalità e, viceversa, il B-eternismo (e le altre tesi forme di non-presentismo) non sono, sotto questo aspetto, epistemicamente screditate dalla loro paradossalità. Questo è qualcosa di cui tener conto nella stima del credito iniziale del presentismo. In breve, sembra che il valore sopravvivenziale, e in generale pratico, del senso comune, diversamente da quanto sembra assumere Orilia [2012b, p. 70], non sia in

effetti rilevante quanto al credito iniziale del presentismo e della teoria A, che di tale valore sono sprovviste.

Il credito iniziale del presentismo – quello grazie al quale può qualificarsi come posizione di default – risiede *interamente* nella sua intuitività. (Assumendo che le due giustificazioni generali della plausibilità del senso comune siano le uniche.) Ora, come si è detto in precedenza, l'intuitività è una proprietà che ha *gradi*. Se è corretto dall'intuitività la verità di un enunciato (in assenza di prove per dubitare, nel caso specifico, della verità dell'enunciato o della correttezza dell'inferenza.), possiamo pensare che ad una maggiore intuitività corrisponda una maggiore probabilità di verità, ossia una maggior plausibilità. (Qui ignoro le ragioni – epistemiche o fattuali – dell'intuitività dell'enunciato.) La stima del credito iniziale del presentismo richiede dunque una *stima della sua intuitività*. Quanto è forte/intenso, *per la maggior parte delle persone* (per i portatori stessi del senso comune, ossia da una *prospettiva extra-filosofica*, “interna” al senso comune), l'aspetto di verità del presentismo? (Il discorso vale anche per le altre eventuali credenze endossali ontotemporalmente rilevanti, ossia impiegabili in argomenti a favore o contro l'una o l'altra ontologia temporale.) La *mia opinione* è che il presentismo risulti alla considerazione dei non specialisti *altamente intuitivo*. Non mi sembra esagerato dire potrebbe essere considerato intuitivo al pari di enunciati come ‘esistono corpi materiali’, ‘le lasciati i corpi pesanti tipicamente cadono verso il basso’ e ‘ $2 + 2 = 4$ ’. Purtroppo non dispongo di dati empirici per sostanziare tale supposizione. Il Questionario Filosofico che ho elaborato e somministrato non permette di ricavare alcuna informazione a questo riguardo; purtroppo, mi sono reso conto della possibile rilevanza del grado di intuitività del presentismo in una fase avanzata della somministrazione, quando era ormai troppo tardi per una riformulazione del questionario. Dunque, la determinazione del grado di intuitività del presentismo (e, corrispondentemente, del grado di controintuitività delle forme di non-presentismo) è da rinviare ad una futura ricerca empirica complementare.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Do solo un sintetico anticipo su come potrebbe essere condotta. Piuttosto che chiedere al soggetto di valutare *isolatamente*, p.e., su una scala Likert, quanto ritenga plausibile, poniamo, la tesi che il passato esista (o non esista), sarebbe più informativo chiedergli una esplicita *valutazione comparativa* della plausibilità di enunciati che – presumibilmente – sono provvisti di diversa intuitività, e tra i quali vi è enunciato ontotemporale (poniamo, ‘il passato esiste/non esiste’), p.e., fissando un ordine crescente di intuitività.

Fortunatamente, per il nucleo fondamentale delle argomentazioni a seguire, la determinazione del grado di intuitività (e plausibilità) del presentismo (e delle avversarie) non riveste importanza centrale.

#### II.4 Percezione del tempo e credito iniziale

Finora si è visto (1) che il presentismo è parte del senso comune; (2) che il suo essere parte del senso – e, in particolare, il suo essere intuitivo (sebbene non praticamente utile) – comune *sembra* (rende ragionevole) riconoscergli un credito (o una plausibilità) iniziale, il che permette di qualificarlo come posizione di default e, corrispondentemente, di porre l'onere della prova sulle spalle dei non-presentisti; (3) che il modo in cui molti presentisti di fatto si pongono dialetticamente entro il dibattito in ontologia temporale sembra presupporre (sebbene implicitamente e forse inconsapevolmente) un possesso di credito iniziale da parte della teoria da essi difesa. E, come si è detto, tutto ciò sembra accettato anche da molti sostenitori di ontologie temporali non-presentiste.<sup>117</sup>

In questa sezione si argomenterà che, nonostante le apparenze e quanto appare ragionevole fino a questo punto, le cose stanno diversamente.

Si formulerà un argomento esplicativo (*argument from explantion*, secondo la denominazione di Pust [2012]) o demistificatorio (*debunking argument*, secondo una terminologia abbastanza diffusa e accolta, p.e., da Schaffer [2016]) volto a *privare di rilevanza epistemica l'intuitività* condivisa – dunque l'endossalità – del presentismo. La spiegazione proposta fa appello a considerazioni concernenti (1) la percezione umana del tempo, (2) il modo in cui le credenze ontiche (o esistenziali) concernenti gli enti concreti dipendono dalla percezione e (3) un principio di semplicità che governa i processi cognitivi umani. Ridotta all'osso, la spiegazione è la seguente: il modo in cui percepiamo è contrassegnato da una sorta di “confinamento temporale”: a ciascun tempo percepiamo solamente ciò che è presente (o – per l'esattezza – ciò che è *approssimativamente* presente: una puntualizzazione

---

<sup>117</sup> La plausibilità del presentismo, naturalmente, dipenda anche da altri argomenti che possono essere formulati a suo sostegno. Di fatto, come si è già detto, due di questi – che verranno presi in considerazione in §II.5 e §II.6 (gli argomenti del sollievo e del libertarismo) – sembrano poter trarre un vantaggio non indifferente dalla eventuale endossalità delle loro premesse cruciali. Dunque, sembra che il presentismo possa trarre un certo credito dal senso comune, direttamente (essendo endossale, parte del senso comune)

che viene ignorata, nella vita quotidiana, anche da chi ne comprende le ragioni e di cui, quindi, è presumibile ritenere che non svolga un ruolo effettivo nella formazione delle credenze). Sotto l'influsso di un principio di semplicità che regola l'operato del nostro sistema cognitivo, siamo condotti a ritenere inesistenti in senso assoluto gli enti che sono al di fuori della nostra "finestra" temporale della percezione: ossia il nostro sistema cognitivo produce e rende intuitiva la credenza che esista<sub>Atc</sub> solo ciò che è presente. Ancora, in estrema sintesi: dato che percepiamo solo il presente il nostro sistema cognitivo ci inclina verso l'opzione metafisica più semplice compatibile con la nostra esperienza percettiva: il presentismo. La spiegazione, ora appena abbozzata, è illustrata in dettaglio e difesa da possibili critiche in § II.4.3.

Prima di fare questo, tuttavia, è necessario mostrare che nessuna delle assunzioni impiegate nell'argomento presuppone la verità o la plausibilità del presentismo: è questo, infatti, che rende la spiegazione proposta una spiegazione esplicativa o demistificatoria. Come sostiene Schaffer [2016], infatti, per "demistificare" una certa intuizione (ossia privare di valore epistemico positivo l'intuitività di una certa credenza) *non basta* offrire una spiegazione del modo in cui essa si forma. In linea di principio, infatti, è possibile elaborare una spiegazione per *qualsiasi* credenza: ciò che conta è la visione della realtà (fisica, psicologica, metafisica ecc.) che la spiegazione presuppone e che quindi viene assunta come vera o almeno molto plausibile da chi intende demistificare l'intuizione in questione.

Nel nostro caso, a risultare "sospetto" è esattamente il confinamento temporale della percezione al presente e o all'approssimativamente presente. Il fatto che si percepisca solo il presente potrebbe avere come spiegazione il fatto che esiste<sub>Atc</sub> solo il presente. Prima di illustrare l'argomento esplicativo contro l'intuitività del presentismo mi preoccupo, perciò, di illustrare in dettaglio la tesi del confinamento temporale della percezione, distinguendone due versioni, una di senso comune (verosimile ma falsa: si percepisce solo il presente) e una scientificamente adeguata (ossia: tipicamente, si percepisce solo l'approssimativamente presente) e di mostrare che tale aspetto della percezione – ossia quello descritto dalla versione scientificamente adeguata, ha una spiegazione del tutto indipendente dall'ontologia temporale e quindi dalla plausibilità del presentismo. Nel mostrare l'irrelevanza dell'ontologia temporale per la spiegazione del confinamento temporale della percezione riprendo, ampliandole e adattandole al caso dell'ontologia temporale, le considerazioni di Le Poidevin [2007, pp. 83-86] e [2009], svolte originariamente in relazione al dibattito teoria A/teoria B.) (Tutto ciò in § II.4.1.)

Dopo aver mostrato il modo in cui il presentismo ingenuo si forma viene a formarsi come credenza naturale ed intuitiva, passo a vagliare (in §II.4.3) la possibilità che il senso comune possa contenere delle opinioni relative ad una connessione tra il confinamento temporale della percezione e l'ontologia temporale. Ossia se alla base dell'intuitività condivisa (e dunque dell'endossalità) del presentismo possa esserci un *ragionamento* di senso comune. Illustrerò, a questo proposito, un'ulteriore sezione del Questionario Filosofico, senza tuttavia dilungarmi sui risultati. E questo per due ragioni. Primo, perché nel corso della somministrazione del Questionario ho modificato la mia posizione su ciò che costituisce la spiegazione dell'intuitività del presentismo, abbandonando l'idea che il presentismo ingenuo risulti da una sorta di ragionamento di senso comune (un ragionamento *errato*), una versione ingenua dell'argomento del presentismo come migliore spiegazione del confinamento temporale della percezione al presente, in favore dell'idea che esso sia il risultato di un processo cognitivo *inconsapevole* (quello descritto appunto in § II.4.2). Rimane una analogia, come si intuisce e come risulterà chiaro in seguito, tra le due spiegazioni ma la sostanza è differente. Secondo, perché (banalmente) mi sono reso conto che, nonostante la lunga riflessione preparatoria, è probabile che il testo non sia riuscito a far comprendere adeguatamente ai rispondenti la questione su cui mi interessava avere le loro opinioni. Conseguentemente, c'è ragione di sospettare che i risultati non siano molto affidabili.

Abbiamo, dunque, che un aspetto temporale della percezione – ossia il confinamento all'approssimativamente presente –, da un lato può essere spiegato senza presupporre la *verità* o la *plausibilità* del presentismo (perché il presentismo non è una spiegazione di esso, e a maggior ragione la migliore spiegazione di esso) e dall'altro può essere impiegato – insieme ad altre assunzioni (che in modo evidente, isolatamente o congiuntamente, non presuppongono il presentismo) – per spiegare perché il presentismo è intuitivo, ossia *sembra vero*.

Se l'argomento esplicativo, che è stato abbozzato e sarà esposto in dettaglio, costituisce la “vera” (migliore) spiegazione dell'intuitività del presentismo, allora si avranno ricadute su almeno tre livelli.

In primo luogo, quanto a una valutazione generale della plausibilità del presentismo, l'argomento sottrarrebbe credito al presentismo.

In secondo luogo, dato che il credito in questione è quello che permetteva di considerarlo come posizione di default, la correttezza dell'argomento avrebbe una fondamentale ricaduta al livello dell'impostazione dialettica del dibattito: il presentismo è

privato di credito iniziale e, conseguentemente, l'onere della prova deve essere ripartito *equamente* tra i vari contendenti. Dato che il presentismo non può più essere considerato come posizione di default, i presentisti dovrebbero – e del resto alcuni tra essi già lo fanno – argomentare positivamente a favore della propria posizione e/o contro le altre.

In terzo luogo, da una prospettiva B-eternista (e, in generale, non-presentista) si ha un benefico “psicologico”: svelando le ragioni per cui il presentismo risulta intuitivo e dunque endossale viene meno il senso di insoddisfazione derivante dal sostenere una tesi inconsistente con una tesi intuitiva ed endossale. Si mostra il modo in cui l'intuitività di una specifica credenza [enunciato, proposizione] cessa di essere un indicatore della verità o elevata plausibilità di essa.

#### II.4.1 Spiegazione del confinamento temporale della percezione

L'esperienza percettiva sensoriale umana è vincolata temporalmente in un modo molto evidente: percepiamo solamente ciò che è presente o – meglio, come si vedrà – ciò che è approssimativamente presente, ossia nel passato più recente. Possiamo chiamare questo aspetto ‘confinamento temporale della percezione’: la percezione ha certi confini temporali ed è in un certo senso “costretta” all'interno di essi. (Vedi Le Poidevin [2007, p. 84] e [2009, la sezione: *The Metaphysics of time perception*], che parla di ‘*temporal limits*’ della percezione).<sup>118</sup>

In questa sezione mi occupo di spiegare ed insieme precisare questo aspetto dell'esperienza percettiva. In particolare, come anticipato, l'obiettivo è quello di mostrare come tale spiegazione *non si serva* del presentismo e, in generale, prescindendo interamente da considerazioni attinenti all'ontologia temporale (e sia perciò compatibile con tutte le opzioni in campo). Ci si limita, per semplicità, alla considerazione (esplicita) della percezione di eventi, lasciando da parte il discorso della percezione dei corpi (oggetti

---

<sup>118</sup> I termini ‘percezione’ ed ‘esperienza percettiva’ vanno qui intesi come sinonimi e vanno intesi e *in senso stretto*, come indicanti la percezione o esperienza percettiva *sensoriale* (dunque: vista, udito, ecc.); non come generica esperienza (che, oltre che percettiva, può essere intesa come qualcosa che coinvolge altre facoltà cognitive, come la memoria e la fantasia, e le emozioni: a volte, infatti, il ricordare il passato o temere il futuro possono essere intesi come forme di esperienza del passato o del futuro). Ci si concentrerà, in quanto segue, soprattutto sulla percezione visiva e acustica.

materiali).<sup>119</sup> Le considerazioni a seguire, tuttavia, possono essere facilmente adattate, tramite opportune variazioni, alla percezioni degli oggetti materiali (specificando, p.e., il discorso in base a come si concepisce il loro modo di persistenza: parlando di percezione di un oggetto ad un tempo o di una parte temporale o di controparte temporale di un oggetto).

Pre-scientificamente e pre-filosoficamente si è portati – o si è spesso portati – a credere che *a ciascun istante*, si possa percepire solamente ciò che è *in quell'istante*, ossia ciò che è *presente* (rispetto all'istante considerato). Ciò che precede quell'istante, il passato (rispetto ad esso), può essere ricordato; ciò che lo segue, il futuro (rispetto ad esso), può essere previsto (ed entrambi possono essere immaginati); ma né il passato né il futuro può essere percepito. La percezione umana è, per così dire, “confinata” temporalmente *al presente*. Questa è la tesi *ingenua* sul confinamento temporale della percezione.

Il confinamento della percezione è, evidentemente, un confinamento *dinamico* e più precisamente *sostituzionale*. Pur essendo così confinata, la nostra esperienza percettiva muta continuamente di contenuto; si ha una continua *sostituzione* nel contenuto della percezione. Così, anche se – come vuole la formulazione ingenua del confinamento – percepiamo solo il presente, ciò che è di volta in volta presente cambia, cosicché a ciascun istante, percepiamo solo gli enti presenti, ma abbiamo percepito enti passati e ne percepiremo di futuri.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Naturalmente, la percezione degli eventi è tipicamente legata alla percezione dei corpi. Se si assume, come qui si fa, una concezione degli eventi come istanziazioni temporali di attributi da parte di oggetti, si ha spesso che la percezione di un evento è legata alla percezione dell'oggetto costituente. P.e., percepisco una palla (un corpo materiale) ferma in un luogo se e solo se percepisco l'esser ferma della palla in quel luogo (come istanziazione di una relazione diadica). (*Tipicamente, spesso*: non assumo che sia sempre così, ma non approfondisco ulteriormente la questione.)

<sup>120</sup> Questo modo di intendere il confinamento temporale della percezione, ossia come confinamento *al presente*, risulta non solo compatibile ma implicato da un'altra credenza che tipicamente i filosofi reputano endossale: il realismo diretto. Stando al realismo diretto (o – con denominazione meno recente – realismo ingenuo, *naïve realism*), che contraddistingue la posizione pre scientifica e pre-filosofica, nei casi in cui la nostra percezione è veridica (ossia non illusoria e non allucinatoria), percepiamo *direttamente gli enti stessi*, corpi o eventi che siano. Se ad essere percepiti sono direttamente gli enti stessi, come conseguenza, abbiamo che si crede che *a ogni istante* percepiamo solamente ciò che è *in quell'istante*.



Di fronte al confinamento temporale della percezione (così formulata), il presentista *potrebbe* argomentare che è proprio *perché* il passato e il futuro non esistono<sub>Ate</sub> la ragione per cui nell'istante presente non vengono percepiti. E *potrebbe* aggiungere che è proprio perché iniziano a e cessano di esistere in senso assoluto che gli enti cominciano a e cessano di essere percepiti. Ossia potrebbe sostenere che l'aspetto dinamico-sostituzionale del confinamento temporale della percezione venga spiegato dalla realtà del divenire ontico assoluto presentista. Corrispondentemente, *potrebbe* argomentare che l'idea che il passato e/o il futuro esistano<sub>Ate</sub> e non siano percepiti può costituire un problema per il non-presentista, qualcosa che richiede una spiegazione.

Ora, sia la caratterizzazione del confinamento temporale sia questa prima spiegazione presentista di essa sono difettose. E le ragioni che spingono a riformulare la tesi del confinamento sono in parte le stesse che, sviluppate, portano anche mostrare l'irrelevanza dell'ontologia temporale in generale – e del presentismo in particolare – per la sua spiegazione.

Per comprendere i difetti di entrambe è necessario dare una caratterizzazione minimale della natura della percezione (sensoriale) degli eventi (extra-dermal): tale percezione consiste in una qualche forma di processo causale e rappresentazionale. Con ciò non voglio assumere che la percezione si esaurisca in (o si identifichi con) in un processo causale né adottare una specifica forma di teoria rappresentazionale della percezione. Intendo semplicemente, che la percezione degli eventi esterni, comunque venga concepita, si basa – almeno in parte – su certi processi causali e consiste in una rappresentazione – di qualche tipo – degli eventi esterni. In termini causali, infatti, possono essere intesi sia il processo fisico antecedente alla percezione, che si svolge all'esterno del corpo del soggetto cognitivo (chiamiamolo 'processo pre-percettivo'), sia la percezione stessa, che si svolge al suo interno. Complessivamente, abbiamo la percezione di un evento comporta un processo causale in cui la causa (iniziale) è l'evento (lo stimolo distale, nei termini usati dalla psicologia cognitiva), p.e., un certo stato di un oggetto materiale, e l'effetto (finale) è la formazione di un percetto. Il percetto è un contenuto mentale che in qualche modo rappresenta l'evento percepito o stimolo distale. La formazione di un tale percetto è un evento mentale: possiamo chiamarlo, per comodità, 'evento percettuale'. (È importante distinguere tra il percetto, che è un contenuto mentale, e la sua formazione, che è un evento mentale. Il termine 'percezione', inoltre, sembra ambiguo tra: (1) il percetto, (2) il formarsi del percetto come evento finale e (3) il processo che va dalla raccolta dello stimolo

prossimale alla formazione del percolato.) I processi pre-percettivo e percettivo possono essere considerati globalmente come una sorta di “trasmissione” di informazione dalla regione in cui occorre l’evento percepito a quella in cui occorre l’evento percettuale (ossia nel cervello del soggetto percipiente).

Quanto appena detto ci spinge, innanzitutto, ad una riformulazione scientificamente più adeguata della tesi del confinamento temporale della percezione.

In realtà, come si è detto, la percezione di un evento comporta processi fisici e fisiologici tramite i quali l’informazione è trasmessa dall’evento percepito al cervello del soggetto cognitivo, dove si forma il relativo percolato. E questo richiede un certo tempo, dato che la velocità con cui le onde luminose o e quelle sonore si propagano è finita (o anche le molecole odorose), proprio come è finita la velocità con cui si trasmettono gli impulsi nervosi lungo i nervi e con cui il cervello, una volta che li ha ricevuti, li elabora producendo il percolato. Conseguentemente, il tempo che intercorre tra l’evento percepito e l’evento percettuale non è mai nulla e ad essere percepito è sempre e solo *il passato*. Il presente non viene mai percepito. La nostra percezione è costantemente in *ritardo temporale* rispetto agli eventi.<sup>121</sup>

Dato che – con rare eccezioni – nella vita quotidiana ci troviamo a percepire eventi relativamente vicini al luogo in cui ci troviamo e dai quali, quindi, l’informazione impiega poco tempo a raggiungere i nostri organi di senso. Inoltre, la trasmissione dell’informazione dagli organi di senso al cervello e l’elaborazione del percolato sono effettuati dal sistema nervoso molto velocemente. Conseguentemente, il ritardo temporale della percezione tipicamente è minimo e, quindi, anche se percepiamo solo il passato, questo è un passato assai recente. Possiamo dire che, tipicamente, percepiamo il passato prossimo o l’approssimativamente presente. *Tipicamente*, non sempre: in alcuni casi infatti il ritardo può essere notevole, p.e., quando udiamo un suono proveniente da molto lontano (pensiamo ai fuochi di artificio a ai tuoni) o quando guardiamo il cielo. Si può dire che queste siano gli

---

<sup>121</sup> Si ricordi che questo vale per la percezione sensoriale degli eventi extra-dermal (ai quali limito la mia considerazione), ma vale in generale per tutti gli eventi che non si verificano nel cervello: di questi abbiamo una coscienza “fuori sincrono”. Le uniche eccezioni, presumibilmente, sono date dei medesimi eventi cerebrali/mentali – come, p.e., mal di testa, pensieri ecc. – di cui, presumibilmente, siamo consapevoli in modo temporalmente immediato. In breve, ad essere realmente presente è solamente la stessa vita mentale.

unici casi in cui siamo alle prese con ritardi notevoli: le eccezioni sono date dai casi in cui percepiamo eventi estremamente lontani (rispetto al senso considerato).

Possiamo dunque concludere che la credenza endossale sul confinamento temporale della percezione (confinamento al presente), malgrado falsa, sia *verosimile*, e, inoltre, che parte di essa, è (esattamente) vera: (1) che non percepiamo il futuro e (2) tipicamente non percepiamo il passato remoto.

Le considerazioni svolte sulla natura della percezione, tuttavia, ci indicano subito un difetto della spiegazione presentista – e questa riguarda la non percezione del futuro. (Metto da parte per il momento l'aspetto dinamico/sostituzionale del confinamento temporale e lo riprendo alla fine di questa sezione.) Perché non viene percepito il futuro? La spiegazione è semplice (vedi Le Poidevin [2007, p. 85]). La percezione, come si è detto, si basa su un processo causale in cui la causa iniziale è l'evento percepito e l'effetto finale è l'evento percettuale, la formazione del percolato ad esso relativo. Almeno tipicamente, se non necessariamente, le cause precedono gli effetti, non le seguono. È per questo che il futuro non può essere percepito: avere nel presente una percezione di esso presupporrebbe una causalità all'inverso (o retro-causalità) – e c'è da dubitare che qualcosa del genere sia reale o, se anche fosse reale, frequente. Dunque, occorre concludere che non potremmo percepire il futuro, neppure se esistesse<sub>Ate</sub>. Dunque, il presentismo (al pari dell'incrementismo) non spiega la non percezione del futuro.

A questo punto rimane da valutare se il presentismo possa o no costituire una spiegazione – almeno parziale – [svolgere un ruolo sostanziale/rilevante entro una spiegazione] dei limiti temporali della nostra percezione del presente e del passato. Anche in questo caso la risposta è negativa e le ragioni risiedono in semplici considerazioni di fisica, fisiologia ed evoluzionistiche.

Per illustrarle occorre, innanzitutto, riprendere ed approfondire alcuni aspetti temporali dei processi coinvolti nella percezione che sono stati menzionati nel riformulare in modo fisicamente appropriato la tesi del confinamento temporale della percezione.

Un qualsiasi evento  $e$  che venga percepito ad un dato istante  $t_0$  è un evento che ha dato origine ad un processo pre-percettivo (fisico) e poi percettivo (fisiologico/cognitivo) che culmina a  $t_0$  con l'evento percettuale  $p$ , la produzione del percolato che rappresenta l'evento  $x$ . Quanto  $x$  sia passato, ossia di quanto esso preceda il tempo  $t_0$ , equivale al tempo impiegato intercorso da tra l'occorrenza di  $e$  e l'occorrenza di  $p$ . Tale tempo dipenderà da

una serie di fattori. La durata del processo pre-percettivo ( $\Delta t_{P-P}$ , dall'evento  $e$  alla stimolazione prossimale) dipenderà: (1) dalla velocità con cui l'informazione viene convogliata dalla regione dove occorre l'evento percepito alla regione spaziale dove il processo viene "intercettato" dagli organi di senso del soggetto cognitivo: p.e., dalla velocità delle onde sonore o luminose; e (2) dalla distanza spaziale tra l'evento percepito e gli organi sensoriali del soggetto, al tempo  $t_i$ . La durata del processo percettivo ( $\Delta t_P$ , dalla raccolta dello stimolo prossimale all'evento percettuale) dipenderà invece dalla velocità dalla velocità con cui opera l'apparato cognitivo/cerebrale del soggetto.<sup>122</sup>

Come osserva Le Poidevin [2007, p. 85], in linea di principio, qualunque evento passato è percepibile alle condizioni fisiche adeguate: quali eventi passati si percepiscano al tempo  $t_0$  (e quali no) dipende, in parte, da quali eventi possano (e quali non possono) avviare un processo causale che giunga al soggetto esattamente al tempo  $t_i$ , ossia al tempo "giusto" per proseguire in un processo percettivo culminante al tempo  $t_0$  (non prima e non dopo).

Specificate le condizioni fisico/fisiologiche a cui un evento risulta percepibile da un soggetto ad un certo tempo e luogo, è utile anche distinguere diversi casi rilevanti in cui – per le ragioni considerate – gli eventi passati *non* vengono percepiti.

In primo luogo, ovviamente, tutti gli eventi l'informazione proveniente dai quali *non* raggiunge (in alcun tempo) il luogo dove il soggetto si trova, poniamo  $l$ , non possono essere percepiti in  $l$  (in alcun tempo), dunque neppure al tempo  $t_0$ . P.e., a Macerata, nella mia camera, non mi è possibile, ora e in nessun tempo, percepire alcun evento verificatosi, ad un qualsiasi tempo passato, in Cina.

In secondo luogo, a  $t_0$ , non vengono percepiti neppure tutti gli eventi i cui processi pre-percettivi giungono troppo tardi in  $l$ . L'informazione, come si è visto, necessita di un certo tempo per giungere agli organi di senso e necessita di tempo per essere convogliata al sistema nervoso e formare il percetto. (Questa è la ragione per cui, oltre che il passato recentissimo (ossia quello *dopo* quello prossimo), non si percepisce neppure il presente.)

In terzo luogo, il processo pre-percettivo che, viceversa, attraversa  $l$ , il luogo dove il soggetto si trova, prima di essere rilevato dai suoi organi di senso, ovviamente non dà luogo a percetti. Le Poidevin non prende in considerazione questa parte meramente fisica della spiegazione del confinamento temporale. Questo è strano, se si tiene conto della portata

---

<sup>122</sup> Per una descrizione più dettagliata dei processi pre-percettivo e percettivo vedi Frova [2000].

“quantitativa” di essa: è la ragione per cui la maggior parte degli eventi passati in linea di principio percepibili dal luogo considerato a  $t_0$  non vengono percepiti. Sono proprio queste considerazioni che spiegano come mai, p.e., io *ora* nella mia camera non sia in grado di percepire cosa stesse capitando qui *40 anni fa*.

Quanto detto finora, tuttavia, non è sufficiente a spiegare completamente il confinamento temporale della percezione all'approssimativamente presente. Come si è detto, un evento viene percepito a  $t_0$  solo se il processo pre-percettivo arriva in  $l$  al tempo “giusto”  $t_{-1}$ . Resta, tuttavia, da spiegare come mai il corrispondente percetto, prodotto a  $t_0$ , non permanga attraverso il tempo nella mente del soggetto, ossia come mai l'evento *cessi di essere percepito* o, dopo essere stato percepito una volta, *non venga percepito di nuovo*. Perché dopo aver finito di far colazione cesso di percepire o non percepisco di nuovo l'evento della mia colazione? Come nota Le Poidevin [2007, p. 86], si tratta di una *possibilità logica* che deve essere considerata.

Parte della risposta consiste nel fatto che, essendo il processo pre-percettivo originato da  $e$  arrivato agli organi di senso di  $S$  al tempo  $t_{-1}$ , *dopo* questo tempo, ovviamente, gli organi di senso non possono registrare *nuovamente* o *continuare* a registrare lo stesso stimolo prossimale. Questo dipende da ragione *meramente fisiche*: data la distanza dell'evento dai miei occhi e la velocità della luce (ed altre condizioni fisiche che trascuro per semplicità) l'informazione relativa ad un certo evento arriva ai miei occhi – ossia la stimolazione prossimale avviene – ad un certo tempo e *non di nuovo anche dopo quel tempo*.

Se lo stimolo prossimale non è più disponibile agli organi di senso rimane da spiegare per quale ragione *il percetto stesso* non lo sia più alla mente del soggetto cognitivo. Qui entrano in gioco considerazioni evoluzionistiche. (Qui seguo la spiegazione di Le Poidevin [2007, p. 86]).

Come ogni altro animale, l'uomo per sopravvivere deve agire efficacemente entro il suo ambiente, e per fare questo deve avere una rappresentazione di esso sufficientemente aggiornata ed accurata. Come si è detto, i percetti si formano sempre con un certo ritardo rispetto agli eventi che li originano. Ma poiché le cose su cui possiamo agire sono relativamente vicine e la luce ed il suono si trasmettono a velocità molto elevate, gli eventi con cui abbiamo a che fare quotidianamente possono essere considerati come *approssimativamente presenti*, anche se non letteralmente presenti. Inoltre, poiché le cose con cui abbiamo a che fare si muovono e cambiano per lo più ad una velocità estremamente bassa rispetto a quella della luce e del suono, la nostra rappresentazione della realtà

circostante e del suo mutamento è per lo più molto accurata, anche se non perfettamente accurata. In breve, è vero che percepiamo solo il passato, ma si tratta di un passato vicinissimo e similissimo al presente. Tuttavia, dopo che l'informazione relativa a un certo stato dell'ambiente è stata ricevuta, dando luogo ad un certo stato percettivo, occorre che essa venga subito trasferita nella memoria, per fare posto a nuova informazione in arrivo, informazione relativa ad uno stato successivo dell'ambiente che produrrà un nuovo stato percettivo. E ciò per due ragioni. Primo, perché l'ambiente che ci circonda, anche se lentamente, comunque muta e noi, conseguentemente, siamo raggiunti da sempre nuove informazioni relative a stati successivi e differenti dell'ambiente. Secondo, perché a causa della limitata capacità d'immagazzinamento dei sistemi per l'elaborazione dell'informazione non riusciamo a elaborare simultaneamente informazioni contrastanti in modo efficace. Un animale che non fosse capace di cessare di percepire ciò che ha già percepito non potrebbe rispondere prontamente a eventi rilevanti per la sua sopravvivenza che si verificano nelle sue vicinanze: p.e., continuerebbe a percepire un predatore, una preda o un compagno anche dopo l'allontanamento di questo. Dunque, come per tutti gli altri animali, la nostra capacità di sopravvivere nel nostro ambiente dipende dalla nostra capacità di non continuare a percepire a lungo ciò che abbiamo già percepito. In breve: continuare a percepire eventi passati sarebbe, oltre che inutile, disadattivo (ossia svantaggioso al fine della sopravvivenza).

La caratteristica cruciale in relazione al tema oggetto di questo lavoro è che questa spiegazione composita (causale, fisica, fisiologica, evolucionistica) non fa riferimento all'ontologia temporale ed è compatibile con tutte le opzioni in campo. Detto diversamente, *sia in un mondo presentista che in uno eternista*, la nostra percezione sarebbe, tipicamente, confinata all'approssimativamente presente. Dato che le considerazioni fatte *dovrebbero* – e non semplicemente *potrebbero* – essere accettate anche dal presentista (e da tutte le posizioni in campo) e sono *sufficienti* a spiegare il confinamento temporale della percezione, sembra che il presentismo non possa costituire una spiegazione di tale aspetto dell'esperienza percettiva.

A riconferma di quanto sostenuto, passo ora a considerare una possibile spiegazione di tipo presentista del confinamento, mostrandone l'erroneità. Come si potrebbe tentare di attribuire un ruolo esplicativo al presentismo rispetto al confinamento temporale della percezione? Un suggerimento può essere tratto, ancora una volta, dallo Le

Poidevin [2007, pp. 84], che dà un abbozzo di spiegazione genericamente A-teorica di questo aspetto della percezione:

Experience *does* lag behind external events, but when an event becomes present, that sets in motion a causal process that eventuates in the perception of that event. With the passage of time, however, the original event is replaced by another, which sets another process in motion, leading to another perception which thus displaces the first. Once an event ceases to be present, it loses the power to set anything in motion, and that is why we do not perceive the more distant past.

In questo passo, Le Poidevin (eternista B-teorico), mettendosi nei panni di un teorico A tenta di dare una spiegazione A-teorica del confinamento temporale dell'esperienza; una spiegazione, in realtà, solo parziale, in quanto mirata a render conto solamente di parte del confinamento: ossia perché, nel presente, non percepiamo il passato remoto (p.e., gli eventi della nostra infanzia o gli eventi dell'antichità ecc.). Pur essendo un argomento genericamente A-teorico, quello abbozzato da Le Poidevin può essere reso specificamente presentista semplicemente aggiungendo che 'once an event ceases to be present' non solo diventa passato ma cessa di esistere in senso assoluto. (Inoltre, questo fornirebbe spiegherebbe anche perché il cessare di essere presente da parte dell'evento lo renda incapace di originare processi causali. Infatti, è molto plausibile che per avviare un processo casuale occorra esistere.)

Le Poidevin [2007, p. 85] crede che si dovrebbe riconoscere tale argomento come autenticamente esplicativo e che il B-eternista dovrebbe fornire una spiegazione alternativa di pari potere. La spiegazione individuata da Le Poidevin è quella che si è illustrata, e in certa misura ampliata, in precedenza: la spiegazione composita (casuale, fisica ec.). A mio avviso, tuttavia, la posizione di Le Poidevin è troppo generosa: la spiegazione presentista, infatti, è in realtà una pseudo-spiegazione, nel senso che non riesce realmente a spiegare ciò che pretende di spiegare. Come tale, non solo non è la migliore spiegazione ma neppure costituisce una alternativa – magari dotata di potere esplicativo – alla spiegazione composita. Per comprendere esattamente l'errore della spiegazione presentista ispirata a Le Poidevin, occorre prima metterne in luce un'assunzione implicita: che gli eventi che si

succedono siano spazialmente coubicati, ossia ubicatati nella stessa regione di spazio ed il soggetto percipiente resti fermo nella medesima regione di spazio mentre percepisce i vari eventi. (Queste assunzioni devono essere fatte per garantire nel modo più semplice che l'ordine degli eventi rifletta all'ordine delle percezioni: infatti eventi non spazialmente coubicati potrebbero essere percepiti in un ordine differente rispetto a quello con cui si occorrono.)

Un evento,  $e_1$ , (spazialmente) coubicato e *anteriore* a quello che sto percependo qui e ora, poniamo  $e_2$ , *non* potrebbe essere percepito da me qui e ora (insieme a  $e_2$ ). Questa è la situazione considerata dall'argomento di Le Poidevin. Ora, è senz'altro plausibile che un evento che ha cessato di esistere in senso assoluto non possa più avviare processi causali (sebbene abbia potuto, quando era esistente) Ma la spiegazione presentista può valere come spiegazione, sfruttando tale assunzione, solo in congiunzione con un'altra assunzione, una ipotetica: che l'evento  $e_1$ , se divenendo passato non avesse cessato di esistere (in senso assoluto), avrebbe potuto – da passato – attivare un processo casuale in grado di culminare con un percolato ad esso relativo *ora*. Ma questa è una possibilità *logica* e non certo una possibilità fisica né biologica. Perché non possa accadere lo si è già visto: la stimolo prossimale non è più disponibile per produrre un nuovo percolato corrispondere a  $e_1$  (parte fisica della spiegazione) e comunque conservare il percolato relativo a  $e_1$  già avuto in precedenza sarebbe svantaggioso dal punto di vista della sopravvivenza (parte evolucionistica della spiegazione). Riguardo a quest'ultimo punto, si noti, il presentista dovrebbe accettare anche la parte evolucionistica della spiegazione: infatti, anche al presentista si pone il problema di spiegare come mai cessiamo di percepire ciò che abbiamo percolato o non percepiamo di nuovo dopo aver cessato di percepirlo (la spiegazione presentista ispirata a Le Poidevin si limita ad assumere che ciò accada ma non lo spiega realmente: 'the original event is replaced by another, which sets another process in motion, leading to another perception which thus displaces the first').

Ricapitolando: ingenuamente si è portati a credere che, nel presente, si percepisca solamente il presente. Il confinamento temporale della percezione, così (ingenuamente) formulato, sembra poter avvalorare il presentismo, nella misura in cui questo potrebbe valere come spiegazione di questo aspetto dell'esperienza. Tuttavia, una considerazione scientificamente più attenta della natura del confinamento temporale porta a riformularla come un confinamento al passato prossimo o approssimativamente presente. Al tempo stesso, tuttavia, tale approfondimento mostra che tale aspetto dell'esperienza percettiva



risulta spiegabile mediante considerazioni che non presuppongono alcuna particolare ontologia temporale e plausibili ad un punto tale da dover essere accettate a prescindere dalla propria posizione ontotemporale. Questo mostra che la spiegazione del confinamento temporale della percezione non solo non è data dal presentismo ma ha poco o nulla a che fare con l'ontologia temporale in generale. Per confermare ulteriormente questa conclusione si è considerato una possibile spiegazione presentista, mostrandone l'erroneità.

### II.4.3 Spiegazione dell'intuitività del presentismo

Il presentismo risulta intuitivo alla maggior parte delle persone e questo lo rende endossale, parte del senso comune; le varie forme di non-presentismo risultano invece controintuitive per la maggior parte delle persone e questo le rende paradossali. La questione che ci si pone a questo punto è: *perché* il presentismo risulta intuitivo per la maggior parte delle persone (e, quindi, endossale) e le varie forme di non-presentismo risultano, invece, controintuitive (e perciò paradossali)? Si tratta di trovare una spiegazione dell'intuitività del presentismo e della controintuitività del non-presentismo.<sup>123</sup>

Per comodità espositiva, illustro la risposta in un modo molto conciso, rimandando i chiarimenti e la difesa delle assunzioni su cui essa si basa ad un secondo momento.

Il presentismo è, a mio avviso, una credenza metafisica annoverabile tra quelle del senso comune *naturale*, ossia che si forma e risulta intuitiva per ragioni che prescindono dalla cultura. La spiegazione della sua intuitività risiede, a mio avviso, fondamentalmente in considerazioni relative al modo in cui si formano le credenze ontiche, al nostro modo di esperire percettivamente – percepire – il tempo, al principio di semplicità che governa i processi cognitivi. Le credenze esistenziali (o ontiche: ossia attinenti allo statuto esistenziale/ontico – di esistenza/inesistenza – di qualcosa ) del senso comune inerenti ed enti concreti, sia quelle affermative sia quelle negative, si formano in larga misura sulla base

---

<sup>123</sup> Come si è detto in precedenza, una caratteristica essenziale del presentismo ingenuo (così come di quello filosofico “classico”, ossia special-relativisticamente non rivisto) è un la concezione di un unico presente universalmente o cosmicamente esteso. Esistono in letteratura diversi resoconti di come una tale credenza emerga (risulti intuitiva e parte del senso comune) nonostante sia in contrasto col la fisica relativistica. Io non tocco questa questione e mi limito a rimandare a Butterfield [1984], Callender [2012] e Dorato [2013].

dell'esperienza percettiva. Questo, a mio avviso, avviene anche nel caso del presentismo. Come si è visto, la nostra esperienza percettiva della realtà è, ad ogni tempo, confinata (approssimativamente) a ciò che accade a quel tempo, ossia a ciò che è (approssimativamente) presente. Se si tiene conto che il percepire qualcosa è una *condizione tipicamente sufficiente* per la produzione di una relativa credenza ontica affermativa, possiamo dire che il confinamento temporale della percezione – di per sé considerato, da solo – sicuramente *non inclina* verso l'eternismo e verso il non-presentismo in generale: *non* produce (naturalmente) la credenza del non-eternismo e *non* la rende intuitiva. (Si noti, qui, la posizione della negazione.) Questo punto è abbastanza ovvio: come dire, p.e., che il non percepire un acqua fino alle ginocchia dentro la mia stanza *non* mi inclini a credere che vi sia acqua fino alle ginocchia dentro mia stanza. Tutto ciò non mostra come nasca la credenza presentista e perché risulti intuitiva (dunque endossale) né perché l'eternismo risulti controintuitivo (e paradossale). Ci dà soltanto una ragione per cui l'eternismo *non* risulta intuitivo (ed endossale) ed il presentismo *non* risulta controintuitivo (e paradossale). Per comprendere perché il presentismo si formi naturalmente e risulti intuitivo, e – viceversa – l'eternismo non si formi naturalmente e risulti controintuitivo, occorre tener del principio di semplicità che guida in modo pervasivo l'operare del nostro sistema cognitivo, a vari livelli: dalla percezione, alla categorizzazione, al ragionamento. Il sistema cognitivo opera prediligendo l'“interpretazione” più semplice dei dati o – più precisamente – contemperando una tendenza (un *bias*) alla semplicità con l'esigenza di consistenza con i dati (vedi Chater e Vitányi [2003] e Feldman [2016]). A mio avviso, è plausibile che tale principio operi anche nella formazione di credenze metafisiche ingenuae. Percependo, ad ogni tempo, solo ciò che è approssimativamente presente – e, anzi, credendo ingenuamente di percepire solo ciò che è esattamente presente –, e favorendo “interpretazioni” semplici dei dati percettivi, il nostro sistema cognitivo ci porta a credere esista<sub>Ate</sub> solo il presente. Il presentismo è cioè l'opzione più semplice mediante cui il sistema cognitivo “interpreta” metafisicamente il confinamento temporale della percezione. Questo non solo *produce* la credenza presentista ma è anche ciò che ce lo rende *intuitivo*. Poiché il confinamento temporale della percezione e il principio cognitivo di semplicità sono condivisi da tutti gli esseri umani cognitivamente normali, il presentismo risulta intuitivo alla maggior aperte delle persone e si forma come credenza ontica naturale: è quindi parte del senso comune (naturale).

Come preannunciato, nel resto di questa sezione tento aggiungere dettagli alla proposta e difendere le sue assunzioni principali. In questo modo, si spera, la risposta potrà acquisire maggiore plausibilità agli occhi del lettore.

(I) Piano cognitivo e piano epistemico. La spiegazione qui presentata è parte di un argomento esplicativo che – se corretto – ha come conseguenza la sottrazione del credito iniziale al presentismo. La spiegazione, tuttavia, riguarda le *ragioni fattuali* per cui la credenza presentista si forma, risulta intuitiva alla maggior parte delle persone e risulta, quindi, appartenente al senso comune. Occorre perciò non confondere i ruoli che svolgono in esso la percezione e il principio di semplicità con quelli che svolgono o possono svolgere nella *giustificazione* del presentismo. In generale, il piano della formazione fattuale delle credenze deve essere distinto da quello della giustificazione delle credenze.

Quanto alla percezione, dire che nella mente del soggetto si forma una certa credenza perché il soggetto percepisce in un certo modo è distinto dal dire che il suo percepire in un certo modo giustifica la sua credenza. Quanto al caso del presentismo, la tesi è appunto che la credenza presentista si forma perché gli esseri umani percepiscono in un certo modo (confinamento temporale della percezione), ma tale modo di percepire non giustifica la credenza presentista perché a sua volta è spiegato in modi che non presuppongono la verità del presentismo.

Quanto al principio di semplicità, occorre tener presente che si tratta di un principio *cognitivo* e non *epistemico*. Cioè riguarda il modo in cui il sistema cognitivo opera *di fatto*, a prescindere dal suo conseguire credenze vere o false, giustificate o ingiustificate. Conseguente, le critiche mosse al principio di semplicità come principio epistemico, criterio di scelta tra tesi o teorie avversarie, non si applicano al principio di semplicità per come è applicato o inteso nell'argomento esplicativo qui elaborato.

Questo ha una conseguenza ulteriore. Quando si confrontano teorie, il criterio della semplicità può avere un peso pragmatico ma *non un grande peso* quanto alla verità (non è indicativo di verità). Tuttavia, quando in questione è la formazione fattuale delle credenze – ed in genere i risultati dei processi cognitivi – la semplicità può avere un peso *enorme* nel conferire intuitività ad una credenza. Nel caso del presentismo, il peso che la tendenza alla semplicità può avere *cognitivamente* non deve essere sottostimata. A mio avviso, questa inclina *fortemente* a considerare il non più percepito (in quanto passato) come inesistente, anche se dal punto di vista epistemico questa semplicità si ritiene di scarso valore.

L'interpretazione presentista è, in effetti, la più semplice compatibile con i dati percettivi a disposizione. La semplicità qui in gioco sembra almeno di due tipi: (1) parsimonia ontica; (2) complessità della struttura della realtà. Pensare che l'ente che abbia cessato di esistere nel presente abbia cessato di esistere *assolutamente* è senz'altro più semplice che pensare che esista "ancora" distante dal tempo presente. (E *mutatis mutandis* lo stesso vale per il futuro.) La visione di un universo tridimensionale (spaziale) è senz'altro più semplice di una struttura quadridimensionale (spaziotemporale).

A questo proposito occorre tener conto che l'applicazione del principio di semplicità come principio cognitivo non necessariamente richiede una consapevolezza delle varie opzioni possibili e una valutazione ponderata delle medesime, come accade solitamente nell'applicazione del principio di semplicità come principio epistemico.<sup>124</sup> Innanzitutto, occorre far presente che molti processi cognitivi basilari, tra cui la formazione di molte credenze, avvengono in modo *inconsapevole*, senza un processo inferenziale. A mio avviso questo è il caso anche per il presentismo. In modo inconsapevole e non inferenziale, il nostro apparato cognitivo è *naturalmente* attratto dall'opzione presentista in virtù della sua semplicità (oltre che per la coerenza con i dati). Ma questo accade senza che il soggetto ingenuo prenda mai in considerazione neppure per un attimo le ontologie temporali alternative. La formazione della credenza presentista non deve essere vista come basata su un ragionamento, quasi che il soggetto cognitivo soppesasse diverse opzioni e si decidesse in favore della più semplice. (Ciò non toglie che in alcuni casi, per alcuni soggetti, anche non esperti, la questione possa porsi esplicitamente ed in termini inferenziali. Ma questo, a mio avviso, di norma non accade al di fuori di contesti filosofici o scientifici.)

Inoltre, a questo punto ci si può chiedere se il ricorso al principio (cognitivo) di semplicità sia davvero necessario nel dare una spiegazione della formazione e dell'intuitività del presentismo. Non è un tale principio forse *superfluo* – non basterebbe il confinamento temporale a formare e rendere intuitivo il presentismo ingenuo?

A mio avviso no. Il percepire qualcosa una, tipicamente, una condizione *sufficiente* per la produzione di una credenza ontica *affermativa* inerente a quella cosa. Banalmente, crediamo che esistano i gatti e la Luna perché li percepiamo. (*Tipicamente*, non sempre: potrei avere insieme la credenza che la mia percezione non sia veridica – come, p.e., quando ho un'illusione ottica – e allora posso non credere, malgrado le apparenze, che esistano bastoni spezzati in acqua). Ovviamente la percezione di un certa cosa non è, tipicamente, condizione *necessaria* per la credenza che quella cosa esista. Si possono credere che esistano certi enti (concreti) anche senza percepirli. Banalmente, posso credere che

---

<sup>124</sup> Questo punto è stato portato alla mia attenzione da Andrea Vettore.

esista che esista un certo tipo di minerale senza averne mai visto un campione o che il mio cane esista anche mentre è dietro di me. Il punto che mi spinge a chiamare in causa il principio cognitivo di semplicità è che la non percezione di certi enti può solo in alcuni casi condurre alla formazione di credenze ontiche negative. P.e., se entro in camera mia e non vedo il mio cane seduto sul letto c'è d aspettarsi che ciò sia sufficiente al prodursi della credenza che l'evento [essere seduto sul letto da parte del mio cane] [modificare notazione] non esista. Tuttavia, il mio non percepire ora il mio cane non produce la credenza che ora non esiste. A mio avviso è solo mediante il contributo congiunto di confinamento temporale della percezione e tendenza alla semplicità che il sistema cognitivo forma la credenza presentista e la rende intuitiva al soggetto stesso.

A titolo di esempio consideriamo un altro caso in cui è ragionevole pensare che l'intuitività di una tesi ontica sia basata sul nostro modo di percepire ed insieme sul principio di semplicità: il caso dell'attualismo nella metafisica dei mondi possibili. Come riconosciuto da Lewis [1986, p. 135], il realismo modale – la tesi che esistano (esistano *simpliciter*) mondi, intesi come enti concreti, diversi da quello attuale, è paradossale ed estremamente controintuitiva. Abbiamo il concetto di mondo concreto e questa è una condizione necessaria per la formazione della credenza dell'inesistenza di mondi concreti diversi dall'attuale. E tali mondi non sono percepiti. Ora, sembrerebbe che la non percezione e il possesso di un concetto di mondo concreto possano spiegare perché risulti controintuitivo il realismo modale. A mio avviso no. Vi è un ulteriore fatto esplicativo che interagisce con la non-percezione e di cui occorre tener conto: ossia un *principio cognitivo di semplicità*. E la ragione per cui nel caso dell'attualismo modale come in quello del presentismo possa sembrare che il confinamento della percezione (in cui caso confinamento modale all'attuale, nell'altro, temporale all'approssimativamente presente) sia sufficiente per la formazione e l'intuitività della credenza in questione è appunto che tale principio agisce *inconsapevolmente* (si rivela indirettamente solo alla considerazione esperta negli studi di psicologia cognitiva).

Nel valorizzare il contributo del principio di semplicità, tuttavia, occorre non sminuire quello del confinamento temporale della percezione. Due punti sono degni di essere sottolineati.

In primo luogo, è plausibile che sia proprio la specificità del confinamento temporale della percezione come limitazione *strutturale* della percezione a fare in modo che il principio di semplicità induca il sistema cognitivo a credenze ontiche negative. Come si è

detto in molti casi la *non* percezione non costituisce una ragione per una credenza esistenziale negativa.<sup>125</sup> Mentre la percezione di certi enti tipicamente conduce alla formazione di credenze ontiche positive corrispondenti, la non percezione di un certo ente o di enti di un certo tipo, tipicamente, non conduce alla formazione di credenze ontiche negative al riguardo. P.e., possiamo cessare di percepire un oggetto materiale o un evento perché una parte di esso è visivamente occlusa da un ostacolo visivo interposto. (P.e., se chiudiamo gli occhi, o se un'auto passa dietro ad un palo ecc.) Ma non per questo crediamo che la parte occlusa non esista. Inoltre, la visione è confinata spazialmente oltre che temporalmente: p.e., al di fuori del campo visivo non vediamo corpi o eventi, ma non per questo crediamo che non esista alcunché al di fuori di esso. Un altro caso è quello di un oggetto che si allontana (spazialmente) e diventa sempre più indeterminato piccolo ed indeterminato alla nostra visione, fino a scomparire. Non per questo pensiamo che l'oggetto abbia cessato di esistere. Un altro caso, infine, quello del sonno: mentre dormiamo non percepiamo gli oggetti della nostra stanza (tranne, forse, quelli a contatto con il nostro corpo). Ma al nostro risveglio non crediamo che nel frattempo abbiano cessato di esistere.

La cosa importante da notare, in risposta, è che la produzione di credenze presentiste grazie al confinamento temporale *si distingue* da tutti questi casi tipici in cui la non-percezione (tipicamente) *non* conduce alla produzione di una credenza esistenziale negativa. Il confinamento temporale della percezione ha un carattere di *strutturalità* che manca a tali esempi di non-percezione. La nostra esperienza ordinaria ci testimonia che anche se un oggetto è, ad un certo tempo, coperto da un altro, fuori dal nostro campo visivo, si è allontanato troppo per essere visto, o sottratto alla nostra vigile percezione, può essere in linea di principio percepito nuovamente ad un tempo successivo (rimuovendo l'ostacolo, voltando la testa, avvicinandoci ad esso, svegliandoci). Il confinamento temporale della percezione è invece *irrevocabile*: una volta cessato di percepire un certo ente a in regione del suo essere passato, non possiamo percepirlo di nuovo. Analogamente, *non si può anticipare* la percezione del futuro. In questo caso, l'esperienza ordinaria non ci insegna che la percezione può essere recuperata o anticipata rimuovendo un qualche "ostacolo temporale" o modificando il nostro "campo visivo temporale". Il percepire, ad ogni istante, una ristretta porzione della realtà (che, impropriamente, identifichiamo con il presente) ed il

---

<sup>125</sup> Andrea Vettore mi ha suggerito di prendere in considerazione questo punto.

non percepire tutto il resto è un aspetto strutturale dell'esperienza (limitazione strutturale), non accidentale.

Il fatto che un ente possa essere percepito di nuovo, a mio avviso, gioca a favore dell'intuitività della credenza che esso esiste anche mentre non è percepito. Ma come esattamente? A mio avviso, ancora una volta occorre fare appello al principio di semplicità – insieme ai caratteri dell'esperienza percettiva medesima – e mostrare come sia esso a spiegare come mai in certi casi la non percezione inclini alla credenza esistenziale negativa e in altri casi no (casi in cui si forma una credenza ontica positiva *nonostante* la non percezione.) Il principio di semplicità, quindi, non porta necessariamente alla produzione di credenze ontiche negative: dipende da vari fattori, e tra questi giocano un ruolo fondamentale i dati percettivi a disposizione del soggetto e la struttura di essi.

Il secondo punto notevole a proposito del confinamento temporale è che mentre tale aspetto della percezione *da solo* è qualcosa che semplicemente *non inclina* al non-presentismo (e non qualcosa che inclina al non-presentismo), è plausibile credere – proprio in virtù del nesso tra percezione e credenze ontiche affermative – che se avessimo avuto un modo differente di percepire – se la nostra percezione fosse stata diversamente confinata o non confinata affatto – al senso comune sarebbero potute appartenere credenze ontotemporali differenti dal presentismo. Quali, esattamente, dipenderebbe dai vari modi di confinamento temporale della percezione.

Possiamo immaginare diverse possibili opzioni. Per caratterizzarle possiamo pensare di immaginare una percezione temporale che abbia delle analogie con quella spaziale.

Primo modo: si percepisce, ad ogni istante, l'intero passato e l'intero futuro (dal punto di vista del presente, un po' come si possono vedere varie regioni a sinistra e a destra nel nostro campo visivo). In questo caso dovremmo poter avere una percezione di un ente quadridimensionale, un po' come in un cronofotografia (ma non esattamente: dovremmo vedere le varie fasi del movimento come continue, non come discrete). Se una tale percezione fosse possibile, il tempo sarebbe percepito come analogo allo spazio. Secondo modo: si percepisce una *porzione ristretta* del passato o del futuro (dal punto di vista del presente): un po' come se con un "binocolo temporale" potessimo osservare diverse porzioni del passato o del futuro (dal presente), come con un binocolo possiamo osservare diverse regioni spaziali di un paesaggio. Qui, ricordando un evento passato, potremmo percepirlo di

nuovo.<sup>126</sup>Le due opzioni potrebbero essere descritte più in dettaglio. Ma quando detto basta dare un'idea di come un diverso modo di percepire la realtà avrebbe potuto rendere controintuitivo il presentismo.

Ci si potrebbe chiedere, infine: dato che un modo controfattuale di percezione – come *non* confinata temporalmente al presente – avrebbe reso controintuitivo il presentismo, perché non concludere che quello attuale in cui è confinata temporalmente al presente (all'approssimativamente presente) sia sufficiente alla formazione e intuitività del presentismo? La risposta è duplice. In primo luogo, come si è detto la percezione è, tipicamente, condizione sufficiente per la formazione di credenze ontiche affermative ma non lo è per quelle negative. E una tendenza cognitiva alla semplicità sembra aggiungere ciò che manca per conseguire il risultato nel caso del presentismo. Secondo, per spiegare l'intuitività del presentismo bisogna basarsi sul modo *attuale* di percepire contraddistinto dal confinamento temporale che l'esperienza effettivamente ha. Infatti, in linea di principio si potrebbe immaginare un modo di percepire che renda intuitivo una teoria qualsiasi del tempo (anche una decrementista, idealista o una visione ciclica). Il fatto che ciascuna di queste risulterebbe intuitiva a scapito del presentismo serve a far risaltare il ruolo che ha il confinamento temporale nella spiegazione dell'intuitività del presentismo ma non ne fa una spiegazione sufficiente.

#### **II.4.4 Questionario Filosofico (III): confinamento temporale dell'esperienza percettiva e ontologia temporale**

Come menzionato in precedenza, l'idea originaria sulla spiegazione della formazione e dell'intuitività della credenza presentista era che queste fossero il risultato di un *ragionamento* di senso comune, più o meno consapevole ed esplicito. In breve, dato che percepiamo solo il presente, e che se il passato ed il futuro esistessero<sub>Atē</sub> li percepiremmo, allora esiste<sub>Atē</sub> solo il presente. Questa ipotesi esplicativa “inferenziale” (o “abduittiva”) è stata in seguito abbandonata, essendo stata giudicata estremamente improbabile, e si è optato per l'ipotesi esplicativa illustrata nella precedente sezione. Anche se la spiegazione offerta è reputata corretta e sufficiente a spiegare perché il presentismo sia pare del senso

---

<sup>126</sup> Per le ragioni viste nella sezione precedente occorre considerarle come mere possibilità logiche, fisicamente impossibili nel mondo attuale. Metto, inoltre, da parte i possibili paradossi che potrebbe sollevare rispetto all'azione umana il percepire le proprie azioni future.



comune (perché sia formato, come credenza, e risulti intuitivo per la maggior parte delle persone) resta tuttavia interessante vagliare se il senso comune contenga o meno *credenze* attinenti al rapporto tra confinamento temporale e ontologia temporale, e in particolare se tra queste vi sia la credenza che questo aspetto della percezione sia compatibile unicamente con il presentismo o anche con l'eternismo. Se il senso comune riconoscesse il confinamento temporale come compatibile unicamente con il presentismo la tesi generale che l'intuitività del presentismo riposa su questo aspetto della percezione ne risulterebbe rafforzata.<sup>127</sup>

Di seguito presento, innanzitutto, il testo della presentazione generale alla seconda parte del Questionario Filosofico e, poi, il testo relativo al rapporto tra confinamento temporale ed ontologia temporale.

**MONDO1 E MONDO2** – Immagina due “versioni” del nostro mondo, che chiamiamo “MONDO1” e “MONDO2”, ottenute combinando nei seguenti modi le opzioni già illustrate trattando i temi 2, 3, 4 e 5:

► Nel **MONDO1** non esistono cose passate né cose future (fattuali). Tuttavia, le cose passate sono esistite (quando erano presenti) e, analogamente, le cose future (fattuali) esisteranno (quando saranno presenti). Le cose cominciano ad esistere cominciando ad essere presenti e cessano di esistere cessando di essere presenti.

► Nel **MONDO2** esistono (concretamente) sia le cose passate sia le cose future (fattuali); le cose passate sono temporalmente posizionate nel passato, quelle future (fattuali) sono temporalmente posizionate nel futuro. Il cominciare ad essere presente da parte di una cosa consiste in uno spostamento della cosa dal futuro al presente e non comporta un cominciare ad esistere della cosa stessa; analogamente, il cessare di essere presente da parte

---

<sup>127</sup> Si noti, tuttavia, che se *non* vi fosse un tale nesso *inferenziale*, la plausibilità della spiegazione elaborata in precedenza *non* sarebbe ridotta e della tesi generale che un tale confinamento giochi un ruolo nella spiegazione dell'intuitività del presentismo: avremmo soltanto che la spiegazione “inferenziale” dell'intuitività del presentismo risulterebbe implausibile e la plausibilità della tesi generale *non* sarebbe ulteriormente accresciuta.

di una cosa consiste in uno spostamento della cosa dal presente al passato e non comporta il cessare di esistere della cosa stessa.

Nota bene che le due versioni del mondo hanno la **stessa storia**, dato che sono versioni del *nostro* mondo. Per esempio, sia nel MONDO1 che nel MONDO2 Adolf Hitler è nato a Braunau nel 1889. Ciò che cambia è solamente il modo di concepire l'esistenza delle cose passate e future: nel MONDO1 Adolf Hitler non esiste (anche se è esistito, quando era presente); nel MONDO2 Adolf Hitler esiste (in carne ed ossa) ed è temporalmente posizionato nel passato.

**Tema 7: PERCEPIRE CON I SENSI** – In ogni momento possiamo **percepire con i sensi** (per esempio **vedere**) solamente ciò che si trova *in quel momento*. In altre parole, possiamo percepire solo il presente: il passato lo abbiamo percepito (visto) ed ora possiamo solo *ricordarlo*, il futuro lo percepiremo (vedremo) ma per ora possiamo solo *immaginare* come sarà.

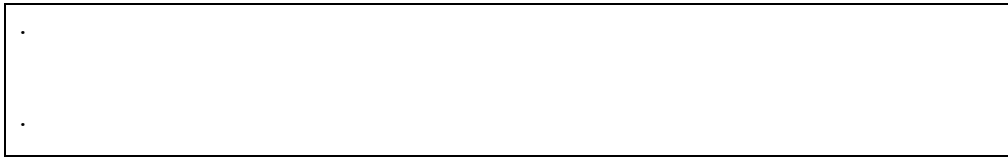
**Questione 7.1** – Secondo te che le cose stiano così è (a) più in sintonia con il MONDO1, (b) più in sintonia con il MONDO2, oppure (c) ugualmente in sintonia con il MONDO1 e con il MONDO2? Scegli una soltanto tra le tre opzioni:

(a)

(b)

(c)

**Questione 7.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)



Il difetto, cui si accennava all'inizio di questa sezione II.5, e – a mio avviso – che riduce l'attendibilità dei risultati consiste in una infelice scelta terminologica: l'uso del termine 'sintonia' in luogo di termini che avrebbero reso il senso della questione più esplicito e chiaro, p.e., 'coerente', 'consistente', 'compatibile'. È possibile, perciò, che il rispondente abbia inteso a 'sintonia' un qualche senso più generico, un qualche senso in base al quale all'ontologia non è attribuita una portata esplicativa rispetto al confinamento temporale della percezione.

*Risultati.* Dei 28 soggetti a cui è stato somministrato il Questionario Filosofico tre hanno molto probabilmente frainteso la questione (lo si comprende dalle risposte date al quesito aperto 7.2). Dei restanti 25, invece, 17 hanno risposto che il confinamento temporale della percezione è maggiormente in sintonia con il presentismo e 8 che è che ugualmente in sintonia con il presentismo e l'eternismo. Ho potuto rilevare, dalle risposte al quesito 7.2, che la maggior parte di chi ha optato per la pari sintonia, malgrado il difetto di formulazione, ha compreso *esattamente* il senso della questione; tuttavia, lo stesso non può essere detto per coloro che hanno optato per la maggiore sintonia con il presentismo, i quali o non hanno risposto affatto al quesito 7.2 oppure lo hanno fatto in modi che non permettono di decidere con sicurezza a proposito. Dunque, nonostante i risultati favorevoli alla endossalità della *sintonia* tra confinamento temporale della percezione e presentismo, sarebbe a mio avviso **incauto** interpretare questo risultato nel senso che la credenza che tale aspetto della percezione sia *consistente* solo con il presentismo sia endossale.

## II.6 Emozioni e desiderabilità esistenziale

### II.6.1 Per fortuna è finita!

Quando ci rendiamo conto che un evento doloroso o comunque sgradevole, p.e., un forte mal di testa o una visita dal dentista, cessa, proviamo un sentimento di sollievo, che possiamo anche esprimere, p.e., con esclamazioni come 'per fortuna è finita!' e simili.

(Analogamente, quando cessa un evento piacevole, p.e., un massaggio alle spalle, proviamo un sentimento di delusione. Per semplicità mi soffermo sul primo caso.) L'incrementismo standard e l'eternismo – A- o B-teorico – non sono in grado di fornire una spiegazione adeguata: l'evento sgradevole non esiste<sub>TePre</sub> (più) ma comunque esiste<sub>Ate</sub>, e pertanto – sebbene non nel presente – è<sub>Ate</sub> doloroso. L'incrementismo zombie e il presentismo graduale – come Zimmerman [2008, p. 215] riconosce – sono in grado di giustificare tali attitudini, ma al costo di ammettere un passato costituito da enti meramente fisici oppure privi di istanziazioni di proprietà percettivamente rilevabili. (L'argomento, dunque, in linea di principio trova applicazione anche a favore anche di queste ontologie temporali non standard, non solo a favore del presentismo standard.) Il presentista, infine, dispone della *giustificazione* più semplice per tale sentimento: l'evento per la cui cessazione si prova sollievo ha cessato di esistere in senso assoluto, ossia non esiste<sub>Ate</sub> (Orilia [2016]). Assumendo che il sollievo sia appropriato, come sembra ragionevole assumere, occorre pertanto concludere che il presentismo è la più plausibile tra le ontologie temporali.

L'argomento del sollievo è formulato in forma molto stringata da Zimmerman [2008, p. 214] (che lo rivolge contro le forme di non-presentismo A-teorico), e in forma più dettagliata da Orilia [2012b, p. 114] e [2016] (che lo rivolge in generale contro il non-presentismo, A- e B-teoriche), e Turri [2013]. Infine, un argomento per certi aspetti simile è stato formulato da Cockburn [1997] contro la teoria B (nella misura in cui implica l'eternismo).

Prima di passare all'illustrazione della risposta favorita occorre fare un paio di considerazioni sull'argomento.

Innanzitutto, l'assunzione cruciale dell'argomento è che il sollievo per il cessare di un evento sgradevole è giustificato *solo se* l'evento in questione ha cessato *in senso assoluto* di essere sgradevole, ossia e<sub>Ate</sub> non sgradevole. Il presentismo risulta preferibile alle altre opzioni perché il modo metafisicamente più semplice di pensare una tale divenire assoluto da parte dell'evento sgradevole è quello di pensarlo come conseguenza del divenire assoluto *ontico* dell'evento: l'evento ha cessato in senso assoluto di essere sgradevole perché ha cessato in senso assoluto di esistere: non è<sub>Ate</sub> sgradevole perché non esiste<sub>Ate</sub>. Possiamo chiamare quest'ultimo enunciato 'intuizione *presentista* sulla giustificazione del sollievo'.

In secondo luogo, occorre tenere ben presente che il problema individuato per il non-presentismo è quello della *giustificazione* del sollievo per la fine di un evento sgradevole, non della mera *spiegazione* di esso. (Il punto non è del tutto esplicito nelle formulazioni di

Zimmerman, ma lo è in quelle di Orilia e di Turri.) Occorre distinguere due questioni che si possono porre rispetto alla formazione del sentimento del sollievo: (1) cosa *spiega* il sollievo per il cessare di un evento sgradevole; (2) cosa *giustifica*, ossia rende *appropriato*, il sollievo per il cessare di un evento sgradevole. Le due questioni possono essere collegate, occorre non confonderle, dato che la spiegazione di una emozione prescinde dall'esser giustificata di essa: spiegare perché si forma un'emozione non corrisponde a spiegarne l'appropriatezza (infatti si può spiegare perfettamente come si produca una emozione totalmente inadeguata).

La risposta a mio avviso la più plausibile ed insieme più semplice: rigettare l'intuizione presentista sulla giustificazione del sollievo e riconoscere che affinché il sollievo per il cessare di un evento sgradevole sia appropriato, in realtà, *non è necessario* che l'evento abbia cessato di esistere in senso assoluto, ossia che non esista<sub>Ate</sub>, ma soltanto che non sia più presente, e dunque che non esista<sub>TePre</sub>: infatti, non esistendo ora non può essere doloroso ora. Segue che il sollievo per la fine di un mal di testa o di una visita dal dentista possa risultare giustificato anche se questo esiste<sub>Ate</sub>. Questo può essere chiamato 'intuizione ontotemporalmente neutrale sulla giustificazione del sollievo'.

Ora, che il non essere doloroso nel presente e *non* il non essere doloroso in senso assoluto – oppure: che il non esistere ora e non il non esistere in assoluto dell'evento doloroso – sia condizione necessaria per giustificare il senso di sollievo che si prova ora per il cessare di un mal di testa mi sembra *molto* plausibile. È vero che un evento doloroso, p.e., un mal di testa, è un qualcosa di *intrinsecamente* (o *essenzialmente*) doloroso (non vi sono mal di testa non dolorosi) sia che esista<sub>Ate</sub> nel presente sia che esista<sub>Ate</sub> nel passato (vedi Zimmerman [2008, p. 214]). Tuttavia, e questo è il punto, il dolore lo si ha *solamente quando si esperisce l'evento doloroso* e il *mio* mal di testa, una volta cessato, non è *più* – non è *ora* – per me doloroso. (Naturalmente, in un universo incrementista standard o eternista il soggetto (o la sua parte o controparte temporale presente) prova<sub>TePre</sub> sollievo ma esso soggetto (o una sua parte o controparte temporale passata) prova<sub>Ate</sub> dolore nel passato. Questo *non* significa che il soggetto provi *ancora* dolore.)

Più in generale, le condizioni (individualmente necessarie e congiuntamente sufficienti) per una tale giustificatezza sembrano essere semplicemente (1) l'aver esperito l'evento sgradevole in precedenza e il non esperirlo più nel momento presente e (2) il conservarne memoria (tutto ciò a prescindere da come i fatti temporali coinvolti vengano specificati metafisicamente). Che l'evento doloroso esista<sub>Ate</sub>, e quindi sia<sub>Ate</sub> doloroso, ad un

tempo passato oppure non esista<sub>Ate</sub>, e dunque non sia<sub>Ate</sub> doloroso, ad un tempo passato mi sembra del tutto irrilevante. Ciò che conta è che non sia<sub>TePRE</sub> doloroso. (Questa risposta è in linea con la (o parte della) risposta prevalente all'originale argomento di Prior; vedi, p.e., Mellor [1998, p. 41].) Possiamo chiamare questa risposta all'argomento del sollievo 'risposta ontotemporalmente neutrale', in quanto individua condizioni di giustificatezza che prescindono da considerazioni di ontologia temporale e quindi risulta compatibile con tutte le ontologie temporali in campo).

Il non-presentista dispone, dunque, di una giustificazione alternativa del sentimento del sollievo da opporre a quella presentista. Ma si può spingere oltre. Si noti che le condizioni individuate dalla risposta ontotemporalmente neutrale *devono* essere riconosciute come necessarie a giustificare il sollievo *anche dal presentista*, sebbene il presentista non le consideri a ciò anche (congiuntamente) sufficienti. Se la giustificazione ontotemporalmente neutrale è corretta, occorre perciò concludere che l'ontologia presentista, isolatamente considerata, non solo non costituisce la spiegazione più semplice del sollievo, ma non costituisce affatto una spiegazione del sollievo: ciò che realmente giustifica il sollievo non ha a che fare con il presentismo e in generale l'ontologia temporale. Dunque, questa giustificazione ontotemporalmente neutrale, se corretta, non solo sarebbe una alternativa a quella presentista ma smaschererebbe quest'ultima come pseudo-giustificazione.<sup>128</sup>

## II.6.2 Questionario filosofico (IV): sollievo

Il testo della sezione del Questionario Filosofico preposta al vaglio del contenuto del senso comune in merito alla rilevanza del presentismo nella giustificazione del senso del sollievo è la seguente:

**Tema 9: SOLLIEVO** – Certi sentimenti sono più **appropriati, comprensibili o giustificabili** in certe situazioni e meno in altre. Per esempio, provare *ansia* è più appropriato, comprensibile e giustificabile se ci si trova a

---

<sup>128</sup> È possibile completare il quadro aggiungendo a queste considerazioni quelle evoluzionistiche elaborate da Dyke a Maclaurin [2002], tuttavia questo mi sembra superfluo dal momento che queste ultime concernono più la spiegazione della formazione che la spiegazione della giustificatezza del sollievo e quindi non sono davvero rilevanti nel presente contesto

dover parlare di fronte ad un uditorio composto da 100 persone sconosciute piuttosto che ad uno composto da un paio di amiche o amici; provare *stupore* è più appropriato, comprensibile e giustificabile se si assiste una nevicata in giugno piuttosto che in febbraio (per lo meno in Italia).

**Questione 9.1** – A tuo avviso il provare *sollievo per la fine di un evento sgradevole* che ti è capitato, per esempio una dolorosa visita dal dentista, sarebbe (a) più appropriato, comprensibile e giustificabile nel MONDO1, (b) più appropriato, comprensibile e giustificabile nel MONDO2, oppure (c) ugualmente appropriato, comprensibile e giustificabile nel MONDO1 e nel MONDO2? Scegli una soltanto tra le tre opzioni:

(a)

(b)

(c)

**Questione 9.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

*Risultati.* Dei 28 rispondenti 10 ritengono che il sollievo per la fine di un evento sgradevole sia più appropriato, comprensibile e giustificabile in un mondo presentista; 14 che sia ugualmente appropriato, comprensibile e giustificabile in un mondo presentista e in uno eternista; infine, 4 delle risposte non vengono considerate in quanto le risposte date ai quesiti a risposta libera danno ragione di pensare che vi sia stato un fraintendimento.

Possiamo quindi con ragionevole sicurezza che né l'intuizione che, diversamente da quanto sembra assumere da Orilia [2012b, p. 114], il senso comune non favorisce l'argomento del sollievo / il sollievo è giustificato anche entro un universo non-presentista.. L'intuizione che l'inesistenza dell'evento sgradevole sia condizione necessaria della appropriatezza e giustificatezza del sollievo per il suo cessare *non* è parte del senso comune: è *extradossale* (sebbene non paradossale). Tuttavia, che l'intuizione presentista sulla giustificatezza del sollievo non sia endossale, e dunque non goda del credito epistemico positivo (*iniziale, prima facie*) che l'endossalità conferisce, non costituisce una ragione per scegliere l'intuizione rivale, quella ontotemporalmente neutrale. È vero che la maggior parte dei soggetti ritiene che il sollievo possa essere parimenti giustificato entro un universo presentista ed entro uno eternista. Ma la scarsità del margine di prevalenza di questa risposta, tuttavia, *non* consente di qualificarla come endossale. In generale, possiamo concludere che il senso comune, diversamente da quanto assunto come ipotesi di partenza, *non* contenga opinioni in merito alla rilevanza dell'ontologia temporale per la giustificatezza del sollievo. Dunque, la considerazione del senso comune non sembra avvantaggiare in modo significativo una delle due parti.

### II.5.3 Desiderabilità esistenziale

Orilia [2012b, p. 114] ha obiettato che la risposta ubicazionale qui accettata lascia con un senso di insoddisfazione, nella misura in cui 'la cessazione del dolore non diminuisce, per così dire, la quantità totale di male nel mondo'. Questa breve considerazione apre ad una modulazione del tema delle risposte emotive al cessare di eventi sgradevoli, che Orilia [2016, §2], sviluppa in un argomento per la *preferibilità esistenziale*, ossia di tipo emotivo e/o morale, del presentismo. Ridotta all'osso, l'idea è che se potessimo scegliere se vivere in un universo eternista o presentista dovremmo scegliere di vivere nel secondo in quanto, da un punto di vista emotivo e morale (esistenziale), preferibile, nella misura in cui è un mondo che contiene assai meno sofferenza rispetto ad un mondo eternista.

L'argomento comincia con la presentazione di due (sotto)argomenti contrapposti, intesi come esplicitazione di certe opinioni talvolta espresse, anche solo di passaggio e in forma di cenni, nella letteratura sul tempo. Argomento pro-eternista della conservazione (*pro-eternalist preservation argument*): la presenza di gioia è esistenzialmente preferibile



all'assenza di gioia; nell'eternismo, gli eventi di gioia passati esistono<sub>Ate</sub>, mentre nel presentismo no; dunque, l'eternismo è moralmente preferibile al presentismo. Si può tuttavia dare un argomento speculare per la preferibilità del presentismo.

Argomento pro-presentista della nullificazione (*pro-presentist annihilation argument*): l'assenza di dolore è moralmente preferibile alla presenza di tristezza (sofferenza); nel presentismo gli eventi passati non esistono<sub>Ate</sub>, dunque neppure quelli di sofferenza; dunque, il presentismo è moralmente preferibile all'eternismo. Abbiamo due argomenti contrapposti. Secondo Orilia, tuttavia, è comunque il presentista a prevalere. Infatti, in passato si sono verificati *tanti e tali eventi si sofferenza* da rendere indesiderabile la loro realtà, come la si avrebbe nell'eternismo, e ciò anche nel caso in cui – per ipotesi – si fosse data, globalmente, più gioia che tristezza. In breve, 'the reality of sorrow that comes with eternalism seems so intrinsically horrifying that it cannot be compensated by any reality of joy' [p. 6 (bozza)]. Il punto è motivato facendo appello ad un esperimento mentale [p. 6 (bozza)]:

Imagine that a powerful and eccentric demon will flip a coin with this intention: if the outcome is cross, he will bring about that a number of people will enjoy an extraordinarily pleasant experience and that someone will suffer excruciating pain; if the outcome is head, he will do nothing. Perhaps a utilitarian could insist that, if the quantity of pleasure brought about by the pleasant experiences is sufficiently high, the world is better off with them, despite the simultaneous existence of the pain. But this seems cruel and thus presumably most of us would hope that the outcome is head: it is preferable not to have an unfortunate fellow in excruciating pain, even though nobody will enjoy the extraordinarily pleasant experience. Analogously, we should seemingly prefer a world in which all past sorrowful events are no part of reality, even if this means that all past joyful events are similarly erased.

Sembra dunque che il presentismo sia esistenzialmente preferibile all'eternismo. Una obiezione a questo argomento, che Orilia prende in considerazione, è l'*obiezione della storia (moralmente) brutta (ugly history objection)*: in realtà, il valore morale di un modo dipende parimenti da ciò che è esistito (nel senso presentista) e da ciò che esiste<sub>Ate</sub> nel passato (in

senso eternista). In altri termini la valutazione dipende, da quali eventi siano esistiti (in senso presentista o B-eternista), ossia *dalla storia* (passata) del mondo e non è rilevante che questa si interpretata ontotemporalmente in termini presentisti (come una serie di eventi che sono esistiti ma non esistono<sub>Ate</sub>) o eternisti (come una serie di eventi che esistono<sub>Ate</sub> nel passato/prima del presente). (Per semplicità, seguendo Orilia, mi soffermo sul passato, ma analoghe considerazioni valgono anche per il futuro). Il mondo presentista e quello eternista hanno la stessa storia – una storia moralmente brutta – e dunque non si dovrebbe avere una preferenza per l'uno o per l'altro.<sup>129</sup>

Io condivido l'obiezione della storia brutta e in quanto segue cerco di corroborarla e difenderla dalle critiche mosse da Orilia.

Comincio esplicitando quella che, a mio avviso, costituisce la sua motivazione fondamentale. A mio avviso, la motivazione alla base di questa obiezione risiede nella duplice considerazione che (i) quanto all'esperienza soggettiva non fa alcuna differenza il fatto che ogni singola sofferenza sia finita in senso assoluto (presentista) o meramente relativo (eternista), e (ii) nella valutazione di un mondo da un punto di vista (genericamente) morale questo sembra tutto ciò che conta. Infatti, se è vero che in un mondo eternista gli eventi di sofferenza passati sono<sub>Ate</sub> cattivi (indesiderabili, terribili) quanto quelli presenti, è vero anche che in uno presentista *lo sono stati*. Questo perché se è vero nell'eternismo, ma non nel presentismo, che gli eventi passati sono<sub>Ate</sub> reali o esistono<sub>Ate</sub> come quelli presenti, in un mondo presentista è comunque vero che *sono stati reali o sono esistiti* come quelli presenti. Conseguentemente, in entrambi i mondi ciascun essere senziente ha sofferto o soffre<sub>Ate</sub> nel passato gli stessi tipi di dolori, nella stessa intensità e per la stessa durata: in breve, non vi è alcuna differenza nella percezione soggettiva del dolore. Il cessare (in senso assoluto) di esistere non fa cessare la sofferenza di tali individui in un modo che non sia già raggiunto dal mero cessare (in senso relazionale) di esistere. Non credo, dunque, che il fatto che non vi sia un cessare (assolutamente) di esistere possa rendere un mondo eternista peggiore di uno presentista; né, viceversa, come il darsi del cessare (assolutamente) di esistere, possa rendere il mondo presentista migliore di quanto sarebbe uno eternista.

---

<sup>129</sup> Orilia espone e discute anche una seconda obiezione, che tralascio in quanto la trovo meno incisiva.

Prima di illustrare e discutere la risposta di Orilia a questa obiezione e le risposte a questa, è interessante vedere cosa abbia da dirci il senso comune sull'argomento di della preferibilità esistenziale e sull'obiezione della storia brutta.

#### II.5.4 Questionario Filosofico (V): desiderabilità morale

L'ultima sezione del Questionario Filosofico riguarda la desiderabilità morale del presentismo e dell'eternismo:

**Tema 10: DESIDERABILITÀ MORALE** – Considera la **storia passata** dell'umanità. Considera, in particolare, che si sono verificati in passato non solo **eventi che hanno prodotto felicità** ma anche tanti **eventi che hanno prodotto sofferenza** (per esempio disastri naturali, malattie, carestie, guerre, stermini ecc.). Considera, inoltre, il **principio morale** – molto semplice e ad un primo sguardo plausibile – che mentre è bene – e quindi desiderabile – che esistano eventi che producono felicità, è **male** – e quindi **indesiderabile** – che esistano eventi che producono sofferenza. Sulla base di questo principio morale possiamo dire, per esempio, che un ipotetico mondo senza guerre e senza malattie sarebbe **preferibile** ad uno in cui si hanno guerre e malattie.

**Questione 10.1** – Giudicando il MONDO1 ed il MONDO2 sulla base di questo principio morale, a tuo avviso, **quale dei due risulta preferibile?** Scegli una soltanto tra le tre opzioni:

(a) Il MONDO1.

(b) Il MONDO2.

(c) Nessuno dei due mondi risulta preferibile all'altro: dal punto di vista del principio morale che si è considerato il MONDO1 ed il MONDO2 sono equivalenti.

Nel rispondere ricorda che mentre nel MONDO1 gli eventi passati non esistono (ma sono esistiti, quando erano presenti), nel MONDO2 gli eventi passati esistono (concretamente) come quelli presenti, soltanto che sono temporalmente posizionati nel passato.

**Questione 10.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.  
.

Nella questione sottoposta ai rispondenti si parla di desiderabilità morale piuttosto che, più in generale, di desiderabilità esistenziale. È questo, infatti, l'aspetto su cui mi sono focalizzato inizialmente e che ho tenuto presente nel corso della stesura del Questionario Filosofico. Nonostante, il focus più ristretto, credo che i risultati possano avere una rilevanza per la questione più della desiderabilità esistenziale (che ho considerato, in un secondo momento, spinto dalla lettura del contributo di Orilia discusso in questo capitolo).. Inoltre, il quesito verte unicamente sugli eventi di sofferenza, ignorando quelli di gioia, e di questo, naturalmente, occorre tener presente nell'interpretazione dei risultati. Su 28 rispondenti, 4 sono stati reputati inaffidabili. Di questi, 13 hanno risposto che il mondo presentista è moralmente preferibile; uno soltanto che è preferibile il mondo eternista (adducendo come motivazione che ciò che è moralmente terribile del passato *dovrebbe* rimanere parte della realtà); e 10 si sono espressi a favore della tesi dell'equivalenza morale dei due mondi. Ancora una volta, dunque, abbiamo che la posizione favorevole al presentismo non è endossale, ma soltanto quasi-endossale. Viceversa, occorre notare che un discreto numero di rispondenti ha optato per la posizione dell'equivalenza, e almeno in alcuni casi la scelta non è stata basata su considerazioni legate al fatto che alla storia passata appartengono anche eventi di gioia (dunque da una versione ingenua dell'argomento pro-eternista della conservazione), ma – come rivelano le risposte date al quesito opzionale – da

considerazioni molto simili a quelle che formano l'obiezione della storia brutta e la sua motivazione.

### II.5.5 Ontologia temporale e storia controfattuale

In risposta all'obiezione della storia brutta, Orilia concede che la storia del mondo debba contare qualcosa. Se compariamo un mondo con una storia attuale ad uno con una storia diversa in senso migliorativo, meno brutta, p.e. in cui non sia occorso l'Olocausto, dovremmo preferire il primo. È di gran lunga moralmente migliore, preferibile. Vi è dunque una parte di verità. Tuttavia, secondo Orilia [2016, pp. 8, 9 (draft)]

[I]n a presentist perspective, the fact that certain events *were* real cannot have the same relevance in the evaluation as the fact that certain other events are real [sono<sub>TePre</sub>-reali]. For example, it is bad now that an innocent victim was tortured in a concentration camp and thinking of this can horrify us *now*. Yet, the reality of someone's being tortured *now*, with the excruciating pain of the victim going on *now*, is *worse*. In contrast, in an eternalist perspective, this can hardly be claimed. To see this, it is useful to focus on the analogy between time and space that is often brought up in clarifying what B-type eternalism amounts to. In the latter perspective, the difference between past, present and future is compared to the subjective distinction between far and near: we are distant in a temporal sense from a torture going on in Auschwitz just as we are far in a spatial sense from a distant planet; and just as the distant planet is as real as the Moon near us, similarly the past torture in Auschwitz is as real [è<sub>Atc</sub>-reale] as a present torture going on now. But, if this is so, the past torture is as bad as the present one, just as a torture is bad whether it takes place on the far away planet or on the nearby Moon.

Dunque, come sia la storia del nostro mondo conta; ma conta anche come esso sia ontotemporalmente.

A mio avviso, non è da dare per scontato, che, *in prospettiva presentista*, il fatto che certi eventi (di sofferenza) furono reali *non possa* avere la medesima rilevanza nella

valutazione morale del mondo del fatto che certi eventi di sofferenza sono<sub>Ate</sub> reali. Al contrario, credo che (anche) entro una prospettiva presentista il peso nella valutazione possa e *debba* essere il medesimo.

Prendendo l'espressione 'il fatto che un evento (di sofferenza) è esistito' in modo metafisicamente serio, si possono intendere, in generale, due tipi di ente: o un fatto aletico, ossia l'essere vero, nel presente, di una proposizione concernente un evento di sofferenza passato (p.e., la proposizione espressa da 'l'Olocausto è esistito'); oppure il fatto che fonda tale fatto aletico (p.e., p.e., l'istanziamento di certi attributi tensionali d parte di eccitabilità, enti ex-concreti). Comunque sia concepito entro un quadro presentista, il fatto che un evento di sofferenza sia esistito *non* è esso stesso un evento di sofferenza: non è un evento consistente nella o essenzialmente comportante la sofferenza di qualcuno. Chiaramente, una tortura è una cosa diversa dal fatto che una tortura è esistita. In considerazione di ciò, è senz'altro vero che l'evento di una sofferenza presente sia peggiore del fatto che una sofferenza sia esistita, se quest'ultimo fatto è considerato a prescindere dal carattere per cui in qualche modo si riferisce all'evento passato. Anzi, si può dire che, come semplice fatto non comportante sofferenza, il fatto che qualcosa sia esistito sia qualcosa di moralmente *neutrale*.

Tuttavia, mi sembra, nel giudicare del valore morale del nostro mondo, non sia questo aspetto a contare. Il fatto che una sofferenza è esistita è un fatto che reca la "traccia" metafisica o la rappresentazione di una passata sofferenza. Il fatto che una sofferenza è esistita in qualche modo rimanda, comunque, a una sofferenza passata, essendone traccia o rappresentazione. A mio avviso, è *questo* – non l'altro – l'aspetto rilevante nella valutazione morale del nostro mondo. E *sotto questo aspetto*, il fatto che una sofferenza è esistita influisce negativamente nella valutazione del nostro mondo *tanto quanto* l'evento passato cui il fatto in qualche modo si riferisce. In prospettiva presentista, l'evento di sofferenza passato non esiste<sub>Ate</sub>; tuttavia, è esistito o stato reale proprio come quello presente, e quando è esistito è stato terribile quanto un evento di sofferenza presente. Anche in questo caso, mi sembra che l'esperienza soggettiva della sofferenza sia l'unico criterio per la valutazione. Il fatto che qualcuno abbia sofferto pesa negativamente per la valutazione morale di un mondo *tanto quanto* il fatto che qualcuno stia soffrendo in questo momento. Dunque, *a parità di sofferenza*, il fatto che sia esistito un evento di sofferenza passato è *tanto cattivo quanto* un evento presente e quanto un evento passato in un universo eternista. L'essere senziente non soffre ora, in quanto l'evento esiste, più di quanto abbia

sofferto l'essere senziente coinvolto nell'evento passato. E questo gli conferisce, a mio avviso, un peso negativo nella valutazione *pari* a quello di un evento di sofferenza presente o del fatto che un evento di sofferenza esista ora. Inoltre, se l'evento passato ha comportato *maggiore sofferenza* di quello in corso, il fatto che sia esistito è addirittura *peggiore* dell'occorrere dell'evento presente (o del fatto che questo esista<sub>TePre</sub>). (P.e., si mettano a confronto il fatto che un innocente è stato torturato ad Auschwitz con l'evento presente di un lieve atto di bullismo contro un bambino.) In conclusione, mi sembra ragionevole ammettere che ciò che conti sia il *grado di sofferenza* che è coinvolto in un evento passato a determinare quanto sia indesiderabile il fatto che esso è occorso, *non* il fatto che esso non esista<sub>Ate</sub>.<sup>130</sup>

Inoltre, alcuni esperimenti mentali possono essere escogitati per corroborare l'obiezione della storia brutta.

Uno di questi è stato già illustrato e criticato nelle sue pretese nell'articolo di Orilia.<sup>131</sup> Invece che attuare un confronto tra due mondi diversi ontotemporalmente – l'uno presentista e l'altro eternista – ma con la stessa storia, proviamo a confrontare due mondi diversi oltre che temporalmente anche *storicamente*. In particolare, consideriamo un mondo eternista dotato della storia attuale del nostro mondo e uno presentista controfattuale, ossia con una storia differente, in particolare, modificata *in senso peggiorativo*: poniamo che la storia di questo mondo presentista si differenzi da quella attuale solamente in quanto la Seconda guerra mondiale è durata più a lungo, abbastanza a più a lungo da permettere al regime nazista di portare a termine il suo piano di sterminio totale degli ebrei d'Europa. Nel mondo eternista esiste<sub>Ate</sub> una quantità *enormemente superiore* di sofferenza a quella che esiste<sub>Ate</sub> nel mondo presentista (*tutta* la sofferenza che è<sub>Ate</sub> provata da tutti gli esseri senzienti in tutta la storia dell'universo, escluso l'istante presente); nel mondo presentista, di contro, esiste<sub>TeDis</sub> solo *un po' di più* di sofferenza di quanta ne esista<sub>Ate</sub> nel mondo presentista: la

---

<sup>130</sup> Questo, si noti, non esclude che vi siano altri sensi in cui un evento di sofferenza presente possa risultare più preoccupante – e, in un certo senso, ossia *soggettivamente*, “peggiore” – del fatto che una sofferenza sia esistita. P.e., psicologicamente, ciò che è prossimo temporalmente (e spazialmente) in genere ci coinvolge maggiormente e può essere considerato soggettivamente peggiore. Questo non ha a che fare con il fatto che gli eventi di sofferenza presenti sono gli unici che esistono<sub>Ate</sub>; è, invece, una questione reciproca ubicazione temporale dell'evento e del momento in cui è ubicato il nostro pensiero relativo a quell'evento.

<sup>131</sup> Questo esperimento mentale è stato da me suggerito.

sofferenza in più provata dalle vittime durante il prolungamento controfattuale della Seconda guerra mondiale e dell'Olocausto. Quale mondo è moralmente preferibile? Posti di fronte alla questione di quale mondo – l'eternista con storia attuale o il presentista con storia controfattuale peggiorata – sia moralmente preferibile, il sostenitore dell'obiezione della storia brutta presumibilmente risponderebbe che il mondo eternista sia quello migliore, nonostante esso contenga una quantità enormemente superiore di sofferenza (che esiste<sub>Ate</sub>) rispetto al mondo presentista. Questo sembra sostenere l'obiezione della storia brutta, nella misura in cui mostra che, stando alle nostre intuizioni, che una modifica peggiorativa della storia di un universo presentista (con l'aggiunta di una quota di sofferenza comunque *destinata a cessare in senso assoluto di esistere*) pesa più di tutta la sofferenza passata che, in un universo eternista, esiste<sub>Ate</sub>. Il valore morale del nostro mondo dipende così tanto dalla sua storia che è ininfluente se esso sia presentista o eternista.

Orilia commenta l'esperimento mentale illustrato sostenendo quanto segue [p. 10 (bozza)]:

I do not think, however, that this conclusion follows, even if we concede the existential superiority of our eternalist world over the counterfactual presentist world under consideration. Perhaps, the history of a world matters to a *very large* extent, an extent larger than we might have thought before this thought experiment; and it is certainly worth investigating why this is so, or at least why it seems to us that it is so. Nevertheless, this does not yet prove that the way in which metaphysically this history should be considered is irrelevant. It remains true that in an eternalist world a past sorrow is as real as a present sorrow in a distant planet and that accordingly our presentist world is better than our eternalist world. Perhaps the latter fares better with respect to *other* presentist worlds, but after all we are interested in our presentist world.

In risposta a questa critica è possibile elaborare un secondo esperimento mentale, modificando il primo. Piuttosto che immaginare un universo presentista controfattuale modificato in un preciso modo (come nel caso precedente), consideriamo quello con storia attuale ma proviamo a chiederci *quanto siamo disposti a peggiorarlo* prima che quello eternista (anch'esso con la storia attuale) risulti ad esso moralmente preferibile. La questione ha



senso. Se l'ontologia temporale ha una qualche rilevanza nella valutazione, deve esservi una qualche possibile peggioramento della storia fattuale del mondo presentista tale da eguagliare in valore morale negativo la quota di sofferenza che esiste<sub>Atē</sub> nell'eternismo. Determinare precisamente la soglia del peggioramento ammissibile in un universo presentista prima che quello eternista (con storia attuale) può risultare molto difficile, forse in realtà irrealizzabile con precisione (oltre che in qualche misura anche moralmente disturbante: è infatti disturbante dire, p.e., che la morte di un milione di persone in più alla fine in un prolungato Secondo conflitto mondiale è la soglia oltre la quale è preferibile l'eternismo). Il punto che vorrei sottolineare, tuttavia, è un altro: se *non* siamo disposti a fare alcuna modifica peggiorativa del mondo presentista, *neppure la più piccola*, allora questo vuol dire che *qualunque* sofferenza – per quanto minima – aggiunta controfattualmente al mondo presentista lo renderebbe moralmente *peggiore* di quello eternista. Ma questo vuol dire che ad un mondo presentista e ad uno eternista con la medesima storia attribuiamo il medesimo valore morale. E questo implica che l'ontologia temporale è, quanto al valore morale di un mondo, *totalmente* irrilevante. La mia intuizione è appunto che qualunque incremento (controfattuale) della sofferenza della storia attuale nel mondo presentista lo renderebbe peggiore. Il punto può essere messo anche in termini invertiti, chiedendoci quanta sofferenza occorra (controfattualmente) togliere ad un mondo eternista (con storia attuale) per renderlo migliore di uno presentista con storia attuale. Se la risposta è che qualunque modifica migliorativa, per quanto piccola, renderebbe migliore il mondo eternista, allora dobbiamo concludere come si è fatto nel precedente caso. La mia conclusione è quindi condizionale, se la mia intuizione è corretta, allora questo esperimento mentale mostra che l'ontologia temporale è irrilevante; altrimenti tale esperimento mentale ci offre solamente un modo – sebbene molto approssimativo – per tentare una stima del peso relativo dell'ontologia temporale e della storia nella valutazione del nostro mondo.

## II.6 Libertà

È assunzione comune nel contesto dei dibattiti sulla libertà della volontà (e su temi annessi, p.e., sulla responsabilità morale) che il senso comune contenga una nozione libertarista di tale libertà. Una tale circostanza sembrerebbe giocare a favore di una ontologia presentista o incrementista (e forse a favore di una ontologia A-eternista ramificata, e contro una ontologia eternista lineare). Qui non tenterò di esplorare ciascuna

di queste opzioni. Mi limito a tentare di argomentare per la tesi (ad un primo sguardo radicale, ma come si vedrà poi neppure tanto) che un universo eternista può accogliere un agenti liberi in senso libertarista.

Innanzitutto, si abbozzerà una caratterizzazione essenziale della visione libertarista della libertà della volontà (II.6.1). Si prenderanno poi in esame tre ragioni o argomenti per l'incompatibilità tra eternismo lineare a libertà libertarista, tentando di mostrarne l'erroneità. Una prima ragione risiede nel fatto che l'eternismo è incompatibile con una nozione della causalità intesa come un aspetto della realtà per cui l'evento-causa è qualcosa che fa cominciare in senso assoluto ad esistere il suo effetto (II.6.2). Altre due ragioni considerano l'eternismo lineare come essenzialmente implicante una qualche forma di fatalismo. In primo luogo, la stessa tesi che vi sia un unico corso di eventi futuri ciascuno dei quali esiste<sub>Ate</sub> sembra implicare una fissità ontica del futuro (II.6.3). In secondo luogo, si affronterà la minaccia proveniente dalla prefissazione dei valori di verità delle proposizioni che riguardano il futuro (II.6.4).

### II.6.1 Libertà libertarista

I libertaristi ritengono che per poter essere libero in un senso pieno del termine l'agente debba (i) avere un serie di opzioni *possibili*, possibilità di *volere/agire* in un modo o in un altro (requisito delle possibilità alternative) Dire che l'agente ha diverse opzioni possibili significa che anche se di fatto vuole in un modo, potrebbe volere/agire diversamente da come di fatto vuole (requisito del fare altrimenti). Inoltre, deve (ii) avere la capacità di *controllare* le proprie volizioni/azioni, ossia deve essere in suo potere l'avere la particolare volizione/compiere una particolare azione che, tra le varie possibili, ha/fa di fatto (requisito dell'autorialità).

Alcune precisazioni preliminari.

La proprietà della libertà è in senso primario una proprietà di agenti in quanto dotati di volontà (*will*) e non dell'agire esterno. L'agire o operare esteriore o corporeo – il compiere azioni – può essere considerato come un effetto di un agire o operare interiore o mentale – il volere o l'avere volizioni. Per semplicità, possiamo includere sotto una medesima categoria degli atti sia le azioni – come atti corporei – e le volizioni come atti mentali. (Non assumo una forma di dualismo anche se sembra che, specialmente in certe versioni, l'approccio libertarista alla libertà lo implichi. Rimango neutrale sulla questione.)

Inoltre, assumo che le azioni siano effetti delle rispettive volizioni: p.e., la volizione dell'agente di sollevare il braccio è causa dell'azione del sollevamento del braccio. I requisiti (i) e (ii) ineriscono, in un senso derivato, anche all'agire esterno dell'agente, nella misura in cui è causato dal volere, al quale ineriscono in senso primario.

Sono varie le dottrine filosofiche (o scientifiche) che sono state percepite, durante il corso della storia, come non conciliabili o almeno difficili da riconciliare con il libertarismo, in quanto ne minacciano l'uno o l'altro requisito. Tra queste, quella più discussa di recente è il determinismo causale, che è incompatibile con il requisito delle possibilità alternative. La principale rivale della visione libertarista, la concezione compatibilista della libertà, si differenzia dal essa proprio sulla questione della compatibilità con il determinismo causale.<sup>132</sup>

Delle varie teorie differenti entro la visione generale libertarista, ai fini di questo lavoro, è sufficiente distinguere due approcci principali, la cui distinzione riguarda il modo in cui è concepito l'azione di controllo da parte dell'agente: un approccio eventivo-causale e uno agentivo-causale. Stando all'approccio *eventivo-causale* (*event-causal* o *causal indeterminist approach*), l'agente esercita un controllo di un qualche tipo su eventi fisici e/o mentali che occorrono al suo interno, e questi, a loro volta, causano la volizione (la quale causa l'azione corporea). La volizione che l'agente ha non è da esso causata, ma controllata indirettamente controllando gli eventi interni che la causano. Nell'approccio *agentivo-causale* (*agent-causal*), invece, è posto un genere peculiare di causalità, tra l'agente e le sue volizioni, che non è riducibile alla causalità eventiva: la causalità agenziale o agentiva. Il controllo della volizione consiste nella causazione di essa *da parte dell'agente stesso*. (Non è importante, nel presente contesto, scendere nei dettagli delle due forme. Per approfondimenti vedi Kane [2002, pp. 22-26] e Clarke e Capes [2013].)<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Per i compatibilisti, per essere libero, occorre solamente che il volere dell'agente non sia vincolato esteriormente, che possa esprimersi. L'agire altrimenti è analizzato condizionalmente, sulla base del volere: potrei – in senso nomico – agire altrimenti se volessi altrimenti (ma non potrei – in senso nomico – volere altrimenti.

<sup>133</sup> Un terzo approccio è quello *noncausale* (*noncausal*), che non considero appunto in quanto non pone requisiti positivi di tipo causale per la libertà dell'agente (Clarke e Capes [2013, §1].)

## II.6.2 Causalità B-eternista e controllo

Il primo argomento che prendo in considerazione per l'incompatibilità di eternismo lineare e concezione libertarista della libertà riguarda la nozione di causalità che è imposta da una visione eternista dell'universo. In un universo presentista la causalità è intimamente connessa al divenire ontico assoluto: dato che il futuro non esiste<sub>Ate</sub>, la causa è concepibile come qualcosa che *fa cominciare in senso assoluto* ad esistere il proprio effetto. (La causalità stessa è concepibile in qualche modo come il "motore" del divenire ontico assoluto.) Questo non è ammissibile in un universo eternista, in cui non vi è divenire ontico assoluto e il futuro esiste<sub>Ate</sub> proprio come il presente e il passato. L'eternista deve concepire la causalità come una relazione tra due enti esistenti: la causa *non* è qualcosa che fa cominciare in senso assoluto ad esistere il proprio effetto. La visione eternista della causalità minaccia il primo requisito della libertà libertarista, quello dell'autorialità e del controllo. L'eternista non può attribuire all'agente quel controllo *pieno* sui propri atti – volizioni o azioni – che è ammessa dal libertarista: l'agente non le controlla pienamente, perché non le porta in senso assoluto all'esistenza. L'agente non può essere considerato autore dei propri atti *in senso vero e proprio*: gli atti dell'agente sono "già lì" nel futuro, pienamente reali, e non è esso a "porli in esistenza".

Un argomento di questo tipo è offerto da Shanks [1994] e, indipendentemente, Orilia [2016].<sup>134</sup>

Prima di presentare la mia risposta, è opportuno considerare i due contributi, mostrando come l'argomento fondamentale sia da loro sviluppato.

Shanks sviluppa il suo argomento sfruttando l'analogia spaziale più volte menzionata nel corso di questo lavoro. Nel B-eternismo – che Shanks chiama appunto 'teoria spazializzata del tempo' ('teoria S', *S-theory*) – gli oggetti materiali futuri (e passati) esistono come quelli presenti. Si consideri in particolare il seguente brano [1994, pp. 57, 58] (pospongo alle espressioni tecniche usate da Shanks quelle analoghe usate in questo lavoro e caratterizzate nella *Parte I* di esso o spiegandole alla luce di quanto chiarito da Shanks in parti precedenti del suo contributo):

---

<sup>134</sup> Il punto mi è stato fatto presente anche da Andrea Vettore in conversazione.

Yet if the S-theory [cioè il B-eternismo] is true, then all of this control alleged by the libertarian must be illusory. There can be no existential control [...] nothing gets “brought into existence” on the present view. There will be no qualitative control [controllo delle consistente nel causare in senso assoluto il possesso di certe proprietà da parte di un certo ente] – for example, the car is a four-dimensional object extended in a definite region of space-time. Its parts may be described by coordinates (x, y, z, t). At time t, my temporal part may not know the values of the coordinates x, y, and z for various other values of the t-coordinate, but the temporal parts of the car, *qua* denizens of spacetime, will take definite, changeless values for those variables. These values will be determined by the shape of the four-dimensional object. There may be correlations between the disposition of the temporal parts of the car and some of the mental states associated with temporal parts of the car owner. But one cannot say that the latter “brought about” or “necessitated” or “caused” the disposition of the former, when both exist *simpliciter*. There are simply correlations. Both car and owner cannot fail but to have the four-dimensional shapes they have.

Un argomento simile è ricavabile dal nel seguente passo da Orilia [2016, pp. 17, 18 (draft)]:<sup>135</sup>

A is not really created by you or by your willing A [cioè una certa azione]. You brought about A at most only in the sense that there is somehow a causal link between your willing A and the subsequent occurrence of A. But it is a link between two equally existing entities, which are equally part of reality just like various snapshots are parts of a film strip. A snapshot in a film does not bring to existence the next snapshot, it merely precedes it. Similarly, your willing A at

---

<sup>135</sup> L'argomento che attribuisco ad Orilia non è formulato dell'autore come argomento a se stante; piuttosto, io lo traggio da alcune considerazioni incluse nella ricapitolazione di un altro argomento – quello della prefissazione atletica, che sarà discusso in seguito (in II.6.4) – e rispetto al quel mi sembrano in realtà aggiungere del nuovo.

t does not bring A to existence. A, one may say, does not exist at t; it rather exists at”’. But this is sufficient to say that A exists *tout court*, it is part of reality and thus it is not really created by you. In a sense then the existence of A was not really chosen by you. If A is part of reality *tout court*, then only if, per impossibile, you had created the whole of temporal reality from an atemporal vantage point, you could be said to have chosen (*inter alia*) A.

Nonostante la differente articolazione, nei due passi, il punto è il medesimo. Solo se abbiamo ‘controllo esistenziale’ (*existential control*) su una azione, cioè solo se la nostra volizione la ha ‘portata in esistenza’ o ‘creata’, possiamo dire di averla ‘davvero scelta’ (*really chosen*). Occorre notare, per apprezzare a fondo la portata dell’argomento (nelle due formulazioni), che ciò che nei due passi è detto a proposito delle relazioni causali tra stati mentali dell’agente e parti temporali di oggetti o tra volizioni e azioni vale per le relazioni causali tra l’agente (o eventi ad esso interni) e le volizioni. L’agente non controlla, nel senso libertarista, i propri atti – volizioni o azioni – perché queste non sono portate (in senso assoluto) all’esistenza.

A questo argomento rispondo che, in realtà, il concepire la causalità come relazione tra due enti parimenti esistenti non esclude che l’agente controlli pienamente i propri atti nel senso richiesto dal libertarista. (Forse ci sono altre ragioni per rigettare il darsi di un tale controllo, ma queste non risiedono nelle implicazioni dell’ontologia temporale per la natura della causalità.)

Per spiegare perché occorre partire vagliando le differenze che l’ontologia temporale comporta per la concezione della natura della causalità. È certamente vero che la causalità eternista – diversamente da quella presentista non può comportare un portare all’esistenza. Tuttavia, in un mondo eternista la causalità conserva molti dei tratti caratterizzanti che la contraddistinguono anche in un mondo presentista (può avere natura deterministica o indeterministica, può essere caratterizzata da associazione costante tra eventi di certi tipi, da dipendenza controfattuale, può prendere forma di processi fisici ecc.). Si può, quindi, sostenere che il fenomeno in questione conservi sufficienti tratti distintivi da meritare il medesimo nome.<sup>136</sup> In quanto vi sono a mio avviso

---

<sup>136</sup> Anzi, si potrebbe sostenere che sia il presentismo a trovarsi in difficoltà quando si è alle prese con la causalità. Stando a una concezione generalmente accettata, la causalità consiste in una relazione diadica tra eventi. Tuttavia, se si assume, come fa il presentista, che la causa sia ciò che fa cominciare (in senso assoluto) ad esistere il suo effetto, e assumendo – per lo meno in una

valide risposte a questo problema, lascio da parte questo punto. Questo è concesso da Shanks e Orilia. Ciò che non è concesso è che la causalità eternista sia per così dire “onticamente robusta” o “onticamente rilevante”. Tuttavia, mi sembra, che in un universo eternista la causalità non sia necessariamente svuotata di una rilevanza o robustezza ontica (o esistenziale). Anche se non può essere concepita come ciò che *fa cominciare* (in senso assoluto) ad esistere l’effetto, la causa può comunque essere concepita come ciò che semplicemente *fa esistere* (in senso assoluto) l’effetto. Alla relazione causale corrisponde una relazione di dipendenza causale, la quale, se è corretto quanto appena detto, sarà anch’essa provvista di una rilevanza ontica: è una *relazione di dipendenza ontica*, nel senso che l’effetto dipende *quanto alla propria esistenza* dall’esistenza della causa. Il fatto che due eventi esistano<sub>Ate</sub> entrambi non è incompatibile con il fatto che uno faccia esistere l’altro e l’altro dipenda esistenzialmente dal primo secondo nei modi che permettono di qualificare tale relazioni come casualità e dipendenza causale.

La causalità, dunque, entro un universo eternista non necessariamente è da concepire come qualcosa che semplicemente tiene insieme l’universo, come il “cemento dell’universo”, secondo la metafora di Hume ripresa da Mackie. La causalità, anche entro un universo eternista, *non* per forza deve ridursi a una mera correlazione o ad una relazione causale di un qualche tipo tra eventi (i “mattoni” dell’universo) che siano, per così dire, “pre-esistenti”, quasi che le relazioni causali e le altre relazioni associate alla casualità ne determinassero solo la distribuzione o l’ubicazione spazio-temporale reciproca. Questa, tuttavia, sembra la prospettiva descritta sia da Shanks che da Orilia. Gli argomenti di Shanks sono gravati da una serie di errori e confusioni a cui ha risposto esaurientemente Oaklander [1998, pp. 344-350] e sui quali quindi non mi soffermo. Qui mi limito a mostrare la parziale inadeguatezza della metafora della metafora della pellicola cinematografica, usata da Orilia. In un universo eternista, certo, tutti gli eventi esistono<sub>Ate</sub>, come esistono i fotogrammi di una pellicola cinematografica; e sono uno dopo l’altro (in senso temporale), come sono uno dopo l’altro (in senso spaziale: uno accanto all’altro) i vari fotogrammi che compongono il film. Ma gli eventi in un universo eternista non sono possono essere in relazioni causali (e nelle relazioni spazio-temporali in cui tipicamente sono gli eventi causalmente relati) ma, in ogni istanziazione della relazione causale, la causa è concepibile come ciò che fa esistere l’effetto e quest’ultimo, corrispondentemente, può

---

prospettiva anti-meinonghiana – che una relazione possa essere istanziata solo da esistenti, segue che la causalità non può essere una relazione tra la causa e l’effetto. (Questa è una versione dell’argomento della casualità (*argument from causation*)).

essere concepito come onticamente dipendente dalla causa. E, chiaramente, qui l'analogia con la pellicola cinematografica viene meno.

Ora, nella misura in cui un universo eternista è compatibile con una visione “onticamente robusta” causalità – l'idea che la causa sia ciò che fa esistere l'effetto –, mi sembra che sia possibile attribuire all'agente quel controllo e autorialità pieni che il libertarista gli attribuisce (salvo, ovviamente, altre ragioni, indipendenti dall'ontologia temporale, per dubitare del darsi un tale controllo). Mi sembra, infatti, che ciò che sia davvero essenziale per avere il controllo sui propri atti, non sia che l'agente faccia cominciare (in senso assoluto) ad esistere, bensì semplicemente che *faccia esistere*, la propria volizione e, tramite, questa l'azione corrispondente. (Questo nel caso si assume la *agent causation*, ma il discorso è simile nel caso della visione eventivo-causale del libertarismo: in questo caso non è essenziale che gli eventi interni su cui l'agente esercita un controllo (di qualche tipo) facciano cominciare (in senso assoluto) ad esistere la volizione, ma semplicemente che tali eventi interni *facciano esistere* le volizioni.)

Dunque, il libertarista eternista può sostenere che le gli atti futuri dell'agente esistano<sub>Ate</sub> ma sono fatti esistere dall'agente o da eventi interni che l'agente controlla e, come tali, gli atti futuri sono sotto il controllo dell'agente. Alcuni chiarimenti ulteriori sono doverosi. Primo, il controllo delle volizioni da parte dell'agente deve essere relativizzato a tempi. Come può l'agente controllare ad un certo tempo atti che esistono<sub>Ate</sub> molto tempo dopo? Una volizione è controllata dall'agente – o da una parte temporale di esso – nel tempo un cui è causata dall'agente o nel tempo un cui controlla gli eventi interni che la causano. Dunque, ad un certo tempo del 2017 l'agente non controlla le proprie volizioni del 2020. Secondo, anche se qui di è parlato genericamente di ‘eternismo lineare’, occorre precisare che il resoconto del controllo qui proposto, mentre può essere accolto dai B-eternisti non può essere accolto, per ovvie ragioni, da A-eternisti che ritengono che il solo il presente sia “abitato” dalla coscienza.

### II.6.3 Fissità ontica e possibilità alternative

Gli altri due argomenti per l'incompatibilità di libertarismo e B-eternismo lineare riguardano il principio delle possibilità alternative o capacità di fare altrimenti.



Uno di questi argomenti è elaborato da Diekemper [2007].<sup>137</sup> Il punto fondamentale è ben espresso dal seguente passo [2007, p. 439]:

[If] there is only one series of actual events, and these exist eternally and tenselessly, then in what sense can there be other possibilities as of *any* time  $t$ ? Consider two events,  $E_1$  and  $E_2$ , which occur at  $t_1$  and  $t_2$ , respectively. Regardless of where (when?) one's current temporal experience is located on the timeline,  $E_1$  and  $E_2$  eternally exist and occur at  $t_1$  and  $t_2$ . Suppose that  $t_3$  is present, then clearly there is no sense in which  $E_2$  could (at  $t_3$ ) fail to occur at  $t_2$ . It already has occurred! But what if  $t_1$  is present, how is it now the case that it is possible that  $E_2$  not occur at  $t_2$ ? Nothing has changed! Our location on the timeline does not change the ontology of events in time.

L'argomento di Diekemper può essere ricostruito più precisamente come segue.<sup>138</sup> È ragionevole assumere che un evento possa essere evitato fintanto che non esiste<sub>Atc</sub>, e una volta che sia venuto all'esistenza non sia più possibile evitarlo. Possiamo chiamare questo tipo di fissità – di inevitabilità – *ontica* (*fixity grounded in ontology*) [p. 435]. E questa assunzione, considerata in congiunzione con l'una o l'altra tesi ontotemporale, sembra avere conseguenze rilevanti per il libertarismo. In un universo presentista (o incrementista) non esistono<sub>Atc</sub> eventi futuri, sebbene esisteranno. Questa inesistenza del futuro è, dunque, una condizione necessaria del darsi di possibilità alternative e della capacità di fare altrimenti. Con il passare del tempo, gli eventi futuri cominciano (in senso assoluto) ad esistere, e diventano quindi onticamente fissi o inevitabili. Non possiamo fare in modo che ciò che esiste<sub>TePre</sub> non esista<sub>TePre</sub> o che ciò che è esistito non sia esistito. In un universo B-eternista (o A-eternista) lineare il futuro è costituito da un unico corso di eventi che esistono<sub>Atc</sub>: il corso fattuale degli eventi. E questo è incompatibile con il darsi di possibilità alternative e con la capacità di fare altrimenti. Nella misura in cui esiste<sub>Atc</sub> di fatto, un

---

<sup>137</sup> Un argomento per certi versi simile è considerato anche in Tooley [1997, pp. 43-48].

<sup>138</sup> Per la precisione, faccio presente che Diekemper non intende difendere la tesi dell'incompatibilità tra eternismo lineare e futuro aperto ma considerare le ragioni di entrambi i contendenti e conclude alla fine sostenendo che il dibattito giunge ad un punto di stallo.

evento futuro non può essere evitato. E questo vale per tutti gli eventi, compresi gli atti dell'agente, ciascuno dei quali risulta pertanto inevitabile. Per poter ammettere l'evitabilità di un futuro fattuale, il B-eterista lineare dovrebbe poter ammettere una sorta di "sostituzione", di letterale *cambiamento* del futuro: la possibilità di fare in modo che in luogo degli eventi che esistono<sub>Ate</sub> di fatto ne esistano<sub>Ate</sub> altri. Chiaramente, questo è impossibile: necessariamente, il futuro è quello che è; se un evento è nel futuro fattuale non si può "rimpiazzarlo" con un altro. Il presentista si considera esente da questa difficoltà, in quanto, considerando il futuro come non esistente, non lo considera come qualcosa da cambiare in senso letterale: non esiste<sub>Ate</sub>, dunque non può essere cambiato. Ma neppure vi è bisogno, per il presentista, di cambiarlo, in quanto può essere portato in esistenza. Il B-eterismo lineare, dunque, diversamente dal presentismo (e dall'incrementismo), implica, dunque, una forma di fatalismo: la tesi che *non* siamo *capaci* di fare altro che quello che di fatto facciamo, o, in altri termini, che siamo incapaci di evitare il futuro fattuale. (Vedi Rice [2014]). Tutto ciò che facciamo è ineluttabile, inesorabile, e in questo senso *necessario*, ma non in senso logico, nomico o causale – si tratta di una necessità qualificabile come *temporale* (Diekemper [2007, p. 449]) o *storica* (Gallina e Spolaore [2016]).

Ora, questo argomento sembra valere anche se si ammette che gli eventi futuri, compresi gli atti dell'agente, siano causati in senso vero e proprio e siano sotto il pieno controllo dell'agente. Infatti, anche se l'agente è causa – o controlla (in qualche modo) gli eventi interni che sono cause – delle sue volizioni e azioni, queste esistono<sub>Ate</sub> nel futuro e sono dunque inevitabili. Dunque, mi pare, questo ulteriore argomento non presuppone la bontà di quello discusso nella sezione precedente. Inoltre, questa fissità ontica sembra valere a prescindere dal darsi di determinismo o indeterminismo nomico. Infatti, anche se alcuni eventi futuri – tra cui, poniamo, gli atti dell'agente – sono causati in modo nomicamente indeterministico, essi comunque esistono<sub>Ate</sub>, e come tali sono inevitabili. Sembra, dunque, che anche se l'agente causa o controlla la causazione dei propri atti e anche se questi sono causati dall'agente o da eventi ad esso interno in modo indeterministico, comunque risultano inevitabili in quanto esistono<sub>Ate</sub> "lì nel futuro".

A mio avviso, queste impressioni sono erranee. A mio avviso, una volta ammesso che gli atti dell'agente sono causati in modo nomicamente indeterministico e che sono controllati dall'agente, la fissità ontica diventa innocua per il libertarismo: cessa di essere inconsistente con il darsi di più alternative future e con la capacità di fare altrimenti. Se la causazione degli eventi futuri è nomicamente indeterministica, allora l'agente ha una

pluralità di opzioni future *nomicamente* possibili.<sup>139</sup> L'agente, dunque, potrebbe, *in senso nomico*, causare atti diversi da quelli che di fatto causa. E causare, anche in universo B-eternista (lineare), può essere visto come *far esistere*. Se si accetta questa visione, allora gli eventi futuri esistono<sub>Ate</sub> (o anche: esisteranno) *in quanto sono causati*; e dunque: gli eventi futuri, in quanto dipendono causalmente dalle loro cause, dipendono da esse anche *onticamente*. In quanto gli atti futuri dell'agente sono causati in modo nomicamente indeterministico e questo causare è un far esistere, si può concludere che l'esistere degli atti futuri dell'agente non esclude il darsi opzioni alternative e della capacità di fare altrimenti. L'agente ha una pluralità di opzioni nomicamente possibili e tra queste ne realizza una: e questa costituisce la volizione o azione quella che di fatto esiste<sub>Ate</sub>. Tuttavia, è la volizione o azione futura a dipendere *onticamente* dall'operare dell'agente e non viceversa. Similmente, l'agente ha la capacità di agire altrimenti: l'agente potrebbe operare diversamente da come di fatto fa, e se lo facesse, il futuro sarebbe diverso (esisterebbero<sub>Ate</sub> altre volizioni e azioni al posto di quelle che esistono<sub>Ate</sub> di fatto). In breve, il fatto che gli atti futuri esistano<sub>Ate</sub> *non* rende il futuro inevitabile, in quanto è l'agente a causare tali atti e lo fa in modo nomicamente indeterministico (questo assumendo, ancora, la causalità agenziale; ma il discorso vale *mutatis mutandis* anche per un libertarismo eventivo-causale). Detto ancora diversamente: in quanto la causalità e la dipendenza causale sono “onticamente robuste”, non solo (come si è visto nella sezione precedente) è possibile riconoscere all'agente un controllo pieno dei propri atti futuri, ma, ammettendo anche l'indeterminismo nomico, è possibile considerare tali atti come non inevitabili. Il futuro non è inevitabile se è l'agente a *far essere* il futuro e – dato l'indeterminismo nomico – avrebbe potuto farlo essere diverso da quello che è. Per quanto intuitiva, l'assunzione sul nesso fissità-esistenza è falsa: un evento non risulta fisso, inevitabile, per il semplice fatto di esistere. Non vi alcuna “fissità ontica”. Il futuro “si adegua” a quella che è l'attività (causale o di controllo) che l'agente svolge nel presente in un senso *per nulla* inferiore a quello concessogli entro un universo presentista. Né è diminuita la capacità (possibilità) *nomica* di fare altrimenti. L'agente vuole così e non cosà. E questo è costitutivo della realtà. È l'agente che costituisce, fa esistere la volizione esistente (e non un'altra), e non l'esistente che costituisce, fa esistere la volizione dell'agente. Per questo motivo il B-eternista lineare non è neppure forzato a concepire (in modo

---

<sup>139</sup> L'indeterminismo nomico, condizione necessaria del libertarismo, è compatibile sia con il presentismo che con il B-eternismo lineare (questo è riconosciuto da Diekemper [2007, pp.431, 432 e 435, 436] e anche da Orilia [2016]).

incoerente) la nozione di *evitabilità del futuro* come sostituzione letterale degli eventi futuri fattuali con altri. L'evitabilità del futuro riguarda, più fondamentalemente (e coerentemente), la *causazione* – intesa come onticamente rilevante e nomicamente indeterministica – del futuro *fattuale*.

#### II.6.4 Prefissazione aletica e possibilità alternative

Il terzo argomento per l'incompatibilità di B-eternismo lineare e libertarismo è elaborato da Orilia [2016, §3] e può essere etichettato come *della prefissazione aletica*.<sup>140</sup> Assumendo che le proposizioni siano enti temporali, in un universo B-eternista lineare abbiamo che tutte le proposizioni che riguardano eventi futuri contingenti hanno *già ora* (e, in realtà, omnitemporalmente, cioè a ogni tempo) un valore di verità determinato. Questo dipende dal fatto che gli eventi del futuro esistono<sub>Ate</sub>, e quindi fondano la verità (e la falsità) delle proposizioni che li riguardano (in termini di fattori di verità: gli eventi futuri, pur essendo nel futuro, rendono già vere nel presente le proposizioni che li riguardano). Gli eventi sono dunque *aleticamente prefissati*. P.e., la proposizione espressa dall'enunciato 'alle 13:00 del 20 aprile 2017 mangio<sub>Ate</sub> una pasta alla carbonara' è già ora vera oppure falsa. In questo senso, l'evento futuro è aleticamente prefissato. Diversamente, in un universo presentista, in cui gli eventi futuri non esistono<sub>Ate</sub>, e dunque gli enunciati riguardanti eventi futuri contingenti (non nomicamente necessitati) – p.e., 'alle 13:00 del 20 aprile 2017 mangerò una pasta alla carbonara' – sono privi di fattori di verità (e dunque possono essere visti come privi di valore di verità, aventi un valore di verità indeterminato, o come falsi ma tali da poter diventare veri se gli eventi su cui vertono di fatto verranno all'esistenza).<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> La proposta di Orilia è in realtà più articolata di come la presento qui, anche perché volta in parte a elaborare una caratterizzazione semantica della distinzione la distinzione futuro aperto/chiuso e, in particolare, una in grado di catturare la nozione di futuro aperto senza rifiutare il principio di bivalenza. In questa sede mi limito ad estrarre dal contributo di Orilia quanto di più essenziale ai fini del problema qui trattato e, inoltre, adotto – sempre con intenti di semplificazione – una terminologia lievemente differente.

<sup>141</sup> Naturalmente, il presentista – per lo meno quello standard – preferirà interpretare tale enunciato mediante operatori metrici]. Il punto cruciale è che la prefissazione aletica è chiaramente una forma di *necessitazione* (inevitabilità): se è vero ora che un certo evento occorrerà ad certo tempo

Abbiamo, dunque, che anche in un universo B-eternista lineare *nomicamente indeterministico*, vi è un senso – quello della prefissazione aletica – in cui tutti gli atti futuri dell’agente sono necessari, inevitabili. Al B-eternista lineare è, dunque, possibile accettare un *libertarismo nomico* (*nomic libertarianism*), ma non un *libertarismo rispetto alla prefissazione* (*prefixation libertarianism*), e dunque il libertarismo nel senso più pieno e radicale. Orilia illustra il punto con un esempio storico [p. 17 (*bozza*)]:

In Italy in 1860, while the king of Piedmont Vittorio Emanuele II was working on unifying the whole of Italy under his own crown, Giuseppe Garibaldi with a small independent army conquered the southern part of Italy that was then an independent state ruled by the king of Naples. Vittorio Emanuele II then expected that Garibaldi offered him the newly conquered lands; the two of them met in the small town of Teano on October 26, 1860 at 8:30 a.m. and allegedly, and so we shall grant, Garibaldi famously said to the king: “I obey.” Thus, let us assume, at a certain precise time  $t_1$  shortly after October 26, 1860 at 8:30 a.m., Garibaldi freely willed to say “I obey” and consequently, immediately afterwards, he indeed said that. If this is so, according to the libertarian conception of free will, Garibaldi at time  $t_1$  could have willed otherwise, i.e., he could have rather willed to say something else, or maybe he could have willed to remain silent. In sum, if at time  $t_1$  Garibaldi freely willed to say “I obey,” then it was possible at time  $t_1$  that at time  $t_1$  Garibaldi did not will to say “I obey,” and consequently it was not necessary at time  $t_1$  that at time  $t_1$  Garibaldi willed to say “I obey.” And conversely, if it was necessary at time  $t_1$  that Garibaldi at time  $t_1$  willed to say “I obey,” then at  $t_1$  Garibaldi did not *freely* will to say “I obey.” However, if eternalism is true, there is a sense in which it was necessary at time  $t_1$  that Garibaldi at time  $t_1$  willed to say “I obey.” This is because it was prefixed, already fixed at a time before  $t_1$ , indeed at any time before  $t_1$ , that at time  $t_1$  Garibaldi would have willed to say “I obey.”

---

futuro  $t$ , *necessariamente* – *inevitabilmente* – al tempo  $t$  quell’evento occorrerà (Orilia [2016, p. 14 (*bozza*)]).

La prefissazione, di per sé considerata, non conduce al fatalismo; non è tale da eliminare le possibilità alternative e la capacità di fare altrimenti. La forma di necessitazione che essa comporta è, a mio avviso, una necessitazione innocua, che non minaccia il libertarismo.

Per quanto controintuitivo, a mio avviso, la mera necessitazione di un evento da parte di condizioni antecedenti non basta a considerarlo come inevitabile. Occorre, mi sembra, che le condizioni siano anche ciò *in virtù di cui* – in un senso fondazionale, causale o comunque esprime una dipendenza ontica (esistenziale) – l'evento futuro occorre. In un universo nomicamente deterministico, chiaramente, gli eventi antecedenti, unitamente alle leggi di natura, non solo sono sufficienti per l'occorrenza di un certo evento futuro ma sono anche ciò in virtù di cui l'evento futuro occorre. Le cose, però, stanno diversamente nel caso della prefissazione aletica: in questo caso, il fatto aletico che la proposizione 'alle 13:00 del 20 aprile 2017 mangio<sub>Ate</sub> una pasta alla carbonara' sia vera è sì condizione sufficiente per l'occorrenza dell'evento (necessita la sua occorrenza), ma è l'evento del mio pranzo futuro stesso a rendere vera la proposizione presente che lo concerne: è l'evento stesso consistente nel mio pranzo futuro che *fonda* il fatto aletico, *e non viceversa*; e quest'ultimo dipende onticamente da quell'evento, *e non viceversa*. In generale, sono gli eventi stessi, compresi gli atti (volizioni e azioni) di un agente, ciò che fonda i fatti aletici e, perciò, ciò da cui i fatti aletici dipendono onticamente. Ora, cosa dipenda onticamente da cosa e, inversamente, cosa fondi cosa è intuitivamente qualcosa di rilevante, anche nel presente contesto. Il fatto aletico relativo ad un certo evento, p.e., una certa volizione, è fondato – dipende onticamente da – quell'evento. Ma quest'ultimo, come si è visto nelle sezioni precedenti, può essere causato indeterministicamente e in senso onticamente robusto e, dunque, controllato dall'agente in senso pieno. Poiché l'evento dipende onticamente (in senso causale) dall'agente, e il fatto aletico dipende onticamente (in senso fondazionale), abbiamo che in ultima analisi il fatto aletico dipende onticamente (in senso disgiuntivo causale-fondazionale [?]) dall'agente. Poiché l'operare dell'agente è, per assunzione, nomicamente indeterministico, questo carattere del suo operare “si trasmette” prima all'evento e poi al fatto aletico. In breve: l'agente potrebbe agire diversamente, il futuro sarebbe diverso, e diversi sarebbero anche i fatti aletici presenti sul futuro. Pur necessitando il futuro, dunque, i fatti aletici dipendono onticamente dall'operare dell'agente che in modo nomicamente indeterministico causa il futuro e – indirettamente, tramite gli eventi che

causa – “decide” quali debbano essere i fatti aletici presenti. In questa prospettiva è difficile pensare che la necessitazione della prefissazione aletica renda in qualche senso rilevante l’operare dell’agente meno libero di quanto potrebbe essere, a parità di altre condizioni, in un universo presentista.

### II.6.5 Questionario filosofico (VI): causalità e libertà

È interessante, a mio avviso, tentare di comprendere cosa abbia da dire il senso comune sui temi trattati nelle precedenti sezioni. Le restanti sezioni del Questionario Filosofico concernono appunto i temi correlati della causalità e della libertà.

La sezione dedicata alla causalità ha avuto lo scopo di valutare se il semplice darsi di relazioni causali sia qualcosa sia in maggiore sintonia con il presentismo o con l’eternismo oppure in pari sintonia con le due ontologie temporali. Il testo della sezione è il seguente:

**Tema 6: CAUSE ED EFFETTI** – Considera che molti eventi *passati* sono **cause** di eventi *presenti* e molti eventi *presenti* sono **cause** di eventi *futuri* (fattuali).

**Questione 6.1** – Secondo te il darsi di tali **relazioni causali** è (a) più in sintonia con il MONDO1, (b) più in sintonia con il MONDO2, oppure (c) ugualmente in sintonia con il MONDO1 e con il MONDO2? Scegli una soltanto tra le tre opzioni:

(a)

(b)

(c)

**Questione 6.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)



Dei 23 rispondenti (su 28) giudicati affidabili, 13 reputano il darsi di relazioni casuali più in sintonia con il mondo presentista, mentre 10 lo reputano parimenti in sintonia con presentismo ed eternismo. È ragionevole pensare che l'intuizione alla base della risposta prevalente sia che la causalità sia concepita come ciò che *far cominciare* (in senso assoluto) ad esistere l'effetto: se l'effetto esiste "già" (esiste<sub>Atc</sub> nel futuro), allora non è possibile che sia effetto di qualche evento precedente. Se questo è corretto, i risultati del Questionario Filosofico ci permettono di qualificare tale credenza *non* come endossale, ma come quasi-endossale. Dunque, pur assumendo che la visione del senso comune sia presentista e quindi implicante una visione della causalità come portare (in senso assoluto) in esistenza, sembra che non sia endossale la tesi che questo sia un carattere *essenziale* della causalità: molti rispondenti, infatti, credono che vi possano essere relazioni causali tanto in un mondo presentista quanto in un eternista. Non sarebbe, tuttavia, prudente fare ulteriori inferenza su cosa essi credano: p.e., che la causalità possa essere un mero far esistere l'effetto da parte della causa (come ho cercato di argomentare in § II.6.2) o una mera congiunzione costante tra i due o qualcos'altro. Questi risultati sono utili per l'interpretazione dei risultati relativi alla sezione sulla libertà, il cui testo è il seguente:

**Tema 8: LIBERTÀ UMANA** – Considera che tra gli **eventi futuri fattuali** (ossia quelli che accadranno di fatto) vi sono *tutti* gli eventi della **vita futura** di ciascuna persona e quindi anche tutte le **azioni** che di fatto compirà.

**Questione 8.1** – Secondo te l'idea che gli esseri umani siano **liberi nel loro agire** è (a) più in sintonia con il MONDO1, (b) più in sintonia con il MONDO2, oppure (c) ugualmente in sintonia con il MONDO1 e con il MONDO2? Scegli una soltanto tra le tre opzioni:



(a)

(b)

(c)

**Questione 8.2** – Cerca di **motivare** o **spiegare ulteriormente** la tua opinione. (Opzionale)

.

.

Nel compilare l'intervista si è assunto, come si è fatto nel corso di questo capitolo, che la visione ingenua della libertà della volontà sia di tipo libertarista. Questa tesi è stata messa in dubbio dagli studi di filosofia sperimentale, che sembrano indicare che il senso comune contenga a proposito intuizioni compatibiliste. La validità di questi studi è, tuttavia, oggetto di controversia (vedi la panoramica sul tema offerta da Sommers [2010]). Ho perciò preferito fare appello alla mia introspezione e a quella condivisa dagli autori impegnati nel dibattito sulla libertà e assumere che il senso comune sia libertarista. (Una assunzione che è stata confermata dalle (purtroppo poche) risposte date dai soggetti ai quesiti opzionali.)

Dei 26 rispondenti giudicati affidabili, 16 hanno considerato l'idea che gli esseri umani siano liberi nell'agire più in sintonia con il presentismo che con l'eternismo, e 10 parimenti in sintonia con le due ontologie. Con poche eccezioni (4), i rispondenti che considerano l'essere liberi in maggiore sintonia con il presentismo sono gli stessi che considerano il darsi di relazioni causali maggiore in sintonia con il mondo presentista. Questo suggerisce che vi sia un nesso tra le due risposte. Questa potrebbe essere che in un mondo senza causalità non vi sarebbe neppure libertà. Sembra, dunque, che per i rispondenti il fatto che il futuro "già esista" (esista<sub>Atc</sub> in futuro) lo renda *non causabile*. (O forse, meno radicalmente, non controllabile in senso pieno dall'agente, nel senso discusso in § II.6.2.) Inoltre, diversi rispondenti, nelle risposte ai quesiti opzionali, sembrano far

appello al principio del nesso fissità-esistenza, o a qualcosa di simile, in quanto vedono il fatto che il futuro esista come qualcosa che impedisce di agire diversamente, di “modificare il futuro”. È plausibile pensare, anche alla luce delle risposte opzionali, che i rispondenti che si sono espressi a favore della maggiore sintonia tra libertà e presentismo condividano in qualche modo il tipo di preoccupazioni discusse in § II.6.2 e § II.6.3. Tuttavia, anche in questo caso, tale posizione non raggiunge la soglia dell’endossalità, ma solo quella della quasi-endossalità e pertanto non gode del credito che deriva dall’appartenenza al senso comune.

## Bibliografia e sitografia

Agazzi E. [2004a], “Introduzione”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 9-18.

Agazzi E. [2004b], “Il senso comune e l'unità dell'esperienza”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 25-38.

Armstrong D. M. [1993], “A World of States of Affairs”, *Philosophical Perspectives*, 7 (3), pp. 429-440.

Audi P. [2015], “Explanation and Explication”, in: C. Daly, *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, pp. 208-230.

Baron S. [2012], “Presentism and Causation Revisited”, *Philosophical Papers*, 41 (1), pp. 1-21.

Baron S., Miller K. [2013], “Characterizing Eternalism”, in: Ciuni R., Torrenzo G. and Miller K. (a cura di), *New Papers on the Present: Focus on Presentism*, München: Philosophia Verlag, pp. 31-65.

Berto F., Plebani M. [2015], *Ontology and Metaontology: a Contemporary Guide*, London: Bloomsbury.

Bigelow J. [1996], “Presentism and Properties”, *Philosophical Perspectives*, 10, pp. 35-52.

Bigelow J., McKinnon N. [2012], “Presentism, and Speaking of the Dead”, *Philosophical Studies*, 160 (2), pp. 253-263.

Bloch M. [2012], *Anthropology and the Cognitive Challenge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Block R. A., Buggie S. R., Matsui F. [1996], “Beliefs about time: Cross-cultural comparisons”, *The Journal of Psychology*, 130, pp. 5-22.

Block R. A., Saggau J. L., Nickol L. H. [1983-84], “Temporal Inventory on Meaning and Experience: A Structure of Time”, *Imagination, Cognition and Personality*, 3, pp. 203-225.

Bonomi A., Zucchi A. [2001], *Tempo e linguaggio: Introduzione alla semantica del tempo e dell'aspetto verbale*, Milano: Mondadori.

Boulter S. [2007], *The Rediscovery of Common Sense Philosophy*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Bourne C. [2006], *A Future for Presentism*, Oxford: Oxford University Press.

Briggs R., Forbes G. A. [2012], “The Real Truth About the Unreal Future”, in:

Bennett K. and Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 7, Oxford: Oxford University Press, pp. 257-304.

Broad C. D. [1921], "Time", in: Hastings J. (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 12, Edinburgh: T. & T. Clark and Scribners, pp. 334-345.

Broad C. D. [1923], *Scientific Thought*, London: Routledge and Kegan Paul.

Brogaard B [2000], "Presentist Four-Dimensionalism", *The Monist*, 83 (3), pp. 341-356.

Brogaard B. [2013], "Presentism, Primitivism and Cross-Temporal Relations: Lessons from Holistic Ersatzism and Dynamic Semantics", in: Ciuni R., Torrenzo G. e Miller K. (a cura di), *New Papers on the Present: Focus on Presentism*, München: Philosophia Verlag, pp. 253-277.

Brogaard B. [2006], "Tensed Relations", *Analysis*, 66 (3), pp. 194-202.

Butterfield J. [1984], "Seeing the Present", *Mind*, 93(370), pp. 161-176.

Button T. [2006], "There's no time like the present", *Analysis*, 66(290), pp. 130-135.

Calabi C. [2009], *Filosofia della percezione*, Roma: Laterza.

Callender C. [2000], "Shedding Light on Time", *Philosophy of Science*, 67 (3), pp. 587-599.

Callender C. [2012], "Time's Ontic Voltage", in: Bardon A. (a cura di), *The Future of the Philosophy of Time*, New York: Routledge, pp. 73-98.

Campbell K. [1988], "Philosophy and Common Sense", *Philosophy*, 63 (244), pp. 161-174.

Carrara M., Sacchi Elisabetta [2006], "Propositions. An Introduction", in: Carrara M., Sacchi E. (a cura di), *Propositions. Semantical and Ontological Issues*, Grazer Philosophische Studien, pp. 1-27.

Carroll J. W., Markosian N. [2010], *An Introduction to Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Casati R. [2008], "Scienze cognitive", in Ferraris M. (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Milano: Bompiani, pp. 437-451.

Casati R., Torrenzo G. [2011], "The Not so Incredible Shrinking Future", *Analysis*, 71(2), pp. 240-244.

Casati R., Varzi A. C. [2006], "Events", in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, May 2006 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/events/>>.

- Castañeda H. N. [1989], *On Philosophical Method*, Indiana: Nous Publications.
- Cellucci C. [2008], *Perché ancora la filosofia?*, Roma: Laterza.
- Chater N., Vitányi P. [2003], “Simplicity: a unifying principle in cognitive science?”, *TRENDS in Cognitive Science*, 7 (1), pp. 19-22.
- Chisholm R. M., Zimmerman D. W. [1997], “Theology and Tense”, *Nous*, 31 (2), pp. 262-265.
- Chisholm R. M. [1966], *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Clarke R., Capes J. [2013], “Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will”, in in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, January 2013 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/>>.
- Cockburn D. [1997], *Other Times: Philosophical Perspectives on Past, Present and Future*, Cambridge: Cambridge University press.
- Coliva A. [2010], *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Comrie B. [1985], *Tense*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Craig W. L. [2003], “In Defense of Presentism”, in Jokić A. and Smith Q. (a cura di), *Time, Tense, and Reference*, London: Mit Press, pp. 391-408.
- Craig W. L. [1997], “Is Presentness a Property?”, *American Philosophical Quarterly*, 34(1), pp. 27-40.
- Craig W. L. [2000], *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, Dordrecht: Kluwer Academic.
- Crisp T. [2003], “Presentism”, in Loux M. J., Zimmerman D. W. (a cura di), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 211-245.
- Crisp T. [2004a], “On Presentism and Triviality”, in Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics, vol. I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 15-20.
- Crisp T. [2004b], “Reply to Ludlow”, in Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics, vol. I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 37-46.
- Crisp T. [2005a], “Presentism and ‘Cross-Time’ Relations”, *American Philosophical Quarterly*, 42 (1), pp. 5-17.
- Crisp T. [2005b], “Review of ‘The Ontology of Time’”, *Notre Dame Philosophical Reviews*, URL = <<http://ndpr.nd.edu/news/24544/?id=2201>>.
- D’Agostini F. [2004], “Il senso comune nella filosofia analitica”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 133-151.

- Dainton B. [2010], *Space and Time. Second Edition*, Durham: Acumen.
- Dainton B. [2013], “The Perception of Time”, in Dyke H. e Bardon A. (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Time*, Oxford: John Wiley & Sons.
- Dainton B. [2011], “Time, Passage and Immediate Experience”, in Callender C. (a cura di), *Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford University Press: Oxford, pp. 123-148.
- Daly C. [2010], *An Introduction to Philosophical Methods*, London: Broadview Press.
- Davidson M. [2003], “Presentism and the Non-Present”, *Philosophical Studies*, 113 (7), pp. 77-92.
- De Clercq R. [2006], ‘Presentism and the Problem of Cross-Time Relations’ , *Philosophy and Phenomenological Research*, 72(2), pp. 386-402.
- Diekemper J. [2007], “B-Theory, Fixistly and Fatalism”, *Noûs*, 41, 3, pp. 429-452.
- Dilworth C. [2004], “Il senso comune, i principi e la scienza”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 39-55.
- Dorato M. [2013], *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci: Roma.
- Dorato M [1997], *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Bari: Laterza.
- Dorato M. [2006], “The Irrelevance of the Presentist/Eternalist Debate for the Ontology of Minkowski Spacetime”, in Dieks D. (a cura di), *Philosophy and Foundations of Physics: The Ontology of Spacetime*, Amsterdam: Elsevier, pp. 93-110.
- Dyke H. [2012], “On Methodology on the Metaphysics of Time”, in Bardon A. (a cura di), *The Future of the Philosophy of Time*, London: Routledge, pp. 169-187.
- Dyke H., Maclaurin J. [2002], “‘Thank Goodness That’s Over’: the Evolutionary Story”, *Ratio*, 15 (3), pp. 276-292.
- Faye J. [2004], “Senso comune e sensatezza della scienza”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 375-387.
- Feldman J. [2016], “The simplicity principle in perception and cognition”, *WTREs Cogn Sci* 2016. doi: 10.1002/wcs.1406
- Fine K. [2005], *Modality and Tense: Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press.
- Fiocco O. [2007], “A Defense of Transient Presentism”, *American Philosophical Quarterly*, 44(3), pp. 191-212.

- Forrest P. [2004], “The Real but Dead Past: a Reply to Braddon-Mitchell”, *Analysis*, 64(4), pp. 358-362.
- Forrest P. [2006], “Uniform Grounding of Truth and the Growing Block Theory: A Reply to Heathwood”, *Analysis*, 66 (2), pp. 161-163.
- Frova A. [2000], *Luce, colore, visione. Perché si vede ciò che si vede*, xxxxx: Rizzoli.
- Fuhrman O., McCormick K., Chen E., Jiang H., Shu D., Mao S., Boroditsky L. [2011], “How Linguistic and Cultural Forces Shape Conceptions of Time: English and Mandarin Time in 3D”, *Cognitive Science*, 35, pp. 1305-1328.
- Gabbani C. [2016], “Scienza e senso comune: un primo sguardo d’insieme”, in Lavazza A. e Marraffa M. (a cura di), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino: Codice edizioni, pp. 5-27.
- Gallina F., Spolaore G. [2016], “Futuri Contingenti”, in: Tripodi V. (ed.), *APhex*, ... URL=<<http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D0301220274032104070B777327>>.
- Galton A. [2008], “Temporal Logic”, in Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, February 2008 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/logic-temporal/>>.
- Galton A. [2011], “Time flies but space does not: Limits to the spatialisation of time”, *Journal of Pragmatics*, 43, pp. 695-703.
- Goldman A. I. [1993], *Philosophical Applications of Cognitive Sciences*, Boulder: Westview Press; tr. it. di Riccucci M. [1996], *Applicazioni filosofiche della scienza cognitiva*, Bologna: Il Mulino.
- Golosz J. [2013], “Presentism, Eternalism, and the Triviality Problem”, *Logic and Logical Philosophy*, 22, pp. 45-61.
- Goodman N. [1951], *The Structure of Appearance*, Mass.: Harvard University Press.
- Graham G. [2004], “La filosofia del senso comune e la sua ricezione”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 121-131.
- Grant B. [2001], “The Virtues of Common Sense”, *Philosophy*, 0 (2), pp. 191-209.
- Grünbaum A. [1963], *Philosophical Problems of Space and Time*, New York: Alfred A. Knopf.
- Haslanger S. [2003], “Persistence through Time”, in Loux M. J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 315-354.

Hawthorne J. [2008], “Three-Dimensionalism vs. Four-Dimensionalism”, in Sider T., Hawthorne J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *Contemporary Debates in Metaphysics*, xxxx: Blackwell Publishing, pp. 263-282.

Hestevold, H. S. [2008], “Presentism: Through Thick and Thin”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 89(3), pp. 325–347.

Hestevold, H. S., Carter, W. R., [2002a], “What is Presentism, and Does it Preclude Persistence?”, paper presented at the American Philosophical Association, Pacific Division, April 2002.

Hestevold, H. S., Carter, W. R., [2002b], “On Presentism, endurance, and Change”, *Canadian Journal of Philosophy*, 32(4), pp. 491-510.

Hill O., Block R. A., Buggie S. E. [2000], “Culture and Belief about Time: Comparisons Among Black Americans, Black Africans, and White Americans”, *The Journal of Psychology*, 134(4), pp. 443-461.

Hinchliff M. [1996], “The Puzzle of Change”, *Philosophical Perspectives*, 10, pp. 119-136.

Hookway C. [2000], *Truth, Rationality, and Pragmatism: Themes from Peirce*, Oxford: Clarendon Press.

Jackson B. B. [2014], “Verbal Disputes and Substantiveness”, *Erkenntnis*, 79 (1), pp. 31-54.

Kane R. [2002], “Introduction: The Contours of Contemporary Free Will Debates”, in: R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, pp. 3-41.

Kane R. [2005], *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

Katzav J. [2008], “The Second-Order Property View of Existence”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 89 pp. 486– 496

Keller S. [2004], “Presentism and Truthmaking”, in Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics, Vol. 1.*, Clarendon Press: Oxford, pp. 83-104.

Kierland B., Monton B. [2007], “Presentism and the Objection from Being-Supervenience”, *Australasian Journal of Philosophy*, 85 (3), pp. 485-497.

Kim J. [1976], “Events as Property Exemplifications”, in Brand M. and Walton D. (a cura di), *Action Theory*, Dordrecht: Reidel, pp. 159-177.

Knobe J. [2007], “Experimental Philosophy”, *Philosophy Compass*, 2 (1), pp. 81-92.



- Knobe J., Nichols S. [2008], “An Experimental Philosophy Manifesto”, in Knobe J., Nichols S. (a cura di), *Experimental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press., pp. 3-14.
- Lando G. [2010], *Ontologia. Un'introduzione*, Roma: Carocci.
- Lavazza A., Marraffa M. [2016], “Scienza e senso comune: una guida per il lettore”, in Lavazza A. e Marraffa M. (a cura di), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino :Codice edizioni, pp. VII-XXVII.
- Lemos, N. M. [2004], *Common Sense. A Contemporary Defense*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Poidevin, R. [1991], *Change, Cause and Contradiction*, London: St. Martin's Press.
- Le Poidevin R. [2009], “The Experience and Perception of Time”, in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, November 2009 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/time-experience/>>.
- Le Poidevin R. [2007], *The Images of Time. An Essay on Temporal Representation*, Oxford: Oxford University Press.
- Letterio M. [2004], “Il senso comune nel pensiero classico”, in Agazzi E. (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 101-120.
- Lewis K. D. [1986], *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lewis K. D. [2014], “Tensed Quantifiers”, in Zimmerman D. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 3-14.
- Livi A. [2004], “Il senso comune e i ‘presupposti’ della costruzione filosofica”, in Agazzi E. (ed.), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli, pp. 201-217.
- Lombard L. B. [2010], “Time for a Change: A Polemic against the Presentism-Eternalism Debate”, in Campbell J. K., O'Rourke M., Silverstein H. (a cura di), *Time and Identity*, London: The Mit Press, pp. 49-77.
- Loux M. J. [1998], *Metaphysic: A Contemporary Introduction*, London: Routledge.
- Lowe E. J. [2002], *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Ludlow P. [2004], “Presentism, Triviality and the Varieties of Tensism”, in Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics, vol. I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 21-36.
- Ludlow P. [2006], “Tense”, in: Lepore E. e Smith B. C. (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford: Oxford university Press, pp. 689-715.
- Lycan W. [2001], “Moore Against the New Skeptics”, *Philosophical Studies* 130 (1), pp. 35-53.

Manley D. [2009], "Introduction: A Guided Tour of Metametaphysics", in Chalmers D., Manley D. and Wasserman R. (a cura di), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Oxford University Press., pp. 1-37.

Markosian N. [2004], "A Defence of Presentism", in Zimmerman D. W. (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics, Vol. I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 48-82.

Markosian N [2014], "Time", in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, January 2014 edition, URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/time/>>.

Mason F. [2006], "What is presentism?", *The Southern Journal of Philosophy*, 44 (1), pp. 107-128.

McArthur R. P. [1976], *Tense Logic*, D. Reidel Pub.

McCall S. [1994], *A Model of the Universe*, Oxford: Clarendon Press.

McDaniel B. [2010], "Presentism and Absence Causation: an Exercise in Mimicry", *Australasian Journal of Philosophy*, 88 (2), pp. 323-332.

McDaniel K. [2009], "Ways of Being", in Chalmers D. J., Manley D. e Ryan Wasserman R. (a cura di), *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*, Oxford: Oxford University Press

McGinn C. [2000]: *Logical Properties: Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth*, Oxford: Oxford University Press.

Mckinnon N. [2013], "Characterizing Presentism", in Ciuni R., Miller K. and Torrenzo G. (a cura di), *New Papers on the Present: Focus on Presentism*, München: Philosophia Verlag, pp. 13-30.

McTaggart J. E. [1908], "The Unreality of Time", *Mind* 17(68), pp. 457-474.

Mellor D. H. [1998], *Real Time II*, London: Routledge.

Merricks T. [2007], *Truth and Ontology*, Oxford: Clarendon Press.

Meyer U. [2002], "Prior and the Platonist", *Analysis* 62 (3), pp. 211-216.

Meyer U. [2005], "The Presentist's Dilemma", *Philosophical Studies*, 122 (3), pp. 213-225.

Meyer U. [2013a], *The Nature of Time*, Oxford University Press.

Meyer U. [2013b], "The Triviality of Presentism", in Ciuni R., Miller K. and Torrenzo G. (a cura di), *New Papers on the Present: Focus on Presentism*, München: Philosophia Verlag, pp. 67-87.

Miller B. [2002], "Existence", in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, May 2002 edition, URL =

<<http://stanford.library.usyd.edu.au/archives/sum2002/entries/existence/>>

Moore G. E. [1925], "A Defence of Common Sense", in Muirhead J. H. (a cura di), *Contemporary British Philosophy*, London: Allen and Unwin, pp. 193-223.

Moore G. E. [1959], *Philosophical Papers*, London: Allen and Unwin.

Morganti M. [2013], *Combining Science and Metaphysics: Contemporary Physics, Conceptual Revision and Common Sense*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Morganti M. [2016], "Scienza, filosofia e senso comune: conflitto necessario o convivenza possibile?", in: Lavazza A. e Marraffa M. (a cura di), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino: Codice edizioni, pp. 29-46.

Mozerky M. J. [2011], "Presentism", in Callender C. (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, pp. 122-144.

Mulder D. H. [2004], "Objectivity", in Fieser J. and Dowden B. (a cura di), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<http://www.iep.utm.edu/objectiv/>>.

Munn N. D. [1992], "The Cultural Anthropology of Time: A critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, 21(xx), pp. 93-123.

Musgrave, A. [1993], *Common Sense, Science, and Scepticism: a Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nelson M. [2012], "Existence", in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, October 2012 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/existence/>>.

Nigro G. [2007], "Fare ricerca in psicologia: i metodi", in Cicogna P. C. e Occhionero M. (eds.), *Psicologia Generale*, Roma: Carocci, pp. 31-61.

Noonan H. W. [2013], "Presentism and Eternalism", *Erkenntnis*, 78(1), pp. 219-227.

Oaklander L. N. [1998], "Freedom and the New Theory of Time", in: Le Poidevin R. (a cura di), *Questions of Time and Tense*, oxford: Oxford University Press, pp. 185-205.

Oaklander L. N. [2001], "Is There a Difference between the Metaphysics of A- and B-Time?", *Journal of Philosophical Research*, 26, pp. 23-36.

Oaklander L. N. [1984], "On the Experience of Tenseless Time", *Journal of Philosophical Research*, 18, pp. 159-166.

Oaklander L. N. [1984], *Temporal Relations and Temporal Becoming*, University Press of America.

Origgi G. [2008], "What's in my Common Sense?", *The Philosophical Forum*, 39(3), pp. 327-335.

Orilia F. [2012], *Filosofia del tempo. Il dibattito contemporaneo*, Roma: Carocci.

- Orilia F. [2016a], “Moderate Presentism”, *Philosophical Studies*, 173 (3), pp. 589-607.
- Orilia F. [2016b], “On the Existential Side of the Eternalism-Presentism Dispute”, *Manuscripto*.
- Orilia F., Oaklander L. N. [2013], “Do We Really need a New B-theory of Time?”, *Topoi*, 34 (1), pp. 1-14.
- Paolini Paoletti M. [2015], “A Sketch of (an actually serious) Meinongian Presentism”, *Metaphysica*, 17 (1), pp. 1-18.
- Paternoster A. [2016], “Filosofia e senso comune. Un’alleanza instabile”, in: Lavazza A. e Marraffa M. (a cura di), *La guerra dei mondi: scienza e senso comune*, Torino: Codice edizioni, pp. 47-62.
- Paul L. A. [2010], “Temporal Experience”, *The Journal of Philosophy*, 107 (7), pp. 333-359.
- Peirce C. S. [1960], “Six Characters of Critical Common-Sensism”, in: Hartshorne C. and Weiss P. (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol. V*, The Belknap Press, pp. 293-305.
- Perconti P. [2015], *La prova del budino. Il senso comune e la nuova scienza della mente*, xxxx: Mondadori.
- Peters S., Westerståhl D. [2006], *Quantifiers in Language and Logic*, Oxford: Clarendon Press.
- Petkov V. [2006], “Is There an Alternative to the Block Universe View?”, in: Dieks D. (a cura di), *The Ontology of Spacetime*, Amsterdam: Elsevier, pp. 207-228.
- Piccari P. [2011], *Conoscenza ordinaria e senso comune*, Milano: Franco Angeli.
- Prior A. N. [1967], *Past, Present and Future*, Oxford: Oxford University Press.
- Prior A. N. [1968], *Papers on Time and Tense*, Oxford: Clarendon Press.
- Prior A. N. [1972], “The Notion of the Present”, in Fraser J. T., Haber F. and Muller G. (a cura di), *The Study of Time*, Luogo: Springer-Verlag, pp. 320-323.
- Prior A. N. [1959], “Thank Goodness That’s Over”, *Philosophy*, 34 (128), pp. 12-17.
- Pust J. [2012], “Intuition”, in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* December 2012 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/intuition/>>.
- Putnam H. [1967], “Time and Physical Geometry”, *Journal of Philosophy*, 64 (8), pp. 240-247.
- Quine W. v. O. [1948], “On What There Is”, *Review of Metaphysics*, 2 (5), pp. 21-38.

- Quine W. v. O. [1960], *Word and Object*, Cambridge: The Mit Press.
- Rapetti Y. B., Tagliafico R. [2008] “Teorie ingenuè”, in Ferraris, M. (ed.), *Storia dell'ontologia*, Milano: Bompiani, pp. 272-295.
- Rasmussen J. [2012], “Presentists may say goodbye to A-properties”, *Analysis*, 72 (2), pp. 270-276.
- Rayo A., Uzquiano G. [2006], “Introduction”, in Rayo A. and Uzquiano G. (a cura di), *Absolute Generality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-19.
- Rea M. C. [2003], “Four-Dimensionalism”, in: Loux M. J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 246-280.
- Recanati F. [2007], *Perspectival Thought: A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford: Clarendon Press.
- Reichenbach H. [1947], *Elements of Symbolic Logic*, New York: Macmillan.
- Reicher M. [2014], “Nonexistent Objects”, in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* December 2014 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/nonexistent-objects/>>
- Rescher N. [2005], *Common-Sense: a New Look at an Old Philosophical Tradition*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Rice H. [2014], “Fatalism”, in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Novembre 2014 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/>>.
- Rinard S. [2013], “Why Philosophy Can Overturn Common Sense”, in Gendler T. S. and Hawthorn J. (a cura di), *Oxford Studies in Epistemology, Vol. 4*, Oxford: Oxford University Press, pp. 185-213.
- Rosen, G. [2012], “Abstract Objects”, in Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* March 2012 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/abstract-objects/>>.
- Rudder Baker L. [2009], “Temporal Reality”, in: Campbell J. K., O'Rourke M. and Silverstein H. (a cura di), *Time and Identity*, London: The Mit Press, pp. 27-48.
- Rudder Baker L. [2007], *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell B. [1914], *Our Experience of the External World: As a Field for Scientific Method in Philosophy*, London: Open Court Publishing.

- Sankey H. [2014], “Scientific Realism and Basic Common Sense”, *Kairos*, 10, pp. 11-24.
- Savitt S. F. [2012], “Of Time and the Two Images”, *Humana.Mente - Journal of Philosophical Studies*, pp. 57-68.
- Savitt S. F. [2006], “Presentism and Eternalism in Perspective”, in Dieks D. (a cura di), *Philosophy and Foundations of Physics: The Ontology of Spacetime*, Amsterdam: Elsevier, pp. 111-128.
- Schaffer J. [2016], “Cognitive Science and Metaphysics: Partners in Debunking”, in: McLaughlin B.P. e Kornblith H. (a cura di), *Goldman and His Critics*, pp. 337-368.
- Schlesinger G. N. [1980], *Aspects of Time*, Indianapolis: Hackett.
- Schlesinger G. N. [1982], “How Time Flies”, *Mind*, 91 (364), pp. 501-523.
- Sellars W. [1963], “Philosophy and the Scientific Image of Man”, in Colodny R. (ed.), *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 35-68.
- Severino E. [1964], “Ritornare a Parmenide”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, LVI, n. 2, pp. 137-175; poi in [1982<sup>2</sup>] *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi, pp. 19-61.
- Shanks N. [1994], “Time, Physics and Freedom”, *Metaphilosophy*, 25 (1), pp. 45-59.
- Sider T. [1999], “Presentism and Ontological Commitment”, *Journal of Philosophy*, 96(7), pp. 325-347.
- Sider T. [2001], *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Sider T. [2006], “Quantifiers and Temporal Ontology”, *Mind*, 115 (457), pp. 75-97.
- Sider T. [2010], *Logic for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Sider T. [2011], *Writing the Book of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Simons P. [2003], “Events”, in Loux M. J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 357-385.
- Skow B. [2015], *Objective Becoming*, Oxford: Oxford University Press.
- Skow B. [2012], “Why Does Time Pass?”, *Noûs* 46 (2), pp. 223-242.
- Smart J. J. C. [1963], *Philosophy and Scientific Realism*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Smart J. J. C. [2008], “The Tenseless Theory of Time”, in: Sider T., Hawthorne J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford: Blackwell, pp. 226-238.

- Smart J. J. C. [1980], "Time and Becoming", in van Inwagen P. (a cura di), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 3-15.
- Smith B. [1995] "Formal Ontology, Common Sense, and Cognitive Science", *International Journal of Human-Computer Studies*, 43, pp. 641-667; tr. it. parziale, "L'ontologia del senso comune", in: Agazzi E. [2004] (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, Milano: Franco Angeli., pp. 261-283.
- Smith Q. [1993], *Language and Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith Q. [2002], "Time and Degrees of Existence: A Theory of 'Degree Presentism'", in: Callender C. (a cura di), *Time, Reality and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-136.
- Sommers T. [2010], "Experimental Philosophy and Free Will", *Philosophy Compass*, 5 (2), pp. 199-212.
- Spencer J. [2012], "Ways of Being", *Philosophy Compass*, 7 (12), pp. 910-918.
- Stoneham T. [2009], "Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate", *Philosophy*, 84 (2), 201-218.
- Sullivan M. [2012], "Problems for Temporary Existence in Tense Logic", *Philosophy Compass*, 7(1), pp. 43-57.
- Tallant J. C. [2009], "Presentism and Truth-making", *Erkenntnis*, 71(3), pp. 407-416.
- Tallant J. C. [2012a], "(Existence) Presentism and the A-theory", *Analysis*, 72(4), pp. 673-681.
- Tallant J. C. [2012b], "Quantitative Parsimony and the Metaphysics of Time: Motivating Presentism", *Philosophy and Phenomenological Research* 87 (3) , pp. 688-705.
- Tallant J. C. [2014], "Defining Existence Presentism", *Erkenntnis*, 79(3), pp. 479-501.
- Tooley M. [2012], "Against Presentism: Two Very Different Types of Objection", in Bardon A. (ed.), *The Future of the Philosophy of Time*, Oxford: Routledge, pp. 25-40.
- Tooley M. [1997], *Time, Tense, and Causation*, Oxford: Oxford University Press.
- Torre S. [2011], "The Open Future", *Philosophy Compass*, 5 (5), pp. 360-373.
- Torrenzo G. [2008], *Time and cross-temporal relations*, Milano: Mimesis.
- Torrenzo G. [2012a], "Filosofia del tempo", *Aphex*, 5, URL = <[http://www.aphex.it/public/file/Content20141117\\_04.APhEx5,2012TemiFilosofiaDelTempoTorrenzo.pdf](http://www.aphex.it/public/file/Content20141117_04.APhEx5,2012TemiFilosofiaDelTempoTorrenzo.pdf)>.
- Torrenzo G. [2012b], "Time and Simple Existence", *Metaphysica*, 13 (2), pp. 125-130.

Torrenzo G. [2010], “Time, Context, and Cross-Temporal Claims”, *Philosophia*, 38(2), pp. 281-296.

Turetzky, P. [1998], *Time*, London: Routledge.

Uzquiano G. [2014], “Quantifiers and Quantification”, in Zalta E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, September 2014 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/quantification/>>

van Inwagen P. [2009], “Being, Existence, and Ontological Commitment”, in Chalmers D. J., Manley D. and Wassermann R. (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 472-506.

van Inwagen P., Sullivan M. [2014], “Metaphysics”, in Zalta E. N. (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, May 2006 edition, URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>>

Varzi A. C. [2005], *Ontologia*, Roma-Bari: Laterza.

Varzi A. C. [2007], “Sul confine tra ontologia e metafisica”, *Giornale di metafisica*, 29, pp. 285-303.

Vassallo N. [2003], *Teoria della conoscenza*, Roma: Laterza.

Vettore A. [2016], “The Presentism-Eternalism Debate”, dattiloscritto.

Vicario G. B. [2005], *Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale*, Bologna: Il Mulino.

Withrow G. J. [1988], *Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day*, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein L. [1979], Ambrose A. (ed.), *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*.

Wolterstorff N. [2004], “Reid on Common Sense”, in Cuneo T. e van Woudenberg (a cura di), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77-100.

Wüthrich C. [2012], “Demarcating Presentism”, in de Regt H., Okasha S., Hartmann S. (eds.), *EPSA Philosophy of Science: Amsterdam 2009*, Dordrecht: Springer, pp. 441-450.

Zimmerman D. W. [1996], “Persistence and Presentism”, *Philosophical Papers*, 25(2), pp. 115-126.

Zimmerman D. W. [1998], “Temporary Intrinsic and Presentism”, in van Inwagen P. and Zimmerman D. W. (a cura di), *Metaphysics: The Big Questions*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 206-219.



Zimmerman D. W. [2005], “The A-Theory of Time, the B-Theory of Time, and “Taking Tense Seriously””, *Dialectica*, 59 (4), pp. 401-457.

Zimmerman D. W. [2008], “The Privileged Present: Defending an ‘A-Theory’ of Time”, in Sider T., Hawthorne J. and Zimmerman D. W. (a cura di), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford: Blackwell Pub., pp. 211-225.

Zimmerman D. W. [2011], “Presentism and the Space-Time Manifold”, in: Callender C. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford: Oxford University Press, pp. 163-246.