Biblioteca Essenziale

CL 20-6952-0

Il libro

L'aspirazione a conoscere è radicata nella natura umana. Capire che cos'è la conoscenza significa acquisire consapevolezza della propria identità.



L'autore

Nicla Vassallo è autrice di numerosi saggi e volumi sulla teoria della conoscenza.

ISBN 88-420-6952-3

Biblioteca Essenziale

Teoria della conoscenza



Nicla Vassallo

GLF Editori Laterza

Filosofia

serie diretta da
Tito Magri

VOLUMI PUBBLICATI

Maurizio Ferraris ~ L'ermeneutica
Salvatore Veca ~ La filosofia politica
Eva Picardi ~ Le teorie del significato
Michele Di Francesco ~ La coscienza
Piergiorgio Donatelli ~ La filosofia morale
Diego Marconi ~ Filosofia e scienza cognitiva

Nicla Vassallo

Teoria della conoscenza

GLF *Editori Laterza*

© 2003, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2003

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa,
Roma-Bari

Finito di stampare
nell'aprile 2003
Poligrafico Dehoniano -
Stabilimento di Bari
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
CL 20-6952-0
ISBN 88-420-6952-3

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo
effettuata, compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico.
Per la legge italiana la fotocopia
è lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.
Chi fotocopia un libro, chi mette a
disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa
pratica commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Teoria della conoscenza

RINGRAZIAMENTI

Ho iniziato ad approfondire i temi della teoria della conoscenza nel 1992 al King's College London, sotto la guida di Christopher Hughes e Anthony Savile. Col primo ho studiato la teoria contemporanea, col secondo la teoria moderna e, in particolare, Descartes. Molti dei loro splendidi insegnamenti si trovano in questo volume. Nei confronti di Christopher Hughes ho un debito più significativo: ha letto e criticato con precisione ammirevole i primi due capitoli del libro, aiutandomi a correggere gli errori e a migliorare le argomentazioni. A seguire l'impostazione e lo svolgimento dell'intero volume in ogni suo dettaglio è stato Tito Magri a cui devo davvero molto, anche in termini di incoraggiamento. Un altro aiuto sensibile e intelligente mi è stato offerto da Claudia Bianchi con i suoi preziosi consigli, sia filosofici, sia stilistici.

1
L'idea di conoscenza

1.1. *Apparenza e realtà*

Conoscere è tra gli obiettivi fondamentali dell'esistenza. Un obiettivo che siamo convinti di conseguire quotidianamente, in virtù della quantità di nuove informazioni (sulla nostra mente, l'ambiente che ci circonda, gli altri, senza menzionare poi la scienza, il linguaggio, la politica, l'etica, la religione, l'arte) apprese nel corso di ogni giornata. L'accumulo di conoscenze è, in effetti, un processo incessante, che prende avvio con la nostra nascita per concludersi con la fine della nostra vita.

L'eventualità di rinunciare alla conoscenza ci incute un profondo timore, a causa del rischio che correremmo: la nostra esistenza si ridurrebbe a un mero vegetare. Provare inquietudine di fronte a una possibilità del genere è sintomo dell'alta considerazione in cui teniamo (consapevolmente o inconsapevolmente) il conoscere. Ci allarma anche l'eventualità che quanto crediamo di conoscere (sia questo la nostra data di nascita, il nostro nome, il fatto che di fronte a noi ci sia un tavolo, che 2+2=4, che Londra sia la capitale della Gran Bretagna, e così di seguito) non sia reale, bensì meramente apparente. Non ci spaventa altrettanto l'idea di perdere quelle che potremmo chiamare le nostre "conoscenze virtuali", relative cioè alla realtà virtuale, a quei mondi immaginari, fittizi, frutto dell'immaginazione, che si concretiz-

zano nelle mitologie, nelle leggende, nei romanzi, nelle opere d'arte, nei film, nei videogiochi, nelle simulazioni al computer. Si tratta di mondi affascinanti, a cui, però, non attribuiamo la medesima importanza che al mondo reale. Certo, al riguardo alcuni enunciati sono veri, mentre altri sono falsi: per esempio, "Sherlock Holmes è un detective" è vero; mentre "Sherlock Holmes è un mafioso" è falso. Questo significa, tra l'altro, che quando parliamo possiamo riferirci a entità fittizie. Eppure tali entità non esistono come esistiamo noi o le entità concrete: per questa ragione chiamiamo "virtuali" le realtà che le concernono.

La filosofia ragiona sui nostri timori e sui nostri problemi nel tentativo di offrirci soluzioni plausibili. Da sempre sono due le sue tematiche cardine: che cos'è la conoscenza e che cos'è la realtà. La prima tematica viene affrontata dalla teoria della conoscenza (o gnoseologia o epistemologia), la seconda dalla metafisica o dall'ontologia. È ovvio, comunque, che esse non possano essere dissociate: da un lato, per sapere cos'è la realtà dobbiamo conoscerla e, pertanto, sapere cos'è la conoscenza; d'altro lato, aspiriamo a conoscere ciò che è reale, cosicché la riflessione sulla teoria della conoscenza necessita di qualche apporto da parte della metafisica.

Consideriamo due semplici domande: cos'è un tavolo?; come lo conosciamo? La risposta alla prima domanda spetta alla metafisica, la seconda alla teoria della conoscenza. Si può ipotizzare che un tavolo venga conosciuto attraverso le sue proprietà (il suo colore, la sua forma, il suo peso, e così via) e che, di conseguenza, siano queste pròprietà a caratterizzare cos'è un tavolo. Immaginiamo, però, di sottrarre al tavolo tutte le sue proprietà percepibili. L'operazione non è simile a quella del togliere la buccia a una banana e rimanere con la sua polpa, bensì a quella di togliere e gettare via tutti gli strati di una cipolla: alla fine non rimane alcuna proprietà percepibile. Si può allora essere indotti ad abbracciare la tesi che un tavolo è semplicemente una collezione di proprietà percepibili, una collezione di dati visivi, tattili eccetera, chiamati fenomeni (dal greco *phàinesthai*: apparire, manifestarsi). Possiamo conoscere solo fenomeni? Diversi filosofi sono di

questa opinione e la loro tesi viene chiamata *fenomenismo*; occorre, però, distinguere tra un fenomenismo di tipo meramente epistemologico e uno anche metafisico. Per il primo, sostenuto ad esempio da Kant, esiste la realtà esterna a noi, benché di essa possiamo conoscere solo i fenomeni; per il secondo, sostenuto ad esempio da Berkeley, non disponiamo della possibilità di affermare l'esistenza di una realtà a noi esterna, se non appellandoci a Dio: senza questo appello, il soggetto cognitivo percepisce fenomeni, che sono non solo le uniche cose conoscibili, ma anche le uniche cose esistenti. Una delle concezioni fenomenistiche più accreditate e sviluppate si deve originariamente a John Stuart Mill, secondo il quale gli oggetti fisici rappresentano possibilità permanenti della percezione. In questo modo, affermare ad esempio che il tavolo è nella stanza, quando non vi è nessuno a percepirlo, significa affermare il sussistere di una possibilità durevole della percezione che si manifesterebbe se qualcuno percepisse il tavolo.

Nella vita quotidiana il nostro *senso comune* si oppone a conclusioni di tipo fenomenistico. Non ci accontentiamo che sussistano possibilità permanenti della percezione, ma esigiamo che esse si fondino sul mondo fisico. Crediamo di conoscere (direttamente o indirettamente) le cose così come sono nella realtà, e non i loro fenomeni né, meno che mai, le loro parvenze illusorie. Certo vi sono le illusioni (percezioni alterate delle cose da parte dei sensi) come il bastone che nell'acqua ci appare spezzato, quando in realtà non lo è, o l'asfalto che nella calura ci appare bagnato, quando in realtà è asciutto. E vi sono le allucinazioni (percezioni di cose che non esistono nel campo sensoriale) come la percezione dell'acqua nel deserto, o la percezione di topi rosa, frequenti quando siamo negli stati di *delirium tremens*. Tuttavia, chiamiamo questi fenomeni appunto "illusioni" e "allucinazioni" e, così facendo, implichiamo che esista qualcosa di non illusorio e di non allucinatorio.

Le illusioni e le allucinazioni rappresentano errori percettivi. Nella vita quotidiana distinguiamo la percezione corretta da quella scorretta invocando spesso un'ulteriore espe-

rienza sensoriale. *Vediamo* il bastone spezzato nell'acqua. Poi lo *tocchiamo* e realizziamo che non è spezzato. In tal modo ci convinciamo, tra l'altro, di superare le apparenze e di afferrare la realtà, e siamo confortati in questo dal modo in cui ci esprimiamo nel linguaggio comune. Facciamo un esempio: se in una giornata dal cielo terso indossiamo occhiali con lenti rosse, non diciamo che il cielo è rosso, anche se lo percepiamo come tale, ma diciamo che il cielo è azzurro, anche se ci appare rosso. In altre parole, siamo coscienti del fatto che la condizione "occhiali rossi" non è quella ottimale ai fini percettivi. Lo stesso si può dire di altre condizioni. Si pensi alla condizione "notte": anche se di notte le cose ci appaiono nere, non diciamo che sono nere, perché assumiamo che queste abbiano il colore "giusto" solo nella condizione di luce diurna, condizione ottimale in quanto ci consente di discriminare i vari colori nel miglior modo possibile.

Nonostante le illusioni e le allucinazioni, il nostro senso comune è convinto che la percezione sia una buona fonte conoscitiva, in grado di garantirci non solo la consapevolezza che il mondo fisico esiste, ma anche un accesso piuttosto affidabile a esso. È anche convinto che questo mondo sia popolato di oggetti fisici e di loro proprietà che esistono indipendentemente dal nostro accesso epistemico (conoscitivo), ovvero dalle nostre percezioni. Quest'ultima convinzione è stata elaborata da una nota tesi epistemologico-metafisica, il *realismo*. È però necessaria una precisazione. Tutti i filosofi che sposano il realismo concordano sul fatto che l'esistenza degli oggetti fisici sia indipendente dalla nostra esistenza e dalle nostre percezioni, ma non tutti sostengono lo stesso a proposito delle proprietà. Qui si assiste a una spaccatura tra la *forma ingenua* di realismo e quella *scientifica*. Per la prima, nella sua versione più estrema, gli oggetti fisici hanno nella realtà forme e dimensioni, gusti e odori, colori, anche quando non vengono percepiti: sono, ad esempio caldi o freddi, colorati, e così via; in altre parole, essi conservano tutte quelle proprietà che percepiamo. Per la seconda, gli oggetti non conservano tutte quelle proprietà che percepiamo, dato che l'esistenza di alcune di queste è vincolata al fatto di essere percepite.

Tra gli altri, a distinguere con chiarezza e capacità argomentativa queste due tesi è stato Locke. Nel *Saggio sull'intelletto umano* (1690), egli sostiene che vi sono *qualità primarie* e *qualità secondarie*. Le prime – quali la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità, il numero – risultano del tutto inseparabili dagli oggetti, sono da questi conservate costantemente e i nostri sensi le percepiscono sempre. Le seconde – quali i colori, i suoni, i gusti eccetera – sono solo poteri che gli oggetti hanno di produrre in noi diverse sensazioni per mezzo delle loro qualità primarie, benché negli oggetti stessi non vi sia nulla di simile a queste sensazioni. Le qualità primarie esistono realmente negli oggetti e sono quindi qualità reali, mentre le qualità secondarie sono qualità apparenti: «la luce, il calore, la bianchezza o la freddezza non sono in essi con maggiore realtà di quanto la malattia o il dolore siano nella manna» (II, VIII, 17). Limitiamoci ai colori e consideriamo i colori rosso e bianco nel porfido: secondo Locke, se neutralizziamo l'effetto della luce sul porfido, i colori di quest'ultimo scompaiono ed esso non ha più il potere di produrre in noi la percezione del rosso e del bianco; se la luce torna, esso è nuovamente in grado di produrre in noi queste apparenze. Non possiamo, quindi, pensare che la presenza o l'assenza della luce sia in grado di apportare reali alterazioni nel porfido e che le nostre percezioni di bianchezza e di rossezza siano realmente nel porfido. Riassumendo, per Locke c'è un accordo o una corrispondenza tra apparenza e realtà per quanto riguarda le qualità primarie (per esempio, qualcosa che ci appare rettangolare è rettangolare), corrispondenza che non sussiste per quanto riguarda le qualità secondarie (per esempio, se una rosa ci appare gialla, essa non è gialla in sé, ma solo "relazionalmente" gialla: il suo giallo esiste solo in relazione a noi che lo percepiamo).

Quali ragioni possiamo far valere, oltre quelle lockeane, a favore della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, e a favore del privilegio che si accorda alle prime, anche sulla scorta del realismo scientifico? Una ragione è la parsimonia nelle questioni metafisiche, che spinge a invocare il rasoio di Ockham: si tratta di un principio generale, di un as-

sunto metodologico, secondo cui è bene evitare di postulare l'esistenza di entità superflue. Vi sono argomenti filosofici che si appellano alla fisica moderna per sostenere che le qualità secondarie, a differenza delle primarie, non esistono realmente e, pertanto, sono entità inutili. Le principali ragioni addotte sono sostanzialmente due. In primo luogo, dobbiamo ricorrere alle qualità primarie degli oggetti microscopici al fine di spiegare le qualità primarie degli oggetti macroscopici, ma questo non vale nel caso delle qualità secondarie. In secondo luogo, mentre, per spiegare un evento percettivo del tipo "un oggetto ci appare tondo", dobbiamo appellarci a una connessione causale con quell'oggetto e la sua forma, per spiegare un evento percettivo del tipo "un oggetto ci appare rosso" non occorre affatto ricorrere a una connessione causale con quell'oggetto e il suo colore, poiché quest'ultimo altro non è che un modo con cui percepiamo le diverse radiazioni luminose.

Le ragioni a favore della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie e, pertanto, a favore del realismo scientifico, risultano piuttosto persuasive e minano la nostra fiducia intuitiva nel realismo ingenuo. Occorre, però, considerare due fattori: da un lato, anche il realismo scientifico non è esente da problemi; dall'altro, il realismo ingenuo ha un indubbio fascino. Se infatti il realismo scientifico contesta l'esistenza di alcune entità ammesse dal realismo ingenuo, le sue tesi non possono essere accettate senza considerare che esso viene aspramente criticato, a sua volta, dall'antirealismo scientifico. Quest'ultimo mette in serio dubbio il fatto che le entità di cui tratta la scienza esistano effettivamente: si pensi, ad esempio, alle cosiddette entità teoriche o entità non osservabili, quali gli elettroni o i protoni, sulla cui esistenza insiste il realismo scientifico. E l'antirealismo scientifico si può spingere più in là, sostenendo, a differenza del realismo, che le teorie scientifiche non descrivono in qualche modo la realtà, ma rappresentano solo convenzioni, o mezzi utili per spiegare quelle entità di cui parla la scienza. Ci si può allora chiedere perché accogliere le tesi del realismo scientifico, quando esse risultano discutibili. Il realismo ingenuo, d'altro

canto, è una posizione attraente per il vivere quotidiano. Noi sperimentiamo infatti le qualità primarie e le qualità secondarie come inscindibilmente congiunte le une alle altre, il che ci conduce ad attribuire loro il medesimo *status* ontologico. Anzi, la concezione scientifica ci risulta quasi inintelligibile, dal momento che ci è davvero arduo immaginare, o forse anche concepire, un mondo "popolato" solo da qualità primarie: non possiamo vedere gli oggetti di tale mondo e riuscire a discriminarli, senza percepirli (ad esempio) come colorati. Certo, Locke ci sollecita a non vedere né luce, né colori, a non percepire suoni, né sapori, né odori, perché in tal modo vedremmo scomparire le qualità secondarie. Accogliere questo suggerimento è possibile, però, solo a patto di reprimere del tutto i nostri sensi, il che comporterebbe la nostra impossibilità di percepire non solo le qualità secondarie ma anche le qualità primarie e, pertanto, la nostra impossibilità di accedere al mondo fisico al fine di conoscerlo.

D'altra parte, è vero che la scienza corregge sistematicamente gli errori del senso comune. Così, per fare un banale esempio, è la scienza a insegnarci che, contrariamente alle prime apparenze, il Sole non ruota ogni giorno intorno alla Terra. Ma, per quanto si debba prendere atto degli errori del senso comune, occorre riconoscere che sarebbe altrettanto errato rinunciare *tout court* a esso, senza tenere presente che non possiamo affidarci ciecamente alla scienza. Non è stata forse la stessa scienza a commettere errori credendo nel flogisto, nel calorico, nell'etere? Esistono, senza dubbio, teorie scientifiche che si sono rivelate false e da questa constatazione si può procedere nella direzione della seguente metainduzione:

La teoria scientifica$_1$ si è rivelata falsa.
La teoria scientifica$_2$ si è rivelata falsa.
La teoria scientifica$_3$ si è rivelata falsa.
...
...
La teoria scientifica$_n$ si è rivelata falsa.

Tutte le teorie scientifiche si rivelano false.

Il dibattito epistemologico tra realisti ingenui e realisti scientifici è aperto. Gli uni e gli altri, comunque, condividono la convinzione del senso comune che la percezione – se si fa eccezione per le entità non osservabili – ci garantisce l'accesso epistemico al mondo fisico e che questo mondo fisico esiste indipendentemente dalle nostre percezioni. Tale convinzione può essere alla base dei nostri intenti conoscitivi, come diventa chiaro considerando una qualsiasi proposizione *p* riguardante il mondo fisico. Supponiamo che *p* sia "la tazza è sul tavolo" e che io affermi di sapere che *p*. So che *p*? Al fine di rispondere affermativamente, una delle condizioni che deve essere soddisfatta è che *p* sia vera: nella realtà, o di fatto, deve essere vero che la tazza è sul tavolo. Il contenuto proposizionale *p* che ho in mente deve riferirsi a uno stato oggettivo del mondo esterno, stato che deve essere indipendente dal mio stato soggettivo. Non può solo trattarsi di uno stato della mia mente, di una rappresentazione senza alcun riscontro al di fuori della mente; altrimenti, tutto quanto sogniamo o immaginiamo potrebbe assurgere allo *status* di conoscenza, il che è indesiderabile non solo sotto il profilo epistemico, ma anche sotto il profilo linguistico e pratico. Si consideri la seguente conversazione. Voi state cercando una tazza e mi domandate: "Dov'è la tazza?". Io: "La tazza è sul tavolo". Voi: "Ma non c'è nessuna tazza sul tavolo!". Io: "Ah sì, l'ho solo sognato". Come reagireste? Con sbigottimento, perché la mia asserzione "la tazza è sul tavolo" presuppone che io sappia che la tazza è sul tavolo e che, quindi, sia reale, sia vero che la tazza è sul tavolo.

Il realismo costituisce una via per comprendere cosa si intende con "conoscenza" e, tuttavia, in quest'ultima rimane sempre qualcosa di problematico che viene catturato dalla sfida scettica. Ci sono forme parziali di scetticismo che mettono in dubbio solo la nostra conoscenza relativa a determinate aree, come la religione e la matematica. C'è, inoltre, una forma globale di scetticismo che mette in dubbio ogni nostra conoscenza. È la più temibile e ripropone la tematica delle apparenze in un senso forte: non possiamo conoscere nemmeno i fenomeni, ma solo parvenze illusorie e, in effetti, non conosciamo nulla (o quasi nulla) di quello che crediamo di

conoscere. Nelle *Meditazioni metafisiche* (1641), Descartes avanza l'*ipotesi del sogno* e l'*ipotesi del demone maligno*:

> Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? [...] E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestatamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da essere quasi capace di persuadermi che io dormo (trad. it. 1986, pp. 18-19).

> Io supporrò, dunque, che vi sia [...] un certo cattivo genio [...] che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente tutte queste cose (trad. it. 1986, pp. 21-22).

Analoga è l'ipotesi scettica contemporanea del cervello in una vasca: supponiamo che i nostri cervelli siano immersi in una vasca piena di liquidi nutritivi e siano collegati a un computer gestito da un extraterrestre, o da un neuroscienziato, che causa in noi esperienze simulate di tutto quanto noi crediamo di percepire. Egli è talmente abile da far sì che le nostre esperienze siano completamente simili a quelle che avremmo se fossimo sulla Terra e nella nostra vita, mentre, in effetti, non sono altro che apparenze. Se stessimo sognando, se fossimo ingannati da un demone maligno o da un neuroscienziato, quasi tutte le proposizioni che crediamo di conoscere sarebbero false, cosicché non conosceremmo quasi nulla. Quasi nulla, e non nulla, perché continueremmo perlomeno a pensare e, di conseguenza, ad avere un'esistenza mentale: da qui il famoso *cogito, ergo sum* cartesiano.

Perché le ipotesi scettiche costituiscono una sfida? Perché la conoscenza è indissolubilmente legata alla verità e alla realtà. Se fosse altrimenti, se quasi tutto fosse apparenza e,

pertanto, se quasi tutto quello che crediamo fosse falso, se non ci fossero che la *res cogitans* e le sue idee, o rappresentazioni, lo scetticismo non sarebbe affatto recepito come una sfida. Ma cos'è la verità? Questa domanda è certo presuntuosa e rischia di richiedere una risposta a tutto campo, ove anche gli aspetti mistici non possono venire elusi. Non si può certo dimenticare l'identificazione cristiana della verità con Dio che viene ben esplicitata nell'affermazione «Io sono la via, la verità, la vita» e rintraccia le sue origini in una tradizione di ascendenze platoniche per cui la verità è proprietà dell'essere o della realtà: si parla allora del vero essere e della vera realtà, così come nel linguaggio quotidiano parliamo del vero amico o del vero eroe. In termini scolastici ci troviamo qui di fronte a una concezione metafisica della verità, concezione che deve essere distinta da quella logica che è relativa alla conoscenza umana. Quest'ultima è già ben chiara ad Aristotele che circoscrive l'applicazione di "vero" e "falso" al discorso apofantico, ovvero alle proposizioni affermative o negative, cosicché "vero" e "falso" non si possono predicare dei nomi o degli aggettivi, né dei discorsi non apofantici come le preghiere, le domande, i comandi eccetera. In questo volume ci chiediamo cos'è la verità relativamente a una proposizione, che non solo è uno scopo più modesto e conseguibile rispetto a quello di indagare la verità in generale, ma è anche più consono al presente progetto di chiarire in ultimo che cos'è la conoscenza. Il nostro problema presenta parecchie soluzioni. Di seguito considereremo le più tradizionali – la verità consiste nella corrispondenza tra proposizioni e realtà; la verità risulta nella coerenza tra proposizioni; la natura della verità è pragmatica – e cercheremo di metterne in risalto gli aspetti epistemologici, più che ontologici, anche se questi ultimi non potranno venire del tutto elusi.

1.2. *Verità*

Per la *teoria della corrispondenza*, la verità consiste nella relazione tra una certa proposizione *p* e i fatti, o gli stati di cose,

che rendono vera *p*. In altre parole, una proposizione è vera se corrisponde ai fatti o agli stati di cose. Si tratta della teoria più antica che risale a Platone (*Il sofista*, 263) e ad Aristotele (*La metafisica*, IV, 7, 1011b: «Dire di ciò che esiste che non esiste, o di ciò che non esiste che esiste, è falso, mentre dire di ciò che esiste che esiste, e di ciò che non esiste che non esiste, è vero») e che nello scorso secolo vede un celebre difensore nel Wittgenstein del *Tractatus* (4.01): «La proposizione è un'immagine della realtà».

È assai intuitiva l'idea che la verità dipenda da qualcosa nel mondo, o che le proposizioni siano rese vere dalla realtà, o che la verità non sia frutto dell'immaginazione, della creatività, della volontà, bensì trovi una base oggettiva nei fatti, o negli stati di cose. Si considerino le seguenti proposizioni: (a) "il gatto è sul divano"; (b) "il mare è in burrasca"; (c) "il cristianesimo è la vera religione"; (d) "l'amore è verità". Le intuizioni del nostro senso comune ci conducono a giudicare (a) vera se percepiamo il gatto sul divano e falsa se non percepiamo il gatto sul divano. Ci comportiamo in modo simile rispetto a (b): la consideriamo vera se il mare è in burrasca e falsa se il mare è piatto. Circa (c) diciamo che è vera se tutte le proposizioni del cristianesimo sono vere. Sappiamo bene, però, che non possiamo verificare la verità di molte di esse percependo dei fatti nel mondo empirico – si pensi, ad esempio, alle proposizioni "Dio esiste" o "vi è un unico Dio" – cosicché dobbiamo iniziare ad ammettere che la teoria della corrispondenza presenta alcuni problemi. Questi vengono ancor più alla luce nel caso di (d), che risulta del tutto intrattabile. Tali problemi possono essere arginati in due differenti modi. Si può sostenere che sarebbe meglio non affermare (c), (d) e proposizioni simili, perché, dato che non c'è modo di verificarle, non hanno significato: non è, infatti, un caso che Wittgenstein concluda il *Tractatus* ingiungendo: «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». O si può sostenere che "il cristianesimo è la vera religione" e "l'amore è verità" non riguardano fatti del mondo fisico e che, fin quando si limita la propria attenzione a tale mondo, la teoria della corrispondenza funziona. Funziona, però, a patto di non assumere una

posizione metafisica – presente nel *Tractatus* e chiamata atomismo logico – che chiarisce la teoria della corrispondenza: il mondo consterebbe di entità semplici, o di atomi logici, che si uniscono, si connettono o si combinano tra loro per generare fatti, mentre il linguaggio consterebbe di parole che si uniscono, si connettono o si combinano tra loro per generare proposizioni. La conclusione a cui si approda è la seguente: il linguaggio rispecchia il mondo, nel senso che la disposizione delle parole corrisponde alla disposizione degli atomi logici del mondo. In altri termini, si sostiene che tra linguaggio e mondo sussista isomorfismo, ovvero che essi abbiano assetti corrispondenti. Questa posizione è non priva di difficoltà: basta considerare una proposizione quale "il quadrato è a sinistra del cerchio" e il fatto ■ ●. Non vi è isomorfismo tra proposizione e fatto: la proposizione presenta, infatti, tre costituenti ("quadrato", "essere a sinistra di" e "cerchio"), mentre il fatto presenta solo due costituenti (■ ●).

Anche se non si abbraccia l'atomismo logico, i problemi della teoria della corrispondenza non svaniscono del tutto. La maggiore difficoltà sorge proprio quando ci chiediamo cosa s'intende con "corrispondenza". Viene naturale pensare che la corrispondenza tra una certa proposizione e un certo stato di cose non sia altro che l'identità, o la somiglianza, tra quella proposizione e quello stato di cose. Questa posizione non può tuttavia essere corretta. I fatti e le proposizioni non risultano tra loro identici, o somiglianti, perlomeno dalla prospettiva dei nostri organi percettivi: possiamo sentire sulla nostra pelle il sole che brucia, ma non possiamo sentire sulla nostra pelle la proposizione "il sole brucia". Per ovviare alla difficoltà, si profilano diverse soluzioni, tra cui quella assai recente che afferma che una proposizione è vera se è designata a descrivere la realtà e il suo contenuto risulta adeguato alla realtà (cfr. Goldman 1999, p. 59). La soluzione presenta il merito di mantenersi fedele alla teoria corrispondentista, rinunciando, al contempo, all'idea problematica che una proposizione *p* è vera se corrisponde ai fatti o agli stati di cose.

Rispetto al corrispondentismo, la *teoria della coerenza* è più recente. Sorge a partire dalle critiche fenomeniste alla nozione di *adaequatio rei et intellectus*, la cui formula sintetizza la concezione corrispondentista, almeno così come viene espressa da Aristotele nella *Metafisica*: il pensiero o l'intelletto non possono adeguarsi o corrispondere agli oggetti, perché l'idea di una corrispondenza tra la mente che apprende gli oggetti e gli oggetti in se stessi è resa problematica dall'inaccessibilità di questi ultimi – di essi, sempre che ne ammettiamo l'esistenza, possiamo conoscere solo i fenomeni. Da qui l'idea della teoria della coerenza, secondo la quale una proposizione è vera se e solo se è coerente con un, o il, sistema di altre proposizioni. Come nel caso del corrispondentismo sorge il problema di cosa si intende per "corrispondenza", nel caso del coerentismo sorge il problema di cosa si intende per "coerenza". Innanzitutto, ci si può chiedere: coerenza con che cosa? Occorre evitare la posizione per la quale la verità è coerenza di tutte le proposizioni di tutti i sistemi, perché, in tal caso, noi esseri umani non potremmo mai giungere alla verità: non disponiamo di una mente dalle capacità infinite che potrebbe contemplare in un tempo infinito tutte le proposizioni di tutti i sistemi. D'altra parte, è troppo poco dire che una proposizione è vera se e solo se è coerente con qualche altra proposizione; la proposizione "gli Scorpioni sono passionali", ad esempio, è coerente con le proposizioni dell'astrologia, ma questo non è sufficiente alla sua verità: non vogliamo infatti dover affermare che le proposizioni dell'astrologia sono vere e che quest'ultima può aspirare allo *status* di conoscenza. Per quanto concerne il problema di che cos'è la coerenza di un sistema – che è collegato, comunque, al problema appena visto –, la migliore soluzione si deve forse a Rescher (1973b), secondo il quale, al fine di essere coerente, un sistema deve essere, oltre che comprensivo, consistente, ovvero non deve implicare una contraddizione o avere conseguenze contraddittorie. Rescher difende un'epistemologia coerenziale e si pone il problema di trovare il modo per scegliere il sistema di credenze che siamo autorizzati, o giustificati, a ritenere vero a partire da un notevole assortimento di dati candidati alla verità. Dal momento che ci sono più sistemi comprensivi e consistenti di credenze

nei dati disponibili, occorre adottare un "filtro di plausibilità" per ridurre il numero dei sistemi eleggibili con l'obiettivo di ottenere un unico sistema che presenti la massima consistenza. Tale filtro non è altro che una procedura per discriminare quali sono i dati *prima facie* plausibili e quali non lo sono. Esso tuttavia può rivelarsi insufficiente al fine di conseguire il suddetto obiettivo, così Rescher raccomanda di adottare la disgiunzione di tutti quei sistemi di credenze consentiti dal filtro. È comunque da rilevare che quanto ci sembra plausibile può risultare falso: questo rappresenta un problema da risolvere per una teoria che vuol essere una teoria della verità.

Si può giungere a sposare tesi coerentiste a partire dal corrispondentismo, come è avvenuto all'interno del positivismo logico. A interessare è l'epistemologia e, di conseguenza, si esige un modo per verificare se una proposizione corrisponda ai fatti: la metafisica viene dichiarata senza senso perché le sue proposizioni non sono fattualmente verificabili. La soluzione è che le proposizioni che riportano l'esperienza percettiva immediata (le proposizioni di base o i protocolli) sono certe e incorreggibili perché corrispondono direttamente ai fatti, mentre la verità delle altre proposizioni può e deve essere determinata attraverso le relazioni logiche che queste intrattengono con le proposizioni di base (cfr. Schlick 1934). In tal modo ci si allontana discretamente dal corrispondentismo, perché solo una certa classe di proposizioni risulta vera grazie alla corrispondenza con i fatti, mentre un'altra classe di proposizioni deriva la propria prova della verità dalle relazioni con la prima classe.

Il passo verso il coerentismo può essere breve e viene compiuto da Neurath (1933), secondo il quale i protocolli non sono incorreggibili, sostanzialmente perché è convenzionale la decisione circa quali siano le proposizioni di base: risulta, di conseguenza, impossibile una verifica diretta della corrispondenza tra i protocolli e i fatti, e l'unica prova della verità delle proposizioni consiste nella relazione coerenziale tra le proposizioni stesse. L'idea, che sarà poi ripresa da Quine (1951), è che nessuna proposizione è immune da revisione e che, dato che non ci sono i protocolli, non disponiamo di una base solida per la conoscenza. Siamo, dice Neurath, come marinai che devono riparare la loro imbarcazione in mare aperto: la nostra conoscenza del mondo inizia con una serie di assunzioni e di teorie che costituiscono la condizione delle nostre indagini ulteriori, e che dobbiamo raffinare e cambiare man mano che procediamo. Di conseguenza, quando ci troviamo di fronte a una nuova proposizione, l'unico test ammesso consiste nel comparare la proposizione in questione col sistema di proposizioni che possediamo, al fine di determinare se essa aderisce al sistema, o è in conflitto con esso: nel primo caso consideriamo la proposizione utile o vera, nel secondo caso la consideriamo inutile o falsa.

È però ovvio che chi assume la coerenza come unico criterio della verità è costretto a considerare vera (implausibilmente) allo stesso modo una favola o un resoconto storico o le leggi scientifiche: è sufficiente che nella favola non compaia alcuna contraddizione e che le sue proposizioni siano reciprocamente compatibili. Il coerentista non può replicare che la favola contrasta con le osservazioni, perché nella sua teoria l'osservazione non gioca alcun ruolo. Le soluzioni al problema sono diverse. La più nota è forse quella di Quine (1951, trad. it. 1966, p. 39) che sposa il coerentismo – almeno quando afferma che «le nostre proposizioni sul mondo esterno si sottopongono al tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente ma solo come un insieme solidale» – e che tuttavia attribuisce un discreto ruolo all'osservazione o all'esperienza sensibile. Per Quine tutta la nostra conoscenza e la scienza nella sua totalità sono strutture a rete, o a ragnatela, toccate lungo i loro margini periferici dall'esperienza: un disaccordo con l'esperienza alla periferia deve condurre a riassegnare certi valori di verità ad alcune nostre proposizioni. Ma per il coerentismo le proposizioni di un sistema sono reciprocamente connesse, cosicché riassegnare certi valori di verità ad alcune proposizioni implica una nuova valutazione anche di altre proposizioni del sistema, siano queste proposizioni logicamente connesse alle prime o esse stesse proposizioni di connessioni logiche.

Quine, però, insiste a più riprese sul fatto che può sussistere più di un insieme coerente di proposizioni in grado di descrivere la nostra esperienza: sorge, allora, il problema di come selezionare l'insieme "giusto". Secondo Quine, sono criteri pragmatisti a guidarci – dobbiamo preferire l'insieme più fertile, più consistente, più semplice, più modesto, più refutabile – ed essi sono in grado di condurci alla verità, nel senso che un insieme ha molte probabilità di risultare vero proprio in virtù di queste caratteristiche. Si tratta di una tesi assai controversa, anche perché può sfociare nella teoria pragmatista della verità: teoria che a sua volta solleva diverse perplessità.

Per la *teoria pragmatista*, difesa da Peirce, James e Dewey, una proposizione è vera se è utile ai nostri fini o se ha successo. L'utilità e il successo paiono, però, criteri davvero dubbi. Per esempio, adottato il criterio del successo, dovremmo dire – cosa che non intendiamo fare – che le proposizioni della dottrina nazista sarebbero state vere se il nazismo avesse trionfato nella seconda guerra mondiale. La replica di James è che occorre considerare il successo e l'utilità su un lungo arco di tempo, ma è ovvio che anche questa mossa comporta spiacevoli conseguenze. In molte occasioni, infatti, ci risulta impossibile sapere se le proposizioni sono vere, ovvero se si concretizzano in un qualche duraturo successo. Ad esempio, si pensi alle proposizioni "l'amore è preferibile all'odio", o "l'onestà è preferibile alla disonestà", o "la democrazia è preferibile alla dittatura": se adottiamo il suddetto criterio, dovremmo attendere la fine della storia per poter decidere se sono vere o false. D'altra parte, invece, il pragmatismo ci potrebbe condurre ad affermare che proposizioni quali "la Terra è al centro dell'universo" sono vere, in virtù del fatto che sono state considerate a lungo di successo e utili.

James chiama spesso la proposizione vera «buona», «conveniente» o «vantaggiosa» (ad es. 1907, p. 59 e p. 145). I critici, come Russell e G.E. Moore, sono convinti che egli identifichi erroneamente proposizioni vere e proposizioni congeniali. Le proposizioni vere possono anche risultare congeniali: per esempio, se il nostro scopo è raggiungere la Scala è necessario sapere che essa si trova in piazza della Scala a Milano e, pertanto, deve essere vero che essa si trova lì. La verità ha palesemente un valore intrinseco (vogliamo la verità di per se stessa, vogliamo sapere come stanno le cose), ma anche (come del resto la conoscenza) un valore estrinseco, perché ci guida verso quanto desideriamo o quanto ci è utile. Non sempre, però, essa ci guida in tal senso: a volte è evidente la discrepanza tra i fatti, o l'evidenza sensibile a nostra disposizione, e quanto ci è utile. Se infatti è vero che desideriamo la felicità (a meno di non essere masochisti), è anche vero che non tutti i fatti o le verità ci appagano, risultano utili ai nostri scopi, ci rendono felici: la nostra esistenza è disseminata di molte verità dolorose che vogliamo, comunque, conoscere. Si consideri il seguente scenario. Virginia è una giovane ragazza che ama moltissimo suo padre. All'insaputa di lei, egli è un pericoloso pedofilo. Crescendo, Virginia inizia a osservare fatti significativi (ci sono foto di bambini nudi nella camera del padre) e ad accumulare notevole evidenza a favore del fatto che suo padre sia un pericoloso pedofilo ricercato da anni dalle forze dell'ordine (Virginia vede suo padre pagare dei bambini e portarli in un hotel; sa che le forze dell'ordine lo stanno ricercando eccetera). La proposizione (a) "mio padre non è un pericoloso pedofilo" rende senz'altro Virginia più felice che non la proposizione (b) "mio padre è un pericoloso pedofilo": tuttavia, a dispetto del pragmatismo, non diremmo affatto che (a) è vera; diremmo, anzi, che (b) è vera, nonostante renda Virginia infelice. Facciamo un esempio meno drammatico. Virginia si trova a Sestrière a sciare e spera nel bel tempo. Oggi, tuttavia, è vero (c) "c'è una bufera di neve", il che non rende affatto Virginia felice, né risulta utile allo scopo di sciare. Eppure, continuiamo ad affermare che (c) è vera, e non che è vera (d) "oggi è una stupenda giornata di sole".

Forse con l'intento di ridimensionare il suo pragmatismo, James (1907, p. 142) fa un'affermazione che richiama alla mente alcune delle tesi quineane che abbiamo visto: al fine di decidere tra due proposizioni alternative, l'evidenza a nostra disposizione può non risultare sufficiente e quindi occorre

scegliere considerando fattori quali la semplicità o l'eleganza. In James tale affermazione è connessa alla dottrina basata sulla *volontà di credere*, secondo la quale la credenza non è vincolata all'evidenza, ma dipende dalla volontà: in un certo qual senso, possiamo o dobbiamo scegliere le proposizioni da credere vere – un esito che forse anche le tesi quineane potrebbero avere. Questa dottrina, sostenuta da diversi filosofi, trova conferma in alcuni modi di dire: "Ho scelto di credere a quanto ella dice", "Voglio crederti", "Ti prego, credimi!", ovvero "Ti prego, scegli di credermi", "Non posso e non voglio credere che...", "Credi quel che ti pare!". In essa vi è, però, un'ambiguità che si chiarisce ponendoci la seguente domanda: possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere o dobbiamo epistemologicamente farlo? Naturalmente la questione psicologica e quella epistemologica sono interconnesse: solo se possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere ha senso richiedere sul piano epistemologico che si debba farlo.

Consideriamo le credenze percettive. In questo momento, mi trovo in uno stato psicofisico e neurofisiologico ottimale. Sto scrivendo al computer. Chiudo gli occhi, poi li riapro e non posso fare a meno di credere che vi è un computer di fronte a me. Sul piano doxastico non ho alcuna scelta. Posso immaginare o sognare o desiderare che di fronte a me vi sia una spiaggia meravigliosa, ma non posso crederlo, poiché di fatto vedo un computer e non una spiaggia: vedere corrisponde a credere. Non si vuole tuttavia negare che non vi siano elementi attivi nella percezione. L'esplorazione dell'ambiente che mi circonda può condurmi a soffermarmi su certi aspetti e non su altri: posso, ad esempio, girare la testa a destra, vedere la libreria e credere che sulla mia destra vi sia una libreria. A seconda della direzione che scelgo di impartire al mio meccanismo percettivo, ottengo percezioni e credenze diverse, ma questo non implica affatto che io decida le proposizioni da credere vere: è il mondo a impormi tali proposizioni. Quanto detto fin qui va contro l'idea che possiamo psicologicamente scegliere le proposizioni da credere vere. Tuttavia, occorre evidenziare che, a volte, formiamo credenze

anche tirando a indovinare, o attraverso strane congetture, o per mezzo di pratiche quali l'autosuggestione. Riprendiamo il caso di Virginia. È possibile che la credenza che suo padre sia un pericoloso pedofilo le causi un'insopportabile angoscia, che ella è talmente determinata a superare da ricorrere a un sofisticato sistema di autosuggestione il quale la conduce a credere che il padre non sia un pericoloso pedofilo. Nell'ipotesi che l'autosuggestione non sia molto dissimile dal credere una proposizione tramite un atto della propria volontà, è possibile affermare che è psicologicamente possibile scegliere le proposizioni da credere vere e che, pertanto, può aver senso richiedere sul piano epistemologico che si debba farlo. Ma tale richiesta ha senso? La dottrina basata sulla volontà di credere nasce in stretta relazione con la constatazione che l'evidenza di cui disponiamo può non risultare sufficiente al fine di decidere la verità tra due proposizioni alternative. La raccomandazione epistemologica non dovrebbe però essere "credi quel che vuoi", bensì "cerca maggiore evidenza", perché è l'evidenza sufficiente, o adeguata, e non quella insufficiente, a costituire il miglior tramite per giungere alla verità delle proposizioni.

1.3. *Tipi di conoscenza*

Si è parlato finora solo di proposizioni, come se la conoscenza si limitasse a esse. L'impressione è errata. Ci sono, infatti, almeno tre differenti tipi di conoscenza: la conoscenza diretta (es. "conosco Virginia"), la conoscenza competenziale (es. "so sciare"), la conoscenza proposizionale (es. "so che Roma è la capitale dell'Italia"). Ci troviamo di fronte a *conoscenza diretta* quando un soggetto cognitivo conosce qualcuno o qualcosa: essa richiede l'essere stati o l'essere a contatto diretto con qualcuno o qualcosa. È un tipo di conoscenza piuttosto frequente: facciamo esperienza personale e diretta delle persone e degli oggetti nel mondo, dei nostri pensieri e delle nostre sensazioni, cosicché possiamo avere conoscenza diretta dei nostri amici, della nostra casa, della nostra città, dei

nostri amori, dei nostri dolori, delle nostre credenze, dei nostri desideri, dei nostri stati mnemonici. Qualche volta questo tipo di conoscenza viene chiamata oggettuale, in opposizione a quella proposizionale, per sottolineare il fatto che qui ci troviamo di fronte a oggetti (o persone) e non a proposizioni. Si può in effetti discutere su come sia più appropriato chiamarla, perché la conoscenza oggettuale può essere più o meno diretta: non si può dire che sia diretta nel caso (per esempio) in cui conosciamo uno scrittore attraverso la lettura dei suoi romanzi.

La *conoscenza competenziale* – chiamata anche conoscenza dell'abilità – comporta il disporre di una certa capacità o competenza. Si tratta del saper fare certe cose, come il parlare italiano, andare in bicicletta, suonare il violino, eccetera. Può trattarsi sia di un saper fare "automatico", come nel caso del saper respirare, sia di un sapere acquisito, come nel caso del saper giocare a pallacanestro.

La *conoscenza proposizionale*, infine, si concretizza nel sapere che una proposizione è vera. Il suo raggio è amplissimo. Si pensi a quanta conoscenza proposizionale crediamo di possedere. Io, ad esempio, ritengo di sapere che: l'anaconda è un boa, il bar sotto casa è aperto fino alle 2 di notte, di fronte a me c'è lo schermo di un computer, Daniela è una mia cara amica, l'endogamia permette i matrimoni tra i membri del proprio lignaggio, il titolo di "First Lady" si riferisce alla moglie del presidente degli Usa, Galileo sosteneva la teoria copernicana, ho visitato Istanbul con Eva, la luna sta brillando nel cielo, mia madre si chiama Renata, il nazionalismo è una dottrina politica, l'oboe è uno strumento musicale, la paleontologia studia i fossili, nella mia casa c'è solo un quadro, il riso è un cereale, amo le giornate di sole, l'Umbria è una regione italiana, Paul Verlaine era un poeta, il whisky non mi piace, lo yoga rilassa, lo zucchero è dolce. Questo elenco fornisce, ovviamente, solo un minimo saggio di quanto ritengo di conoscere a livello proposizionale, e potrebbe proseguire all'infinito, anche perché ogni giorno acquisisco nuova conoscenza proposizionale. Lo stesso si potrebbe senz'altro affermare di un vostro possibile elenco.

Ci sono legami evidenti fra i tre tipi di conoscenza. Quando sappiamo come fare certe cose, possediamo spesso anche una conoscenza proposizionale relativa a esse: se sappiamo guidare la moto, è assai probabile che sappiamo che occorre montare sulla sella della moto, accelerare, frenare e così via. Anche la conoscenza diretta comporta frequentemente conoscenza proposizionale: se conosciamo Londra, sappiamo in genere che è una grande città, dotata di metropolitana e attraversata dal Tamigi. Si verifica, d'altronde, che conoscenza competenziale e conoscenza diretta siano in relazione: se conosciamo Londra, sappiamo di solito come muoverci a Londra e, se sappiamo come muoverci a Londra, conosciamo Londra. È ovvio, però, che possiamo conoscere una moto senza sapere andare in moto, mentre il verificarsi del caso inverso è assai difficile.

Cosa implica avere conoscenza proposizionale? Non implica necessariamente avere conoscenza competenziale: possiamo, ad esempio, conoscere tutte le proposizioni relative alla tecnica dello sciare perché le abbiamo apprese da un manuale e, tuttavia, non saper sciare. La conoscenza proposizionale, invece, comporta frequentemente conoscenza diretta: se so che la mia amica Sonia ha gli occhi verdi, normalmente è perché conosco Sonia e ho visto che ha gli occhi verdi, e non perché ho letto un trattato su Sonia e i suoi occhi; se so che c'è un tramonto di fronte a me, è normalmente perché sono di fronte a un tramonto e lo percepisco. È allora interessante chiedersi se tutta la conoscenza proposizionale si basi sulla conoscenza diretta. La risposta più plausibile pare essere negativa. Possiamo, infatti, sapere che Virginia Woolf era una scrittrice senza averla mai incontrata di persona e che Giove è un pianeta del nostro sistema solare senza aver mai osservato Giove. Si può ribattere che, nel caso per esempio di Giove, qualcuno deve tuttavia averlo visto, essere stato "a contatto" con esso e, avendo poi formato conoscenza proposizionale del tipo "Giove è un pianeta del nostro sistema solare", è stato in grado di trasmetterla a noi che non abbiamo mai visto Giove. Questa osservazione è a favore della tesi che, in ultimo, tutta la conoscenza proposizionale si basi sulla co-

noscenza diretta; a sfavore della tesi si può addurre l'esempio delle proposizioni universali che non sono per nessuno di noi dipendenti dall'esperienza sensibile, come "ogni evento ha una causa" – se si fa eccezione per il primo evento della storia – o come "una contraddizione non può essere vera".

È opinione abbastanza condivisa che solo gli esseri riflessivi o meditativi, ovvero gli esseri umani (e, forse, qualche primate e cetaceo) siano capaci di conoscenza proposizionale, mentre tutto il regno animale è senz'altro capace di conoscenza competenziale e conoscenza diretta. È però da sottolineare che, rispetto ai primati e ai cetacei, la nostra conoscenza proposizionale è incomparabilmente più vasta, nonché estremamente sviluppata e sofisticata: basti pensare che un primate o un cetaceo non ha nessuna concezione di cosa sia un'enciclopedia e che non gli è mai nata neanche l'idea di tentare di stilarne una. Noi, invece, lo abbiamo fatto e continuiamo ad arricchire le nostre enciclopedie di nuove informazioni. Ma, ovviamente, abbiamo fatto ben altro, incentrando la nostra società sulla necessità della conoscenza proposizionale: per questo, ci siamo dotati di sistemi scolastici, libri, giornali e così via. Le società umane che non si sono dotate di questi strumenti, dispongono di altri tipi di trasmissione della conoscenza (quello orale, ad esempio) e, comunque, aspirano a possedere i nostri. Queste constatazioni ci conducono a nutrire pochi dubbi sul fatto che è la conoscenza proposizionale a caratterizzare l'essere umano, permeandolo nel profondo. Di conseguenza, qui di seguito non ci interesseremo quasi di altro e torneremo a occuparci degli altri tipi di conoscenza solo nel par. 3.2.

1.4. *Fonti conoscitive: il valore della testimonianza*

Posti davanti alla domanda "perché credi che una certa proposizione *p* sia vera?" o di fronte alla domanda "come fai a sapere che una certa proposizione *p* è vera?", abbiamo potenzialmente a disposizione diverse risposte: (I) percepisco che *p*, (II) ricordo che *p*, (III) inferisco che *p*, (IV) sono consapevole che *p*, (V) mi viene testimoniato che *p*. (I) può verificarsi di fronte a proposizioni del tipo "il gatto è sul divano": la fonte conoscitiva corrispondente è la *percezione*. Si può prospettare (II) in presenza di proposizioni del tipo "un mio trisavolo si chiamava Napoleone Vassallo": la fonte conoscitiva corrispondente è la *memoria*. Si può delineare (III) nel caso di proposizioni del tipo "tutti gli uomini sono mortali e Socrate è un uomo, quindi Socrate è mortale" (inferenza deduttiva) o "il $corvo_1$ è nero, il $corvo_2$ è nero, il $corvo_3$ è nero, ..., il $corvo_n$ è nero, tutti i corvi sono neri" (inferenza induttiva): la fonte conoscitiva corrispondente è la *ragione* o il ragionamento. Si può ottenere (IV) di fronte a tutte le proposizioni che riguardano la conoscenza di sé (es. "penso di essere felice", "immagino un mare color smeraldo"; "sento di amarla"): la fonte conoscitiva corrispondente è la percezione interna o la consapevolezza o l'*introspezione*. Infine, proposizioni del tipo "Clinton è stato presidente degli Stati Uniti" o "Ipazia era una filosofa, astronoma e matematica greca" o "2+2=4" o "Marte è un pianeta del nostro sistema solare" possono dare adito alla risposta (V): la fonte conoscitiva corrispondente è la *testimonianza*. Le prime quattro fonti conoscitive sono individuali, la quinta è sociale: questo significa solo che la conoscenza ottenuta per mezzo della testimonianza necessita dell'interazione sociale e non che è il sociale, piuttosto che l'individuale, a conoscere veramente.

Si possono rilevare ovvie connessioni tra le diverse fonti conoscitive. Per accennare a un solo esempio, al fine di poter ricordare che *p*, dobbiamo prima aver percepito che *p*, o inferito che *p*, o essere stati consapevoli che *p* o aver avuto una testimonianza che *p*. È sulla testimonianza che intendiamo ora soffermarci di più, per due motivi principali: in primo luogo, a differenza delle altre fonti conoscitive, è stata epistemologicamente poco indagata e vedremo che le sono state ingiustamente preferite altre fonti conoscitive, quali la percezione e il ragionamento; in secondo luogo, gli umani sono esseri sociali che hanno sviluppato e continuano a sviluppare un sofisticato sistema di mutuo scambio d'informazioni e di conoscenze. Molto spesso le nostre credenze, o le nostre co-

noscenze, sono dovute alle parole degli altri, all'altrui testimonianza, cioè derivano non solo dalla familiare conversazione faccia a faccia, ma anche dalla conversazione telefonica, da quanto ascoltiamo alla radio, dai documenti scritti, dagli scambi via e-mail, da internet. Se ci affidassimo solo alla percezione, alla memoria, alla consapevolezza, alla ragione, ma non alla testimonianza, conosceremmo decisamente meno di quanto supponiamo di conoscere: non potremmo conoscere gli eventi del passato, o quegli eventi del presente che sono molto lontani da noi, o quelle teorie scientifiche che sono al di fuori del raggio delle nostre competenze. Non potremmo conoscere neanche fatti molto banali che diamo per assodati, quali che la Terra è rotonda, abbiamo un cervello, la nostra data di nascita è il tal giorno, mese e anno, i nostri genitori biologici sono Tizio e Caio. La stessa scienza non costituisce un territorio alieno dalla testimonianza. Molte teorie che uno scienziato accetta dipendono da quanto altri scienziati sostengono. Lo stesso vale per i dati, poiché spesso uno scienziato non esegue personalmente tutti gli esperimenti necessari in cui i dati vengono acquisiti, né l'analisi dei medesimi: queste sono operazioni che, il più delle volte, richiedono troppo tempo per essere eseguite da un singolo soggetto cognitivo. Inoltre, le ricerche scientifiche vengono sempre più portate innanzi da gruppi, e non da singoli: è una necessità dovuta al fatto che la conoscenza dei singoli non è sufficiente per condurre esperimenti.

Se è vero che ogni osservazione è *theory-laden* ("carica di teoria"), cioè è sempre dipendente dalla teoria, anche le osservazioni dello scienziato sono legate alla testimonianza: è attraverso quest'ultima che per la maggior parte vengono trasmesse le teorie. La psicologia della Gestalt e Wittgenstein (1953) sono gli antesignani della nozione di *theory-laden*, mentre Hanson (1958) l'ha sviluppata compiutamente. Egli si chiede se Keplero, che crede che la Terra si muova attorno al Sole, e Tycho Brahe, che crede il contrario, vedano il medesimo evento quando osservano il sole sorgere. Secondo Hanson, rispetto al sorgere del sole, Keplero e Tycho Brahe si trovano nella medesima condizione di noi tutti quando os-

serviamo le immagini ambigue e vediamo cose diverse (in una stessa immagine possiamo vedere un'anatra o un coniglio; in un'altra immagine, una donna anziana o una giovane avvenente e così via). Hanson giunge a concludere che l'osservazione è un'impresa *theory-laden*, condizionata dalla conoscenza anteriore di quanto si osserva e influenzata anche dal linguaggio, che viene impiegato per esprimere ciò che sappiamo, senza l'ausilio del quale saremmo in grado di riconoscere davvero poco come conoscenza. E le teorie ci vengono per la maggior parte trasmesse attraverso la testimonianza.

Peraltro, non è necessario affrontare nei dettagli una qualche scienza per comprendere la nozione di *theory-laden*; è sufficiente considerare una semplice proposizione osservativa dell'esperienza quotidiana, come "Aiuto, Virginia sta annegando nel mare!". Questa affermazione dipende evidentemente da una teoria, teoria che implica l'esistenza di una persona chiamata Virginia, la quale possiede la proprietà di annegare, e l'esistenza di un oggetto chiamato mare in cui si può annegare. Inoltre, l'espressione "aiuto" trasmette una richiesta di soccorso, legata al fatto che una persona chiamata Virginia stia annegando e si trovi, quindi, di fronte all'evento di potersi fare male o, addirittura, di morire. L'affermazione, pertanto, è sì legata alla percezione, ma dipende a sua volta da una teoria complessa e composta da proposizioni, o credenze, o conoscenze, in chi parla o in chi ascolta, relative all'esistenza delle persone, delle cose, delle proprietà, delle richieste e degli eventi. Queste credenze vengono acquisite in tenera età e vengono, per la maggior parte, trasmesse per testimonianza dai genitori o dagli insegnanti.

Il termine "testimonianza" evoca comunemente l'immagine di un palazzo di giustizia. Qui la testimonianza è spesso legata al ragionamento. Se sono un giudice non accetto *tout court* una testimonianza, ma valuto il testimone – tanto che sia un testimone oculare, quanto che riporti una teoria scientifica (balistica o psichiatrica, e così via). Colloco la testimonianza nell'ambito del processo e la soppeso, alla luce della mia conoscenza di fondo, per accogliere ciò che sembra vero solo sulla base di un'ottica ampia. Cosicché l'accettazione di

una testimonianza viene qui a dipendere da un ragionamento: date le premesse che (supponiamo) il testimone sembra credibile e che le sue affermazioni collimano con quanto so a proposito del caso giudiziario in questione, giungo a credere con ragione a esse.

Sembra, allora, che la testimonianza sia una fonte conoscitiva secondaria rispetto al ragionamento, poiché lo presuppone. Nella vita quotidiana, tuttavia, le credenze prodotte dalla testimonianza hanno carattere inferenziale solo quando vengono riferite proposizioni che ci paiono strane. Vediamo un caso. Immaginiamo di incontrare una persona Y, a noi ignota, e che questa ci riferisca di essere stata a un convegno dove il professore X ha mostrato forti segni di squilibrio mentale. Dato che conosciamo bene X e non abbiamo mai dubitato della sua salute mentale, sospendiamo il giudizio sulla testimonianza, o rimaniamo increduli. Man mano che il racconto di Y procede, ragioniamo e siamo in grado di valutare la credibilità della sua testimonianza per poi accettarla o rifiutarla. In genere, però, quando ci vengono riferite proposizioni che non ci risultano anomale, la testimonianza non richiede nostre inferenze. Quando amici fidati ci testimoniano una certa proposizione e non abbiamo ragione di pensare che la proposizione in questione sia al di là delle loro competenze, normalmente la crediamo, punto e basta. Più in generale, quando le persone ci testimoniano qualcosa, noi semplicemente crediamo loro, se quanto ci testimoniano non è in conflitto con qualche nostra credenza o conoscenza precedente. Consideriamo il nostro tipico comportamento durante una situazione comune della vita quotidiana: un viaggio. Dobbiamo recarci a Barcellona. Il nostro agente di viaggio ci vende un biglietto aereo e noi crediamo a quanto egli ci riferisce circa l'ora di partenza e di arrivo dell'aeroplano. Una volta giunti a destinazione, in albergo, il cameriere ci telefona, annunciandoci che il pranzo sarà servito dalle 13.30 alle 15.30, e ci affidiamo a quanto egli afferma. Dopo pranzo, vogliamo vedere alcune opere di Antoni Gaudí. Leggiamo la nostra guida turistica e non dubitiamo che essa riporti la verità circa gli indirizzi della Casa Batlló, della Pedrera, della Sagrada Fa-

milia. Da quando siamo partiti fino alla nostra consultazione della guida, abbiamo accettato diverse testimonianze, senza alcuna inferenza. Tale accettazione è un'importante caratteristica psicologica della nostra vita quotidiana.

Perché allora l'epistemologia della testimonianza non gode di un ampio riconoscimento? Non tanto perché l'epistemologia viene tradizionalmente distinta dalla psicologia, ma piuttosto perché la giusta valutazione della testimonianza è stata fortemente ostacolata da una concezione individualista del soggetto cognitivo. Descartes, considerato da molti il fondatore della teoria della conoscenza in senso moderno, è convinto, ad esempio, che il soggetto cognitivo debba essere libero e rispettabile sotto il profilo epistemico, e possa esserlo solo se non fa conto sulla testimonianza. A capo dei razionalisti moderni, Descartes, come i suoi successori, conferisce priorità alla ragione e al ragionamento su qualsiasi altra fonte conoscitiva. Gli empiristi dissentono e privilegiano la percezione. Non tengono, tuttavia, la testimonianza in maggiore considerazione: nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke afferma che i progressi conoscitivi reali si hanno solo nella misura in cui noi stessi consideriamo la verità e percepiamo il mondo, e non nella misura in cui accettiamo l'altrui testimonianza.

L'assoluta svalutazione della testimonianza, operata da Descartes e Locke, va incontro a qualche difficoltà. Partiamo dal programma cartesiano e dal suo solipsismo metodologico: al soggetto cognitivo è imposto di contare solo sulle proprie evidenze interiori al fine di sconfiggere lo scettico e di conseguire quella conoscenza certa dalla quale derivare la dimostrazione filosofico-razionale dell'esistenza di Dio e del mondo esterno. All'inizio delle *Meditazioni metafisiche*, Descartes rigetta, innanzitutto, la testimonianza della Bibbia, per poi disfarsi di tutto quanto ha appreso nel corso della sua esistenza e ripartire da zero per fondare una conoscenza e una scienza ferme e durevoli. Si può, però, rilevare che tale mossa non gli è consentita: per scrivere le *Meditazioni*, egli deve contare ancora sul linguaggio e, pertanto, non può rinunciare alla conoscenza di esso: una conoscenza che egli, come del resto noi tutti, ha sicuramente appreso attraverso la testimo-

nianza, intenzionale o non, di altri soggetti. Possiamo apprendere, per esempio, la parola "gatto" sia osservando che c'è un gatto ogniqualvolta qualcuno pronuncia la parola "gatto" (testimonianza inintenzionale), sia, più frequentemente, perché qualcuno ci dice "questo è un gatto" quando c'è un gatto, o perché ci dice "il gatto è un animale a quattro zampe che miagola" (testimonianza intenzionale). Se Descartes intende scrivere le *Meditazioni*, egli è costretto ad ammettere l'importanza della testimonianza quale fonte conoscitiva: non ammettendola, egli non può scriverle – potrebbe, forse, pensarle, ma non dal punto di vista di chi sostiene che non è possibile pensare se non in qualche linguaggio.

Veniamo ora a Locke e agli empiristi. Contro la priorità da essi conferita alla percezione, se ci si limita all'osservazione visiva, sussiste il problema già citato che ogni osservazione è *theory-laden*: non è, pertanto, consentito privilegiare la percezione senza privilegiare anche la testimonianza. Certo, a favore degli empiristi, si può notare il fatto che accade di rifiutare una testimonianza in virtù delle nostre individuali osservazioni. Tornando al nostro esempio, una volta a Barcellona, vogliamo recarci a visitare La Pedrera. Chiediamo indicazioni a un passante il quale risponde: "Dritti, avanti verso nord per Passeig de Grácia, sulla sinistra". Proseguendo nella direzione indicataci, osserviamo, a un certo punto, La Pedrera sulla destra e questa nostra osservazione ci conduce a ricusare la testimonianza secondo la quale essa avrebbe dovuto trovarsi sulla sinistra. La nostra ricusazione è però – ribadiamolo – a favore degli empiristi, solo se ogni osservazione non è *theory-laden*, ossia non è dipendente, in ultimo, dalla testimonianza. E d'altronde, contro gli empiristi, si può addurre il fatto speculare che ci capita di rifiutare le nostre osservazioni in virtù di una testimonianza, come (per esempio) nel caso in cui stiamo attraversando in traghetto l'arcipelago della Maddalena e alla nostra affermazione "Quella è l'isola di Budelli", il marinaio replica "No, vi sbagliate, quella è l'isola di Razzoli": reagiamo rigettando la nostra affermazione insieme all'osservazione che la sostiene e accettiamo la testimonianza del marinaio.

Gli estremismi di un certo empirismo a proposito della testimonianza non convincono Hume che dichiara: «Non c'è una specie di ragionamento più comune, più utile e anche necessario alla vita umana, di quello che si ricava dalla testimonianza e dai resoconti di testimoni oculari e di spettatori» (1748, trad. it. 1957, p. 124). A parte il fatto che, come si è visto, la testimonianza non è necessariamente legata a un qualche ragionamento, questa dichiarazione rivaluta l'importanza di essa. Tuttavia Hume, da buon empirista, non le attribuisce il medesimo *status* che alla percezione; a quest'ultima viene attribuita una posizione in ogni caso privilegiata: egli propone di giustificare la nostra accettazione della testimonianza riscontrando, proprio attraverso l'osservazione, che i fatti corrispondano a quanto ci viene testimoniato. Uno dei problemi ovvi di questa proposta è che le testimonianze riportano fatti che per lo più risultano alla maggior parte di noi inaccessibili sotto il profilo osservativo.

A dissentire da Hume è Reid che in *An Inquiry into the Human Mind* (1764) sottolinea, contro la concezione individualistica del soggetto cognitivo, il nostro essere creature sociali, predisposte ad affidarci alla testimonianza naturalmente, e non in virtù delle ragioni, o giustificazioni, di cui disponiamo: se dovessimo basarci su queste ultime non crederemmo né conosceremmo un centesimo di quanto ci viene detto. Secondo Reid, il principio della veracità (siamo propensi a dire la verità) e il principio della credulità (siamo propensi a credere agli altri) sono sempre all'opera in noi, a meno che non intervengano altri fattori, quali, possiamo supporre, l'accorgerci che il testimone è un mentitore, o il possesso d'evidenza contraria rispetto a quanto ci viene testimoniato, o il prendere atto che la testimonianza è in conflitto con le nostre credenze. La considerazione di questi altri fattori introduce, in ogni caso, il problema della giustificazione. In termini reidiani possiamo affermare che, per essere giustificati a credere una certa proposizione p riferitaci da un certo testimone T, requisiti minimi sono il nostro comprendere p, il non avere alcuna valida ragione di dubitare della sincerità di T, il non disporre d'alcuna buona evidenza contro p, o d'alcuna cre-

denza in conflitto con *p*. A questo si può aggiungere il requisito che impone di non avere alcuna valida ragione per pensare che non sia giustificata la credenza di *T* relativamente a *p*, o il requisito più forte che impone di aver una valida ragione per pensare che sia giustificata la credenza di *T* relativamente a *p*.

Ma cos'è la giustificazione? È una componente necessaria per la conoscenza. Nei capitoli che seguono ci domanderemo, pertanto, "che cos'è la conoscenza?" e "che cos'è la giustificazione?". Considereremo diverse risposte che, tra l'altro, ci condurranno a indagare alcuni imprescindibili problemi: i rapporti tra teoria della conoscenza e psicologia (o scienze cognitive); la possibilità stessa di conoscere, negata dallo scetticismo; l'esigenza di contestualizzare le attribuzioni di conoscenza e di giustificazione; e, infine, la critica distruttiva e al contempo costruttiva delle impostazioni tradizionali che proviene dalle epistemologie femministe.

2

I problemi della teoria della conoscenza

2.1. *Conoscenza proposizionale*

Se sappiamo che sta piovendo, allora è vero che sta piovendo e noi crediamo che stia piovendo. Se sappiamo che 5–1=4, allora è vero che 5–1=4 e noi crediamo che 5–1=4. Se sappiamo che l'acqua è composta da un atomo d'ossigeno e da due atomi d'idrogeno, allora è vero che l'acqua è composta da un atomo d'ossigeno e da due atomi d'idrogeno, e noi crediamo che l'acqua è composta da un atomo d'ossigeno e da due atomi d'idrogeno. In generale, al fine di sapere che una proposizione è vera, la proposizione deve essere vera e deve essere creduta tale. Tuttavia la conoscenza non può consistere semplicemente nella credenza vera. Possiamo giungere a credenze vere sulla base di strane congetture, o sulla base della lettura dell'oroscopo del giorno, o tirando a indovinare, o autoingannandoci, ma in questi casi nessuno sarebbe disposto a sostenere che noi conosciamo. Il problema nasce con chiarezza in Platone (*Menone*, 97e-98a): l'opinione retta o verace (la credenza vera) non è scienza (conoscenza) se non è legata alla causa (alla ragione); dobbiamo disporre anche di ragioni o, più in generale, di giustificazioni per credere.

Supposto che *S* sia un qualsiasi soggetto cognitivo e *p* una qualsiasi proposizione, l'analisi classica della conoscenza è allora la seguente:

S sa che *p* se e solo se:
(1) *p* è vera,
(2) *S* crede che *p* sia vera, e
(3) la credenza di *S* in *p* è giustificata.

L'analisi presenta tre condizioni, cosicché viene detta tripartita: la prima è la condizione della verità, o condizione oggettiva della conoscenza; la seconda è la condizione della credenza, o condizione soggettiva della conoscenza; la terza è la condizione della giustificazione.

La *necessità* di queste tre condizioni è facilmente comprensibile attraverso alcuni esempi. Supponiamo che *S* dica: "So che Al Gore Jr. è il presidente degli Stati Uniti". Dato che è falso che Al Gore Jr. è il presidente degli Stati Uniti, non siamo disposti ad affermare che *S* sappia che Al Gore Jr. è il presidente degli Stati Uniti, ma solo ad affermare che *S* pensa, o crede di sapere, che Al Gore Jr. sia il presidente degli Stati Uniti. E questo vale anche nel caso in cui la possibilità che Al Gore Jr. sia il presidente renda felice *S* o faccia parte di una favola, perché in un'impresa conoscitiva aspiriamo alla verità e non alla felicità o alle favole. Dunque, affinché si dia conoscenza, *p* deve essere vera. Questo, ovviamente, non implica che non possiamo conoscere le proposizioni false, del tipo "la regina Elisabetta d'Inghilterra risiede in Italia": possiamo, infatti, sapere che è falso che la regina Elisabetta d'Inghilterra risiede in Italia, sapendo qualcosa di vero: è vero che è falso che la regina Elisabetta d'Inghilterra risiede in Italia.

Veniamo alla necessità della condizione della credenza. Troviamo qualcosa di simile a una contraddizione nell'evenienza che *S* asserisca di sapere che la sua casa è stata svaligiata dai ladri, ma di non crederlo. Possiamo comprenderlo sotto il profilo psicologico o emotivo (magari non crede all'evento perché ha subito uno shock), ma non sotto il profilo epistemico: per quanto possa essere vero che la sua casa è stata svaligiata dai ladri, non siamo disposti ad affermare che *S* non crede che la sua casa è stata svaligiata dai ladri, ma lo sa. Lo stesso vale nel caso in cui *S* stia mentendo, perché quando si mente non si crede a quel che si dice.

Quanto alla necessità della terza condizione, quella della giustificazione, si è già detto che non possono essere conoscenze quelle credenze vere ottenute sulla base di strane congetture, o sulla base della lettura dell'oroscopo del giorno, o tirando a indovinare, o autoingannandosi. In altre parole, non possono essere conoscenze le credenze vere ingiustificate: prestereste forse ascolto a chi sostiene di sapere che *p* – ad esempio, che c'è un gatto nell'altra stanza – non perché ha visto il fatto che *p* – che c'è un gatto nell'altra stanza –, ma sulla base di una mera congettura, pur essendo *p* vera? O direste che la credenza "il cavallo Leopoldo vincerà la corsa" di uno scommettitore disinformato è conoscenza, se poi avviene che Leopoldo vinca effettivamente? Vogliamo che le credenze vere siano giustificate non solo per evitare che le credenze vere congetturali possano assurgere allo *status* di conoscenze, ma anche perché il nostro obiettivo in un'impresa epistemica è la verità, e le credenze giustificate hanno la tendenza a risultare vere ben più di quelle ingiustificate. È quindi ovvio che una credenza è epistemicamente giustificata quando è diretta in modo appropriato verso il conseguimento della verità. Più avanti illustreremo meglio la nozione di giustificazione e approfondiremo diverse teorie che la riguardano. È però utile chiarire subito che, quando in teoria della conoscenza parliamo di giustificazione, intendiamo riferirci alla giustificazione epistemica, e non ad altri tipi di giustificazione. Le nostre azioni possono essere giustificate sulla base di determinati standard morali, le nostre decisioni lavorative possono essere giustificate secondo alcuni standard economico-utilitaristici, le nostre decisioni in tema d'abbigliamento o d'arredo possono essere giustificate dagli standard decretati dalla moda. Si potrebbe pensare che la giustificazione epistemica si distingua da questi altri tipi di giustificazione perché riguarda solo le credenze, e non le azioni o le decisioni. La questione è tuttavia più complessa e viene alla luce considerando l'argomento pascaliano della scommessa su Dio. Dobbiamo credere che Dio esiste o credere che Dio non esiste? O meglio, su quale delle due credenze è meglio scommettere? Secondo Pascal, è inammissibile credere

che Dio non esista, perché, se esiste, saremo puniti per il nostro ateismo nell'aldilà. È allora preferibile credere che Dio esiste perché, se esiste, saremo premiati con la beatitudine della vita eterna e, se non esiste, trarremo comunque grande profitto dalla nostra credenza (saremo gioiosi, onesti, grati, sinceri, indulgenti) e subiremo poche perdite (i vizi e la vanagloria). È evidente che Pascal ci offre ragioni pragmatiche, o prudenziali, per credere che Dio esiste, ma nessuna ragione epistemica per tale credenza, cioè nessuna ragione per ritenere che sia vero che Dio esiste. La ragionevolezza pragmatica va distinta dalla ragionevolezza epistemica sempre, e non solo nella sfera religiosa. Per esempio, è credenza di molti che le aragoste non soffrano quando vengono immerse vive nell'acqua bollente per essere cucinate: può essere pragmaticamente ragionevole nutrire questa credenza per desiderare di cibarsi d'aragoste, ma non è epistemicamente ragionevole perché non vi è ragione di credere che sia vero che le aragoste non soffrano. Con la distinzione fra giustificazione epistemica e giustificazione pragmatica, stiamo evidenziando ulteriormente il fatto che la prima rappresenta il nostro tramite per giungere alla verità.

Abbiamo mostrato la necessità delle condizioni dell'analisi tripartita. Questo non basta però a decretare la validità dell'analisi. Occorre anche chiedersi se le tre condizioni siano congiuntamente *sufficienti*. Per mettere in dubbio la loro sufficienza, si possono proporre casi, o controesempi, in cui, pur essendo soddisfatte tutte e tre le condizioni, non diremmo che ci troviamo di fronte a conoscenza. Vediamo uno tra i controesempi più famosi. Supponiamo che Smith sia amico di John e che creda giustificatamente la seguente proposizione

a John possiede una Ford.

Diciamo che Smith è giustificato a credere *a* perché ricorda che John possiede una Ford da molti anni e che gli è stato recentemente offerto da John un passaggio su una Ford. Immaginiamo ora che Smith abbia un altro amico, Brown. Per quanto non sappia assolutamente dove si trovi Brown, Smith deduce correttamente da *a* la proposizione

p o John possiede una Ford, o Brown si trova a Barcellona,

e crede che *p*. Si dà però il caso che John non possieda una Ford (ha venduto da tempo la sua Ford e ha dato il passaggio a Smith su un'auto a noleggio) e che Brown si trovi a Barcellona per qualche caso fortunato. Smith sa che *p*? Intuitivamente diremmo di no, e tuttavia tutte e tre le condizioni dell'analisi tripartita sono soddisfatte: (1) *p* è vera, perché una disgiunzione è vera se uno dei disgiunti è vero, ed è vero che Brown si trova a Barcellona; (2) Smith crede che *p*; (3) Smith crede giustificatamente che *p*, poiché l'ha dedotta correttamente da *a*.

Il controesempio si deve a Gettier (1963). Da allora si è diffusa la consuetudine di contestare le analisi della conoscenza – ne vedremo diverse – per mezzo di controesempi. Si tratta di casi creati dall'immaginazione, o di esperimenti mentali, che si oppongono alle analisi mostrando che queste ci costringono ad affermare che *S* conosce, o non conosce, quando intuitivamente diremmo il contrario. Il problema sollevato dal controesempio di Gettier – passato poi alla storia col nome appunto di "problema di Gettier" – deve essere risolto, arricchendo l'analisi tripartita con una o più condizioni.

2.2. *Analisi della conoscenza*

Considereremo le principali soluzioni: (I) la teoria delle falsità rilevanti, (II) la teoria della non sconfiggibilità, (III) la teoria delle ragioni conclusive, (IV) la teoria causale, (V) la teoria delle alternative rilevanti, (VI) la teoria condizionale. Metteremo in evidenza i difetti di ogni teoria, facendo anche gran uso di controesempi: tuttavia le varie soluzioni al problema di Gettier sono in grado di farci comprendere meglio che cos'è la conoscenza.

(I) *La teoria delle falsità rilevanti.*

Tornando al controesempio di Gettier, si noti che Smith giunge a credere nella proposizione vera *p* – o John possiede

una Ford, o Brown si trova a Barcellona – per inferenza dalla sua credenza nella proposizione falsa *a* – John possiede una Ford. Al fine di evitare questa possibilità, si può integrare l'analisi tripartita con la quarta condizione:

(4) una credenza vera non deve derivare per inferenza da una credenza falsa.

L'integrazione, tuttavia, non funziona: è al contempo troppo debole e troppo forte. È troppo debole, perché è possibile soddisfare tutte e quattro le condizioni, senza che ci si trovi di fronte a un caso di conoscenza, come viene mostrato dal seguente caso. Si supponga che *S* si trovi in campagna, che egli inizi a credere che *p* "c'è una lepre sotto l'olmo", e che la credenza che *p* nasca in condizioni tali che, quando qualcuno, nelle stesse condizioni, crede che *p*, è giustificato a credere che *p*. Si immagini, però, che, benché in effetti vi sia anche una lepre sotto l'olmo, *S* confonda un gatto per una lepre, cosicché non vede affatto una lepre, bensì un gatto. Qui è presente una falsità: *S* crede falsamente di vedere una lepre, ma non è per nulla scontato che vi sia una qualche inferenza. Tuttavia, non diremmo che *S* sa che *p*, per quanto tutte e quattro le condizioni vengano soddisfatte: (1) c'è una lepre sotto l'olmo; (2) *S* crede che vi sia una lepre sotto l'olmo; (3) *S* è giustificato a credere che vi sia una lepre sotto l'olmo; (4) la credenza vera "c'è una lepre sotto l'olmo" non è derivata per inferenza dal credere falsamente di vedere una lepre. Questo risultato suggerirebbe di aggiungere una quinta condizione; siamo però restii ad accettare il suggerimento, perché ci sono casi in cui la teoria delle falsità rilevanti risulta troppo forte, ovvero nega a *S* conoscenza, quando invece saremmo intuitivamente disposti ad attribuirgliela. Si tratta di tutti quei casi di sovradeterminazione in cui inferiamo una credenza vera da molte credenze nella maggior parte vere, e da credenze false per una piccolissima parte, oltre che marginali. La strada da percorrere, allora, è quella di sostituire nella quarta condizione "una credenza falsa" con "una credenza falsa rilevante". Ma anche dal caso della lepre-gatto possiamo ricavare qualche utile consiglio, dato che non ci trovavamo in presenza di un'inferenza, ma solo di una credenza vera basata su una credenza falsa. Così, per ottimizzare la quarta condizione possiamo enunciarla nel seguente modo:

(4_n) una credenza vera non deve derivare per inferenza da, o essere basata su, una credenza falsa rilevante.

In questa nuova formulazione, (4_n) presenta almeno un merito: essa è in grado di concedere lo *status* di conoscenze a quelle credenze vere e giustificate basate non solo su molte altre credenze vere, ma anche su alcune credenze false irrilevanti. Io posso sapere, per esempio, che durante il 1909 Henry Ford ha messo in produzione il suo famoso e vendutissimo Model T negli Stati Uniti, e questo mio sapere può basarsi su molte credenze vere – Henry Ford è nato nel 1863, era statunitense, era un costruttore di auto, è stato un pioniere della produzione di massa, ha avuto una profonda influenza sul vasto utilizzo dei veicoli a motore, nel 1903 ha fondato la Ford Motor Company, e così via – e su una credenza falsa irrilevante, del tipo "Henry Ford non ha nulla a che fare con la fondazione filantropica Ford". Come spesso accade, la formulazione di (4_n) non è però esente da difetti, che divengono evidenti nella seguente situazione. Mi trovo a Genova e nel tardo pomeriggio devo recarmi in treno a Milano. Alla stazione di Pavia si è verificato in mattinata un incidente che ha provocato il blocco del traffico ferroviario, ma l'opera alacre degli addetti ai lavori permetterà di ripristinarlo regolarmente a partire dal primo pomeriggio. Consideriamo la credenza *c* "andrò in treno a Milano nel pomeriggio tardi" e, supposto che essa sia vera e giustificata, chiediamoci se può assurgere allo *status* di conoscenza. La risposta è: dipende. Non assurge allo *status* di conoscenza se, oltre a *c*, credo anche una falsità rilevante quale c_1 "in mattinata non si è verificato alcun incidente ferroviario a Pavia". Assurge allo *status* di conoscenza se, oltre a *c*, credo c_2 "non ci saranno problemi sulla linea quando mi recherò a Milano". Siamo insoddisfatti di una condizione come (4_n) che lega la conoscenza, o l'assenza di essa, alle mie eventuali credenze supplementari, credenze che possono risultare anche del tutto gratuite o im-

plausibili, come, ad esempio, la credenza c_3 "una farfalla bloccherà il treno sulla tratta Genova-Milano".

(II) *La teoria della non sconfiggibilità.*

Vediamo un altro controesempio all'analisi tripartita. Guardo la televisione: viene trasmessa una gara del motomondiale Gp che si svolge nella località X e che si conclude con la vittoria di Valentino Rossi. Spengo la televisione e credo con giustificazione non solo di aver visto la gara che si disputa quest'anno nella località X, ma anche che la gara è stata vinta da Valentino Rossi. Si immagini però che, a mia insaputa, gli operatori televisivi abbiano commesso un errore e trasmesso la gara che si è svolta lo scorso anno nella località X. In quella gara vinceva Valentino Rossi e si dà il caso che abbia vinto anche quest'anno. La mia credenza che Valentino Rossi ha vinto quest'anno la gara nella località X è sia vera, sia giustificata, eppure non siamo disposti ad affermare che è conoscenza. Perché? Perché se avessi creduto di vedere la gara dello scorso anno, la mia giustificazione sarebbe stata annullata o sconfitta. Da un'osservazione del genere nasce l'idea (cfr. Lehrer e Paxson 1969) che la giustificazione non deve risultare "sconfiggibile": in altre parole occorre integrare l'analisi tripartita con la seguente condizione:

(4) non deve esserci una proposizione *q* che,
se aggiunta al *corpus* doxastico di *S*, è capace di sconfiggere
la giustificazione di *S* nella credenza *p*.

Per comprendere meglio l'idea, ma anche per evidenziarne i limiti, si consideri la seguente situazione. Ospito a casa la mia amica Virginia. La mattina Virginia mi assicura che rimarrà a casa e che ci vedremo lì per pranzo, mentre io esco per andare al lavoro. Io credo con giustificazione che Virginia trascorra l'intera mattinata a casa, e Virginia in effetti passa l'intera mattinata a casa. Le tre condizioni dell'analisi tripartita sono soddisfatte. Supponiamo però che, a un certo punto della mattinata, qualcuno mi riferisca di aver visto Virginia in giro per la città. Se gli credo, allora c'è una proposizione "Virginia è in giro per la città" che sconfigge la mia giu-

stificazione nella credenza che Virginia sta trascorrendo l'intera mattinata a casa, per cui non so che Virginia è a casa. Ma supponiamo, ancora, che questo qualcuno sia un abile mentitore e che io lo venga a sapere. C'è allora una proposizione "egli è un mentitore" che sconfigge la mia giustificazione nella credenza "Virginia è in giro per la città", per cui so che Virginia è a casa. L'idea delle proposizioni che sconfiggono o, come si usa dire, degli "sconfiggitori" coglie un aspetto importante della nostra vita epistemica, dato che accade spesso che una nuova credenza, aggiunta al *corpus* delle nostre precedenti credenze, metta in crisi la nostra giustificazione per una certa proposizione. Si possono, tuttavia, immaginare non solo sconfiggitori degli sconfiggitori, come nel suddetto esempio, ma anche sconfiggitori degli sconfiggitori degli sconfiggitori, poi sconfiggitori degli sconfiggitori degli sconfiggitori degli sconfiggitori, e così di seguito all'infinito. Questo rappresenta un problema, perché la mente umana non è infinita, né dispone di un tempo infinito per contemplare una serie infinita di sconfiggitori: così intesa, la teoria della non sconfiggibilità corre il rischio di rendere la conoscenza impossibile.

(III) *La teoria delle ragioni conclusive.*

I controesempi all'analisi tripartita evidenziano una certa accidentalità nello *status* epistemico di *S*. Ad esempio, nel controesempio dello stesso Gettier è un fatto meramente casuale che Brown si trovi a Barcellona, e, comunque, Smith non dispone affatto di valide ragioni per credere che Brown si trovi a Barcellona. La teoria delle ragioni conclusive – come del resto le altre teorie – intende evitare il verificarsi di casi simili. Impone che *S* disponga di qualcosa di più di ragioni valide, ovvero di ragioni "conclusive": ragioni tali che, se *p* non fosse vera, *S* non disporrebbe di ragioni per credere che sia vera (cfr. Dretske 1971). Per comprendere meglio, torniamo a Smith: egli dispone di ragioni valide per credere che John possiede una Ford – ricorda che John possiede una Ford da molti anni e che gli è stato recentemente offerto da John un passaggio su una Ford –, ma queste ragioni non so-

no conclusive come invece lo sarebbero se Smith vedesse il libretto di circolazione della Ford da cui risulta che John possiede una Ford. La condizione con cui integrare l'analisi tripartita è allora:

(4) se *p* non fosse vera, *S* non disporrebbe
di ragioni conclusive a favore della verità di *p*.

La condizione ci rassicura: soddisfa quelle nostre aspirazioni intuitive a legare, in modo forte, le ragioni a favore di una certa proposizione alla verità della proposizione stessa. Eppure alcuni filosofi la guardano con un sospetto che risulta fondato considerando la seguente situazione. *S* è in perfette condizioni neuro-psicofisiche e si trova in una stanza con un'ottima luce. Nella stanza è collocata una libreria. *S* ha l'esperienza visiva di un libro sulla libreria e possiede un'appropriata comprensione di cosa sia una libreria e di cosa sia un libro. Tutto ciò suggerisce che *S* dispone di ragioni conclusive a favore della credenza che c'è un libro sulla libreria. Si immagini, però, che sulla libreria non vi sia in realtà un libro, bensì un impeccabile ologramma di un libro che genera in *S* l'esperienza visiva di un libro. Questa situazione evidenzia che, a differenza di quanto vuole (4), *S* può disporre di ragioni conclusive a favore della verità di *p*, anche quando *p* risulta falsa.

(IV) *La teoria causale.*

Torniamo ancora una volta al controesempio di Gettier e alla proposizione *p* "o John possiede una Ford, o Brown si trova a Barcellona". Perché Smith non sa che *p*? Un modo di rispondere consiste nell'evidenziare che a rendere vera *p* è il fatto che Brown si trovi a Barcellona: un fatto che non è causalmente legato alla credenza di Smith in *p* – Smith non ha visto Brown a Barcellona, né Brown ha detto a Smith di essere a Barcellona, né qualcun altro ha riferito a Smith che Brown è a Barcellona. Benché *p* sia vera, Smith creda che *p* sia vera e la sua credenza sia giustificata, egli non sa che *p* perché il fatto che rende vera *p* non risulta causalmente connesso con la sua credenza. Il limite dell'analisi tripartita può allora essere individuato proprio nell'assenza di una connessione causale e, più in particolare, di una connessione causale appropriata: appropriata nel senso che la produzione di una credenza deve essere tale che il fatto (o l'oggetto, o l'evento) in virtù del quale la credenza è vera gioca un certo ruolo nel generare la credenza stessa. Questo suggerisce (cfr. Goldman 1967) che l'analisi vada integrata con:

(4) il fatto *p* è causalmente connesso in modo appropriato
con la credenza di *S* in *p*[1].

Questa condizione, tuttavia, risulta carente se consideriamo le proposizioni universali come, ad esempio, *p* "tutti gli uomini sono mortali". Supposto che *p* sia vera, che la crediamo vera e che siamo giustificati a ritenerla tale, per la teoria causale non possiamo sapere che *p*, perché non viene soddisfatta (4): la nostra credenza che tutti gli uomini sono mortali non può infatti essere causata dal fatto che tutti gli uomini sono mortali, ma solo dal fatto che quest'uomo è mortale, che quell'uomo è mortale, che quell'altro uomo è mortale, e così via. L'idea che non possiamo conoscere che tutti gli uomini sono mortali ci appare assai controintuitiva.

Un'altra carenza viene evidenziata attraverso il seguente controesempio (cfr. Goldman 1976). Henry sta percorrendo una strada in una campagna ove sono presenti molti fienili. Le condizioni di luce sono ottime e Henry è in una brillante forma neuro-psicofisica. Sosta di fronte a un fienile, crede che sia un fienile, è giustificato a credere che sia un fienile e dice "questo è un fienile". Henry sa che questo è un fienile? Avremmo ben poche perplessità a rispondere affermativamente. Introduciamo nella situazione un nuovo elemento: all'insaputa di Henry, nella campagna sono presenti non solo molti veri fienili, ma anche parecchie loro riproduzioni in car-

[1] In alcuni scritti di Goldman pare che questa condizione non debba integrare l'analisi, bensì sostituire la condizione della giustificazione. Qui ci atteniamo alla dichiarazione d'intenti dello stesso Goldman (1967, poi 1992, p. 70): «La condizione [della] connessione causale è ciò che voglio aggiungere all'analisi tradizionale».

tone, riproduzioni talmente eccellenti che Henry non sarebbe in grado di distinguere un vero fienile da una sua riproduzione. Supponiamo nuovamente che Henry si trovi di fronte a un vero fienile, creda che sia un fienile, sia giustificato nella sua credenza e dica: "Questo è un fienile". Siamo ancora disposti ad affermare che Henry sa che questo è un fienile? Non lo siamo più. Ma per quale ragione? L'analisi tripartita non ci offre una risposta perché in entrambi i casi è vero che questo è un fienile, Henry lo crede ed è giustificato a crederlo. Neanche la teoria causale ci aiuta in tal senso, dato che (4) viene soddisfatta sia nella situazione in cui nella campagna sono presenti solo veri fienili, sia in quella in cui sono anche presenti loro riproduzioni: infatti, a causare in Henry la credenza che questo sia un fienile è sempre un vero fienile.

(v) *La teoria delle alternative rilevanti.*

Per rispondere alla nostra domanda, occorre ricordare che abbiamo ipotizzato che Henry sia incapace di distinguere un vero fienile da una riproduzione di fienile. Nella situazione in cui sono presenti anche le riproduzioni non attribuiamo conoscenza a Henry proprio a causa di questa sua incapacità. L'idea che la conoscenza sia legata alla capacità di distinguere è ovvia, anche se non sempre viene adeguatamente sottolineata. Ovvia perché non affermeremmo che *S* sa di aver intravisto Angela, se *S* non riesce a distinguere Angela dalla sua sorella gemella Marta. Né affermeremmo che *S* sa che sta ascoltando Bach, se *S* confonde la musica di Bach con quella di Mozart, o che sa di trovarsi di fronte a un delfino, se non è in grado di distinguerlo da un tonno. La condizione da aggiungere all'analisi tripartita è allora:

(4) l'attuale stato di cose in cui *p* è vera è da *S* distinguibile o discriminabile da un'alternativa rilevante in cui *p* è falsa[2].

[2] Questa formulazione della condizione si deve a Goldman 1976, ma non è sempre chiaro se egli la concepisca come un'integrazione dell'analisi tripartita.

Se le riproduzioni di fienili vengono considerate, quindi, un'alternativa rilevante, Henry non sa che questo è un fienile perché non riesce a discriminare tra l'attuale stato di cose in cui *p* è vera – questo è un fienile – dall'alternativa rilevante in cui *p* è falsa – questo è una riproduzione di fienile. In termini più generali, si può affermare "*S* sa che *p*" solo se si contemplano le alternative rilevanti incompatibili con *p* e si richiede a *S* la capacità di discernere *p* da queste alternative.

Occorre soffermarci su due punti: la richiesta che l'alternativa sia rilevante e il problema di che cosa significa "rilevante". L'alternativa deve essere rilevante perché se ogni alternativa andasse bene, se ammettessimo anche le alternative più stravaganti e bizzarre, non potremmo mai, o quasi mai, attribuire conoscenza a *S*. Quanto al significato di "rilevante", una soluzione consiste nel legare i fattori che determinano la rilevanza alla situazione in cui si trova *S*. Riprendendo il caso di Henry, se non ci sono riproduzioni di fienili in nessuna parte del mondo, l'alternativa delle riproduzioni di fienili non è un'alternativa rilevante e, di conseguenza, Henry non deve essere in grado di discriminare tra un vero fienile e una riproduzione di fienile, al fine di sapere che questo è un fienile. Lo stesso si può dire se le riproduzioni si trovano al polo Sud o in luoghi lontani dalla campagna in cui si trova Henry. Verrebbe naturale concludere che le riproduzioni rappresentano un'alternativa rilevante solo nel caso in cui si trovano nella campagna in cui è Henry. Questa conclusione, tuttavia, non è esente da problemi: cosa succederebbe se, ad esempio, le riproduzioni di fienili si trovassero a un millimetro dai confini della campagna o se la campagna fosse grande quanto il nostro mondo e a migliaia di chilometri da Henry si trovasse una riproduzione? Non è facile rispondere. I problemi della teoria della rilevanza divengono, comunque, anche palesi considerando la situazione delle due gemelle Angela e Marta indistinguibili tra loro, situazione meno fantascientifica di quella dei fienili. Si immagini che Angela viva a Genova, Marta in Australia e che *S* frequenti Angela. Accettando l'idea che le alternative geograficamente lontane non siano rilevanti e soprassedendo sull'ambiguità di "lontano"

– un millimetro o migliaia di chilometri? – se *S* dice *p* "ho intravisto Angela il 4 aprile 2003", dovremmo dire che *S* sa che *p*, supposto che *p* sia vera, *S* la creda e sia giustificato a crederla. Si immagini ora che il 5 aprile 2003 Marta giunga a Genova. Dato che l'alternativa "Marta" diviene rilevante e che *S* non è in grado di distinguere Angela da Marta, se *S* dice *p* "ho intravisto Angela il 5 aprile 2003", dovremmo dire che *S* non sa che *p* – *S* non soddisfa (4) –, per quanto *p* possa essere vera, *S* possa crederla e possa essere giustificato a crederla. Secondo alcuni, c'è qualcosa che lascia perplessi in questo risultato, perché la conoscenza risulta legata a un evento che può essere meramente accidentale: ad esempio, il viaggio di Marta a Genova. Secondo altri, invece, il punto debole della teoria consiste solo nel fatto che il concetto di rilevanza è impreciso e sfuggente.

(VI) *La teoria condizionale.*

L'assenza di una qualche connessione tra il fatto che rende vera una certa proposizione e la credenza di *S* in quella stessa proposizione rappresenta una delle carenze evidenti dell'analisi tripartita, perché consente che una credenza possa risultare vera e giustificata per una pura casualità. Un modo per rimediare consiste nello specificare una condizione che renda necessaria tale connessione. Questa è la via percorsa non solo dalla teoria causale, ma anche dalla teoria condizionale (cfr. Nozick 1981). La seconda si differenzia dalla prima per il fatto di individuare connessioni condizionali e non causali. Queste ultime, infatti, oltre a sollevare i problemi già visti, riescono difficilmente a rendere conto della conoscenza non empirica o della conoscenza delle verità necessarie, come quelle matematiche: considerando 2+3=5, è arduo argomentare in modo incontestabile che siano i numeri 2 e 3 a causare in noi la conoscenza che la loro somma è 5.

Per la teoria condizionale, le condizioni da aggiungere all'analisi tripartita sono due:

(4) se, in circostanze diverse, *p* non fosse vera, *S* non crederebbe che *p*, e
(5) se, in circostanze diverse, *p* fosse vera, *S* crederebbe che *p*[3].

Se vengono soddisfatte le condizioni (4) e (5) si dice che la credenza è sensibile alla verità o la "rintraccia" (*tracks the truth*). Occorre rilevare, però, che le credenze nelle verità non empiriche, a differenza delle credenze nelle proposizioni empiriche, non devono soddisfare entrambe le condizioni, ma solo la condizione (5). È infatti opinione largamente condivisa che le proposizioni della matematica o della logica, se sono vere, sono necessariamente vere e, quindi, è impossibile che si diano circostanze in cui esse sono false – circostanze in cui si applicherebbe (4).

Concentriamoci ora sulle credenze nelle proposizioni empiriche e vediamo l'efficacia delle condizioni (4) e (5). Partiamo da (4) e consideriamo la seguente situazione. Supponiamo che *S* creda che Virginia possiede una Fiat 500 e che la sua credenza sia giustificata (da quando *S* conosce Virginia, ella possiede una Fiat 500 e ieri *S* ha visto Virginia sulla sua Fiat 500). Si dà il caso, però, che, all'insaputa di *S*, proprio oggi Virginia abbia venduto la sua Fiat 500 a Margherita, persona sconosciuta a *S*. Accade che *S* inviti a casa Virginia, la quale porta con sé Margherita. *S* crede che qualcuno che ora si trova in casa possegga una Fiat 500, e questo qualcuno non è lui stesso. La credenza di *S* è giustificata ed è vera la proposizione *p* "qualcuno che ora è in casa possiede una Fiat 500". Nonostante le condizioni dell'analisi tripartita siano soddisfatte, non diremmo che *S* sa che *p*. Secondo l'analisi condizionale, non lo diremmo perché *S* non soddisfa la condizione (4), dato che, se, in circostanze diverse, *p* non fosse

[3] Benché sembri che nel testo di Nozick la condizione della giustificazione scompaia e, pertanto, che le condizioni (4) e (5) vengano intese come sostituti della giustificazione, occorre notare che Nozick (1981, trad it. 1987, p. 305) afferma: «Pare plausibile [...] che la credenza vera giustificata sia una condizione necessaria della conoscenza». Alla luce di quest'affermazione interpretiamo (4) e (5) come condizioni da aggiungere all'analisi tripartita.

vera, *S* crederebbe comunque che *p* sia vera: se Virginia avesse sì venduto la sua Fiat 500, ma non a Margherita, Margherita non possederebbe l'auto, *p* sarebbe falsa e tuttavia *S* continuerebbe a credere che *p* sia vera.

Veniamo a (5) e consideriamo la seguente situazione. Immaginiamo che il presidente della Fiat si dimetta e che *S* apprenda la notizia dai telegiornali insieme ad alcuni amici. Più tardi, mentre gli amici continuano a seguire i telegiornali in soggiorno, *S* si rinchiude in cucina a preparare il pranzo. Mentre *S* sta preparando il pranzo, a sua insaputa, i telegiornali negano falsamente – magari per evitare immediati crolli del titolo Fiat in borsa – che il presidente della Fiat si sia dimesso. A questo punto, gli amici di *S* credono che il presidente della Fiat non si sia dimesso, ma ovviamente non sanno che il presidente della Fiat non si è dimesso, perché la loro credenza non è vera. La credenza di *S* che *p* "il presidente della Fiat si è dimesso" è, invece, vera e giustificata. Nonostante le condizioni dell'analisi tripartita siano soddisfatte, non diremmo che *S* sa che *p*. Secondo l'analisi condizionale, non lo diremmo perché *S* non soddisfa la condizione (5), dato che se, in circostanze diverse, *p* fosse vera, *S* non crederebbe che *p*: se *S* avesse ascoltato la smentita dei telegiornali, pur essendo ancora *p* vera, *S* non avrebbe creduto che *p*.

L'idea che la credenza debba essere sensibile alla verità appare ingegnosa e ben interpreta l'esigenza che la credenza non risulti vera e giustificata per una pura casualità, come invece accade nel caso dell'analisi tripartita. Occorre, tuttavia, rilevare che la causalità non viene del tutto evitata: la teoria condizionale concede la conoscenza con troppa facilità, dal momento che le sue condizioni non risultano sufficienti nel caso della conoscenza sia delle verità contingenti (empiriche), sia delle verità necessarie (non empiriche). Questo – come di consueto – diventa chiaro considerando due controesempi. Il primo (cfr. McGinn 1984) riguarda le verità contingenti e considera una situazione simile alla seguente. *S* visita un paese ignoto i cui abitanti, a sua insaputa, hanno la costante abitudine di fingere di essere felici. *S* forma la credenza che essi sono felici e, tuttavia, non sa che lo sono, perché la sua credenza è falsa. Si dà il caso, però, che *S* incontri una abitante – chiamiamola Virginia – che è realmente felice e manifesta la sua felicità. Ella è ignara dell'abitudine di fingere dei suoi concittadini e non fingerebbe mai. *S* forma la credenza che *p* "Virginia è felice". In questo caso la sua credenza è sia vera che giustificata. *S*, inoltre, soddisfa le condizioni aggiuntive della teoria condizionale: se Virginia non fosse felice, *S* non crederebbe che ella è felice e, se Virginia fosse felice, *S* crederebbe che ella è felice. Tutte le condizioni sono soddisfatte, eppure intuitivamente non siamo disposti ad attribuire conoscenza a *S*, perché ci pare che la situazione mostri che la teoria condizionale non riesca a evitare che la conoscenza sia legata a un imprevisto o a qualcosa di aleatorio. Il secondo controesempio (cfr. Hughes 1996) riguarda le verità necessarie. Consideriamo la seguente proposizione *p* "io sono Nicla Vassallo" e ammettiamo, così come vogliono alcuni, che *p* è necessariamente vera in ogni mondo possibile in cui esisto. Immaginiamo ora la seguente situazione. Io credo che *p*, ma, mentre dormo, viene realizzato un mio perfetto duplicato, in cui viene inculcata la credenza di essere Nicla Vassallo. Ci svegliamo nello stesso letto e siamo entrambe convinte di essere Nicla Vassallo. Se è necessariamente vero che io sono Nicla Vassallo, per la teoria condizionale io so che *p*, dato che tutte le condizioni vengono soddisfatte: è vero che sono Nicla Vassallo, lo credo, sono giustificata a crederlo e se, in circostanze diverse, fosse vero che sono Nicla Vassallo, io crederei di essere Nicla Vassallo. Eppure intuitivamente non siamo disposti ad attribuire a me stessa conoscenza perché, visto che il duplicato di me stessa è perfetto e crede di essere Nicla Vassallo, non sono in grado di delegittimare l'ipotesi di essere io stessa il duplicato di Nicla Vassallo che crede erroneamente di essere Nicla Vassallo. Anche nel caso delle verità necessarie, dobbiamo ammettere che la teoria condizionale concede con troppa facilità la conoscenza.

Abbiamo considerato una discreta varietà di definizioni di conoscenza. Tutte contribuiscono a rafforzare l'analisi tripartita con condizioni diverse. Una condizione di quest'analisi è quella della giustificazione. È giunto ora il momento di chiederci che cos'è la giustificazione. Qui di seguito considereremo le più importanti teorie che tentano di rispondere alla domanda: il *coerentismo* e il *fondazionalismo* sono le più tradizionali, mentre l'*affidabilismo* e il *funzionalismo* proprio sono di elaborazione recente.

(1) *Coerentismo.*

Cosa rende una credenza giustificata e un'altra ingiustificata? Il modo in cui esse sono coerenti, o incoerenti, con le altre credenze. Questa risposta può venire fatta risalire a Spinoza e a Hegel e si trova sviluppata, oltre che in Bradley, in Blanshard e in alcuni neopositivisti come Neurath e Hempel. La gran parte di questi filosofi sposa il coerentismo sia sul piano della giustificazione, sia sul piano della verità: spesso il risultato consiste in un groviglio tra i due piani, che occorre invece tenere distinti. Una cosa è chiedersi "che cos'è la giustificazione?" e tutt'altra cosa è chiedersi "che cos'è la verità?". La distinzione è sufficientemente netta nei principali fautori contemporanei della concezione coerentista della giustificazione – Sellars (1963 e 1975), Harman (1986), Bonjour (1985), Davidson (1986), Lehrer (1990) – che, difatti, per la maggior parte non sottoscrivono la teoria coerentista della verità.

Una delle motivazioni alla base del coerentismo diventa chiara considerando una credenza elementare come "vedo una mela gialla di fronte a me". Il contenuto di questa credenza sembra legato a una semplice percezione, ma è in effetti connesso, secondo il coerentismo, a un complesso processo doxastico a cui appartengono credenze sulla visione, sui colori, sui frutti, sugli oggetti fisici. La credenza deve risultare coerente non solo con queste credenze, ma anche con credenze quali, ad esempio, che sono sveglia, che non mi trovo in uno stato allucinatorio, che non vi è un perfetto ologramma di una mela di fronte a me, che la luce è normale, che mi trovo a una distanza tale dalla mela che mi permette di non confonderla magari con un pompelmo.

Il coerentismo deve essere considerato una proposta *strutturale* e, pertanto, le credenze che valuta come giustificate, o ingiustificate, possono avere differenti tipi di contenuti: erra chi lo associa esclusivamente alle credenze favorite dell'idealismo, o del fenomenismo estremo, perché può essere compatibile anche con le credenze favorite del razionalismo e dell'empirismo. Vi sono parecchie versioni di coerentismo. La più plausibile sostiene che una credenza è giustificata se e solo se essa aderisce coerentemente al sistema di credenze di cui essa fa parte. Ci si deve limitare a considerare il sistema di credenze di cui la credenza fa parte, dato che risulterebbe troppo forte la richiesta di contemplare l'intero *corpus* delle credenze di *S*. Un tale *corpus*, infatti, essendo assai vasto, può ben contenere credenze tra loro incoerenti e questo renderebbe ingiustificate tutte le credenze di *S*: *S* non potrebbe avere credenze giustificate e, in ultimo, conoscenza, visto che la giustificazione è condizione necessaria per conoscere. Vediamo un esempio. La mia credenza "Virginia è simpatica" è giustificata in quanto aderisce coerentemente al seguente sistema di credenze: "Virginia è allegra", "Virginia conversa piacevolmente", "Virginia è generosa", "Virginia è sincera", "Virginia è intelligente", e così via. Diverrebbe, tuttavia, ingiustificata se si dovesse considerare l'intero mio sistema di credenze: in qualche sua parte, infatti, vi è depositata la credenza "Virginia è antipatica" che appartiene a un sistema di credenze in cui "Virginia mi ha rubato una matita in terza elementare", "in terza elementare Virginia ha negato di avermi rubato una matita", "Virginia ha raccontato alle amiche di essere stata da me ingiustamente rimproverata di avermi rubato una matita", "Virginia ha mentito", e così via.

Quanto alla struttura delle credenze, vi sono due principali proposte: quella *lineare* e quella *olistica*. Per la prima, una credenza c_1 ottiene la propria giustificazione dalla credenza c_2 che a sua volta ottiene giustificazione dalla credenza

c_3, ... c_{n-1}, che ottiene giustificazione dalla credenza c_n, che ottiene infine giustificazione dalla credenza c_1. Qui ci troviamo di fronte al cosiddetto regresso circolare o, se si preferisce, a un circolo vizioso. La proposta appare inaccettabile, in virtù del fatto che muoversi lungo un circolo può difficilmente giustificare alcunché: se nessuna delle credenze in questione è di per se stessa giustificata, come è possibile che almeno una di esse risulti poi giustificata tramite un regresso circolare? Riteniamo, ad esempio, inammissibile chi giustifica la sua credenza che Dio esiste sulla base della credenza che la Bibbia certifica l'esistenza di Dio per poi giustificare quest'ultima credenza sulla base che Dio ha ispirato la Bibbia. Alcuni coerentisti cercano di salvare la proposta lineare insistendo sulla necessità che il circolo sia abbastanza grande da non consentire, nel processo di giustificazione, di giungere alla credenza di partenza c_1. La proposta olistica è, a ogni modo, la più accreditata: la base della giustificazione riposa in un network sistematico di credenze e ogni credenza viene sostenuta da molte altre. Per rappresentare la proposta, l'immagine più appropriata è quella di una rete o, forse, ancora meglio, di un nido d'api in cui le credenze vengono a costituire nodi di connessione con altre credenze.

Il coerentismo si trova ad affrontare diversi problemi, tra cui quello del *regresso all'infinito*. Nella sua versione più semplice, il regresso all'infinito vede una credenza c_1 giustificata sulla base della credenza c_2, e c_2 in base alla credenza c_3, e c_3 in base alla credenza c_4, e così via all'infinito. Sebbene l'infinitismo sia sostenuto da Peirce, molti lo giudicano implausibile per due ragioni: primo, se la credenza c_1 viene giustificata sulla base della credenza c_2, e c_2 in base alla credenza c_3, e c_3 in base alla credenza c_4, e così via all'infinito, otteniamo non una giustificazione completa di c_1, bensì solo una giustificazione condizionale (c_1 è giustificata se e solo se sono giustificate c_2, c_3, c_4, eccetera); secondo, la nostra mente è finita e non è in grado di seguire una sequenza infinita e anche se fosse in grado di farlo (c'è, per esempio, chi sostiene che abbiamo di fatto un insieme infinito di credenze matematiche come "2 è maggiore di 1", "3 è maggiore di 2", "4

è maggiore di 3" e così di seguito all'infinito), non disponiamo del tempo infinito necessario a seguire una sequenza infinita.

Sembra che il coerentismo riesca a evitare del tutto il problema del regresso all'infinito sia nella sua versione lineare, ove al limite incorre nel regresso circolare, sia nella sua versione olistica che, proprio in quanto non lineare, è esente dalla richiesta di giustificare linearmente una credenza c_1 sulla base della credenza c_2, e c_2 in base alla credenza c_3, e c_3 in base alla credenza c_4, e così via all'infinito. La questione è tuttavia più complessa: il regresso all'infinito può costituire un problema anche per il coerentismo: come ben chiarisce Moser (1989, p. 175), il coerentismo si ritrova infatti a fare i conti con la giustificazione condizionale. Si consideri il seguente ragionamento. Per il coerentismo, una mia credenza *c* è giustificata se e solo se contribuisce alla coerenza del mio sistema di credenze. Supponiamo che *c* sia giustificata. Abbiamo che

> *a*: Il mio sistema di credenze è coerente e *c* contribuisce alla coerenza del mio sistema.

Ma *a* costituisce a sua volta una mia credenza che deve essere giustificata. Abbiamo allora che

> a_1: Il mio sistema di credenze è coerente e *a* contribuisce alla coerenza del mio sistema.

Ma a_1 costituisce a sua volta una mia credenza che deve essere giustificata. Abbiamo allora che

> a_2: Il mio sistema di credenze è coerente e a_1 contribuisce alla coerenza del mio sistema.

E così via all'infinito, dando luogo solo a una giustificazione condizionale. Per replicare all'obiezione, si fa leva sulla distinzione tra "processo di giustificazione" e "giustificazione", e si sostiene che non è nelle nostre possibilità di esseri umani finiti condurre a termine processi infiniti: siamo costretti a fermarci a un certo punto. Se una certa credenza risulta giustificata o meno è però qualcosa di oggettivo, indi-

pendente dai nostri processi: essa è giustificata se contribuisce alla coerenza del sistema, altrimenti non lo è. Stiamo semplicemente affermando che i soggetti cognitivi possono avere credenze giustificate (primo livello della giustificazione), senza essere giustificati nel credere di avere credenze giustificate (secondo livello della giustificazione): richiedere altrimenti comporta un'indebita confusione tra i due livelli[4].

Ma cosa significa "*coerenza*"? O meglio: quale tipo di relazione coerenziale è essenziale per la giustificazione? Apparentemente la risposta è semplice: la coerenza specifica come le credenze debbono stare assieme e sostenersi reciprocamente per essere un sistema strutturato, organizzato e unificato. La risposta è più complicata quando si tratta di specificare il tipo di relazione coerenziale. Alcuni filosofi fanno appello a interconnessioni deduttive, altri a interconnessioni induttive, altri ancora a interconnessioni esplicative. L'accordo è talmente tenue che si può affermare che la nozione di coerenza è epistemologicamente condivisa solo a livello intuitivo. Recentemente, però, una particolare attenzione è stata dedicata alle relazioni esplicative, ottenute quando alcune credenze spiegano perché altre credenze sono vere. Per esempio, la mia credenza che fuori sta soffiando un forte vento, in congiunzione con diverse mie credenze di fondo, spiega la verità della mia credenza che la finestra del mio studio sta sbattendo. Un altro esempio: le varie credenze legate alla possibilità che gli esseri umani temono coloro che non appartengono al proprio gruppo spiegano, seppur parzialmente, le credenze a contenuto razzista.

[4] Questa distinzione è importante e verrà ripresa anche in seguito. Si potrebbe pensare che essa sia in relazione con la distinzione tra internalismo ed esternalismo. Il secondo livello della giustificazione potrebbe trovare una corrispondenza nell'internalismo, stando al quale il soggetto cognitivo può o deve sempre determinare se le sue credenze sono giustificate attraverso un qualche accesso cognitivo (per esempio, attraverso l'introspezione). Il primo livello della giustificazione potrebbe, invece, trovare una corrispondenza nell'esternalismo che non impone quest'accesso. Non intendiamo qui soffermarci su questa questione perché il dibattito internalismo/esternalismo è talmente complesso da poter essere anche giudicato sfuggente. Le stesse definizioni che abbiamo offerto delle due posizioni possono venire contestate e, a ogni modo, non c'è alcun accordo su cosa debba intendersi per "accesso cognitivo". Tra l'altro, a volte, l'opposizione tra le due posizioni può sfumare a tal punto da essere considerata inconsistente. Sul dibattito, cfr. i saggi contenuti in Kornblith (2001) e Bonjour (2002).

Prendiamo ora credenze del tipo "una coalizione di decine di pianeti sta mettendo in forse il futuro della Repubblica" e "neanche i cavalieri Jedi sembrano in grado di affrontare il pericolo". Esse sono in grado di spiegare molte credenze relative ai contenuti del film *Star Wars: l'attacco dei cloni*. Diremmo però che la prima credenza, per esempio, è giustificata, dato che essa aderisce coerentemente al sistema di credenze di cui fa parte? Saremmo assai esitanti a rispondere affermativamente, perché le credenze che riguardano le proposizioni della fantascienza sono ovviamente false e, per quanto le credenze giustificate possano risultare false, abbiamo detto che le credenze giustificate hanno molta più probabilità di risultare vere delle credenze ingiustificate: qui, invece, ci troviamo di fronte a credenze del tipo "neanche i cavalieri Jedi sembrano in grado di affrontare il pericolo" che non hanno alcuna possibilità di risultare vere nel nostro attuale mondo fisico. In altre parole, per quanto quest'ultima credenza aderisca coerentemente al sistema di credenze di *Star Wars: l'attacco dei cloni*, nessuno affermerebbe che essa è giustificata relativamente al mondo reale. L'esempio mostra che la coerenza non può essere sufficiente alla giustificazione o, in altre parole, che la giustificazione non può essere ottenuta solo attraverso la coerenza. Ci vuole altro. Alcuni suggeriscono che, oltre la coerenza, sono necessarie relazioni (che possono essere, per esempio, causali) col nostro sistema percettivo e cognitivo e con il nostro ambiente sociale.

Vediamo meglio perché la *coerenza non è sufficiente*. Supponiamo che questa mattina Virginia sia andata a sciare. Credeva in proposizioni come "la neve è fresca", "non ci sono code agli impianti", "gli scarponi non dolgono", "i pini sono innevati" eccetera. Ora però è sera e Virginia si trova in una sala cinematografica ad assistere alla proiezione di un film. Per uno strano caso il suo apparato doxastico si è bloccato alle credenze della mattina. Così Virginia si trova ad aggiungere a esso la credenza "il rifugio è vicino ai pini innevati". Questa

sua credenza aderisce coerentemente al sistema di credenze della mattina, ma non diremmo affatto che è giustificata, perché ora Virginia non sta sciando, ma si trova in una sala cinematografica e, pertanto, dovrebbe avere credenze relative a quest'ultima: Virginia non risponde agli input percettivi. Il problema che il coerentismo deve allora affrontare è quello della giustificazione empirica. Una delle soluzioni più famose si deve a Bonjour (1985, p. 133) che impone la seguente condizione:

> affinché le credenze di un sistema cognitivo siano anche candidati per la giustificazione empirica, quel sistema deve contenere leggi che attribuiscono un alto grado di affidabilità a una varietà ragionevole di credenze cognitivamente spontanee (incluse in particolare quelle specie di credenze introspettive richieste per il riconoscimento delle altre credenze cognitivamente spontanee).

La credenza "il rifugio è vicino ai pini innevati" non è, pertanto, giustificata, poiché il sistema doxastico di Virginia non presenta leggi che attribuiscono un alto grado di affidabilità a una varietà ragionevole di credenze cognitivamente spontanee, cioè di credenze percettive, legate, nel nostro caso, alla sala cinematografica. Occorre concludere che, ai fini della giustificazione, la coerenza non è sufficiente e va integrata con la richiesta di queste leggi.

(II) *Fondazionalismo.*

Il classico rivale del coerentismo è il fondazionalismo. Anzi, storicamente, è stato il coerentismo a proporsi in alternativa al fondazionalismo, perché quest'ultimo rappresenta la teoria della giustificazione più antica, chiaramente presente in filosofi quali Aristotele, Descartes, Locke e Russell, tanto per citare alcuni nomi tra i più illustri. Alcuni fondazionalisti sono fautori della teoria corrispondentista della verità, ma questo non è inevitabile: mentre la teoria corrispondentista mira a chiarire che cos'è la verità, il fondazionalismo vuole chiarire che cos'è la giustificazione; ci troviamo allora in presenza di due diverse nozioni da chiarire, e il corrispondentista può sempre sposare teorie della giustificazione non fondazionaliste, mentre il fondazionalista può sempre abbracciare teorie della verità non corrispondentiste.

Al pari del coerentismo, anche il fondazionalismo va inteso come una proposta che riguarda la *struttura* delle credenze, e non il loro contenuto: esso, infatti, può essere abbracciato indifferentemente sia dai razionalisti, sia dagli empiristi. Sul piano strutturale il fondazionalismo ripartisce le credenze in credenze di base e credenze derivate: le prime, chiamate anche fondamentali o fondanti, sono immediatamente giustificate e non necessitano di alcuna giustificazione inferenziale, mentre le seconde sono giustificate inferenzialmente a partire dalle prime. Le credenze di base vengono postulate per risolvere il *problema del regresso* che può essere riassunto nelle seguenti domande: se una credenza è giustificata sulla base di un'altra credenza, da dove deriva la giustificazione di quest'ultima? Occorre ricorrere a un'altra credenza ancora? E, se sì, questa, a sua volta, come viene giustificata? Il problema è che questo genere di domande può venire reiterato. Un esempio può risultare utile. Supponiamo di essere in montagna oggi, di volere sciare fuori pista, ma di rinunciarvi perché crediamo che sarebbe rischioso, per quanto assai piacevole. La nostra credenza "sciare fuori pista oggi è rischioso" può essere giustificata dalle seguenti nostre credenze: (a) "le previsioni meteo prevedono una tormenta di neve nella nostra zona per oggi"; (b) "ci sono nuvole e vento da tormenta di neve"; (c) "le previsioni e la presenza delle nuvole e del vento indicano in modo attendibile che la tormenta di neve è imminente". La nostra credenza "sciare fuori pista oggi è rischioso" viene giustificata in base alle credenze (a)-(c). Ma cosa giustifica queste credenze per noi? Altre credenze. Per esempio, (a) può essere giustificata dalla nostra credenza (d) "abbiamo visto le previsioni meteorologiche nel rifugio", mentre (b) può essere giustificata dalla credenza (e) "abbiamo visto nuvole e vento da tormenta di neve". A questo punto, ci si può chiedere cosa giustifica (d) ed (e). Anche se offriamo una risposta, appellandoci ad altre credenze, queste a loro volta possono richiedere una giustificazione, e il di-

scorso può proseguire all'infinito. Tuttavia, come abbiamo intuito analizzando il coerentismo, il decorso all'infinito non è l'unico possibile esito del regresso.

In effetti, il regresso sfocia in quattro possibili esiti: (I) può progredire all'infinito; (II) può terminare in credenze ingiustificate o in credenze per le quali non disponiamo al momento di alcuna giustificazione; (III) può procedere circolarmente con una credenza c_1 giustificata da una credenza c_2, c_2 giustificata da una credenza c_3, e così via fino a giungere nuovamente a c_1; (IV) può concludersi in credenze immediatamente giustificate. I fondazionalisti optano per la soluzione (IV) e scartano le altre in quanto inefficaci. Abbiamo già considerato le ragioni per cui molti giudicano implausibile la tesi (I). Quanto a (II), sebbene la soluzione sia rintracciabile in Wittgenstein («A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata», 1969, trad. it. 1978, 253), i fondazionalisti la considerano inaccettabile: se la giustificazione di una credenza c_1 dipende in ultimo da una credenza c_n ingiustificata, è ovvio che anche c_1 sarà ingiustificata o, se si vuole essere più caritatevoli, sarà giustificata solo arbitrariamente. Sebbene la soluzione (III) sia ammessa da alcuni coerentisti, i fondazionalisti la rigettano perché il circolo è vizioso e, comunque, perché ogni credenza del circolo risulta giustificata solo a patto di presupporre la sua stessa giustificazione.

Anche se tutti i fondazionalisti concordano sulla necessità della soluzione (IV), esistono due tipi di fondazionalismo: uno *forte*, abbracciato dai filosofi tradizionali, e uno *moderato*, abbracciato dai filosofi contemporanei. A caratterizzare il fondazionalismo forte è la ricerca della certezza cartesiana, cosicché viene richiesto che le credenze di base siano certe, ovvero immuni dal dubbio, e che le credenze derivate siano ottenute dalle prime tramite catene logico-deduttive che trasferiscano loro la certezza. Per esempio, le credenze "tutti gli sciatori amano la montagna" e "Virginia è uno sciatore" implicano la credenza "Virginia ama la montagna" (e pertanto le conferiscono giustificazione); se le prime due sono vere, allora è necessariamente vera anche la terza e dunque, se non

dubitiamo della verità delle credenze giustificanti, non possiamo dubitare della verità della credenza giustificata.

Questa posizione tradizionale attrae oggi ben pochi filosofi. I migliori candidati tra le credenze di base che aspirano alla certezza (come la credenza che io penso) non risultano informativi a sufficienza per giustificare e pertanto per garantire la certezza delle nostre credenze sul mondo esterno, tra cui vanno annoverate anche le nostre credenze scientifiche. Inoltre, le nostre credenze empiriche di base, che potrebbero trasferire la loro certezza alle nostre credenze derivate sul mondo esterno, risultano molto difficilmente certe. Prendiamo una credenza empirica giudicata familiarmente di base: "vedo qualcosa di grigio". L'esperienza quotidiana mi insegna che posso dubitare di credere che vedo qualcosa di grigio, magari perché in passato quello che credevo fosse grigio era in effetti verde. Chiediamo, allora, se posso dubitare della credenza che qualcosa mi appare grigio. Ne posso dubitare, se non sono in grado di dire se il modo in cui quel qualcosa mi appare è realmente grigio o verde. Questo, però, potrebbe essere solo dovuto alla mia incapacità di impiegare correttamente le parole "grigio" e "verde" e pertanto il mio dubbio sarebbe verbale, più che sostanziale. Supponiamo allora che io scelga le parole per un certo mio stato in piena consapevolezza, che giudichi precisa la descrizione di esso e che la impieghi deliberatamente per pronunciarmi sulla mia presente esperienza. Anche in un tal caso posso sbagliare e, di conseguenza, dubitare; il mio dubbio non è solo verbale, ma anche sostanziale, perché l'errore che commetto circa il fatto se "grigio" è il termine per descrivere la mia presente esperienza comporta un errore e un dubbio su ciò che è il grigio, e pertanto a proposito del fatto se esperisco il grigio piuttosto del verde.

La rinuncia alla ricerca della certezza ha condotto a un ampio ripensamento sul fondazionalismo per sfociare nelle tesi del fondazionalismo contemporaneo e moderato che si trovano elaborate, in diverse misure e con diversi accenti, in filosofi quali Pollock (1986), Foley (1987), Alston (1989), Audi (1989), Chisholm (1989) e Moser (1989). La ripartizione

strutturale tra credenze di base e credenze derivate viene mantenuta, così come l'esigenza che le credenze di base non ricevano supporto da credenze derivate. È ovvio, però, che le credenze di base possono ricevere tale supporto e, in tal caso, la giustificazione sarà sovradeterminata. Quanto alle credenze derivate, non è necessario che ricevano tutta la loro giustificazione dalle credenze di base: devono farlo solo in modo tale da rimanere giustificate se, *ceteris paribus*, viene eliminata qualsiasi altra giustificazione, dovuta, per esempio, alla coerenza. Quest'ultima, così, può giocare un qualche ruolo nel processo giustificativo fondazionalista, anche se si tratta di un ruolo negativo, perché la coerenza sovradetermina la giustificazione: la rinforza, ma non la rimpiazza.

Le credenze di base non sono certe e sono dubitabili, il che consente che la basilarità sia relativa al soggetto cognitivo: quasi tutte le credenze possono essere di base per un qualche soggetto in determinate circostanze. Una volta che la ricerca della certezza è stata abbandonata, non è più necessario che si parta da credenze di base quali "io penso" (di base per i razionalisti), o, per esempio, "vedo qualcosa di grigio" o "esperisco grigiamente" (di base per gli empiristi), e un soggetto cognitivo può giudicare di base alcune credenze, un altro può giudicarne di base altre. Per esempio, anche in virtù della possibilità della sovradeterminazione dovuta alla coerenza, un soggetto cognitivo (un cattolico, diciamo) può giudicare che la sacralità di tutta la vita umana, inclusa quella fetale, sia una credenza di base (anche se non è necessario, la credenza può essere coerente con la teologia cattolica) e vietare perciò l'aborto. Un altro soggetto cognitivo (un ateo, diciamo) può giudicare di base la credenza che la razionalità e l'autoconsapevolezza siano i tratti distintivi dell'essere umano (anche se non è necessario, la credenza può essere coerente con la teoria evoluzionista) e, pur tenendo saldo il principio che non è giusto uccidere esseri umani, inferire che il principio non si applica ai feti, dato che non sono né razionali né autoconsapevoli, e consentire perciò l'aborto. In ogni caso le credenze di base non sono certe e possano essere abbandonate in quanto confutate, o per altre ragioni: da questo

segue solo l'abbandono delle credenze derivate che si basano sulle credenze di base confutate, e non l'abbandono del fondazionalismo.

La rinuncia alla ricerca della certezza è totale nel fondazionalismo moderato. Difatti, mentre nel fondazionalismo forte la giustificazione deve essere trasmessa esclusivamente tramite inferenze logico-deduttive, il fondazionalismo moderato ammette anche inferenze induttive. Quindi non è più necessario che se la credenza giustificante è vera, allora è vera anche la credenza giustificata. Più specificatamente, una volta che viene ammessa l'induzione, possiamo solo affermare che se la credenza giustificante è vera, allora, in qualche misura, è probabile che sia vera la credenza giustificata. Per esempio, le credenze "quasi tutti gli sciatori sono abbronzati" e "Virginia è uno sciatore" giustificano induttivamente la credenza "Virginia è abbronzata": per quanto le prime due credenze possano essere vere, non ne segue necessariamente che sia vera anche la terza – che è solo probabilmente vera.

Per quanto il fondazionalismo moderato paia plausibile, rimane suscettibile di una *nota obiezione* (cfr. Sellars 1975 e Bonjour 1985), a cui non sfugge, peraltro, neanche il fondazionalismo forte. L'obiezione riguarda le credenze di base e recita come segue: nessuna nostra credenza di base è giustificata, perché essa è giustificata solo se disponiamo di buone ragioni per ritenerla vera, e disporre di buone ragioni per ritenerla vera rappresenta a sua volta una credenza. Così, supponendo che *a* rappresenti la proprietà di essere una credenza di base, questo implica che la giustificazione di una credenza di base dipende dal seguente argomento:

la credenza *c* ha la proprietà *a*,
le credenze che hanno la proprietà *a*
sono molto probabilmente vere,
quindi, la credenza *c* di *S* è molto probabilmente vera,
quindi, la credenza *c* di *S* è giustificata.

È ovvio che se per la giustificazione delle sue credenze di base il soggetto cognitivo deve essere in grado di svolgere il

suddetto ragionamento, queste credenze non sono affatto di base, dato che la loro giustificazione non è immediata, ma inferenziale e dipende dalla giustificazione delle premesse dell'argomento. Ne segue che, se non riusciamo a replicare all'obiezione, il fondazionalismo risulta incapace di affrontare quel problema del regresso che motiva la sua stessa esistenza.

Uno dei modi per replicare consiste nel fare leva sulla distinzione tra l'avere una giustificazione per una credenza (la giustificazione) e la capacità di mostrare che quella credenza è giustificata (il processo di giustificazione), al fine di sostenere che per il soggetto cognitivo è necessario avere credenze giustificate, ma non disporre della capacità di mostrare che le sue credenze sono giustificate. Cosa chiede l'obiezione? Illustriamolo riprendendo il nostro esempio sciistico e supponendo che *S* abbia la seguente credenza di base: "vedo nuvole da tormenta di neve". *S* deve essere in grado di ragionare come segue e di disporre di una giustificazione per le premesse: la credenza "vedo nuvole da tormenta di neve" è una credenza base; le credenze di base sono molto probabilmente vere; quindi la credenza "vedo nuvole da tormenta di neve" è molto probabilmente vera; quindi la credenza "vedo nuvole da tormenta di neve" è giustificata. Ci accorgiamo subito che l'obiezione presuppone sia competenze epistemologiche sia la capacità di mostrare che le proprie credenze sono giustificate, capacità che, a sua volta, presuppone buone abilità razionali, inferenziali e dialettiche; è doveroso rilevare che la gran parte dei soggetti cognitivi non dispone né di queste competenze né di queste abilità. Se accettiamo l'obiezione, finiamo allora col dover sostenere che la gran parte dei soggetti non ha credenze giustificate e che, in ultimo, non può conoscere, essendo la condizione della giustificazione necessaria alla conoscenza. Si tratta di un risultato indesiderabile, dato che siamo intuitivamente inclini ad attribuire giustificazione e conoscenza anche a chi non dispone delle suddette competenze e capacità. È preferibile, pertanto, sposare la tesi – come ha dovuto fare il fondazionalismo moderato – stando alla quale è sufficiente avere credenze giustificate, senza essere necessariamente in grado di giustificarle: ovviamente, questo comporta anche che i soggetti cognitivi non debbano mostrare che le loro credenze di base posseggano lo *status* richiesto. Certo, stiamo nuovamente dicendo – come abbiamo già fatto affrontando il coerentismo – che i soggetti cognitivi possono avere credenze giustificate (primo livello della giustificazione), senza essere giustificati nel credere di avere credenze giustificate (secondo livello della giustificazione).

Il dibattito sulle *credenze di base* non può chiudersi qui. Abbiamo detto che esse sono immediatamente giustificate e non necessitano di alcuna giustificazione inferenziale. Cosa significa? Si possono individuare tre principali risposte: (I) le credenze di base sono immediatamente giustificate nel senso che sono autogiustificate; (II) le credenze di base sono immediatamente giustificate da esperienze non doxastiche; (III) le credenze di base sono immediatamente giustificate da una fonte affidabile delle credenze, fonte che a sua volta non è una credenza. Per la risposta (I) le credenze di base giustificano se stesse, senza dover ricevere supporto da null'altro, cioè né da esperienze non doxastiche, né da fonti affidabili delle credenze; esse possono essere del tipo: *S* crede che gli sembra di vedere x, *S* crede che gli sembra di ascoltare y e così via. Per la risposta (II) occorrono esperienze non doxastiche, quali, per esempio, l'esperienza non doxastica coinvolta nel sembrare di vedere un libro che rende vera, o spiega al meglio, o sostiene, la credenza che c'è un libro o che sembra che ci sia un libro. Per la risposta (III) occorrono fonti affidabili delle credenze – per esempio la percezione, la memoria, la razionalità, l'introspezione, la testimonianza (sempre che siano di fatto affidabili) – che conducono alla verità, ovvero che tendono a produrre molte credenze vere e poche credenze false, e che in virtù di questo rendono le credenze di base immediatamente giustificate. Quest'ultima risposta compie un passo verso l'affidabilismo, ma non può ancora identificarsi con esso, perché ricorre all'affidabilità solo per chiarire le credenze di base e mantiene fermo il credo fondazionalista nella ripartizione strutturale delle credenze in credenze di base e credenze derivate.

(III) *Affidabilismo.*

Anche se si è appena visto che può collaborare col fondazionalismo, l'affidabilismo si sbarazza delle tesi fondazionaliste e coerentiste, per far dipendere lo *status* giustificativo non dalla struttura delle credenze, ma dalle loro *fonti* (cfr. Goldman 1986, Talbott 1990, Papineau 1993). L'idea che tale *status* sia connesso solo a relazioni di tipo (per esempio) logico tra le credenze viene giudicata largamente insufficiente: anche una tautologia può essere creduta ingiustificatamente se vi si giunge attraverso una fonte inappropriata, quale una mera congettura. Vi sono fonti delle credenze – processi o metodi di formazione delle credenze – che sono carenti, poiché generano credenze che classificheremmo come ingiustificate: il ragionamento confuso, il cosiddetto *wishful thinking*, la dipendenza dagli attaccamenti emotivi, la mera congettura, la generalizzazione avventata. Queste fonti sono accomunate dal fatto di essere inaffidabili, ovvero dalla tendenza a generare spesso credenze errate, o meglio, credenze false. Quali sono, invece, le fonti che conferiscono giustificazione alle credenze? Intuitivamente diremmo che sono la percezione, la memoria, la razionalità, l'introspezione, la testimonianza: esse condividono la propensione a generare spesso credenze vere, a condurci verso la verità. Intuitivamente, perché potremmo sempre scoprire che la percezione (per esempio) distorce a tal punto gli input percettivi da risultare inaffidabile: in tal caso, si affermerà che non è capace di offrirci credenze giustificate, dato che le fonti delle credenze, per conferire giustificazione, devono condurre alla verità.

Nella sua versione più semplice, l'affidabilismo afferma che *S* è giustificato a credere che *p* se e solo se la credenza che *p* è prodotta da un processo cognitivo, o da un metodo, affidabile, ovvero da un processo o metodo che tende a produrre molte credenze vere. Si richiede, pertanto, che il processo, o il metodo, sia generalmente affidabile e non che sia perfettamente affidabile, cioè in grado di produrre sempre credenze vere. La richiesta è in sintonia col fatto che gli umani sono esseri cognitivamente fallibili, che hanno a volte credenze false dovute a processi o metodi affidabili. Si consideri, per

esempio, la percezione visiva e si supponga che sia affidabile. Anche se tale, non siamo in grado di escludere che produca credenze errate: basti pensare alle illusioni percettive che causano in noi credenze false come "l'asfalto è bagnato", quando la temperatura è elevata. Sorge, però, un dubbio: di quali ragioni disponiamo per ammettere che un processo o un metodo siano capaci di produrre credenze vere nelle circostanze attuali, quando hanno prodotto credenze false in circostanze simili a quelle attuali? Al fine di delegittimare il dubbio, si può imporre che il processo, o il metodo, risultino affidabili solo nelle circostanze presenti, ma l'imposizione convince poco: non si capisce, infatti, quale sarebbe allora il contributo innovativo dell'affidabilismo rispetto all'intenzione del fondazionalismo o del coerentismo di catturare l'idea che le credenze giustificate presentano maggiori probabilità di risultare vere rispetto alle credenze ingiustificate.

Specificare le esatte circostanze in cui un processo o un metodo devono essere affidabili, al fine di conferire giustificazione, conduce al cosiddetto *problema della generalità* (cfr. Goldman 1979, Feldman 1985, Sosa 1991). Si tenga presente la distinzione tra tipo (*type*) e occorrenza (*token*): ad esempio, ♣ e ♣ rappresentano due occorrenze del tipo ♣ . Si supponga ora di definire i tipi di processi cognitivi in modo estremamente ampio, cosicché molte occorrenze cadano sotto il medesimo tipo. Avremo, allora, che tutte le occorrenze dei diversi processi percettivi cadono sotto il tipo "percezione", o che tutte le occorrenze dei diversi processi inferenziali cadono sotto il tipo "inferenza", o che tutte le occorrenze dei diversi processi mnemonici cadono sotto il tipo "memoria" e così di seguito per ogni fonte delle credenze. Se il tipo di processo viene giudicato generalmente affidabile, tutte le credenze prodotte dalle sue occorrenze sarebbero da qualificarsi come giustificate. Limitandoci al tipo "percezione" – ma il discorso è valido per qualsiasi fonte –, se a esso viene assegnata un'affidabilità generale, tutte le credenze dovute a occorrenze di processi percettivi verrebbero ad acquisire lo *status* di credenze giustificate, sia che gli oggetti percepiti si trovino vicini o lontanissimi da colui che percepisce, sia che le condizioni di luce siano idea-

li o pessime, eccetera. Ci troviamo di fronte a un'attribuzione indiscriminata e implausibile dello *status* giustificativo. Occorre trovare un'altra soluzione. Si supponga allora di definire i tipi di processi cognitivi in modo estremamente ristretto, cosicché per ogni occorrenza il tipo di processo venga a coincidere con quella stessa occorrenza. Se quest'ultima conduce a una credenza falsa, il tipo sarà del tutto inaffidabile e la credenza non potrà essere giustificata; invece se l'occorrenza conduce a una credenza vera, il tipo sarà del tutto affidabile e la credenza sarà giustificata. Anche questo risultato è implausibile, perché può trattarsi di una mera casualità che un'occorrenza conduca a una credenza vera, o falsa.

Quello della generalità è tra i problemi principali di cui soffre l'affidabilismo. Altri problemi risultano meno incisivi. Ci si chieda, innanzitutto, se, per poter avere credenze giustificate, si debba imporre che il soggetto cognitivo sia giustificato a credere che i suoi processi, o metodi, di acquisizione delle credenze sono affidabili. Gli affidabilisti non ritengono opportuna quest'imposizione: la gran parte dei soggetti cognitivi non dispone dell'accesso a tale giustificazione, perché non ha la minima idea, o ha solo un'idea vaga, di cosa sia un processo affidabile e della sua necessità, e tuttavia questo non costituisce un ostacolo all'avere credenze giustificate. Naturalmente, se le cose stanno così, la gran parte dei soggetti cognitivi non presenta una giustificazione di secondo livello (non è giustificata nel credere di avere credenze giustificate), ma questo non toglie che possa avere una giustificazione di primo livello (avere credenze giustificate). Siamo già giunti, peraltro, a conclusioni analoghe, affrontando il coerentismo e il fondazionalismo.

Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che la versione semplice dell'affidabilismo va raffinata, essendo suscettibile di due *controesempi*. Per essa si ha che:

(a) la credenza di *S* in *p* è giustificata se e solo se la credenza di *S* in *p* è prodotta da un processo, o da un metodo affidabile.

Dato che per la tesi (a) l'affidabilità è al contempo necessaria e sufficiente alla giustificazione, si possono considerare

due sottotesi: (a*) che stabilisce che l'affidabilità è necessaria e (a**) che stabilisce che l'affidabilità è sufficiente:

(a*) se la credenza di *S* in *p* è giustificata, allora è prodotta da un processo, o da un metodo affidabile;
(a**) se la credenza di *S* in *p* è prodotta da un processo, o da un metodo affidabile, allora è giustificata.

Contro (a*) si prospetta l'ipotesi scettica globale, cui abbiamo già avuto occasione di accennare: può esprimersi nello scenario del sogno, o in quello del genio maligno, o in quello del cervello in una vasca. Prendiamo quest'ultimo. A insaputa di *S*, il suo cervello è stato espiantato e posto in una vasca piena di liquidi nutritivi. Qui viene manovrato da un extraterrestre, o da un neuroscienziato, in modo tale che ogni situazione sperimentata da *S* risulti identica a quella che *S* sperimenterebbe e che i processi cognitivi di *S* siano proprio quelli che *S* impiegherebbe se non fosse un cervello in una vasca. Supponiamo che in questo momento *S* creda che vi sia un gatto di fronte a lui. Per (a*) questa credenza è ingiustificata: non è prodotta da un processo, o da un metodo, affidabile. Infatti, la condizione "cervello in una vasca" fa sì che quasi tutti i processi di *S* siano inaffidabili, poiché producono un numero sterminato di credenze false. Tuttavia è da notare che *S* non dispone di alcuna evidenza contro la sua credenza, o di alcuna ragione che lo induca a sospettare che non vi sia un gatto di fronte a lui. Così, intuitivamente, affermeremmo che la sua credenza è giustificata, il che comporta che quanto stabilisce (a*) è controintuitivo e che deve essere modificato. Una delle soluzioni più note si deve a Goldman (1986, p. 113):

(a*g) se la credenza di *S* in *p* è giustificata, allora è prodotta da un processo, o da un metodo, affidabile nei mondi normali.

Il mondo dell'extraterrestre, o del neuroscienziato, in cui *S* è un cervello in una vasca, non è un mondo normale, ovvero un mondo consistente con le nostre credenze generali sul nostro mondo attuale. È piuttosto un caso paradigmatico di un mondo abnormale, cosicché non assume alcuna rilevanza

il fatto che qui i processi cognitivi risultino largamente inaffidabili: a importare è solo che siano affidabili nei mondi normali, ove pare che siano tali. Dunque, la credenza di *S* che vi sia un gatto di fronte a lui può essere giustificata, anche nel caso in cui *S* sia un cervello in una vasca, perché il processo – presumibilmente percettivo – cui è dovuta pare sia affidabile nei mondi normali.

Contro (a**) si prospettano scenari in cui viene chiamata in causa la chiaroveggenza. Vediamone uno (cfr. Bonjour 1980, pp. 59-60). Per quanto non disponga di ragioni a favore o contro la sua credenza, *S* crede di possedere poteri di chiaroveggenza. Un giorno sorge in lui l'idea che il presidente della Fiat si trovi a Londra. Appellandosi ai propri poteri di chiaroveggenza, *S* inizia a credere che il presidente della Fiat sia a Londra e, in effetti, quel giorno il presidente si trova a Londra. Si ipotizzi, però, che, su ordine dei servizi segreti che temono attentati contro il presidente, tutti i telegiornali riportino con insistenza la notizia che quel giorno il presidente sia a sciare in Svizzera. Nonostante *S* segua con interesse i telegiornali e acquisti un'evidenza ragguardevole contro la credenza che il presidente si trovi a Londra, continua ad attenersi alla sua credenza. A sua insaputa, i suoi poteri di chiaroveggenza sono totalmente affidabili e la credenza che il presidente si trovi a Londra è prodotta da questi poteri. Per (a**) la credenza di *S* è giustificata, ma questo è implausibile, dato che *S* è in possesso di un'evidenza consistente a sfavore della sua credenza e non la tiene in considerazione. Occorre modificare (a**). La modifica più nota si deve nuovamente a Goldman (1986, p. 63):

(a**g) se la credenza di *S* in *p* è prodotta da un processo, o da un metodo, affidabile e lo stato cognitivo di *S* non è minato, allora la credenza è giustificata.

Lo stato cognitivo di *S* può sostanzialmente risultare minato in due modi: come nel caso appena visto, *S* può disporre di un'evidenza rilevante contro la sua credenza; oppure *S* può disporre di un'evidenza rilevante che i suoi processi siano stati alterati a tal punto da non risultare più affidabili (si

pensi, per esempio, a un infido neurochirurgo che, dopo aver operato *S*, gli comunica, mentendogli, che l'operazione ha leso fortemente i suoi processi percettivi).

(IV) *Funzionalismo proprio.*

Abbiamo appena considerato un rafforzamento della sottotesi secondo cui l'affidabilità è sufficiente per la giustificazione: c'è tuttavia chi, come Plantinga, oltre a giudicare l'affidabilità "rafforzata" ancora insufficiente, ritiene che l'affidabilismo sia incapace di risolvere il problema della generalità. Plantinga propone allora per la giustificazione – per la "garanzia" nella sua terminologia – la teoria del funzionalismo proprio:

> Una credenza ha garanzia [giustificazione] per me solo se (1) è stata prodotta in me da facoltà cognitive che lavorano propriamente (funzionando così come esse devono funzionare, non soggette ad alcuna disfunzione cognitiva) in un ambiente cognitivo che è appropriato per i miei tipi di facoltà cognitive, (2) il segmento del progetto che governa la produzione di quelle credenze è mirato alla produzione di credenze vere, e (3) sussiste un'alta probabilità statistica che una credenza, prodotta a queste condizioni, risulti vera (Plantinga 1993b, pp. 46-47).

Specificando che, per acquisire lo *status* della giustificatezza, una credenza deve essere formata da una facoltà che funziona propriamente in un ambiente favorevole, si risolve la questione della generalità, benché sorga il problema di determinare esattamente quale facoltà sia all'opera. Quanto all'insufficienza dell'affidabilismo, questa è resa palese dal fatto che solo la condizione (3) è affidabilista e viene integrata con altre condizioni, su cui occorre soffermarci. La condizione (2) è tutto sommato banale, perché intende eludere l'eventualità di ottenere credenze giustificate per mezzo di facoltà che non conducono alla verità – si pensi a quei processi mirati alla felicità, o al piacere, o alla perpetuazione della specie. La *condizione principe* del funzionalismo proprio è la (1), che nega la possibilità di ottenere credenze garantite at-

traverso facoltà che funzionano male a causa sia di fattori interni al soggetto cognitivo (per esempio, nel caso di una grave psicosi o di un consistente danno cerebrale), sia di fattori esterni, quali le manipolazioni subite dal soggetto nell'ipotesi scettica del sogno o del genio maligno o del cervello in una vasca. È bene notare che (1) esplicita a sufficienza il fatto che il funzionamento delle facoltà deve essere proprio, e non normale. Un'analisi plausibile della nozione di "normalità" procede in termini statistici: si è normali quando si è uguali alla maggior parte dei propri simili. È ovvio, tuttavia, che per funzionare propriamente non è necessario funzionare come i propri simili; basti considerare gli spermatozoi, per la maggior parte dei quali l'impresa di fecondare un uovo è fallimentare (questo non comporta però che quelli che vi riescono non funzionino propriamente). Venendo all'epistemologia, sarebbe un grave errore interpretare il funzionamento proprio nei termini di funzionamento normale, perché limitandoci, per esempio, al ragionamento inferenziale e, in particolare, al ragionamento deduttivo corretto, è assodato che esso non sia dovuto al funzionamento normale delle capacità deduttive degli umani, dato che la maggior parte degli umani ragiona scorrettamente.

Come viene messo in evidenza da (1), il funzionamento proprio delle facoltà cognitive da solo non è sufficiente; occorre anche che si svolga in un ambiente cognitivo appropriato. Vediamo perché con un esempio assai fantasioso dello stesso Plantinga. Si immagini che un essere umano come Virginia abbia brillantemente superato l'esame delle proprie facoltà presso il Mit. Mentre sta rientrando a casa, a sua insaputa, viene rapita e trasportata su un pianeta di un lontano sistema solare, ove l'ambiente cognitivo è piuttosto differente da quello terrestre. Per esempio, su questo pianeta gli elefanti risultano invisibili agli umani ed emettono radiazioni ignote agli umani e capaci di indurre in loro la credenza che una tromba stia suonando nelle vicinanze. Accade che accanto a Virginia si trovi un elefante: essa non può vederlo e crede che una tromba stia suonando nelle vicinanze. Nonostante le sue facoltà cognitive funzionino propriamente, è ovvio che la credenza di Virginia è ingiustificata e sarebbe tale anche se, per un caso fortuito, risultasse vera a causa dell'effettiva presenza di una tromba che stesse suonando nelle vicinanze. Questo esempio mostra che il funzionamento proprio delle facoltà cognitive deve svolgersi in un ambiente cognitivo appropriato. Ma qual è un ambiente cognitivo appropriato? È quello per il quale le mie facoltà cognitive sono state progettate da Dio o dall'evoluzione o da entrambi. È ovvio, allora, che la nozione di funzionamento proprio viene a connettersi con la nozione di progetto, a tal punto che Plantinga (1993a, p. 213) vuole che le due nozioni siano interdefinibili: «Una cosa (un organismo, un organo, un sistema, un artefatto) funziona propriamente quando funziona in accordo col suo progetto, e il progetto di una cosa è una specificazione del modo in cui quella cosa funziona quando funziona propriamente». Ma quale progetto vogliamo? Un buon progetto. Si supponga, infatti, che le condizioni (1) e (2) siano soddisfatte, nel senso che una certa credenza di un soggetto cognitivo sia prodotta in lui da facoltà cognitive che funzionano propriamente in un ambiente cognitivo appropriato per i suoi tipi di facoltà e che tali facoltà siano mirate alla produzione di credenze vere. Ciò nonostante, la credenza in questione può non essere giustificata; il progetto di tali facoltà potrebbe essere un cattivo progetto ai fini del conseguimento della verità: il progetto potrebbe essere stato eseguito da un agente incompetente, da un Dio inesperto. Si impone, pertanto, la condizione (3) che è prettamente affidabilista: il progetto deve essere un buon progetto nel senso che deve sussistere un'altra probabilità statistica che la credenza risulti vera.

Per quanto il funzionalismo proprio paia una teoria solida, è suscettibile di *controesempi* che mettono in discussione la necessità della sua condizione principe, la (1). Quest'ultima, a causa dell'interdefinibilità della nozione di funzionamento proprio e di progetto, può venire riscritta come segue: (1*) necessariamente, una credenza è giustificata per *S* solo se le facoltà cognitive di *S* sono state progettate da un agente personale o da un processo impersonale. Si immagini che Vir-

ginia sia un soggetto cognitivo simile a tutti gli altri umani, eccetto per il fatto di non essere stata progettata né da un agente quale Dio, né da un processo quale l'evoluzione: l'esistenza di Virginia è piuttosto una conseguenza casuale di un'azione intenzionale di un agente finito. Essendo proprio come gli altri umani, a eccezione del suo essere una conseguenza casuale, Virginia presenta ovviamente facoltà cognitive identiche alle nostre, cioè a soggetti cognitivi a cui, nel loro ambiente, vengono attribuite svariate credenze giustificate; dovremmo pertanto attribuire credenze giustificate anche a Virginia, sebbene ella non soddisfi la condizione (1*). Questo controesempio mostra con chiarezza che (1*) non è necessaria. Parecchi controesempi fantascientifici simili sono stati rivolti contro la necessità di (1) o di (1*) – cfr. per esempio Taylor (1991), Feldman (1993), Bonjour (1996). Plantinga ha reagito sostenendo che, proprio perché fantascientifici, questi controesempi non sono chiaramente possibili e, pertanto, non hanno valore contro il funzionalismo proprio. È curioso, però, notare come lo stesso Plantinga non sia restio a impiegare esempi fantascientifici quando vanno a favore del suo resoconto – lo si è visto quando Virginia è stata rapita e trasportata su un pianeta di un lontano sistema solare –, cosicché non si comprende perché gli esempi plantinghiani debbano valere e quelli antiplantinghiani non debbano valere. Va inoltre, e soprattutto, detto che i controesempi non chiaramente possibili (almeno sotto il profilo empirico) producono comunque danni alla teoria contro cui sono rivolti, cosicché su di essi non si può sorvolare con facilità, mentre sono solo i controesempi chiaramente possibili a produrre vere e proprie confutazioni. Vediamo allora un controesempio senza dubbio chiaramente possibile, dato che è tratto dalla vita reale. Si tratta del caso dei gemelli John e Michael, osservato alcuni anni orsono dal neurologo Oliver Sacks e descritto in *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*. I gemelli – secondo alcune diagnosi, autistici, psicotici e gravemente ritardati – non presentavano le abilità matematiche più elementari. Un giorno, in presenza di Sacks, una scatola di fiammiferi cadde da un tavolo, spargendo il proprio contenuto sul pavimento: immediatamente dopo, i gemelli non esitarono a gridare «111!» e a mormorare per tre volte «37». Dato che 111 era proprio il numero esatto, Sacks chiese loro come avessero potuto contare i fiammiferi così in fretta. Risposero che non li avevano contati, ma che avevano visto il 111. Domandò poi perché avevano mormorato «37» e loro dissero «37, 37, 37, 111». I gemelli non solo avevano visto in un lampo il 111, ma avevano anche pronunciato la scomposizione in fattori primi del numero 111. Limitandoci alla visione del «111», chiediamoci se i gemelli fossero giustificati nel credere che i fiammiferi fossero 111. Secondo il funzionalismo proprio, la risposta deve essere negativa: chi è autistico, psicotico e gravemente ritardato non ha facoltà cognitive che lavorano propriamente, funzionando così come devono funzionare e non soggette ad alcuna disfunzione cognitiva. La risposta appare, però, assai controintuitiva, perché saremmo disposti ad attribuire giustificazione alla credenza dei gemelli e questa nostra inclinazione getta dubbi fondati sulla necessità e sull'appropriatezza della condizione (1). Ma se (1), che è la condizione peculiare del funzionalismo proprio, non è necessaria e se (2) è, come abbiamo detto, banale, il vero punto di forza della definizione di Plantinga è il requisito affidabilista (3). In altre parole, il funzionalismo proprio si riduce all'affidabilismo. Come vedremo qui di seguito, quest'ultimo comporta, a differenza del fondazionalismo e del coerentismo, un tipo di naturalismo.

2.4. *Naturalismo*

Fondazionalismo e coerentismo sono teorie tradizionali della giustificazione. L'idea naturalistica che la nozione di giustificazione e, di conseguenza, quella di conoscenza possano venire chiarite ricorrendo alle scienze della cognizione (psicologia o scienze cognitive) non è facilmente compatibile con le loro impostazioni – se si fa eccezione per quel fondazionalismo che si appella all'affidabilismo. Così, non è un caso che contro la naturalizzazione della teoria della conoscenza si

esprimano parecchi filosofi tradizionali. Questi filosofi risalgono al secolo XIX e XX, e non a secoli precedenti, perché prima il problema del naturalismo non può sorgere in tutta la sua complessità: la psicologia inizia ad assumere uno statuto scientifico nella seconda parte dell'Ottocento, mentre le scienze cognitive fioriscono nella seconda parte del Novecento. Tra gli antinaturalisti più autorevoli troviamo Wittgenstein (1921, trad. it. 1984, 4.111 e 4.1121): «La filosofia non è una delle scienze naturali» e «la psicologia non è più affine alla filosofia che una qualsiasi altra scienza naturale». Più esplicito è il fondazionalista Chisholm (1989, p. VII):

> L'interesse contemporaneo per la natura della conoscenza riguarda non solo quella branca della filosofia chiamata 'teoria della conoscenza' o 'epistemologia', ma anche i campi della teoria dell'informazione, dell'intelligenza artificiale e delle scienze cognitive. Queste ultime discipline non rappresentano alternative alla teoria tradizionale della conoscenza perché sono branche della scienza empirica e non della filosofia. Per la maggior parte, i fatti di loro interesse non sono rilevanti per le questioni filosofiche tradizionali.

La nozione di giustificazione e la nozione di conoscenza sono valutativo-normative: quando diciamo che una credenza è giustificata, o è conoscenza, la valutiamo positivamente, quando diciamo che essa è ingiustificata, o non è conoscenza, la valutiamo negativamente[5]. Dato che rappresentano due nozioni centrali della teoria della conoscenza, le conferiscono un carattere valutativo-normativo e la separano dalle scienze empiriche, il cui carattere è descrittivo.

In teoria della conoscenza analizziamo i concetti di giustificazione e di conoscenza: facciamo analisi concettuale, chiedendoci che cos'è la conoscenza e che cos'è la giustificazione. L'analisi concettuale è un'impresa *a priori*, perché impiega esempi e controesempi frutto dell'immaginazione – i cosiddetti esperimenti mentali; si pensi quanti ne abbiamo impiegato fin qui – al fine di scoprire il significato, o le proprietà semantiche, di una parola. In quanto *a priori*, l'analisi concettuale è un'impresa puramente riflessiva che non richiede apporti osservativi o empirici. In altre parole, in teoria della conoscenza vogliamo rispondere alla domanda "come dovremmo conseguire le nostre credenze, affinché esse siano giustificate, o siano conoscenze?", mentre nelle scienze vogliamo rispondere alla domanda "come conseguiamo le nostre credenze?". Le due domande sono manifestamente differenti: la prima esige una risposta normativa, la seconda una risposta descrittiva. È ammissibile, anche se non è scontato, che a entrambe venga data la medesima risposta; il che comporterebbe che conseguiamo le nostre credenze così come dovremmo. Ma, secondo l'antinaturalista, questo può essere stabilito solo dopo che la teoria della conoscenza e le scienze abbiano risposto alle loro rispettive domande, senza che la prima trovi alcun supporto nelle seconde.

Il primo a suggerire che le posizioni antinaturaliste debbano essere rivedute è Goldman (1967, poi 1992, p. 82) che, nell'elaborazione della sua teoria causale, delega alle scienze lo studio della questione causale: «Penso che la mia analisi mostri che la questione relativa al se qualcuno conosce una certa proposizione è, in parte, una questione causale, benché naturalmente la questione relativa a ciò che è l'analisi corretta di '*S* sa che *p*' non sia una questione causale». Subito dopo, e con maggiore radicalità, Quine (1969, trad. it. 1986, p. 106) propone che la teoria della conoscenza venga integralmente assorbita dalle scienze: «L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale».

Per gli antinaturalisti è la sola teoria della conoscenza a poter chiarire che cos'è la conoscenza e che cos'è la giustificazione. Secondo Goldman il chiarimento, per quanto necessario e prettamente epistemologico, non è sufficiente: le varie definizioni epistemologiche di conoscenza e di giustificazione, in virtù della loro astrattezza, non sono capaci di dirci se

[5] È bene notare che il termine "giustificare" deriva dal tardo latino *iustificare*, composto da *iustum* ("giusto") e *-ficare* che equivale a *facere* ("fare"). "Giustificare" vuol quindi dire "rendere giusto o legittimo": "giusto" e "legittimo" sono due termini chiaramente valutativo-normativi.

gli esseri umani effettivamente conoscano, o se abbiano credenze giustificate. Risulta doveroso, pertanto, appellarsi alle scienze cognitive e alla loro capacità di studiare le questioni causali o l'affidabilità dei processi cognitivi. Rispetto a questa prospettiva, Quine è senza dubbio più rivoluzionario, perché nella sua ottica tutte le questioni epistemologiche devono essere riportate a questioni scientifiche. Goldman e Quine rappresentano due diversi modi di concepire la naturalizzazione: l'uno in termini *moderati*, l'altro in termini *radicali*. Aprono e sviluppano queste due vie a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso e rimangono tuttora le voci più conosciute, rappresentative ed esemplari, nonostante i naturalizzatori oggi proliferino. Il modo migliore d'indagare la naturalizzazione dell'epistemologia consiste allora nell'approfondire le loro rispettive impostazioni.

Occorre innanzitutto notare i differenti modi in cui Quine e Goldman giungono alla naturalizzazione: il primo critica la teoria della conoscenza, o meglio una certa analisi della giustificazione, e, in virtù di ciò, propone di limitarsi alla sola psicologia; il secondo, invece, sviluppa un'analisi epistemologica, prima causalista e poi affidabilista, che richiede l'apporto delle scienze cognitive. Un'esplicita analisi della conoscenza e della giustificazione è presente in Goldman, ma non in Quine. Il fatto che sia assente in un'impostazione radicale manifesta una certa coerenza: l'accontentarsi della descrittività delle scienze comporta la rinuncia all'analisi di nozioni normative. Quine, inoltre, deve abbandonare l'analisi concettuale (almeno teoricamente) anche a causa del suo attacco all'analiticità che sottolinea diversi problemi delle nozioni di significato e di sinonimia. Goldman (1986, pp. 38-39), invece, salva l'analisi concettuale:

> Primo, mentre sussistono indubbiamente problemi teorici al riguardo delle nozioni di significato e di sinonimia, deve esserci *qualche* valore nelle nozioni di senso comune suggerite da questi termini. Possiamo certamente distinguere le definizioni migliori da quelle peggiori di una data parola, che esse siano definizioni date dal dizionario o da parlanti casuali. Inoltre, è chiaro che il linguaggio di un bambino o di uno straniero può spesso trarre vantaggio da una definizione ragionevole, e migliore è la definizione, migliore è l'impiego risultante di colui che apprende. Così deve esserci *qualche* fenomeno del significato che rimane ancora da elucidarsi con chiarezza.
>
> Secondo, benché molti filosofi predichino l'abbandono dell'analiticità, la loro pratica tradisce a volte le loro prediche. Producono cose molto *simili* all'analisi concettuale anche se ufficialmente la rigettano. È molto difficile fare qualcosa in epistemologia (o in altri settori della filosofia) senza sentirsi costretti a fare qualcosa come l'analisi concettuale.
>
> Terzo, con 'analisi concettuale' si intende spesso la presentazione di condizioni necessarie e sufficienti per un termine. Ma dato il lungo fallimento dei filosofi (o dei lessicografi) nell'escogitare accurate definizioni di questo tipo per la maggior parte delle parole (se non di tutte), rimane dubbio se tali analisi siano effettivamente possibili. Condivido i dubbi dei teorici a proposito di questa forma di definizione. Nel frattempo, comunque, seguirò la pratica [...] di tentare di offrire condizioni necessarie e sufficienti per i termini epistemici importanti. Ciò può essere considerato come una prima approssimazione verso un modo migliore di trattarne il significato, se un tale modo può essere escogitato.

Dovrebbe essere chiaro a sufficienza quanto le posizioni radicali e quelle moderate divergano nell'appellarsi alle scienze. Mentre per le prime tutte le questioni epistemologiche devono venire rimpiazzate da quelle scientifiche, per le seconde solo alcune di queste questioni sono risolvibili tramite la scienza; mentre le prime livellano la forza normativa della teoria della conoscenza e la eliminano a favore del potere descrittivo della scienza, le seconde intendono preservare questa forza. Benché Quine a un certo punto giunga a sostenere che non vuole disfarsi della componente normativa, quest'ambizione risulta del tutto incompatibile con la richiesta che la teoria della conoscenza venga rimpiazzata dalla psicologia. Tale richiesta trova conforto e conferma in altre dichiarazioni quineane come quelle secondo le quali: è compito del naturalismo assimilare la teoria della conoscenza alla psicologia empirica; il naturalismo si limita a cercare il mec-

canismo causale della conoscenza; nel naturalismo l'epistemologo si libera e finisce con l'essere uno psicologo empirico. In un'impostazione moderata non si trovano mai dichiarazioni simili: vi è, invece, il riconoscimento esplicito dell'importante vena normativa della teoria della conoscenza insieme alla precisa volontà di preservarla.

Per i naturalizzatori radicali non si prospetta solo la possibilità, ma anche la necessità che tutte le questioni epistemologiche – scetticismo incluso – vengano integralmente rimpiazzate da questioni scientifiche, cosicché il rimpiazzamento deve effettivamente verificarsi nel medesimo modo in cui, per esempio, la psicologia filosofica è stata rimpiazzata dalla psicologia empirica, o l'alchimia dalla chimica. Le questioni epistemologiche rimpiazzabili sono quelle legittime, le altre vengono dichiarate illegittime, al fine di ottenere una teoria della conoscenza radicalmente naturalizzata che consiste in descrizioni empiriche e spiegazioni scientifiche del modo in cui formiamo, conserviamo e rigettiamo le nostre credenze[6]. Per i moderati, invece, esistono questioni epistemologiche legittime – la definizione di conoscenza, la definizione di giustificazione, lo scetticismo – che sono normative e non sono scientifiche: lo scopo non è quello di rimpiazzare la teoria della conoscenza con la scienza, ma semmai quello di ristrutturare la prima per connetterla alla seconda. In un'ottica affidabilista quale quella di Goldman, per esempio, si offre innanzitutto un'analisi normativa della nozione di giustificazione – una credenza è giustificata se è prodotta da processi cognitivi affidabili – e poi la si connette alla scienza, delegandole il compito di stabilire se sussistono processi affidabili e, nel caso sussistano, di individuarli. È giunto ora il momento di approfondire alcuni dettagli della proposta quineana e di quella goldmaniana nel tentativo di stabilire quale sia la proposta preferibile.

[6] Per inciso, rileviamo che l'enunciato "le questioni epistemologiche rimpiazzabili sono quelle legittime, le altre vengono dichiarate illegittime" rappresenta un giudizio valutativo-normativo, a causa della normatività di "legittimo" e "illegittimo": la posizione radicale, dal momento che rinuncia alla normatività, non potrebbe pertanto affermare l'enunciato, pena l'autoconfutazione.

La convinzione di Quine (1975, p. 68) che i *dubbi scettici* siano dubbi scientifici, che essi costituiscano ipotesi empiriche suscettibili di un trattamento scientifico, esprime bene l'ottica della naturalizzazione radicale. Eppure, essa è senza dubbio obiettabile e, posta di fronte alla sfida scettica più minacciosa, quella globale, è fallimentare: non ci possiamo appellare, infatti, ad alcun metodo empirico per sapere che non stiamo sognando, che non siamo ingannati da un genio maligno o che non siamo cervelli in un vasca, perché, banalmente, se ci trovassimo in tali condizioni, qualsiasi esperimento empirico dovessimo condurre al fine di dimostrare che non ci troviamo in tali condizioni sarebbe il frutto di un sogno, o dell'inganno, o della nostra situazione di cervelli in una vasca. Supponiamo, ad esempio, che un neurologo rilevi tramite un encefalogramma che non stiamo sognando. Questo non eliminerebbe affatto l'ipotesi scettica: potremmo, infatti, sognare, o essere ingannati da un genio maligno, o essere indotti a credere da chi governa il nostro cervello in una vasca che un neurologo rilevi tramite un encefalogramma che non stiamo sognando. Ne dobbiamo concludere che l'impostazione radicale non riesce a replicare allo scetticismo. La conclusione viene rafforzata considerando quanto, secondo Quine (1969, trad. it. 1986, p. 106), ci dice la scienza: il nostro input osservativo è scarno rispetto al torrenziale output doxastico o teorico che produciamo. Nell'ipotesi che la scienza sia falsa e, pertanto, incapace di assurgere allo *status* di conoscenza, l'esito scettico è immediato. Ma anche nell'ipotesi che la scienza sia vera, e, pertanto, capace di assurgere allo *status* di conoscenza, non possiamo eludere l'esito scettico: l'input osservativo insufficiente non ci permette mai di affermare se quanto crediamo essere il mondo esterno trovi un'effettiva corrispondenza nella realtà. Sia nel caso in cui la scienza è falsa, sia nel caso in cui è vera, non conosciamo quasi nulla – quasi nulla e non nulla, perché possiamo sempre sapere cartesianamente che stiamo pensando.

L'impostazione quineana non solo non riesce ad affronta-

re lo scetticismo, ma conduce anche ad abbracciarlo. Da una parte c'è il soggetto cognitivo che da pochi input produce tanti output, dall'altra c'è la teoria della conoscenza, ridotta a psicologia e assorbita dalla scienza empirica, che altro non è che una nostra costruzione, o proiezione, a partire da input simili a quelli di cui dispone il soggetto cognitivo (cfr. Quine 1969, trad. it. 1986, p. 107). Quindi, sia le credenze del soggetto cognitivo sia quelle dello scienziato, inspiegabili se ci si basa solo sugli esigui input, potrebbero risultare vere per un mero accidente, o addirittura false, e non potrebbero aspirare allo *status* di conoscenza. L'esito scettico è inevitabile e viene ancor più consolidato dalla convinzione che la stessa scienza sia una mera costruzione, o proiezione; questo comporta infatti che teorie scientifiche tra loro incompatibili possano concernere i medesimi input: la scelta tra esse non può pertanto dipendere da questi input che sono gli unici fattori oggettivi su cui, invece, ci si dovrebbe basare.

La proposta quineana non si dimostra valida nei confronti dello scetticismo sulla conoscenza. Rimane da vedere come si comporta nei confronti dello scetticismo sulla giustificazione. Prendiamo, ad esempio, il tradizionale problema dell'*induzione* e domandiamoci se possiamo avere credenze giustificate sulla base di un ragionamento induttivo. Si consideri un ragionamento induttivo semplice (enumerativo):

Il corvo$_1$ è nero.
Il corvo$_2$ è nero.
Il corvo$_3$ è nero.
...
...
Il corvo$_n$ è nero.

Tutti i corvi sono neri.

La conclusione non segue logicamente dalle premesse e, pertanto, il ragionamento non è logicamente valido: per quanto le premesse possano essere vere, sussiste la possibilità logica che la conclusione sia falsa. Impiegando questo ragio-

namento, la nostra credenza che tutti i corvi sono neri è giustificata? Non lo è, se esigiamo che, al fine di credere giustificatamente, il nostro ragionamento debba essere logicamente valido. Tale imposizione è, però, troppo forte, perché nega giustificazione a qualsiasi credenza che non è stata conseguita tramite un ragionamento logicamente valido, cosicché è preferibile richiedere che, al fine di credere giustificatamente che tutti i corvi sono neri, si sia in grado di giustificare il ragionamento induttivo. Un tentativo in tal senso è il seguente:

Quando il soggetto cognitivo$_1$, dopo n osservazioni di *a*, ha constatato che *a* presentava sempre la proprietà *b* e ha indotto che tutti gli *a* erano *b*, questa conclusione$_1$ era vera.
Quando il soggetto cognitivo$_2$, dopo n osservazioni di *c*, ha constatato che *c* presentava sempre la proprietà *d* e ha indotto che tutti i *c* erano *d*, questa conclusione$_2$ era vera.
Quando il soggetto cognitivo$_3$, dopo n osservazioni di *e*, ha constatato che *e* presentava sempre la proprietà *f* e ha indotto che tutti gli *e* erano *f*, questa conclusione$_3$ era vera.
...
...
...
Quando il soggetto cognitivo$_n$, dopo n osservazioni di *p*, ha constatato che *p* presentava sempre la proprietà *q* e ha indotto che tutti i *p* erano *q*, questa conclusione$_n$ era vera.

Ogni volta che qualcuno impiega un ragionamento induttivo, la sua conclusione è vera.

Ci troviamo di fronte a un ragionamento induttivo, il che significa che il ragionamento induttivo trova la sua giustificazione impiegando un altro ragionamento induttivo. A questo punto lo scettico è senz'altro pronto a rammentarci che tale procedura è circolare e che una giustificazione circolare non equivale affatto a una giustificazione, per giungere alla conclusione che non possiamo avere credenze giustificate basate su inferenze induttive. Quine (1975, p. 71) reagisce sostenendo che occorre dare per assodata l'efficacia dell'induzio-

ne allo scopo di spiegare perché essa «è così efficace come è». Ma questa reazione di stampo pragmatista non è certo in grado di convincere lo scettico che chiede giustificazioni per accettare le conclusioni del ragionamento induttivo.

D'altra parte, occorre rilevare che Quine – per quanto a volte gli siano sfuggite dichiarazioni di simpatia sia nei confronti del fondazionalismo sia nei confronti del coerentismo – è fedele al naturalismo radicale nel rifiutare la nozione di giustificazione, che, in quanto normativa, è refrattaria a un trattamento scientifico. È talmente fedele che non tenta di fornirci neanche una giustificazione diretta per la sua impostazione naturalistica, correndo il rischio che venga sollevata la domanda "perché dobbiamo credere in essa?", a cui non può venire offerta nessuna giustificazione plausibile. Questo non vuol dire che egli non tenti di spiegarci che non possiamo fare a meno di aderire alla sua impostazione. Lo fa (cfr. Quine 1969), provando a evidenziare che la teoria antinaturalistica della conoscenza è risultata fallimentare e che, di conseguenza, non ci rimane che sposare l'impostazione naturalistica radicale. A tal fine, considera il *fondazionalismo forte* e ce ne dimostra l'insuccesso sia nella sua versione razionalistica (quando applicato alla conoscenza matematica), sia nella sua versione empirista (quando applicato alla conoscenza del mondo fisico). Tuttavia, è banale osservare che il fondazionalismo forte non esaurisce tutta la teoria antinaturalistica della conoscenza. Sul suo insuccesso quasi nessuno ormai nutre più un qualche ragionevole dubbio, eppure questo non comporta *tout court* che l'unica opzione a disposizione sia quella di abbracciare l'impostazione naturalistica radicale. Il fondazionalismo forte non è, infatti, l'unica teoria della giustificazione a cui possiamo appellarci nel sostanziare una teoria della conoscenza che non sfoci in quella quineana: vi sono il fondazionalismo moderato, il coerentismo, l'affidabilismo e il funzionalismo proprio. Fino a quando non si riesce a mostrare il totale fallimento di queste ultime proposte – impresa in cui Quine, tra l'altro, non si è mai cimentato – non è lecito ricondurre integralmente la teoria della conoscenza alle scienze.

Quine (1981, pp. 21 e 72) segue anche un'altra strategia: sostiene che la teoria della conoscenza è intesa tradizionalmente come filosofia prima e identifica il naturalismo col «riconoscimento che è entro la scienza stessa, e non in qualche filosofia prima, che la realtà deve essere identificata e descritta»; il naturalismo è l'«abbandono delle aspirazioni della filosofia prima» e «considera la scienza naturale come un'indagine nella realtà [...] a cui non può rispondere alcun tribunale sovra-scientifico». Dobbiamo abbandonare la *filosofia prima* e, quindi, la teoria della conoscenza antinaturalistica, perché ci è impossibile trascendere il nostro schema concettuale, al fine di valutare la scienza da un'ottica ontologica neutrale: «non vi è alcun esilio cosmico», né «nessun punto vantaggioso fuori dello schema concettuale» (cfr. Quine 1960, p. 275).

Il ripudio della filosofia prima si deve al ripudio del *trascendentalismo*. Quine dovrebbe però riconoscere che vi sono due tipi di trascendentalismo: uno globale, per cui è possibile trascendere tutti gli schemi concettuali, e uno parziale, per cui è possibile trascendere qualche schema concettuale particolare per aderire, magari temporaneamente, a qualche altro. Il trascendentalismo globale è evidentemente inaccettabile, mentre quello parziale può essere abbracciato sia dagli antinaturalisti sia dai naturalisti, cosicché l'abbandono del primo non comporta affatto la naturalizzazione radicale. Tra l'altro, contrariamente a quanto vuole Quine, è bene non rifiutare qualsiasi forma di trascendentalismo e adottare l'unica possibile, quella parziale, perché consente di indagare lo *status* epistemico della scienza sotto un profilo non scientifico. Vista l'irrealizzabilità di trascendere tutti gli schemi concettuali e la fattibilità di trascendere, invece, qualche schema concettuale particolare, è consentito allora trascendere lo schema concettuale particolare della nostra attuale teoria scientifica – a meno di non credere, assurdamente, che questa teoria esaurisca tutti i nostri schemi concettuali. Trascendendo lo schema concettuale di essa, si apre la possibilità di sondare lo *status* epistemico della nostra attuale teoria scientifica in modo non circolare: se, infatti, non intendiamo pagare lo scotto della cir-

colarità, non è legittimo valutare le pretese conoscitive della scienza ricorrendo in sede valutativa alla scienza stessa. Dato che l'ottica naturalistica radicale prevede una teoria della conoscenza rimpiazzata dalla scienza, Quine è obbligato a concedere che gli scrupoli nei confronti della circolarità sono irrilevanti: la mossa è, evidentemente, imprudente, perché comporta la sottovalutazione della questione dello *status* epistemico della nostra attuale teoria scientifica.

Sebbene la proposta quineana non manchi di estimatori – fra gli altri Chomsky, Churchland, Giere, Haack, Kornblith –, non fornisce motivazioni sufficienti perché la si approvi: è errato, infatti, sostenere sia che la teoria della conoscenza antinaturalista è fallimentare, sia che occorre essere *tout court* antitrascendentalisti. Con la teoria della conoscenza, poi, la naturalizzazione radicale non condivide nulla: la normatività dell'impresa viene lasciata cadere del tutto; sono assenti in essa le condizioni necessarie e sufficienti per definire il concetto di conoscenza; non viene assegnata alcuna funzione alla nozione di giustificazione, né la nozione viene analizzata; la natura filosofica dei dubbi scettici viene ignorata ed erroneamente appiattita sulle questioni scientifiche. Occorre concludere che la naturalizzazione radicale, per quanto sia forse un progetto scientifico legittimo, non ha alcun diritto di vantare il titolo di "teoria della conoscenza" e, pertanto, neanche il titolo di "teoria radicalmente naturalizzata della conoscenza". In altre parole, non ci troviamo di fronte a una genuina naturalizzazione della teoria della conoscenza. Vediamo ora se la proposta moderata di Goldman si comporta meglio.

Come accennato, Goldman è prima fautore della teoria causale della conoscenza e poi della teoria affidabilista, secondo la quale (nella sua versione più semplice) *S* sa che *p* se e solo se:

(1) *p* è vera,
(2) *S* crede che *p*,
(3) la credenza di *S* in *p* è il risultato (causale) di un processo cognitivo generalmente affidabile di formazione della credenza, e

(4) la credenza di *S* in *p* è giustificata, ovvero è prodotta da un processo cognitivo affidabile.

Qui sono chiaramente presenti le condizioni necessarie e sufficienti per definire sia il concetto di conoscenza sia quello di giustificazione. L'analisi è filosofica e si muove in ossequio alla tradizione normativa; tuttavia, contempla uno spirito moderatamente naturalistico, cioè la convinzione che occorra ristrutturare la teoria della conoscenza per connetterla alle scienze cognitive. Infatti, l'analisi ci dice che, per avere conoscenza o giustificazione, dobbiamo disporre di processi cognitivi affidabili, senza che questo implichi di per sé che possediamo di fatto tali processi: stabilire se li possediamo o meno è un'impresa *a posteriori* e descrittiva da assegnarsi alle scienze.

L'impostazione moderata si trova espressa anche nel trattamento dello *scetticismo*. A proposito della sua versione globale e, in particolare, dell'ipotesi del cervello in una vasca, Goldman (1986, p. 55) afferma:

> assumo che posso sapere che vi è una tastiera di un computer di fronte a me perché non devo discriminare questo stato di cose dalla possibilità di essere soltanto un cervello in una vasca, stimolato artificialmente in modo tale che mi appare di trovarmi di fronte alla tastiera di un computer. L'alternativa del cervello in una vasca non è affatto un'alternativa *rilevante*. (Non ho, comunque, una teoria dettagliata della rilevanza).

Vi è il tentativo esplicito di sconfiggere lo scetticismo, impiegando l'analisi filosofica delle alternative rilevanti. Sebbene il tentativo non vada a buon fine – in assenza di una teoria della rilevanza, non c'è ragione di decretare che l'alternativa del cervello in una vasca non è rilevante –, è evidente che esso intende trattare il problema dello scetticismo globale come un'ipotesi filosofica e non come un'ipotesi empirica. Se il tentativo avesse successo, tuttavia, in quanto risposta filosofica, assicurerebbe solo che per gli esseri umani è teoricamente possibile conoscere, e non che è umanamente, o em-

piricamente, possibile. Viene affidato alle scienze cognitive il compito di verificare la possibilità empirica di sapere – tra le altre cose – che vi è un computer di fronte a me, perché a tal fine occorre stabilire l'affidabilità della percezione.

In psicologia della percezione è consuetudine distinguere tra processi *bottom-up*, in cui un certo tipo di informazione procede da piccole unità percettive a unità più grandi, e processi *top-down*, in cui l'informazione si muove da grandi unità percettive, o da precedenti credenze, a unità più piccole. Per esempio, i processi *bottom-up* interessano la nostra individuazione di parole a partire da lettere, o di enunciati a partire da parole, mentre i processi *top-down* interessano la nostra individuazione di lettere a partire da parole, o di parole a partire da enunciati. Si supponga, ora, che i processi percettivi *top-down* siano molto meno affidabili dei processi *bottom-up*: in questo caso le credenze ottenute tramite i primi sarebbero ingiustificate e incapaci di aspirare allo *status* di conoscenze. È convinzione di molti psicologi, però, che la maggior parte delle nostre percezioni comporti entrambi i processi. Si supponga allora che i processi percettivi in cui siano coinvolti processi *bottom-up* e *top-down* risultino poco affidabili. Dato che questi processi rappresentano la maggior parte dei processi percettivi, saremmo costretti a concludere con lo scettico che non possiamo avere credenze percettive giustificate e, di conseguenza, conoscenze percettive: in questo modo non potremmo credere giustificatamente che vi è un computer di fronte a noi, né sapere che vi è un computer di fronte a noi. Gli studi e gli esperimenti degli psicologi della percezione suggeriscono, però, che i dubbi dello scettico sono attualmente improbabili: i processi *bottom-up* sono giudicati generalmente affidabili, mentre i processi *top-down* sono ritenuti poco meno affidabili dei primi e, comunque, tali da contribuire a migliorare notevolmente l'affidabilità d'insieme dei processi percettivi. Questo comporta che è umanamente, empiricamente, possibile avere credenze giustificate e conoscenze per mezzo di processi percettivi.

Da quanto detto finora, è evidente che la naturalizzazione moderata, a differenza di quella radicale, non tratta le ipo-

tesi scettiche alla stregua di mere ipotesi scientifiche e affronta lo scetticismo cercando innanzitutto un'analisi soddisfacente della conoscenza. È quest'analisi che apre la strada poi all'intervento delle scienze cognitive: se infatti non si concretizzasse sul piano filosofico l'idea che, al fine di conoscere, dobbiamo possedere processi cognitivi affidabili, non avremmo, sul piano epistemologico, alcuna ragione di demandare alle scienze cognitive il compito di indagarne l'affidabilità.

Anche nel trattamento dell'*induzione*, abbiamo una proposta di naturalizzazione moderata. Goldman distingue tra due domande: (I) possiamo avere credenze giustificate basate sull'inferenza induttiva? (II) possiamo avere una credenza giustificata che abbiamo credenze giustificate basate su inferenze induttive? Le due domande richiedono risposte nettamente separate, a differenza di quanto pretende lo scettico, che le confonde e sostiene l'impossibilità di rispondere affermativamente a (I), se non si è in grado di rispondere affermativamente a (II). Goldman sostiene che è possibile rispondere affermativamente a (I) nel caso siano presenti processi induttivi affidabili nel nostro corredo cognitivo: questo è un compito che possono svolgere le scienze. Quanto a (II), egli concede la possibilità di giustificare induttivamente l'induzione, in virtù del fatto che, nonostante la circolarità, quest'ultima è epistemicamente fertile. Si tratta, infatti, di una circolarità relativa alle regole e non alle premesse. Nel primo tipo di circolarità la conclusione non è già contenuta nelle premesse – così come è chiaro dal fatto che dalla premessa "Il corvo_1 è nero", insieme alle altre, arriviamo a concludere che "Tutti i corvi sono neri", e dalla premessa "Quando il soggetto cognitivo_1, dopo n osservazioni di *a*, ha constatato che *a* presentava sempre la proprietà *b* e ha indotto che tutti gli *a* erano *b*, questa conclusione_1 era vera", insieme alle altre, arriviamo a concludere che "Ogni volta che qualcuno impiega un ragionamento induttivo, la sua conclusione è vera". Nel secondo tipo di circolarità invece la conclusione è già contenuta nelle premesse – così come è chiaro nel seguente ragionamento: è giustificato credere che Dio esiste sulla base del-

la credenza che la Bibbia certifica l'esistenza di Dio ed è giustificato credere che la Bibbia certifica l'esistenza di Dio sulla base della credenza che Dio ha ispirato la Bibbia e, quindi, che Dio esiste. È ovvio allora che la giustificazione induttiva dell'induzione ci guida verso conclusioni che accrescono la nostra conoscenza. Questa constatazione è sufficiente a persuadere lo scettico che ha senso, o che è legittimo, ammettere la giustificazione induttiva dell'induzione? Forse no e, tuttavia, questo non sminuisce l'importanza di distinguere tra la risposta a (I) e la risposta a (II), di coinvolgere le scienze nella risposta a (I) e di mostrare che la risposta a (II), per quanto implichi la circolarità, garantisce un arricchimento epistemico.

Da quanto fin qui osservato, è chiaro che la naturalizzazione moderata non rinuncia alla normatività della teoria della conoscenza e alla nozione di giustificazione. Occorre, però, domandarsi se questo non comporti accettare qualcosa di peculiarmente sovrannaturale e incoerente con una prospettiva genuinamente naturalistica. Il termine "giustificazione" è un termine valutativo-normativo; se si presentano suoi sinonimi, si rimane in ambito valutativo-normativo e si fa metateoria della conoscenza. Occorre, allora, fare anche teoria della conoscenza e offrire un insieme di condizioni fattuali capaci di specificare quando una credenza è giustificata. In etica si verifica una situazione simile. Nel caso del termine "giusto", ad esempio, si possono presentare suoi sinonimi e si fa metaetica, mentre, se si offrono le condizioni fattuali per la giustezza delle azioni, si fa etica. Come l'etica deve specificare le condizioni non etiche capaci di determinare quando un'azione è giusta, così la teoria della conoscenza deve specificare le condizioni non epistemiche capaci di determinare quando una credenza è giustificata. Occorre appellarsi alla nozione di *sopravvenienza* – quando affermiamo che alcune proprietà sopravvengono su altre intendiamo dire che le prime dipendono dalle seconde – per sostenere che dobbiamo conoscere le condizioni fattuali su cui lo *status* epistemico sopravviene. In particolare, riguardo alla nozione di giustificazione, dobbiamo stabilire gli standard fattuali che la determinano. Nel caso dell'affidabilismo, è ovvio che questi standard siano quelli dell'affidabilità. Purtroppo, però, essi non sono del tutto fattuali. Un processo è affidabile se è in grado di produrre molte credenze vere, e la proprietà dell'essere vero non è una proprietà fattuale: non è una proprietà trattabile entro la prospettiva scientifica e il suo impiego squalifica l'affidabilismo quale proposta naturalistica.

A differenza della naturalizzazione radicale, la naturalizzazione moderata presenta tutte le specificità di una vera e propria teoria della conoscenza – preserva la normatività dell'impresa, definisce il concetto di conoscenza e il concetto di giustificazione, tenta di replicare filosoficamente allo scetticismo – ma, tuttavia, non riesce a concretizzarsi in una naturalizzazione genuina, nonostante le sue aspirazioni in tal senso. Ci troviamo così di fronte a una bizzarra situazione: la naturalizzazione radicale non è una teoria della conoscenza e, pertanto, non naturalizza tale teoria; la naturalizzazione moderata, invece, è una teoria della conoscenza, ma non propone una vera e propria naturalizzazione. Se dobbiamo scegliere tra le due naturalizzazioni, a ogni modo, è scontato che accordiamo le preferenze all'impostazione moderata, perché concerne la teoria della conoscenza e non si riduce a una mera impresa scientifica: chi la pensa diversamente travisa del tutto la nozione di teoria della conoscenza. Rimane vero, peraltro, che la naturalizzazione moderata ha ancora di fronte a sé il compito di mostrare che il normativo sopravviene effettivamente sul fattuale.

2.5. *Scetticismo*

Analizzando il naturalismo, abbiamo considerato alcune strategie per affrontare lo scetticismo che ci sono parse poco convincenti. Vediamone ora altre, a partire da quella classica di Descartes che prende le mosse dal noto *metodo del dubbio*. Il metodo intende mettere alla prova le credenze, applicando deliberatamente una serie di argomenti scettici allo scopo di approdare alla scoperta di una conoscenza su cui non è pos-

sibile nutrire alcun dubbio. Nelle *Meditazioni* Descartes, in una prospettiva individualistica e autocentrica, inizia col sollevare dubbi sulla conoscenza che gli proviene dai sensi: di tanto in tanto i sensi lo hanno ingannato – come, per esempio, nel caso del bastone che nell'acqua appare spezzato – e, di conseguenza, non è mai prudente fidarsi completamente di essi. Ci troviamo di fronte all'argomento dell'illusione: gli oggetti possono apparire diversamente da come sono in realtà e, pertanto, non possiamo conoscerli. Descartes rifiuta questa conclusione scettica: i sensi a volte ingannano, ma non ingannano sempre; vi sono giudizi basati sui sensi di cui sarebbe folle dubitare, come ad esempio nel caso di "sono seduto davanti al fuoco" o "guardo questa carta". Occorre, inoltre, ricordare che l'argomento dell'illusione è incapace di produrre un dubbio globale circa l'evidenza empirica, perché gli errori percettivi vengono individuati come tali grazie ad altre percezioni o a un'altra evidenza empirica.

Subentra, però, un nuovo dubbio, l'*ipotesi del sogno*, secondo la quale potrei ora sognare; pertanto, occorre concludere che è possibile dubitare anche dei suddetti giudizi. Ma non posso forse sapere che non sto sognando? No, perché «non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno» (1641, trad. it. 1986, p. 20). Ci troviamo ora di fronte a un *dubbio globale* che concerne tutta la conoscenza empirica. Si può affermare che il concetto di "sogno" è un "parassita" del concetto di "veglia" – non possiamo avere l'uno senza avere l'altro –, cosicché qui Descartes non è in grado di offrirci una ragione per lo scetticismo globale. A difesa di Descartes, è semplice notare che, se l'ipotesi del sogno non può essere dimessa, il soggetto cognitivo solitario non può ottenere alcuna garanzia indipendente che quanto percepisce esiste nella realtà.

Si potrebbe ribattere che i contenuti dei sogni, come i contenuti delle raffigurazioni artistiche, devono basarsi sulla realtà e che, pertanto, il mondo deve contenere oggetti come la testa, gli occhi, le mani e così via. Tuttavia, al pari di un pittore che produce creazioni completamente immaginarie, an-

che i sogni possono produrre contenuti totalmente irreali e, nell'ipotesi del sogno, non possiamo escludere che la testa, gli occhi, le mani e simili non siano oggetti immaginari e irreali. Sembra, però, che anche le finzioni o le fantasie debbano conformarsi a certe categorie universali quali l'estensione, la forma, la figura, il numero, lo spazio e il tempo: queste categorie devono essere reali. Se ne può arguire che «l'aritmetica, la geometria e le scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime [...] contengono qualche cosa di certo e di indubitabile» (1641, trad. it. 1986, p. 20). Anche queste certezze però vengono minate. Se c'è un Dio onnipotente, come posso escludere che non voglia ingannarmi su tutto? E, se non c'è tale Dio, le cose andranno ancora peggio sotto il profilo epistemico: l'autore della natura e della mia esistenza sarà certo meno potente di Dio e, quanto meno potente sarà, tanto più probabile risulterà che mi abbia creato imperfetto e, più in particolare, talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Descartes è costretto a concludere, allora, che non vi è alcuna conoscenza di cui non sia possibile dubitare e questa ammissione viene ben espressa nell'ipotesi di quel genio maligno che è capace di ingannarci su tutto.

Quando si parla di scetticismo cartesiano, si vuole indicare lo scetticismo globale, ma questo non deve implicare che Descartes fosse uno scettico. Il metodo del dubbio sistematico non vuole solo demolire, ma anche costruire: rappresenta semplicemente un mezzo per giungere a una conoscenza di base che lo scetticismo non può intaccare. Questa conoscenza viene raggiunta col riconoscere che se il genio maligno mi inganna, allora io esisto: «m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualcosa [...] *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito» (1641, trad. it. 1986, p. 24). In una formulazione più nota, che si trova nel *Discorso sul metodo*, la conclusione consiste nel famoso *cogito, ergo sum*. Così Descartes ottiene quanto, in fondo, si è proposto: spingere ai limiti il metodo del dubbio per mostrare che esso giunge ad autoconfutarsi. Ma

questa autoconfutazione potrebbe andar bene anche allo scettico, visto che il soggetto cognitivo continua a conoscere ben poco: solo che è un essere pensante. Il compito, allora, è quello di partire dal sapere di essere un essere pensante al fine di ricostruire la rimanente conoscenza: dalla consapevolezza di sé occorre procedere verso la conoscenza del mondo; lo si può fare, evidentemente, solo con le risorse della propria consapevolezza. Per mezzo di un'argomentazione causale, spesso giudicata problematica, Descartes rintraccia in sé l'idea chiara ed evidente di un essere supremamente perfetto e sostiene che l'idea sia stata posta in lui da quest'essere che è Dio. Una volta in possesso della dimostrazione dell'esistenza di Dio, Descartes procede agevolmente a stabilire la conoscenza del mondo. Dio ha inculcato in me una forte propensione a credere che le mie idee abbiano la fonte in oggetti esterni alla mia soggettività; questi oggetti devono esistere e io li conosco per mezzo di idee chiare e distinte, perché altrimenti Dio mi ingannerebbe sistematicamente – e ciò è inconciliabile con la perfezione divina.

Chiediamoci se la strategia cartesiana per sconfiggere lo scetticismo funziona. La strategia trova il suo punto saldo nella conoscenza dell'esistenza di Dio, cosicché Descartes è costretto a riconoscere che «la certezza e la verità di ogni scienza [conoscenza] dipende dalla sola conoscenza del vero Dio: in modo che, prima che lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessun'altra cosa» (1641, trad. it. 1986, p. 66). La strategia dipende allora da un ragionamento circolare – il cosiddetto "circolo cartesiano" –, perché non si capisce come si possa conoscere in prima istanza l'esistenza di Dio senza già presupporla a garanzia stessa della medesima conoscenza. A questo punto, dato che i ragionamenti circolari non hanno valore, lo scetticismo trionfa e rimaniamo con la magra consolazione di sapere solo e unicamente che siamo esseri pensanti, mentre non conosciamo nulla del mondo esterno.

Abbiamo considerato un *tentativo razionalista* di replica allo scetticismo; il mezzo principale consiste nella ragione o nel ragionamento. Andiamo ora sul fronte opposto per con-

siderarne uno di matrice *empirista*. G.E. Moore (1962, p. 144) scrive:

> Posso ora offrire un gran numero di differenti prove, ognuna delle quali è perfettamente rigorosa; e [...] molte altre volte sono stato nella posizione di offrirne molte altre. Posso ora provare, per esempio, che due mani umane esistono. Come? Sollevando le mie due mani, e, con un certo gesto con la mano destra, dicendo "Qui c'è una mano", e, poi, con un certo gesto con la mano sinistra, aggiungendo "e qui ce n'è un'altra".

Ove Descartes parte mettendo in dubbio la conoscenza che ci viene dalla percezione, qui, in uno spirito empirista, si inizia dalla percezione. A ogni modo vogliamo una prova che il mondo esterno esista, e che lo possiamo conoscere, ma Moore non pare, a prima vista, offrirci nulla del genere: si limita ad alzare le sue mani e ritiene che questa mossa sia sufficiente per sconfiggere lo scetticismo.

Cos'è una prova in senso epistemologico? Non è solo un argomento deduttivamente corretto, perché dalle premesse "tutti gli uomini sono triangolari" e "Socrate è un uomo" segue che "Socrate è triangolare", ma non affermeremmo mai di sapere che Socrate è triangolare. Al fine di costituire una prova epistemologica, un argomento deduttivamente corretto deve avere premesse vere di cui abbiamo conoscenza; la prova ci offre poi la conoscenza della conclusione, a partire dalla conoscenza delle premesse, attraverso una serie di passaggi che mostrano che la conclusione segue dalle premesse ed è differente da esse.

Moore è convinto di offrirci una *prova del mondo esterno*. La sua premessa conosciuta può essere una sola: "qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra", da cui si può concludere che "due mani umane esistono" e, dato che le mani sono oggetti del mondo esterno, si può ulteriormente concludere che "due oggetti del mondo esterno esistono". Possiamo sapere, allora, non solo che siamo esseri pensanti, ma anche che due oggetti del mondo esterno esistono? Lo scettico potrebbe chiedere a Moore di offrire una prova della sua premessa – alzare

due mani, del resto, non costituisce una prova –, perché occorre tale prova al fine di poter affermare di conoscere la premessa, o le premesse. Tuttavia, allo scettico non bisogna concedere l'inaccettabile. Ed è inaccettabile chiedere che si disponga sempre di una prova delle premesse, perché, anche una volta data questa prova, essa conterrà altre premesse di cui si può chiedere una prova, e così via all'infinito. Ma gli esseri umani sono incapaci di portare a termine una serie infinita di prove, cosicché, se vengono loro richieste, la conclusione scettica è inevitabile, ma anche inaccettabile. Occorre, poi, distinguere – come abbiamo fatto precedentemente nel caso della giustificazione – tra prova di primo livello e prova di secondo livello, al fine di affermare che i soggetti cognitivi possono possedere prove (primo livello), senza possedere prove delle premesse delle prime (secondo livello): se lo scettico impone altrimenti, confonde indebitamente i due livelli. Del resto, così come non abbiamo richiesto a Descartes una prova del suo *cogito, ergo sum*, possiamo concedere a Moore che non disponga di una prova per "qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra" e ammettere che l'inesistenza di questa prova non implichi che egli non riesca a fornire una prova dell'esistenza del mondo esterno. Rimane, però, il fatto che Moore non tenta di mostrarci che sa che *p* "qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra", cosa indispensabile, invece, affinché la suddetta prova abbia un valore epistemico. Per sapere che *p*, le condizioni necessarie, anche se non sufficienti a causa del problema di Gettier, sono quelle dell'analisi tripartita della conoscenza: *p* è vero, Moore crede che *p* e Moore è giustificato a credere che *p*. Supponiamo che le prime due condizioni siano soddisfatte, e domandiamoci se Moore è in grado di soddisfare la seconda. Egli può rispondere di essere giustificato a credere che *p*, perché vede una mano e ne vede un'altra. Anche se non concediamo la possibilità scettica di chiedere a Moore se la sua giustificazione è giustificata, perché si tornerebbe a procedere all'infinito – è giustificata la giustificazione? È giustificata la giustificazione della giustificazione? e così via – e, comunque, si confonderebbe il primo livello della giustificazione (il soggetto cognitivo ha credenze

giustificate?) con il secondo (il soggetto cognitivo è giustificato ad avere credenze giustificate?), dobbiamo ricordare che le ipotesi scettiche globali sollevano la possibilità che l'impressione sensibile di avere due mani occorra senza che vi siano due mani, perché stiamo sognando, o perché siamo ingannati da un genio maligno, o perché siamo cervelli in una vasca. Occorre ammettere che la giustificazione di Moore non è in grado di sconfiggere queste ipotesi e che, quindi, egli non sa di avere due mani e che, infine, non è in grado di fornirci una prova dell'esistenza del mondo esterno.

Anche la strategia empirista contro lo scetticismo, oltre a quella razionalista, non convince. Ci sono, però, filosofi fuori dagli schemi – non possono dirsi a pieno titolo né razionalisti né empiristi – che tentano di affrontare lo scetticismo: uno tra questi è Wittgenstein che nel *Tractatus* (6.51) afferma: «Lo scetticismo è *non* inconfutabile, ma apertamente insensato, se vuol mettere in dubbio ove non si può domandare». Wittgenstein riprende quest'idea in *Della certezza*, in cui critica Moore sostenendo che proposizioni del tipo "qui c'è una mano" non sono casi paradigmatici di conoscenza. Wittgenstein, tuttavia, assegna loro una funzione logica, o grammaticale, particolare: si tratta di proposizioni che descrivono la nostra situazione concettuale, o linguistica, e appartengono al nostro sistema di riferimento. Fanno parte della nostra immagine del mondo, un'immagine che è necessaria non perché siamo convinti della sua correttezza, ma perché rappresenta lo sfondo sul quale possiamo distinguere tra la verità e la falsità, nonché il substrato di ogni nostra ricerca e di ogni nostra asserzione. Tutta la nostra ricerca è orientata in modo tale che certe proposizioni stanno al riparo dal dubbio: «le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre» (341). Abbiamo convinzioni incrollabili di cui non possiamo dubitare, perché ogni nostra domanda e ogni nostra risposta sono ancorate su di esse e formano un sistema all'interno del quale avvengono tutti i nostri controlli, tutte le nostre conferme e tutte le nostre confutazioni di un'assunzione; «il sistema non è tanto il

punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (105). Si tratta di convinzioni che stanno alla base dell'agire, del pensare, del parlare. Queste considerazioni wittgensteiniane portano a concludere che il dubbio che dubita di tutto non è un dubbio o, in altre parole, che lo scetticismo globale non è possibile, perché «il dubbio riposa solo su ciò che è fuori dubbio» (519).

Ci troviamo palesemente di fronte a un *argomento trascendentale*: vengono identificate le condizioni nelle quali qualcosa è possibile. In particolare, per Wittgenstein, a rendere possibile il nostro sistema (di credenze, di azioni, di giochi linguistici) sono proposizioni, assunzioni o convinzioni basilari, e solo all'interno di questo sistema risultano intelligibili sia le nostre affermazioni conoscitive sia il dubbio scettico. Quest'ultimo, però, non può essere globale, proprio perché non può mettere in dubbio queste proposizioni, assunzioni o convinzioni basilari: diventerebbe altrimenti ininteligibile. Rimane aperta la porta, allora, a forme parziali e deboli di scetticismo che sollevano dubbi circa la nostra conoscenza relativa a determinate aree, ma la si vuole chiudere alla forma più temibile di scetticismo, quella globale, che mette in dubbio quasi ogni nostra conoscenza.

Wittgenstein non è ovviamente il solo a impiegare argomenti trascendentali contro lo scetticismo: lo fanno filosofi prima e dopo di lui. A focalizzare l'attenzione su questo tipo di argomenti e a farne un impiego ammirevole è Kant, che nella *Critica della ragion pura* sostiene il ruolo necessario di certi concetti *a priori* per la conoscenza del mondo esterno e, più in generale, per ogni tipo di esperienza oggettiva. Ad assumere i chiari tratti di un argomento trascendentale è il fatto, su cui Kant insiste, che vi può essere esperienza solo a certe condizioni, ovvero a patto che vi siano concetti che non vengono astratti dall'esperienza e che non sono composti da concetti astratti dall'esperienza. Questi concetti sono le categorie pure dell'intelletto – in particolare, la sostanza e la causa – e lo spazio e il tempo come forme pure della sensibilità. L'obiettivo di Kant è la dimostrazione della validità dei suddetti concetti, ma il suo tentativo può essere interpretato co-

me una risposta allo scetticismo globale. Alcuni concetti sono di base nel senso che non possono venire meno in nessuna occasione del nostro pensare, né siamo in grado di descrivere la nostra esperienza in loro assenza: lo scetticismo globale è pertanto incoerente perché l'intelligibilità dei concetti che impiega richiede l'accettazione di quanto viene messo in dubbio (cfr. Strawson 1959 e 1967).

Supponiamo che abbia ragione Wittgenstein ad affermare che possedere e applicare proposizioni, assunzioni o convinzioni basilari è una condizione necessaria per credere, agire e parlare, e supponiamo che abbia ragione Kant a sostenere che possedere e applicare i concetti degli oggetti, dello spazio, del tempo e della causalità è la condizione necessaria per la coerenza dell'esperienza. Otteniamo in questo modo una replica convincente allo scetticismo globale? La risposta pare essere negativa, perché anche se possediamo e applichiamo proposizioni, o concetti, relativi al mondo esterno, rimane ancora da dimostrare che c'è effettivamente qualcosa fuori di noi che corrisponde a queste proposizioni e a questi concetti. Una cosa è, infatti, dimostrare che dobbiamo possedere proposizioni e concetti, un'altra è dimostrare che esistono fatti, o oggetti, che corrispondono loro. In assenza di questa seconda dimostrazione, non possiamo dire di aver sconfitto lo scetticismo, perché quest'ultimo non mette in dubbio che possediamo proposizioni e concetti, ma proprio che questi trovino una corrispondenza al di fuori della nostra mente.

È ovvio che posso anche credere di stare scrivendo un libro, di ascoltare un disco di Mozart, di avere due mani, di avere antenati e così via. Ma se stessi sognando, o se fossi ingannata da un genio maligno o da un extraterrestre, quel che credo risulterebbe falso e, pertanto, non potrebbe assurgere allo *status* di conoscenza. Posso sapere di non stare sognando o di non essere ingannata? Per Descartes, non ci sono indizi concludenti o segni abbastanza sicuri per cui sia possibile distinguere chiaramente la veglia dal sonno; lo stesso vale per la possibilità di discriminare l'inganno dal non inganno. Si può certo spingere al limite il dubbio fino a ottenere la sua autoconfutazione, come fa lo stesso Descartes. E Wittgen-

stein, per esempio, in *Della certezza*, nell'affermare «Comportamento tipico del dubbio e comportamento tipico dell'assenza di dubbio. Il primo c'è soltanto se c'è il secondo» (354), o «il dubbio riposa solo su ciò che è fuori dubbio» (519) si limita, in fondo, a ribadire quell'autoconfutazione. Ma abbiamo rilevato che essa non crea troppi problemi allo scettico, visto che il soggetto cognitivo continua a non conoscere quasi nulla del mondo a lui esterno.

Forse occorre, allora, riconoscere la *robustezza delle ipotesi scettiche*, robustezza che, tra l'altro, ci viene confermata dall'insuccesso delle strategie antiscettiche prese fin qui in considerazione. A riconoscerla è senz'altro Nozick (1981, trad. it. 1987, p. 235):

> Come potremmo sapere che non veniamo ingannati in quel modo, che non stiamo sognando quel sogno? Se cose simili ci stessero davvero accadendo, tutte le cose ci sembrerebbero tali e quali. Non c'è modo di sapere che una cosa del genere non sta accadendo perché non c'è modo di scoprirla se accade; se accadesse crederemmo le stesse identiche cose che crediamo ora, e in particolare continueremmo a credere che non sta accadendo. Per tutti questi motivi noi riteniamo, correttamente, di non sapere – e come potremmo? – che una simile cosa non ci sta accadendo.

Secondo Nozick, lo scettico ha ragione nel sostenere che non sappiamo di non essere cervelli in vasca, che non sappiamo di non stare sognando, che non sappiamo di non venire ingannati da un genio maligno. Nozick è accondiscendente nei confronti dello scettico, ma non lo è completamente: intende, infatti, mostrare che *possiamo conoscere la maggior parte delle proposizioni* che crediamo di conoscere, pur non potendo sapere di non stare sognando, o di non essere ingannati. L'accondiscendenza è sostenuta anche dalla teoria condizionale della conoscenza. Chiamiamo *IS* un'ipotesi scettica globale. Considerazioni di giustificazione a parte, secondo la teoria condizionale, affinché un certo soggetto *S* sappia che *IS* non sussiste, occorre che le seguenti condizioni siano soddisfatte:

(1) *IS* non sussiste,
(2) *S* crede che *IS* non sussista,
(3) se *IS* sussistesse, *S* non crederebbe che *IS* non sussiste, e
(4) se *IS* non sussistesse, *S* crederebbe che non sussiste.

Le ipotesi scettiche globali sono tali che, anche se sussistessero, continueremmo a credere che non sussistano. Se fosse vero che siamo cervelli in vasca, che stiamo sognando, che un genio maligno ci sta ingannando, persisteremmo nel credere che non sia così. Dato che non soddisfiamo la condizione (3), non sappiamo che quelle ipotesi non sussistono.

Lo scetticismo ci presenta abilmente mondi doxasticamente identici a quello reale. Ad esempio, se fossi un cervello in una vasca, avrei le medesime credenze che di fatto ho nel mondo reale: il mondo "cervello in una vasca" risulterebbe per me doxasticamente indistinguibile dal mondo reale. Tuttavia, il mondo "cervello in una vasca" può risultare, sotto il profilo metafisico, talmente diverso dal mondo reale da rendere false tutte, o quasi tutte, le mie credenze. Supponiamo che, ora, io affermi di bere un caffè, cosa che in effetti sto facendo o, perlomeno, credo di fare. Perché, per lo scettico, non posso sapere che sto bevendo un caffè? Per sapere che sto bevendo un caffè, devo anche sapere che, se sto bevendo un caffè, non sono un cervello in vasca. Da qui si può concludere che so di non essere un cervello in una vasca. Argomentando in questo modo, abbiamo assunto che la conoscenza sia chiusa rispetto all'implicazione conosciuta. Il cosiddetto principio di chiusura *PC* è formulabile come segue:

$$PC\text{: } [Sp \,\&\, S\,(p \rightarrow q)] \rightarrow Sq.$$

Se S = sapere, p = sto bevendo un caffè, q = non sono un cervello in una vasca, per *PC*, si ottiene che, se so che sto bevendo un caffè e, se so che se sto bevendo un caffè, allora non sono un cervello in una vasca, allora so che non sono un cervello in una vasca. Al fine di negare che so che sto bevendo un caffè, lo scettico, facendo leva sul principio di chiusura, controbatte che non so che non sono un cervello in una va-

sca – Sq è falso – e da qui correttamente inferisce che è falso $[Sp \,\&\, S\,(p \rightarrow q)]$. In formule,

$$\frac{\begin{array}{l}[Sp \,\&\, S\,(p \rightarrow q)] \rightarrow Sq \\ \sim Sq\end{array}}{\sim [Sp \,\&\, S\,(p \rightarrow q)].}$$

Affinché una congiunzione sia falsa, è sufficiente che almeno uno dei congiunti sia falso. Lo scettico può non aver problemi ad accettare che $S\,(p \rightarrow q)$ sia vero, cioè che so che se sto bevendo un caffè, allora non sono un cervello in una vasca. Ma se $S\,(p \rightarrow q)$ è vero, allora Sp è falso, e non so che sto bevendo un caffè.

Questa conclusione scettica presuppone evidentemente il *principio di chiusura della conoscenza rispetto all'implicazione logica*; per rifiutarla, Nozick contesta il principio. Si consideri la terza condizione della teoria condizionale. Nel caso della proposizione p e della proposizione q si ha rispettivamente: se p fosse falsa, io non crederei che p; se q fosse falsa, io non crederei che q. Quanto crederei se q fosse falsa, può portarmi a considerare una situazione doxasticamente molto diversa da quella che si presenterebbe nel caso in cui p fosse falsa, anche nel caso in cui p implicasse q. Per esempio, sono stata in vacanza in Gallura la scorsa estate e ciò implica che sia stata in vacanza sul pianeta Terra, ma non vi è alcuna ragione di pensare che la situazione in cui non fossi stata in vacanza in Gallura sarebbe per me identica alla situazione in cui io non fossi stata in vacanza sul pianeta Terra. Nozick (1981, trad it. 1987, p. 241) ben chiarisce il punto: «Non vi è motivo di assumere che per te il mondo-non-p (più vicino) e il mondo-non-q (più vicino) siano doxasticamente identici, né, anche se p implica q, che le tue credenze in uno di questi mondi sarebbero un sottoinsieme (proprio) delle tue credenze nell'altro». Si considerino nuovamente le proposizioni p "sto sorseggiando un cocktail" e q "non sono un cervello in una vasca stimolato in modo tale da credere che p". Se p fosse falsa, non crederei che sto bevendo un caffè. Se q fosse falsa, crederei non solo di non essere un cervello in una vasca, ma anche di stare bevendo un caffè. Le situazioni sono tra loro molto diverse. Nel mondo-non-p più vicino, berrei probabilmente qualcosa d'altro, mentre nel mondo-non-q più vicino sarei un cervello in una vasca.

Se si segue Nozick nel rifiutare il principio di chiusura della conoscenza rispetto all'implicazione logica, allora, per la teoria condizionale, non posso sapere che non sono un cervello in una vasca, ma posso sapere che p "sto bevendo un caffè", se le seguenti condizioni vengono soddisfatte: p è vera; io credo che p; se p non fosse vera, non crederei che p; se p fosse vera, crederei che p. E, inoltre, se le condizioni vengono soddisfatte posso conoscere molte altre proposizioni del mondo esterno: che ho due mani, che sto scrivendo un libro, che sono stata in vacanza in Gallura, che il mio cervello non è stato rimosso dal mio cranio e così di seguito.

È ovvio che la confutazione nozickiana dello scetticismo è solo parziale: lo scettico ha torto nel condurci a ritenere che sia impossibile la maggior parte della nostra conoscenza, ma ha ragione nel condurci a ritenere che non ci è concesso di sapere che le ipotesi scettiche globali sono false. Ma, proprio a causa della sua parzialità, la confutazione intende, da una parte, produrre il risultato che stiamo cercando – possiamo conoscere molte proposizioni relative al mondo esterno – e, dall'altra parte, riconoscere la potenza e il fascino dello scetticismo. Sarebbe allettante se la confutazione funzionasse, ma rivela troppi punti deboli. Impiega la teoria condizionale della conoscenza, teoria che, come abbiamo visto a suo tempo, prevede condizioni che non risultano sufficienti né per la conoscenza delle verità empiriche, né per la conoscenza delle verità non empiriche. Rifiuta il principio di chiusura della conoscenza rispetto all'implicazione logica, principio che esprime, invece, qualcosa di assai intuitivo – per esempio, se so che Virginia è un medico e se so che, se Virginia è un medico, allora cura le persone ammalate, allora so che Virginia cura le persone ammalate – e che, proprio a causa della sua intuitività, siamo restii ad abbandonare. Vi è, inoltre, il fatto che, per quanto l'abbandono del principio apra l'avvincente pro-

spettiva di poter conoscere la maggior parte delle proposizioni che crediamo di conoscere, Nozick ci costringe ad avallare la seguente situazione: possiamo sapere che il nostro cervello è nel nostro cranio e non possiamo sapere che il nostro cervello non è stato espiantato e traslocato in una vasca; in altre parole, siamo costretti ad accettare una conoscenza contraddittoria, ovvero ad accettare sia di (poter) sapere che il nostro cervello è nel nostro cranio, sia di non (poter) sapere che il nostro cervello non è nel nostro cranio.

È ammirevole, tuttavia, l'intenzione di conferire plausibilità sia alla tesi che conosciamo la maggior parte delle proposizioni empiriche che crediamo di conoscere, sia alla tesi che non possiamo sapere che le ipotesi scettiche sono false. È una plausibilità che le nostre intuizioni sottoscrivono e che deve essere epistemologicamente supportata, non foss'altro perché un obiettivo della teoria della conoscenza consiste proprio nello spiegare le nostre intuizioni. Siamo intuitivamente spinti verso due differenti direzioni: da una parte recepiamo la forza dello scetticismo, dall'altra siamo riluttanti ad abbandonare le nostre attribuzioni quotidiane di conoscenza. Ci accorgiamo non solo che le nostre intuizioni scettiche rappresentano una sfida per queste attribuzioni, ma anche che le nostre intuizioni relative alle ultime rappresentano una sfida per lo scetticismo: a volte predominano le prime, a volte le seconde.

Secondo alcuni, la conoscenza è un concetto assoluto ed è simile, ad esempio, al concetto di "piatto". È errato affermare, per uno stesso x, "x è piatto" in un contesto e "x non è piatto" in un altro contesto, perché la piattezza non ammette gradi: x è piatto o non è piatto; è piatto se non presenta alcun tipo di gobba o di irregolarità, altrimenti non è piatto. A riguardo della piattezza, c'è allora un solo standard applicabile che rimane fisso attraverso i contesti. Questa tesi, chiamata *invariantismo*, è applicabile alla conoscenza: quando si tratta del medesimo soggetto cognitivo e della medesima proposizione, è errato affermare "*S* sa che *p*" in un contesto e "*S* non sa che *p*" in un altro contesto. Anche a proposito della conoscenza, si può dire che c'è un solo standard

e che questo rimane fisso. L'invariantismo presenta il difetto di non rendere conto in alcun modo di quelle nostre intuizioni che ci conducono a dare ragione allo scettico, quando vengono applicati standard estremi, e a dar torto allo scettico quando vengono applicati standard più rilassati. All'invariantismo si oppone il *contestualismo*: il concetto di conoscenza può dirsi assoluto solo in senso relazionale, ovvero in relazione a un certo standard, variabile a seconda dei contesti di applicazione. Si consideri nuovamente il concetto di "piatto". Mentre noi giudichiamo collinoso il territorio del Chianti, un gigante mastodontico lo può giudicare piatto. Nonostante per il nostro standard sia falso che il territorio del Chianti è piatto e per lo standard del gigante sia vero, non ci troviamo di fronte a una contraddizione, perché per alcuni standard certe cose sono colline, mentre per altri standard non lo sono: quanto per noi è una collina, non è tale per un gigante; quanto per una formica è una collina, non è tale per noi. Anche assumendo una posizione risolutamente antropocentrica – valgono solo i nostri standard – la situazione non varia: possiamo giudicare un prato piatto, se vogliamo che i nostri bimbi giochino su quel prato, ma sicuramente giudicheremmo ondulato il medesimo prato se su di esso volessimo disputarvi il torneo di Wimbledon. Tornando alla conoscenza, il contestualismo ci offre la possibilità – a proposito del medesimo soggetto cognitivo e della medesima proposizione – di affermare "*S* sa che *p*" in un contesto e "*S* non sa che *p*" in un altro contesto, e, pertanto, di applicare standard diversi. Applicando standard estremi, abbiamo ragione di pensare che stiamo sognando, che siamo ingannati da un genio maligno, che siamo cervelli in una vasca, mentre, applicando standard rilassati, abbiamo ragione di pensare che conosciamo le proposizioni che crediamo di conoscere.

Se ci si vuole appellare a un antesignano (consapevole o inconsapevole) della proposta contestualista, relativamente allo scetticismo, lo si può rintracciare in Hume (1739, trad. it. 1982, pp. 280-81) quando afferma:

se la ragione è incapace di dissipare queste nubi, a ciò pensa la natura, la quale mi cura e guarisce di questa tristezza e di questo delirio filosofico: la tensione della mente si allenta, mi distraggo, un'impressione vivace dei miei sensi manda in fuga tutte queste chimere. Ecco, io pranzo, gioco a tric-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici: quando, dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni, esse mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi vien meno il coraggio di rimettermici dentro.

Questo passo incisivo suggerisce con chiarezza che esiste un *contesto filosofico*, o *scettico*, e un *contesto quotidiano*. È nel primo contesto che le ipotesi scettiche vengono sollevate e sembra impossibile delegittimarle, mentre nel secondo contesto esse si dissolvono al punto da apparire fredde, forzate e ridicole nel momento in cui si torna poi a filosofare. Il contestualismo contemporaneo (cfr. DeRose 1995, D. Lewis 1996, S. Cohen 1999) elabora quest'idea, ammettendo sia le ragioni dello scettico, sia le ragioni delle nostre quotidiane attribuzioni di conoscenza.

Con le sue ipotesi, lo scettico modifica gli standard epistemici che valgono quotidianamente e li innalza notevolmente per ottenere un contesto in cui risulta impossibile attribuire conoscenza a noi stessi e agli altri. Quando gli standard sono così rafforzati, non possiamo fare a meno di ammettere tutta la potenza dello scetticismo e di accettarne le sue conseguenze: non conosciamo quasi nulla di quello che crediamo di conoscere. Concediamo, quindi, che lo scetticismo abbia le sue ragioni. Nel momento in cui lo scettico menziona un'ipotesi scettica, le conferisce rilevanza e ci conduce a concentrare la nostra attenzione su di essa, fino al punto di costringerci a riconoscere tutta la nostra fragilità epistemica. Vediamo meglio con un esempio. Supponiamo che, chiacchierando del più e del meno, voglia raccontare a Virginia le mie vacanze estive e inizi col dire: "Sono stata in Gallura" e che Virginia ribatta: "Sai sul serio di essere stata in Gallura?". Dato che ci troviamo in un contesto conversazionale quotidiano, la domanda mi pare fuori luogo e mi indispettisce: "Certo che lo so! Vuoi forse mettere in dubbio le mie capa-

cità mentali o mnemoniche?". Virginia voleva, invece, sollevare l'ipotesi scettica e me lo dice: "Forse hai sognato di essere stata in Gallura, o forse sei stata indotta a credere falsamente di essere stata in Gallura da un genio maligno, o forse sei un cervello in una vasca. Forse anche adesso stai sognando. Forse sogni sempre. Forse sei sempre ingannata". Dato che la possibilità scettica è stata menzionata, è diventata rilevante – non ci troviamo più in un contesto quotidiano – e io sono costretta a considerarla. Per affermare veramente di sapere qualcosa, tra cui di essere stata in Gallura, devo delegittimare tale possibilità, il che, per le ragioni già viste, non è possibile: non rimane che ammettere il successo dello scetticismo. In questo modo, il contestualismo rende conto del nostro essere intuitivamente condotti a recepire la forza dello scetticismo. Deve ora rendere conto della nostra intuitiva propensione a riabilitare le attribuzioni quotidiane di conoscenza.

Non abbracciamo lo scetticismo una volta per sempre, perché torniamo in contesti conversazionali più quotidiani, ove vigono standard più rilassati, e ove le ipotesi scettiche, se non menzionate, non acquistano rilevanza. Una volta rientrati in questi contesti, adottiamo i loro standard e comprendiamo che, grazie a essi, possiamo veramente attribuire conoscenza a noi stessi e agli altri. In questi contesti non è solo corretto affermare di conoscere proprio quelle proposizioni che lo scettico nega che conosciamo, ma è anche errato negare che le conosciamo. Il fatto che lo scettico applichi standard elevati nel suo contesto non è affatto in grado di rivelare che noi non soddisfiamo gli standard più deboli del contesto quotidiano. Dato che valgono standard diversi nei due contesti, la negazione scettica della conoscenza è perfettamente compatibile con l'attribuzione quotidiana della conoscenza: non sussiste alcuna contraddizione.

Al pari del contestualismo, anche G.E. Moore vuole tutelare le nostre attribuzioni quotidiane di conoscenza. In un contesto quotidiano nessuno dubiterebbe che Moore sa di avere due mani (sempre che ovviamente, egli abbia due mani); anzi, in un tale contesto, l'affermazione "So di avere due

mani" suona assai bizzarra, perché la diamo per scontata: è un'ovvietà. È, piuttosto, il filosofo che di fronte allo scettico si trova a dover ribadire evidenze che sono inequivocabili nel quotidiano. C'è un bel passo di Wittgenstein (1969, trad. it. 1978, 467) al proposito:

> Siedo in un giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: "Io so che questo è un albero", e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: "Quest'uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia".

Filosofando, facendo teoria della conoscenza, occorre spiegare le nostre attribuzioni quotidiane di conoscenza. Moore lo vuole con determinazione. Pretende, però, di delegittimare lo scetticismo, affermando "qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra". Commette, senz'altro, una *petitio principii* contro lo scettico secondo cui non possiamo sapere che qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra. Ciò, però, rappresenta un problema minore. C'è senz'altro un senso in cui s'incorre in una *petitio principii* contro lo scettico nell'avallare le intuizioni antiscettiche. Ma occorre sottolineare che anche lo scettico incorre in una *petitio principii* contro il senso comune, appellandosi alle sue intuizioni scettiche. Risulta così impossibile per entrambi i contendenti della disputa non commettere una *petitio principii* l'uno nei confronti della posizione dell'altro. Il principale difetto della proposta mooreana deve allora consistere in qualcos'altro e può essere individuato nel fatto che essa non ammette altri standard epistemici, rispetto a quelli che valgono nel contesto quotidiano. Non riconosce, in altre parole, la possibilità scettica di rafforzare questi standard fino al punto di falsificare le nostre attribuzioni quotidiane di conoscenza. Di conseguenza, Moore non è un contestualista, perché non ravvisa la forza epistemica, la legittimità, della sfida scettica e al contempo quella della pratica, o vita, ordinaria. Si concentra solo su quest'ultima e risulta incapace di cogliere che il fascino dello scetticismo rivela qualcosa di importante per il nostro concetto di conoscenza. Il dubbio scettico è probabilmente ancorato nel nostro pensare, nella condizione umana, in ogni nostro tentativo di comprensione oggettiva. Come scrive B. Williams (1978, p. 64), «la conoscenza ha un carattere problematico e ha qualcosa in essa che invita in modo permanente allo scetticismo».

3
Sviluppi recenti

3.1. *Contestualismo*

La teoria della conoscenza è tra i settori più vivaci dell'intera filosofia. L'ampiezza e la complessità dei suoi argomenti la rendono aperta a un lavoro di critica costante, che produce spesso nuove soluzioni e correnti. Tra quelle che oggi spiccano sul panorama epistemologico vi sono il contestualismo e il femminismo. Analizziamoli in successione.

Come si è visto, secondo il contestualismo la verità delle attribuzioni di conoscenza varia a seconda del contesto, cosicché (ad esempio) la proposizione "*S* sa che il 1° maggio del 1707 l'Inghilterra e la Scozia si sono unite sotto il nome di United Kingdom" può esprimere una verità durante una lezione di storia e una falsità se pronunciata nel corso di una discussione sullo scetticismo. Oltre a nascere in risposta allo scetticismo, il contestualismo è connesso ai *tentativi di integrare la definizione tripartita* della conoscenza con una quarta condizione. Si consideri il tentativo operato dalla teoria della non sconfiggibilità e quello operato dalla teoria delle alternative rilevanti (cfr. par. 2.2). Per il primo la quarta condizione da aggiungere è: non deve esserci una proposizione *q* che, se aggiunta al *corpus* doxastico di *S*, è capace di sconfiggere la giustificazione di *S* nella credenza *p*. Il contestualismo cerca di rendere conto del fatto che, a seconda dei contesti, una medesima proposizione può assurgere o meno al ruolo di

sconfiggitore. Cerchiamo di capire. Si supponga che un'amica che vive a Buckingham Palace comunichi a Virginia che la regina è oggi a palazzo e che Virginia formi la credenza vera e giustificata che la regina è oggi a palazzo. Ma si supponga anche che un quotidiano pubblichi, a insaputa di Virginia, la notizia che la regina è oggi in Scozia. Questa notizia rappresenta necessariamente uno sconfiggitore in grado di minare la giustificazione di Virginia per la credenza che la regina è oggi a palazzo? Sì, in alcuni contesti, come in quello in cui (a) lo scopo di Virginia è di recarsi oggi a visitare la regina a palazzo per discutere di un'importante questione; no, in altri contesti, come in quello in cui (b) Virginia oggi vuol fare tutt'altro che andare a trovare la regina. Nel caso (a), la notizia che la regina è oggi in Scozia sconfiggerebbe la giustificazione di Virginia nella proposizione "la regina è oggi a palazzo" e quindi Virginia non potrebbe sapere che la regina è oggi a palazzo, mentre nel caso (b) quella notizia non potrebbe assurgere allo *status* di sconfiggitore e, di conseguenza, Virginia saprebbe che la regina è oggi a palazzo. Così, perlomeno, concluderebbe un tipo di contestualismo chiamato *soggettivo*, in cui i fattori che determinano l'attribuzione di conoscenza – non solo prettamente epistemici, ma anche connessi agli scopi, alle intenzioni e alle presupposizioni – dipendono dalla situazione, o dal contesto, in cui si trova il soggetto cognitivo.

Vi è, tuttavia, un'altra forma di contestualismo, il contestualismo *attributivo*, stando al quale le attribuzioni di conoscenza sono relative al contesto di attribuzione, ovvero a colui che attribuisce conoscenza o, più in generale, al contesto conversazionale; in altre parole, le attribuzioni di conoscenza sono determinate anche dagli scopi, dalle intenzioni, dalle presupposizioni di colui che attribuisce conoscenza e, soprattutto, da quanto viene menzionato durante la conversazione. Proviamo ad applicare il contestualismo attributivo alla teoria delle alternative rilevanti che stabilisce la seguente quarta condizione: l'attuale stato di cose in cui *p* è vera è da *S* distinguibile o discriminabile da un'alternativa rilevante in cui *p* è falsa. Supponiamo che io e Virginia ci troviamo allo

zoo, che Virginia affermi che *p* "questa è una zebra" e che la sua credenza "questa è una zebra" sia vera e giustificata. Dato che ci troviamo in una situazione conversazionale ordinaria e che io sono incompetente rispetto alla zoologia, è sufficiente che Virginia sia in grado di distinguere una zebra da una gazzella o da un'antilope, affinché io le possa attribuire la conoscenza che *p*: gli standard della rilevanza da me impiegati sono piuttosto bassi, dato che mi limito a chiedere che ella sia in grado di distinguere un animale a strisce bianche e nere da animali che non sono striati. Nell'ambito di un esame di zoologia, uno zoologo chiederebbe certamente di più a Virginia: gli standard della rilevanza sarebbero ben più alti. Potrebbe essere necessario che io stessa impieghi standard più elevati di quelli che applico normalmente se, nel corso di una conversazione allo zoo, venisse menzionata la possibilità che nello spazio riservato alle zebre siano presenti anche alcuni muli pitturati in modo da somigliare perfettamente a zebre. Se venisse seriamente menzionata tale possibilità, diverrebbe un'alternativa rilevante e, pertanto, Virginia dovrebbe essere in grado di eliminarla, perché le si possa attribuire conoscenza.

Aderire al contestualismo al livello della conoscenza non significa sposarlo anche al livello della giustificazione: a variare secondo i diversi contesti può essere la posizione epistemica relativa alle quarte condizioni che integrano la definizione tripartita della conoscenza, come abbiamo appena visto a proposito della teoria della sconfiggibilità e di quella delle alternative rilevanti. Dato che sono state proposte parecchie altre condizioni (cfr. par. 2.2), ci limiteremo a parlare genericamente di standard per la conoscenza, o standard epistemici, e ad analizzare più da vicino il contestualismo attributivo, che è la forma di contestualismo attualmente più apprezzata. Una buona definizione di contestualismo attributivo si trova in DeRose (1999, pp. 187-88):

> Il termine "contestualismo" si riferisce a una posizione, stando alla quale le condizioni di verità degli enunciati che attribuiscono o negano conoscenza (enunciati della forma "*S* sa che *p*" e "*S* non sa che *p*") variano in certi modi secondo il contesto in cui essi vengono proferiti. A variare sono gli standard epistemici che *S* deve soddisfare (o, nel caso di una negazione di conoscenza, deve mancare di soddisfare) al fine che tali enunciati siano veri. In alcuni contesti, "*S* sa che *p*" richiede per la sua verità che *S* abbia una credenza vera e sia anche in una posizione epistemica *molto* forte rispetto a *p*, mentre in altri contesti, il medesimo enunciato richiede per la sua verità, solo che *S*, oltre a credere con verità che *p*, soddisfi qualche standard epistemico più basso.

La tesi che vi siano due standard di "conoscere" – uno più debole o quotidiano, l'altro più forte o filosofico – è chiaramente contestualista e, come abbiamo visto, trova la sua applicazione nel trattamento dello scetticismo. Il contestualismo si spinge oltre per chiarire che anche in una situazione quotidiana possiamo impiegare *diversi standard epistemici*. Si considerino i seguenti due casi:

(a) È sabato pomeriggio. Mi trovo insieme a Virginia in giro per la città. Passiamo di fronte a una pasticceria. Mi piacerebbe entrare per acquistare un dolce speciale. Mi accorgo però che la pasticceria è affollata e non sopporto la folla. Così dico a Virginia: "Ritornerò qui domani a cercare quel dolce". Lei replica: "Forse è più prudente farlo oggi. Magari domani la pasticceria è chiusa. Parecchie pasticcerie sono chiuse la domenica". Le rispondo: "No, so che domani sarà aperta. Di domenica è aperta. L'ho constatato di persona due settimane orsono".

(b) È sabato pomeriggio. Mi trovo insieme a Virginia in giro per la città. Passiamo di fronte a una pasticceria. Mi piacerebbe entrare per acquistare un dolce speciale. L'acquisto è necessario perché ho promesso il dolce a una mia cara amica che domani compie gli anni. Mi accorgo però che la pasticceria è affollata e non sopporto la folla. Così dico a Virginia: "Ritornerò qui domani a cercare quel dolce". Lei replica: "Forse è più prudente farlo oggi. Magari domani la pasticceria è chiusa. Parecchie pasticcerie sono chiuse la domenica". Le rispondo: "No, so che domani sarà aperta. Di domenica è aperta. L'ho constatato di persona due settimane or

sono". Virginia insiste: "D'accordo, ma devi proprio acquistare quel dolce, altrimenti non potrai festeggiare la tua amica. E nelle due ultime settimane la pasticceria potrebbe aver cambiato i giorni di apertura. Sai davvero che domani la pasticceria sarà aperta?". Riconosco: "Forse no. È meglio che entri a chiedere".

Dal punto di vista contestualista, sebbene in entrambi i casi io possa soddisfare le tre condizioni dell'analisi tripartita della conoscenza integrata con una quarta condizione, l'enunciato "Nicla sa che la pasticceria domani sarà aperta" non viene valutato allo stesso modo nel caso (a) e nel caso (b): infatti, è vero nel caso (a), ma è falso nel caso (b). Questo perché sussistono tre rilevanti differenze contestuali tra i due casi. Primo, c'è la questione dell'essere nel giusto, la quale ha importanza nel caso (b) in cui l'acquisto del dolce è fondamentale, ma non nel caso (a); secondo, nel caso (b), ma non nel caso (a), c'è la menzione di una possibilità o di un dubbio – la possibilità che nelle due ultime settimane la pasticceria potrebbe aver cambiato i giorni d'apertura – che mi impone non solo di sapere che due settimane fa la pasticceria era aperta di domenica, ma anche che io sia in grado di escludere la possibilità in questione; terzo, c'è comunque la considerazione di tale possibilità che, nel caso (b), ma non nel caso (a), viene menzionata e pertanto richiede di essere considerata, prima di poter affermare con verità "Nicla sa che la pasticceria domani sarà aperta" (cfr. Austin 1961, D. Lewis 1979, Goldman 1976).

I casi (a) e (b) sono però accomunati dal fatto che il soggetto cognitivo, a cui viene attribuita o negata conoscenza, è presente alla conversazione o, in altre parole, è dentro il contesto conversazionale. Secondo forme più radicali di contestualismo attributivo, non è necessario che il soggetto sia presente, così come emerge dal seguente esempio. Si ipotizzi che Angela e Beatrice stiano considerando una questione *q* vitale, e che in questa discussione impieghino di comune accordo standard epistemici parecchio elevati. Entrambe credono con verità che *q* e hanno a favore di *q* un'evidenza tale che, in un contesto più quotidiano, caratterizzato da standard più rilassati, attribuirebbero senza dubbio a loro stesse conoscenza: tuttavia qui si negano conoscenza, dal momento che *q* è vitale. Virginia non si trova con Angela e Beatrice, bensì in un contesto quotidiano ove vigono standard più rilassati: crede con verità che *q* e dispone a favore di *q* della stessa evidenza in possesso di Angela e Beatrice. Queste ultime, al corrente della situazione epistemica di Virginia, si domandano se ella sa che *q* e giungono a rispondere negativamente sulla base della considerazione che negano conoscenza a loro stesse. Tale risposta viene avallata da forme radicali di contestualismo, radicali in quanto, stando a esse, occorre sempre applicare gli standard di coloro che attribuiscono conoscenza, al di là della situazione epistemica e/o conversazionale in cui è collocato il soggetto cognitivo al quale viene attribuita, o negata, conoscenza.

Occorre notare che si può non sposare questa radicalità e insistere sul fatto che, per certi fini o propositi, può risultare più opportuno applicare gli standard che vigono nel contesto in cui si trova il soggetto cognitivo del quale si intendono valutare le aspirazioni conoscitive. Tra l'altro, ai fini di evitare la suddetta radicalità, non è affatto necessario abbandonare il contestualismo: rimanendo nell'ambito del contestualismo attributivo, si può sposare la tesi moderata, stando alla quale a contare sono sì le caratteristiche del contesto in cui si trova colui che attribuisce conoscenza, con la specificazione, però, che il soggetto cognitivo debba trovarsi nel medesimo contesto; aderendo, invece, al contestualismo soggettivo, si può sposare la tesi stando alla quale a contare sono solo le caratteristiche del contesto in cui si trova il soggetto cognitivo. Rimane comunque valida per ogni contestualismo la tesi di base: differenti contesti possono presentare differenti standard epistemici – più bassi o più alti, più deboli o più forti – che il soggetto cognitivo deve soddisfare: relativamente a un medesimo soggetto e a una medesima proposizione *p*, è legittimo affermare con verità che "*S* sa che *p*" in un contesto e "*S* non sa che *p*" in un altro contesto. Da quanto fin qui osservato dovrebbe essere comunque chiaro che non esiste sempre un contesto in cui "*S* sa che *p*" è vero: l'enunciato può infatti ri-

sultare falso in ogni contesto, se non vengono soddisfatte le condizioni dell'analisi tripartita della conoscenza, integrata con una quarta condizione.

Ci siamo limitati, per ora, a considerare il contestualismo relativamente alla nozione di conoscenza. Passiamo ora a vedere come esso si applica alla nozione di *giustificazione*. Si tratta di due tipi di contestualismo tra loro un po' diversi, ma collegati: dato infatti che la giustificazione è una condizione necessaria per la conoscenza (cfr. par. 2.1), se si contestualizza la nozione di giustificazione, si contestualizza, anche e di conseguenza, la nozione di conoscenza.

Tra le varie teorie della giustificazione già analizzate c'è il fondazionalismo, la cui postulazione delle credenze di base suscita un dibattito rilevante (cfr. par. 2.3). Annis (1978) si inserisce in questo dibattito per offrire una soluzione contestualista che tiene salda la convinzione che le credenze giustificate siano il miglior mezzo per giungere alla verità e, al contempo, valorizza le nostre pratiche quotidiane, ove le pretese conoscitive vengono spesso sondate per mezzo di obiezioni.

La situazione più tipica è quella in cui c'è un soggetto cognitivo *S* e una o più persone che interrogano *S* – chiamiamole il "gruppo degli obiettori". Sia *S* sia il gruppo degli obiettori devono condividere l'obiettivo epistemico imprescindibile che consiste nel conseguire credenze vere e nell'evitare credenze false. Di fronte a una proposizione *p*, le pretese conoscitive di *S* sono obiettabili in due diversi modi generali: (a) *S* non è giustificato a credere che *p* sia vera; (b) *p* è falsa. Chiaramente, non ogni obiezione è ammissibile. Le obiezioni non solo devono ricadere sotto la tipologia (a) o (b), ma devono anche essere basate sull'evidenza attuale e disponibile, manifestare un dubbio effettivo, occasionato da una situazione reale, e presentare un buon grado di ragionevolezza. Se le obiezioni non rispettano questi requisiti, *S* deve replicare rilevando che esse sono inappropriate; se invece li rispettano, *S* deve offrire una risposta tale da indurre il gruppo degli obiettori a convenire sul fatto che la forza delle obie-

zioni è venuta del tutto meno o che, perlomeno, si è sensibilmente attenuata.

La domanda "*S* è giustificato a credere che *p* è vera?" è sempre relativa a un contesto della questione o della conversazione, così come viene chiarito dal seguente esempio. Ipotizziamo di trovarci in un contesto quotidiano di fronte a Virginia che afferma di sapere che *p* "è stato ritrovato un nuovo quadro di Leonardo". Per comprendere se ella è giustificata a credere che *p*, le chiediamo: "Perché credi che *p*?". Se risponde che lo crede perché ha letto *p* su un quotidiano, ci riteniamo soddisfatti e attribuiamo giustificazione alla sua credenza: in un contesto quotidiano, impieghiamo uno standard epistemico piuttosto rilassato relativo alla giustificazione. Supponiamo, però, che il contesto muti: Virginia si trova ora a sostenere un esame di storia dell'arte e l'interrogazione riguarda proprio il ritrovamento di un nuovo quadro di Leonardo. Le viene nuovamente chiesto: "Perché credi che *p*?". Se risponde che lo crede perché ha letto *p* su un quotidiano, non ci riteniamo affatto soddisfatti e neghiamo giustificazione alla sua credenza: nel contesto di un esame universitario, impieghiamo uno standard epistemico piuttosto elevato relativo alla giustificazione.

Questo esempio mostra con chiarezza che, in un'ottica contestualista, l'attribuzione di giustificazione è relativa al contesto: uno stesso soggetto cognitivo può risultare giustificato nel credere una certa proposizione in un dato contesto e in un altro contesto può risultare ingiustificato nel credere alla medesima proposizione. Più specificatamente, è bene osservare che il contesto determina non solo il livello di giustificazione che il soggetto cognitivo deve esibire, ma anche qual è il gruppo di obiettori appropriato: mentre in un contesto quotidiano il gruppo di obiettori appropriato è costituito da persone comuni, e non da specialisti, nel contesto di un esame universitario il gruppo di obiettori appropriato è costituito da storici dell'arte.

Disponiamo ora degli elementi sufficienti per capire come questo contestualismo offra una soluzione al problema delle credenze di base. Dato un certo contesto, quando il

gruppo appropriato degli obiettori richiede ragioni giustificanti al soggetto cognitivo per la sua credenza, questa non è di base in quel contesto, perché è derivata dalle ragioni e quindi dalle credenze offerte dal soggetto a supporto della credenza in questione. Nel contesto quotidiano appena considerato, la credenza di Virginia *p* "è stato ritrovato un nuovo quadro di Leonardo" è evidentemente derivata e la credenza di base è qui p_1 "i quotidiani sono generalmente affidabili"; credenza implicita che supporta la risposta: "Ho letto *p* su un quotidiano". Il gruppo degli obiettori non contesta infatti la risposta di Virginia e ratifica in questo modo la basicità di p_1. È però palese che, in un contesto ove venisse posta in discussione l'affidabilità dei quotidiani, p_1 non sarebbe più di base.

Per comprendere meglio questo punto, proviamo a immaginare un altro esempio. Si ipotizzi che Virginia sia in condizioni psicofisiche ottimali, si trovi a un party e stia cercando qualcosa da bere. Mentre conversa con un cameriere, indica un bicchiere colmo di una bevanda e afferma: "Questo bicchiere contiene vino rosso". Chiediamoci se è giustificata a credere che *p* "il vino è rosso". Si noti che ci troviamo in un contesto quotidiano, e non in un contesto specialistico, come potrebbe essere quello di un esame di fisica in cui Virginia dovrebbe disporre di credenze giustificate circa la trasmissione della luce, o come potrebbe essere quello di un esame di scienze cognitive in cui Virginia dovrebbe disporre di credenze giustificate circa la percezione dei colori. Nel contesto del party il gruppo degli obiettori appropriati non è rappresentato né da fisici né da scienziati cognitivi, bensì da persone normali, con buone capacità percettive e con la cognizione delle condizioni percettive standard, nonché delle cause degli errori percettivi. In un contesto così familiare, non vengono solitamente sollevate obiezioni rispetto a una credenza del tipo *p* e, se non vengono di fatto sollevate nel caso in considerazione, la credenza *p* di Virginia viene giudicata immediatamente giustificata e, come tale, risulta contestualmente di base. Si ipotizzi, però, che il contesto muti leggermente. Un gruppo di obiettori sa che la stanza, in cui si svolge il

party, è illuminata da una luce rossa e rivolge a Virginia la seguente obiezione: "Il vino non potrebbe apparire rosso solo a causa della luce rossa?". Se Virginia non riesce a replicare, la sua credenza *p* deve essere giudicata ingiustificata; se invece Virginia replica affermando, ad esempio: "So della luce rossa, ma il cameriere mi ha assicurato che il vino è rosso anche quando la luce è normale", la giustificazione della sua credenza che *p* non è più immediata, ma derivata. Pertanto, se il gruppo degli obiettori non propone ulteriori obiezioni, a essere contestualmente di base è ora la credenza "il cameriere mi ha assicurato che il vino è rosso anche quando la luce è normale".

Viene naturale domandarsi perché il processo delle obiezioni debba bloccarsi a un certo punto, perché non possa proseguire con una lunga serie di obiezioni-risposte-obiezioni-risposte-obiezioni fino *all'infinito*. È chiaro che, se il processo proseguisse all'infinito, si incorrerebbe nel regresso infinito delle giustificazioni che abbiamo avuto già modo di considerare implausibile (cfr. par. 2.3). È altrettanto chiaro che il numero delle obiezioni deve essere contenuto, perché altrimenti non si potrebbero attribuire credenze giustificate a tutti quei soggetti cognitivi che non dispongono di buone abilità razionali, inferenziali e dialettiche. Il processo deve bloccarsi anche a causa di una necessità metodologica: per poter conversare (o anche condurre una ricerca scientifica) non è consentito sollevare qualsiasi tipo di obiezione; continuare a richiedere giustificazioni significherebbe ignorare i vincoli conversazionali o disciplinari. Questo punto viene ben esplicitato da un contestualista quale è M. Williams (1991, p. 117):

> Sia nella scienza, sia nella vita ordinaria, i vincoli sulla giustificazione sono molti e vari. Non è solo che essi mutano col contesto in modi che probabilmente non è possibile ridurre a una regola. In parte hanno a che fare con il contenuto specifico di qualsiasi affermazione sia in gioco. Ma sono anche decisamente influenzati dall'argomento d'indagine a cui l'affermazione in questione appartiene (storia, fisica, ornitologia eccetera). Possiamo chiamarli vincoli del-

l'*argomento* o, se è coinvolto qualche argomento definito, o qualche forma distintiva d'indagine, vincoli *disciplinari*. È una precondizione per poter fare storia non contemplare dubbi radicali sull'età della Terra o sull'affidabilità dell'evidenza dei documenti. Ci sono molte cose che, in quanto storici, possiamo mettere in dubbio, ma non queste. I vincoli disciplinari fissano la gamma delle domande ammissibili.

Abbiamo fin qui visto che il contestualismo può proporsi come un'alternativa al fondazionalismo. Il suo raggio d'azione sarebbe così limitato a una sola delle quattro teorie della giustificazione che abbiamo analizzato. Per evitare questa limitazione, è opportuno considerare il contestualismo non come un'alternativa a qualche specifica teoria della giustificazione, ma come compatibile con ogni teoria della giustificazione. Da un lato, applicando il contestualismo al fondazionalismo si ottiene la tesi stando alla quale occorre prendere in considerazione le variazioni contestuali per decidere sia la questione di quali siano le credenze di base, sia la questione del supporto che devono ricevere le credenze derivate. D'altro lato, applicando il contestualismo al coerentismo, si ottiene la tesi stando alla quale occorre prendere in considerazione le variazioni contestuali per decidere il grado di coerenza che deve stabilirsi tra le credenze. D'altro lato ancora, applicando il contestualismo all'affidabilismo si ottiene la tesi stando alla quale occorre prendere in considerazione le variazioni contestuali per decidere il grado di affidabilità che devono presentare i processi cognitivi. E infine applicando il contestualismo al funzionalismo proprio si ottiene la tesi stando alla quale occorre prendere in considerazione le variazioni contestuali per decidere quanto le facoltà cognitive debbano funzionare propriamente.

Come ogni altra teoria filosofica, anche il contestualismo presenta *problemi*. Limitiamo qui la nostra attenzione al problema maggiore e più generale, che concerne ogni tipo di trattamento contestualista – il trattamento dello scetticismo, come quello della conoscenza e quello della giustificazione. Si tratta del problema del relativismo a proposito della verità:

esso sorge a causa dell'insistenza contestualista sulla necessità che la verità di enunciati come "*S* sa che *p*", o "*S* non sa che *p*", e di enunciati come "*S* è giustificato a credere che *p*", o "*S* è ingiustificato a credere che *p*", sia sempre relativa al contesto. Di conseguenza, sembra che "*S* sa che *p*" e "*S* è giustificato a credere che *p*" non possano essere veri, ma solo veri da un certo punto di vista e, quindi, veri non in modo assoluto, ma solo in modo relativo.

Questo problema viene superato nel momento in cui si comprende che gli enunciati che contengono "conoscere" o "sapere" ed "essere giustificato" possono venire trattati alla stregua degli enunciati che contengono termini indicali, come "io". In altre parole, l'idea è che, per quanto la verità di "*S* sa che *p*" e di "*S* è giustificato a credere che *p*" sia relativa al contesto, la nozione di verità non viene relativizzata, ma preservata equiparando le affermazioni di conoscenza e di giustificazione a enunciati che contengono una componente indicale. Proviamo a comprendere meglio.

L'interpretazione di enunciati con una componente indicale dipende dalle caratteristiche del contesto in cui vengono proferiti e, quindi, varia a seconda dei mutamenti che intervengono nel contesto d'uso: ad esempio, l'enunciato "io sono bionda" è vero se proferito da Alice (che è bionda), mentre è falso se proferito da Giovanna (che è bruna). A proposito degli enunciati che contengono una componente indicale, Kaplan (1970 e 1989) suggerisce di distinguere tra il loro "carattere" e il loro "contenuto": nei differenti contesti d'uso il carattere di un enunciato (il suo significato linguistico) rimane fisso, mentre a variare è il contenuto (il senso dell'enunciato o ciò che viene detto). Applicando questa distinzione all'enunciato "*S* sa che *p*", per esempio, è possibile affermare che il suo «carattere» è il seguente: *p* è vero, *S* crede che *p* e *S* si trova in una posizione epistemica sufficientemente buona rispetto a *p*. In questo modo si cattura nei suoi termini più generali una definizione di conoscenza compatibile con ogni definizione di conoscenza che abbiamo visto, perché la condizione "*S* si trova in una posizione epistemica sufficientemente buona rispetto a *p*" può significare: "*S* è giustificato a credere che *p*" (enun-

ciato a sua volta compatibile con ogni teoria della giustificazione), così come "una credenza vera non deve derivare per inferenza da, o essere basata su, una credenza falsa rilevante" (teoria delle falsità rilevanti); "non deve esserci una proposizione *q* che, se aggiunta al *corpus* doxastico di *S*, è capace di sconfiggere la giustificazione di *S* nella credenza *p*" (teoria della non sconfiggibilità); "se *p* non fosse vera, *S* non disporrebbe di ragioni conclusive a favore della verità di *p*" (teoria delle ragioni conclusive); "il fatto che *p* è causalmente connesso in modo appropriato con la credenza di *S* in *p*" (teoria causale); "l'attuale stato di cose in cui *p* è vera è da *S* distinguibile o discriminabile da un'alternativa rilevante in cui *p* è falsa" (teoria delle alternative rilevanti); "se, in circostanze diverse, *p* non fosse vera, *S* non crederebbe che *p* e se, in circostanze diverse, *p* fosse vera, *S* crederebbe che *p*" (teoria condizionale; cfr. par. 2.2 per queste teorie). Venendo, ora, al "contenuto" di "*S* sa che *p*" che varia attraverso i contesti, si può affermare che esso consista nel quanto buona è la posizione epistemica in cui si trova *S* al fine che questa posizione possa assurgere allo *status* di conoscenza.

Per comprendere meglio, si consideri l'enunciato *e* "Virginia sa che il 9 aprile 2004 soffierà vento forte". Il carattere di *e* è sempre: il 9 aprile 2004 soffierà vento forte, Virginia crede che il 9 aprile 2004 soffierà vento forte ed ella si trova in una posizione epistemica a sufficienza buona rispetto a "il 9 aprile 2004 soffierà vento forte". Il contenuto di *e* varia, invece, in base al contesto e, in particolare, in base a quale posizione epistemica viene richiesta a Virginia. Sorvolando per ragioni di semplicità sulle specifiche teorie della conoscenza e della giustificazione, se ci troviamo in un contesto quotidiano e sono una persona comune, e non una meteorologa, posso affermare che *e* è vero se, oltre a soddisfare le condizioni dell'analisi tripartita della conoscenza, Virginia si trova in una certa posizione epistemica: per esempio, ha ascoltato previsioni meteo affidabili che attestano vento forte per il 9 aprile 2004. È palese, però, che la medesima posizione non sarebbe giudicata a sufficienza buona, se ci trovassimo nel contesto di un esame di meteorologia e io fossi una meteorologa: in un tal caso, affermerò che *e* è falso. Questo esempio mostra con chiarezza che il contestualismo non conduce a relativizzare la nozione di verità: infatti, il modo in cui le condizioni di verità di *e* variano a seconda dei contesti non si differenzia affatto dal modo in cui variano le condizioni di verità di enunciati quali "io sono bionda".

Dopo aver risolto il problema del relativismo, si può rilevare almeno un *vantaggio* del contestualismo sull'invariantismo, secondo il quale, come abbiamo detto, è errato affermare "*S* sa che *p*" o "*S* è giustificato a credere che *p*" in un contesto e "*S* non sa che *p*" o "*S* non è giustificato a credere che *p*" in un altro contesto, nel caso si tratti del medesimo soggetto cognitivo e della medesima proposizione. Sia il contestualismo, sia l'invariantismo non mettono in dubbio le varie teorie della conoscenza e le varie teorie della giustificazione e, pertanto, su questo piano sono entrambi neutrali in termini di vantaggi. Il considerevole vantaggio del contestualismo sull'invariantismo consiste nella sua compatibilità con la nostra prassi epistemica. Nella nostra vita, infatti, si verifica una fluttuazione degli standard epistemici: non usiamo un unico standard epistemico (che si tratti sia di uno standard rilassato sia di uno standard elevato) in ogni contesto, come vorrebbe l'invariantismo. Usiamo piuttosto diversi standard, diversi sensi di "conoscenza" e di "giustificazione", più o meno rilassati o più o meno elevati a seconda dei contesti in cui ci troviamo. Ammettendo diversi standard, senza, al contempo, mettere in discussione nessuna teoria sinceramente epistemologica, il contestualismo, a differenza dell'invariantismo, riesce a catturare un aspetto essenziale della nostra vita epistemica. Lo stesso si può dire solo parzialmente dell'altra corrente di pensiero che si è sviluppata e si è imposta di recente nel panorama epistemologico: il femminismo.

3.2. *Femminismo*

Rispetto al contestualismo, che rifiuta l'invariantismo e per il resto accetta le varie questioni e soluzioni epistemologiche

presenti nella teoria della conoscenza – che chiameremo d'ora in poi "classiche"– il femminismo si dimostra assai più *critico*, sebbene lo faccia presentando in modo nuovo alcuni tratti contestualistici. Il punto di partenza femminista è una constatazione: la teoria classica della conoscenza si riferisce a un soggetto cognitivo che, sebbene teoricamente neutrale e universale, di fatto ha assunto nel corso dei secoli le caratteristiche dell'uomo bianco, occidentale, eterosessuale, di cultura elevata, di buona posizione sociale. Se così non fosse, le donne non sarebbero state giudicate cognitivamente inferiori, o limitate, da Aristotele; incapaci di ragionare bene da Rousseau; esseri puramente estetici da Kierkegaard; abili solo nell'ambito della sfera sensuale da Nietzsche; prive di facoltà universali da Hegel. Il risultato è stato quello di negare una qualche autorità epistemica alle donne e di svalutare le loro modalità conoscitive: a questo si deve ovviare ammettendo innanzitutto che non esiste un soggetto cognitivo neutro o generico, privo di storia, genere, razza, classe sociale, preferenza sessuale, cultura, età, e riconoscendo, in secondo luogo, i pregi epistemici femminili.

È tipico del femminismo esprimersi contro i vari tentativi classici di offrire una definizione plausibile di conoscenza proposizionale, nella convinzione che non ci possa essere alcuna teoria femminista della conoscenza se la teoria della conoscenza porta avanti il tentativo di determinare le condizioni necessarie e sufficienti per la conoscenza (cfr. Code 1991, p. 314). Non possono infatti darsi condizioni valide per tutti, a dispetto dell'identità del soggetto, dei suoi interessi e delle circostanze in cui si trova: il soggetto cognitivo è sempre situato in un contesto sociale che è diverso a seconda del genere a cui si appartiene – per esempio, il soggetto maschile è individualista, autonomo e distaccato dagli altri, mentre il soggetto femminile è collettivista, dipendente e correlato agli altri. Tra le teorie più note che hanno elaborato questa tesi, vi sono le *standpoint theories*, le teorie del punto di vista, stando alle quali, quando si osserva il mondo da punti di vista o da prospettive diverse, si ottengono esperienze epistemiche diverse. Ne segue che, dato che il punto di vista femminile è

diverso da quello maschile, si avranno esperienze epistemiche peculiarmente femminili che differiscono da quelle maschili. Perché il punto di vista femminile è diverso? Si può rispondere che è diverso perché è più legato a uno stile cognitivo di sperimentazione del mondo che fa leva sulla sfera affettiva ed emotiva. Un'affermazione di questo genere, però, non fa che rispolverare quelle obsolete e assurde dicotomie che vogliono, per esempio, l'uomo razionale e la donna emotiva. Occorre allora procedere oltre le teorie del punto di vista per verificare se è possibile evitare affermazioni simili e al contempo ridimensionare l'importanza della conoscenza proposizionale. Una via percorribile consiste nella rivalutazione degli altri due tipi di conoscenza: la conoscenza diretta e la conoscenza competenziale (cfr. par. 1.3).

Partiamo dalla conoscenza diretta, esemplificata in enunciati come "*S* conosce se stesso", "*S* conosce Virginia", "*S* conosce Portofino", "*S* conosce i suoi gatti", "*S* conosce il suo computer", e così via. Il soggetto cognitivo ha conoscenza diretta quando ha una certa familiarità con qualcosa o con qualcuno e se è stato in contatto diretto con questo qualcosa o qualcuno. Per quanto si possa entrare in contatto con oggetti, animali e persone, in un'ottica femminista assume un particolare valore la *conoscenza delle persone*, perché si ritiene che le donne siano esseri più sociali rispetto agli uomini: stabiliscono facilmente contatti con le altre persone, coltivano amicizie intime, si prendono cura degli altri (cfr. Code 1991, pp. 37-41). Non per nulla qualità essenziali al fine di stabilire buone relazioni interpersonali, quali l'empatia e la sensibilità, vengono spesso considerate virtù peculiarmente femminili.

La conoscenza delle altre persone risulta comunque importante non solo per le donne, ma per ogni essere umano sia in base a considerazioni di ordine scientifico, sia in base a considerazioni di ordine esistenziale. Circa le considerazioni di ordine scientifico, è chiaro che la pedagogia teorica o pratica, la psicoanalisi, la psicologia, la sociologia, l'antropologia e, per alcuni aspetti, la medicina e la storia si basano sulla conoscenza delle persone. Circa le considerazioni di

ordine esistenziale, invece, basti pensare che nella nostra infanzia occorre conoscere i nostri genitori al fine di poter nutrire in loro quella fiducia che è essenziale per ricevere la cura, l'affetto e l'istruzione necessari alla scoperta del mondo e all'acquisizione del linguaggio. Se cura, affetto e istruzione ci vengono a mancare, o non incidono su di noi in modo significativo, ne viene compromesso il nostro sviluppo emotivo e cognitivo e, di conseguenza, anche la nostra capacità di interagire armoniosamente col mondo e di conoscerlo in modo appropriato, sotto il profilo sia diretto, sia proposizionale. Nel corso dell'adolescenza viviamo momenti di profonda solitudine e iniziamo ad acquisire consapevolezza di un fatto che ci sarà chiaro una volta adulti: rinchiudersi nell'isolamento comporta in genere disadattamento. Da adolescenti e da adulti è quindi importante che la conoscenza degli altri faccia parte della nostra dimensione quotidiana per comprendere tra l'altro di chi possiamo fidarci e di chi non possiamo fidarci, non solo nel confronto quotidiano con coloro che ci offrono dei servizi (dal medico al postino, dal panettiere al bancario e così via), ma anche nelle relazioni parentali e amicali, e in quelle relazioni amorose che ci conducono a scegliere il compagno o la compagna della nostra vita.

La conoscenza degli altri si differenzia sotto diversi aspetti dalla conoscenza diretta degli oggetti e dalla conoscenza proposizionale. Mentre le seconde presentano una qualche stabilità – per esempio, è a sufficienza stabile per me una conoscenza del tipo "conosco Genova" o "so che Genova è una città di mare" –, la prima richiede spesso un relazionarsi costante con gli altri congiunto a un apprendimento incessante. Questo non solo perché l'io autentico dell'altro è per lo più inconscio (secondo la psicoanalisi) o è frammentato e molteplice (secondo la filosofia postmoderna), ma anche perché la conoscenza degli altri è un processo epistemico, comunicativo e interpretativo che avviene per gradi e che non ha termine: man mano che la persona cresce, muta, si sviluppa, si rivela a noi, la conosciamo meglio nell'ambito di una relazione in cui la posizione di colui/colei che conosce e di colui/colei

che viene conosciuto sono sempre (almeno in via di principio) intercambiabili.

Al fine di riconoscere i pregi epistemici femminili occorre insistere non solo sulla conoscenza degli altri, ma anche sulla *conoscenza competenziale*, il che conduce a sottolineare alcuni aspetti contestualistici della conoscenza. La conoscenza competenziale comporta sempre una qualche abilità, come, per esempio, l'abilità di scrivere, di guidare, di nuotare, di costruire una casa, di preparare un pasto e così di seguito, abilità che possono essere indifferentemente femminili o maschili e che possono concretizzarsi in conoscenze – come è chiaro quando parliamo di "saper scrivere", "saper guidare", saper nuotare", "saper costruire una casa", "saper cucinare" eccetera. Dal punto di vista femminista, occorre porre l'accento sulla conoscenza competenziale, perché questa è la conoscenza che viene tradizionalmente attribuita alle donne, a cui fino a non molto tempo fa era preclusa in Occidente – ed è tutt'oggi preclusa in molti paesi del mondo – una decente istruzione scolastica, prerequisito necessario per una sufficiente conoscenza proposizionale. Tra le conoscenze competenziali femminili più comuni e diffuse si possono annoverare: il saper curare i bambini e il saper educarli, il saper cucinare, il saper gestire la casa e la famiglia, il saper occuparsi del marito e degli anziani, il saper partorire e abortire o il saper aiutare altre donne a partorire e ad abortire. Non si tratta di un tipo di conoscenza sempre traducibile in conoscenza proposizionale. Sebbene la conoscenza inclusa, per esempio, nell'abilità di curare un neonato sia in buona parte commutabile in conoscenza proposizionale – vi sono infatti parecchi manuali che insegnano a prendersi cura dei neonati –, non lo è integralmente: non sono acquisibili attraverso un manuale la capacità di comprendere le esigenze che un neonato cerca di esplicitare col pianto, o di saperlo accarezzare e coccolare nel modo più piacevole, o di intuire quando desidera i suoi giocattoli e così via. Queste competenze, così come altre, non sono regimentabili in regole codificate e proposizionali e possono essere acquisite solo grazie a una buona dose di empa-

tia: è identificandosi col neonato che si riesce a comprendere i suoi bisogni.

La conoscenza competenziale contiene in sé un duplice riferimento ai contesti. In quanto sapere del genere femminile, è in grado di manifestarsi solo in quei contesti in cui alle donne vengono attribuite mansioni sostanzialmente pratiche o in cui le donne vengono valorizzate sotto il profilo cognitivo per queste mansioni. In quanto sapere in sé (del genere femminile o maschile), si può concretizzare solo in quei contesti ove certe pratiche sono istituite o riconosciute, così come chiarisce l'esempio seguente. Si consideri una conoscenza competenziale quale quella del sapere giocare a pallanuoto: è un'abilità complessa in cui è necessario sapere cosa fare con due squadre, un pallone e due reti in uno specchio d'acqua, un'abilità che si può acquisire e praticare solo in un contesto in cui la pallanuoto è stata inventata e regolamentata; in un contesto in cui questo non è avvenuto, due squadre, un pallone e due reti in un specchio d'acqua possono non assumere alcun significato ludico. Anche considerando un'abilità meno complessa, quale quella del saper mangiare, il discorso non muta: è solo nel contesto della società occidentale che saper mangiare comporta sapere cosa fare con forchette, coltelli, cucchiai, piatti e bicchieri; nel contesto, invece, della società orientale, saper mangiare comporta sapere cosa fare con ciotole e bacchette; in altri contesti, tutti questi utensili possono non assumere alcun significato, magari perché saper mangiare significa sapere cosa fare con le proprie mani.

C'è chi teorizza non tanto l'importanza della conoscenza competenziale, quanto la sua priorità rispetto alla conoscenza proposizionale, congiunta alla necessità di ridurre quest'ultima alla conoscenza competenziale (cfr. Tanesini 1999, pp. 14-15). Si ottiene questa tesi se si considera la conoscenza proposizionale come un caso particolare di conoscenza competenziale: la prima è sostanzialmente una capacità di fare asserzioni, del tipo, per esempio, "so che sono necessarie due squadre per giocare a pallanuoto". Asserire un certo enunciato non è un atto linguistico decontestualizzato per varie ragioni: tra queste possiamo annoverare il fatto (cfr. par.

3.1) che impieghiamo diversi sensi di "conoscenza", a seconda dei contesti in cui ci troviamo. È possibile anche sostenere, però, che il saper fare un'asserzione comporta un contesto in cui vige la responsabilità di saper rispondere a domande quali "come fai a sapere che sono necessarie due squadre per giocare a pallanuoto?", in cui, in altre parole, vige la capacità di presentare ragioni o giustificazioni per il proprio asserto. Il ragionamento che indurrebbe a considerare la conoscenza proposizionale come un caso speciale di conoscenza competenziale non risulta del tutto convincente una volta che si rammenti la distinzione tra l'avere una giustificazione (la giustificazione) e la capacità di mostrare che le proprie asserzioni sono giustificate (il processo della giustificazione): non è sempre sensato, infatti, richiedere quest'ultima capacità, dato che essa presuppone buone abilità razionali, inferenziali e dialettiche, di cui la maggior parte dei soggetti cognitivi non dispone.

Ben più ragionevole appare l'idea di ammettere la rilevanza della conoscenza proposizionale e di guardare la nozione di giustificazione entro un'*ottica contestualista*. Consideriamo la tesi di Wittgenstein (1969, 94 e 162), stando alla quale abbiamo un'immagine del mondo non perché siamo convinti della sua correttezza, ma perché è lo sfondo che ci è stato tramandato, nonché il substrato di ogni nostra ricerca e di ogni nostra asserzione. In modo analogo si può sostenere che la giustificazione è sempre relativa al contesto delle assunzioni di background individuali o comunitarie, le quali modulano l'acquisizione, la revisione e la valutazione delle credenze e delle asserzioni. In un'ottica femminista è chiaro che le assunzioni da privilegiare siano quelle di carattere androcentrico o ginocentrico, presenti in quei contesti in cui domina la divisione e la differenza sessuale o di genere. Tuttavia, è necessario domandarsi se connettendo la giustificazione alle assunzioni individuali non si rischi di sposare il soggettivismo, e connettendola alle assunzioni comunitarie non si rischi di sposare il relativismo. Per evitare il soggettivismo, occorre imporre al soggetto cognitivo di confrontarsi positivamente con gli altri soggetti cognitivi, in modo tale da esse-

re costretto a difendere o a modificare o a rigettare le proprie assunzioni grazie all'interazione costruttiva e intersoggettiva con le assunzioni dell'altro. D'altra parte, per evitare il relativismo occorre correggere la parzialità della giustificazione delle credenze comunitarie grazie a quello sviluppo di discorsi critici sulle proprie assunzioni che si verifica quando si stabiliscono relazioni e confronti effettivi con comunità che si avvalgono di assunzioni differenti (cfr. Longino 1999). È opportuno osservare che queste vie per evitare il soggettivismo e il relativismo insistono sull'interazione dialogica o sull'interazione critica discorsiva e, pertanto, fanno dipendere la prassi epistemica del soggetto cognitivo dalle relazioni con le altre persone: queste relazioni non solo comportano la necessità di conoscere le altre persone – e in questo modo si sottolinea nuovamente il valore della conoscenza degli altri –, ma mostrano anche come la nozione di giustificazione sia legata alle interazioni sociali e suggeriscono una sua sociologizzazione. Ci troviamo così di fronte a una nuova *proposta naturalista* che vale la pena approfondire.

Sia nella versione radicale sia nella versione moderata il naturalismo studia un soggetto cognitivo, un singolo individuo (cfr. par. 2.4). Su questo punto specifico la maggior parte delle teorie femministe dissente: la conoscenza è una questione sociale, e non individuale; è entro il sociale che traspaiono le influenze sessuali e di genere. D'altra parte il femminismo si dimostra simpatetico con un'impostazione radicale piuttosto che con quella moderata: non conta come dovremmo conseguire le nostre credenze perché esse siano giustificate, ma contano solo le modalità effettive con cui acquisiamo le nostre credenze; è su queste modalità che influiscono il sesso, il genere, la razza, la condizione sociale, la preferenza sessuale e così di seguito. Ci si oppone all'idea di conoscenza individuale, sostenendo che i portatori di conoscenza o coloro che la generano sono le comunità, e non gli individui, e si guarda con favore a una teoria della conoscenza priva della pretesa di fornire una giustificazione per le credenze e che insiste, piuttosto, nel presentare spiegazioni prettamente causali e descrittive per le modalità con cui giungiamo alle teorie, alle credenze e alle affermazioni (cfr. Nelson 1993). Contro il naturalismo radicale, queste spiegazioni saranno sociologiche, e non psicologiche, ma, in linea col naturalismo radicale, viene soppresso il carattere normativo della teoria della conoscenza con l'abbandono della nozione di giustificazione.

Anche la posizione radicale sullo *scetticismo*, secondo la quale i dubbi scettici sono dubbi scientifici, trova un seguito in ambito femminista. Si sostiene che la normatività della teoria della conoscenza è irrilevante per la cognizione umana e che occorre invece concentrarsi sulla natura, il che, venendo allo scetticismo, significa evitare ogni posizione lontana da come la cognizione della maggior parte dei soggetti funziona di fatto. Lo scetticismo ha allora un senso compiuto solo in relazione alle motivazioni più naturali, ovvie e statisticamente probabili che incontriamo nella nostra vita quotidiana e a cui imputiamo la perdita della conoscenza: ad esempio, le carenze ragionative o il fallimento dei sensi durante periodi di stress, le privazioni sensoriali, le illusioni ottiche e così via sono fenomeni indagabili scientificamente e che, come tali, confermano l'idea che i dubbi scettici siano dubbi scientifici (cfr. Duran 1994).

È chiaro, però, che quest'idea non esaurisce ogni ipotesi scettica e, soprattutto, non recepisce la sfida lanciata dallo scetticismo globale (cfr. par. 2.5). Se da una parte può essere vero che la sfida globale non sorge spontaneamente nella nostra vita quotidiana, d'altra parte è vero che, quando ci viene presentata, la troviamo intuitiva, ne cogliamo la forza e diventiamo consapevoli della nostra fragilità epistemica o, se si preferisce, del carattere problematico della nostra conoscenza. E la scienza non può risultare di alcun aiuto nel dissipare i dubbi scettici globali, perché, come abbiamo già avuto occasione di notare (cfr. par. 2.4), questi sono dubbi filosofici e non dubbi scientifici.

I progetti femministi radicali non paiono convincenti, come a suo tempo non ci è parso convincente, del resto, lo stesso naturalismo radicale: non ci troviamo di fronte a proposte inerenti la teoria della conoscenza, per quanto naturalizzata,

dal momento che non ci si attiene alla normatività dell'impresa, si appiattisce la nozione di giustificazione su quella di spiegazione e si ignora la natura filosofica dei dubbi scettici. Quei progetti non convincono neanche alcune impostazioni femministe che li accusano di prestare un'eccessiva attenzione alla scienza, a discapito dei fattori culturali che ineriscono la conoscenza: occorre criticare con maggior incisività il ricorso naturalista alla psicologia e la sua insistenza sulla conoscenza individuale, se si vogliono gettare basi concrete per un naturalismo più genuino e che fa sue esigenze di tipo *ecologico* in senso ampio (cfr. Code 1996).

La psicologia è una scienza che indaga i processi cognitivi tramite esperimenti artificiali condotti in laboratorio e risulta quasi incapace di domandarsi come sono questi processi quando si svolgono in natura. Dato che non possiamo eludere il fatto che, in quanto soggetti cognitivi situati in condizioni naturali, viviamo nella storia e nella cultura, la psicologia non può rappresentare l'unica scienza di riferimento per una teoria della conoscenza sinceramente naturalistica. Una tale teoria deve, tra l'altro, ammettere che non esiste un soggetto cognitivo astratto, universale, neutro. Occorre quindi considerare le differenze reali che sussistono tra i soggetti cognitivi – altrimenti si denaturalizzerebbero le loro individualità –, senza però dimenticare le loro interdipendenze cognitive. L'interdipendenza cognitiva è un tratto ineludibile del soggetto che vive in una cultura o in gruppo sociale: privato di essa, un qualunque soggetto, anche adulto, non sarebbe capace di una conoscenza sufficiente ai fini della sua sopravvivenza. Una teoria della conoscenza sinceramente naturalistica deve allora prendere in considerazione tutte le caratteristiche fattuali del soggetto indagando i suoi processi cognitivi così come sono: dipendenti dai processi di altri soggetti e determinati da vincoli di ordine sessuale, razziale, culturale e sociale. Si è naturalisti solo se ci si concentra su un soggetto cognitivo – la cui individualità si fonda sulla dipendenza da altre individualità – e si chiarisce la nozione di conoscenza grazie alla migliore evidenza scientifica e socio-scientifica: è necessario, a questo scopo, appellarsi a un modello ecologi-

co, ove l'ambiente non viene inteso solo come ambiente fisico, ma piuttosto come un complesso network di relazioni sessuali, sociali, storiche, materiali, geografiche, culturali, razziali, istituzionali. È in questo network che il soggetto cognitivo è immerso, insieme ai suoi tentativi epistemici, alle sue aspirazioni e alle sue modalità conoscitive.

Su questa proposta ecologista si possono nutrire alcune perplessità, che vengono alla luce quando ci si domanda come viene valutata l'attività epistemica. La proposta infatti vuole che l'attività venga valutata sulla base del successo nel promuovere comunità ecologiche impegnate a favorire un continuo incremento dell'ecologia entro il mondo naturale. Questa tesi mira a conferire una dimensione normativo-valutativa al naturalismo, ma non trova alcun riscontro entro una teoria della conoscenza che, per essere sinceramente tale, sebbene naturalizzata, deve richiedere che l'attività epistemica venga valutata sulla base del successo nel promuovere (perlomeno) credenze vere e giustificate.

Perplessità più generali si possono avanzare contro ogni approccio femminista in teoria della conoscenza, a partire dalla constatazione che l'*ottica particolarista*, incentrata sulla conoscenza femminile, si scontra col tentativo classico della teoria della conoscenza di presentare condizioni per la conoscenza e per la giustificazione valide (almeno in via di principio) per ogni soggetto cognitivo. Se si accetta l'ottica particolarista femminista, viene naturale domandarsi perché non accettarne o favorirne possibili altre per ottenere, per esempio, teorie della conoscenza dei neri, degli anziani, dei manager, dei calciatori, dei fumatori, dei lettori di fumetti e così di seguito. Si può ribattere che la teoria della conoscenza femminista è meno particolarista di quanto sembrerebbe, perché non considera solo il genere, ma anche altri fattori quali la storia personale, la razza, la classe sociale, la preferenza sessuale, la cultura, l'età. È chiaro però che tutti questi altri fattori, senza il fattore "genere", potrebbero essere alla base di qualsiasi teoria della conoscenza, mentre l'approccio femminista, per potersi definire tale, deve affermare che il genere è il fattore di importanza primaria in teoria della cono-

scenza e, pertanto, tale approccio si vede costretto a sposare il particolarismo. L'accento viene evidentemente posto sul genere femminile, il che significa – volente o nolente – presupporre che ci siano differenze essenziali tra le capacità cognitive delle donne e quelle degli uomini. Questa è una tesi essenzialista: le donne condividono un'essenza, le donne sono essenzialmente simili, il concetto di donna è unitario e possiede significati o attributi essenziali, significati e attributi che non sono quelli maschili. Gli esempi di affermazioni essenzialiste non mancano. Abbiamo visto che si può dire che: il soggetto di genere femminile è culturalmente collettivista, dipendente e correlato agli altri; le donne sono tradizionalmente esseri sociali; le donne sono empatiche e sensibili; la conoscenza delle altre persone è per lo più una prassi epistemica femminile.

L'*essenzialismo*, tuttavia, è suscettibile di almeno tre critiche. In primo luogo, si può osservare che non ci sono solo donne femminili, ma anche donne maschili, in altri termini con caratteristiche che tradizionalmente attribuiremmo agli uomini, così come ci sono uomini maschili e uomini femminili, con caratteristiche, cioè, che tradizionalmente attribuiremmo alle donne. In secondo luogo si può dubitare che condividano veramente qualcosa, diciamo, una donna occidentale, bianca, ricca, istruita e una donna africana, nera, povera e analfabeta. In terzo luogo, la tesi che le donne presentino similarità essenziali serve spesso a costringere i soggetti a comportarsi in determinati modi, a legittimare determinate pratiche e a delegittimarne altre (cfr. Butler 1990). Serve, ad esempio, a legittimare la pratica assai disputabile che agli uomini e alle donne vengono riservati ruoli sociali, cognitivi e sessuali distinti, o l'idea che gli uomini e le donne debbano rispettare norme differenti di genere, che i tratti cognitivi degli uomini debbano essere maschili e quelli delle donne femminili. A meno di non volere rispolverare antiche dicotomie relative al maschile/femminile (razionale/irrazionale, culturale/naturale, dinamico/statico, mentale/fisico, adulto/infantile, astratto/pratico, autonomo/dipendente, attivo/passivo e così via) o di non volerne coniare di nuove, occorre concludere che l'essenza femminile è una pura finzione. Forse, però, questa conclusione è affrettata.

Riassumendo in breve, l'approccio femminista alla teoria della conoscenza si differenzia dall'approccio classico sulle seguenti *tesi*: (I) i soggetti cognitivi non sono epistemicamente interscambiabili, perché sussistono tra essi variazioni epistemiche significative; (II) i soggetti cognitivi non sono epistemicamente autosufficienti, perché necessitano di interazioni con gli altri soggetti; (III) il soggetto cognitivo individuale non è il soggetto epistemico primario, perché sono le comunità a conoscere; (IV) la conoscenza diretta e la conoscenza competenziale sono importanti almeno tanto quanto la conoscenza proposizionale (cfr. Antony 1995). Queste quattro tesi non sono tutte ugualmente accettabili: vediamone le ragioni, commentandole singolarmente.

Circa (I), è chiaro che le variazioni sintomatiche sotto il profilo epistemico, che l'approccio femminista postula tra i soggetti cognitivi, sono dovute a fattori quali il sesso, la razza, la condizione sociale, eccetera. Questo comporta affermare che donne e uomini, così come razze diverse e classi sociali diverse, hanno un'attività cognitiva e conoscitiva diversa o, in altre parole, pensano e conoscono in modo diverso. L'affermazione è imputabile di sessismo, razzismo e classismo, tutte posizioni che il femminismo non dovrebbe avallare, sempre che voglia proporsi come una corrente filosofica illuminata. È comunque da rilevare che non si può né avallare né lasciar cadere l'affermazione in questione da un punto di vista filosofico: la questione se i soggetti dispongono o non dispongono delle medesime capacità o dei medesimi processi cognitivi è empirica e di competenza delle scienze cognitive, non della filosofia. Per il momento, possiamo solo constatare che le scienze cognitive non hanno finora stabilito la validità di (I).

Quanto a (II), non è solo grazie all'approccio femminista che siamo in grado di rilevare che i soggetti cognitivi necessitano di interazioni epistemiche con gli altri soggetti. Abbiamo visto infatti che se non ci affidassimo alla testimonianza degli altri – fonte conoscitiva che presuppone l'interazione

con gli altri soggetti – conosceremmo decisamente meno di quanto supponiamo di conoscere (cfr. par. 1.4). Occorre però notare che, senza la testimonianza, conosceremmo meno e non che non conosceremmo nulla: questo implica che è ragionevole sostenere che i soggetti cognitivi necessitano anche di interazioni epistemiche con gli altri soggetti, mentre è irragionevole sostenere che i soggetti cognitivi necessitano solo di interazioni epistemiche con gli altri soggetti.

Venendo alla tesi (III), è implausibile sostenere che sono le comunità a conoscere e non è il soggetto cognitivo individuale: se fossero davvero le comunità a conoscere dovremmo negare conoscenza a quei soggetti sfortunati che sono cresciuti o vivono isolati dagli altri. È comunque opportuno rilevare che negare (III) non comporta negare (II) e neanche sollevare dei dubbi su (II). Infatti, una cosa è sostenere che è l'unità sociale, e non l'individuo, a conoscere, mentre altra cosa è sostenere che le interazioni sociali forniscono alcune condizioni necessarie per la conoscenza individuale.

A proposito di (IV), si può osservare che la rivalutazione della conoscenza diretta e della conoscenza competenziale segna un punto a favore dell'approccio femminista, a patto di non cedere alla tentazione di sottostimare l'importanza della conoscenza proposizionale. Questa tentazione può infatti favorire "mosse" ben poco democratiche: per esempio, negare la scolarizzazione agli analfabeti, o non concedere a tutti la possibilità di un'istruzione elevata, o accettare che modi di acquisire conoscenza proposizionale – quali quelli che ci vengono dai libri, o dalla televisione, o da internet e così via – siano censurati o vietati o distrutti. Inoltre, se è vero che occorre riconoscere dignità alla conoscenza diretta e alla conoscenza competenziale, anche al fine di restituire onorabilità epistemica a coloro che non possono sviluppare buone conoscenze proposizionali, è altrettanto vero che è la conoscenza proposizionale a caratterizzare l'essere umano e a distinguerlo da gran parte del regno animale: conoscere in senso proposizionale significa possedere o riconoscere qualcosa come un'informazione che possiamo facilmente condividere e trasmettere agli altri al fine di creare un patrimonio epistemico comune (cfr. par. 1.3). L'amore autentico per la conoscenza si concretizza in un qualche possesso di credenze (perlomeno) vere e giustificate, e se è consapevole, oltre che autentico, ci conduce ad ammettere che la conoscenza è un bene prezioso per noi e per gli altri. Per questa ragione riconosciamo pienamente il valore della conoscenza quando essa si concretizza nel linguaggio e viene trasmessa: questa possibilità "linguistica" è connaturale alla conoscenza proposizionale ed è disponibile alla conoscenza diretta e alla conoscenza competenziale solo in quei loro aspetti traducibili in proposizioni.

Epilogo

«Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere» afferma Aristotele nella *Metafisica* (I, 980a). Solo se assecondiamo questa nostra aspirazione e ci impegniamo a conoscere il mondo, siamo esseri umani. Lo ribadiscono in modo deciso alcuni noti versi del XXVI canto dell'*Inferno* di Dante (118-20):

> Considerate la vostra semenza:
> fatti non foste a viver come bruti,
> ma per seguir virtute e canoscenza.

Se consideriamo la nostra origine umana, dobbiamo ammettere che siamo stati creati per condurre non un'esistenza vegetativa, ma un'esistenza epistemica, oltre che etica. Se non adempiamo a questo fine siamo come dei bruti.

Si può dire che il conoscere sia il paradigma della nostra esistenza e che il conoscere informi l'esistenza sotto molteplici punti di vista. Nel presente volume abbiamo trattato di conoscenza in modo generale: ci siamo occupati del significato di "*S* sa che *p*" o "*S* è giustificato a credere che *p*", senza addentrarci nelle diverse aree conoscitive specifiche. È bene ora notare che la proposizione *p* di "*S* sa che *p*" o di "*S* è giustificato a credere che *p*" può avere qualsiasi contenuto: etico, linguistico, politico, estetico, mentale, religioso, scientifico; in questo modo la teoria della conoscenza risulta capace di valutare ogni nostra pretesa conoscitiva, come "so che è bene essere altruisti", "so che il significato della parola

'acqua' è H_2O", "so che la democrazia è il migliore sistema politico", " so che *L'Origine du monde* di Courbet è un bel quadro", "so che amo il mio partner", "so che Dio esiste", "so che l'universo è in continua espansione".

La teoria della conoscenza è una disciplina centrale della filosofia: è il nucleo della filosofia e, difatti, non per nulla il termine greco *philosophìa* significa "amore per la sapienza" e la sapienza è il più alto grado di conoscenza. A nostro avviso si tratta di una centralità per nulla casuale e che non scaturisce solo dalle vicende della storia della filosofia; anche per questo nel presente volume non abbiamo fatto storia della teoria della conoscenza, preferendole una trattazione per problemi, più chiarificante e affascinante. Crediamo piuttosto che quelle vicende abbiano posto la riflessione sulla conoscenza al centro dei propri interessi proprio perché il conoscere è il paradigma dell'esistenza umana: la filosofia si è limitata a riconoscerlo come tale per poi indagarlo in modo approfondito nel tentativo di comprenderlo in ogni suo aspetto. Possiamo concludere con la seguente osservazione: se ammettiamo che è nella nostra natura non essere dei bruti e condurre un'esistenza epistemica, allora dobbiamo ammettere che la teoria della conoscenza ci garantisce con le sue analisi precise e illuminanti un'esistenza epistemica più consapevole e chiara.

Cos'altro leggere

In lingua straniera, gli studi sulla teoria della conoscenza sono molto numerosi; non altrettanto in lingua italiana. Gli unici testi introduttivi in italiano sono gli ormai datati Vanni Rovighi (1963) e Preti (1966), e i recenti Musgrave (1993, trad. it. 1995), Pagnini (1997), Parrini (2000), Vassallo (2002b), Chiesara (2003), contro le tante introduzioni – oltre ai volumi dedicati ai temi specifici della teoria – pubblicate in inglese dalle più prestigiose case editrici straniere. Qui di seguito cercheremo di suggerire le letture di approfondimento che giudichiamo importanti relativamente ai temi principali trattati nel nostro volume, evidenziando – ove possibile – testi in italiano.

1. *L'idea di conoscenza*

Sul tema *apparenza e realtà* si è impegnata tutta la filosofia fin dalle sue origini. Segnaliamo due volumi recenti, Moravcsik (2000) e Yolton (2000), per discussioni di ordine abbastanza generale. Il fenomenismo, difeso, tra gli altri, da C.I. Lewis (1946, cap. 7) e Ayer (1969, cap. 5), trova una delle sue formulazioni più apprezzate in Mill (1867). Per comprendere i maggiori temi del realismo, suggeriamo Van Fraassen (1980), Putnam (1981), Hacking (1983), Devitt (1984), Papineau (1987), Parrini (1995), Alston (1996) e i saggi contenuti in Pagnini (1995). Sul realismo ingenuo si veda Armstrong (1968), Cornman (1975), Strawson (1979), mentre sul

realismo scientifico si veda Sellars (1963), Jackson (1977), Cartwright (1983), Latour (1999) e i saggi contenuti in Agazzi e Pauri (2000). Sulle teorie della *verità*, per una buona antologia si veda Blackburn e Simmons (1999), mentre per un'introduzione chiara si veda Engel (2002).

Circa i *tipi di conoscenza*, rimandiamo a Shope (1992) per la conoscenza proposizionale, Martens (1992) per la conoscenza diretta, A.W. Moore (1997, cap. 6) per una posizione scettica sulla possibilità di distinguere tra conoscenza proposizionale e conoscenza competenziale, Hintikka (1992) per le diverse costruzioni di "conoscere". Un classico sulla differenza tra conoscenza proposizionale e conoscenza diretta è Russell (1910). Sulle *fonti conoscitive*, un discorso generale che presta attenzione alla testimonianza si trova in Audi (2002). Volendo iniziare a comprendere i vari problemi che concernono le diverse fonti sono utili: Dancy (1988), Crane (1992), Alston (1993), Martin (1995), Yolton (1996), Foster (2000) per la percezione; Dancy (1985, cap. 12), Ginet (1988), Audi (1998, cap. 2) per la memoria; Lehrer (1999) per la ragione; Armstrong (1968), Shoemaker (1990), Landesman (1997, cap. 4) per l'introspezione; Coady (1992) ed E. Fricker (1995) per la testimonianza.

2. *I problemi della teoria della conoscenza*

Circa la *conoscenza proposizionale* definita come credenza vera e giustificata, Stich (1990) contesta la necessità delle sue tre condizioni, L.J. Cohen (1992) si limita a mettere in discussione la necessità delle condizioni della verità e della credenza, mentre Foley (2002) critica la necessità della giustificazione per sostituirla con la necessità della garanzia. A sollevare perplessità sulla genuinità del problema di Gettier sono Craig (1987) e Williamson (2000, cap. 1); per una nuova interpretazione e soluzione del problema si veda Hetherington (2001, cap. 3). Quanto all'*analisi della conoscenza*, Shope (1983 e 2002) esamina i modi di integrare la definizione tripartita e considera anche teorie su cui non ci siamo soffermati.

Venendo alle *analisi della giustificazione*, si trovano buone discussioni sul fondazionalismo in M. Williams (1977), Bonjour (1978), Sosa (1991), DePaul (2001). Sul coerentismo è utile leggere M. Williams (1977). È opportuno notare che Bonjour, un tempo coerentista, è recentemente andato a far parte delle schiere dei fondazionalisti – vedi per esempio Bonjour (2001) –, mentre Chisholm (1989), Sosa (1991) e Haack (1993) suggeriscono la possibilità di teorie della giustificazione che fondono elementi fondazionalisti ed elementi coerentisti. Abbiamo accennato al fatto che fondazionalismo e coerentismo devono essere considerate proposte strutturali, ma possono essere associati a razionalismo, empirismo, idealismo e fenomenismo. Queste ultime posizioni riguardano anche le questioni delle fonti conoscitive e dello scetticismo, e hanno giocato un ruolo importante dal punto di vista storico. Per approfondirle in termini contemporanei, suggeriamo: Cottingham (1988) e Bonjour (1998) sul razionalismo; Cornman (1975) e Parrini (1980) sull'empirismo; Rescher (1973a), Foster (1982) e Sprigge (1983) sull'idealismo; Mackie (1969) sul fenomenismo. Buone discussioni dell'affidabilismo si trovano in Feldman (1985), Kitcher (1992), Markie (1996), Brandom (1998) e Vassallo (1999, cap. 3), mentre sul funzionalismo proprio sono utili i saggi contenuti in Kvanvig (1996).

Il tema del *naturalismo* è uno dei pochi indagato in modo approfondito anche in volumi in lingua italiana. Testi di utile consultazione sono: Agazzi e Vassallo (1998), Engel (1996, trad. it. 2000), Marconi (1999) per il naturalismo nei diversi settori filosofici; Stanzione (1990) e Vassallo (1997), (1999), (2002a) per il naturalismo in teoria della conoscenza. Quanto alla letteratura in inglese, vogliamo segnalare, oltre ai saggi in Kornblith (1985), due testi recenti: Kornblith (2002) che sostiene la necessità di indagare non il concetto di conoscenza, ma la conoscenza in se stessa al fine di comprenderla in quanto fenomeno prettamente naturale, e Goldman (2002) che presenta diversi esempi per affermare la necessità che la teoria della conoscenza si appelli ai risultati scientifici, pur rimanendo distinta dalla scienza. Di Goldman è disponibile in traduzione italiana Goldman (1993, trad. it. 1996), incentra-

to sulle applicazioni filosofiche delle scienze cognitive anche in teoria della conoscenza.

Sullo *scetticismo*, occorre leggere i classici come Descartes (1641, trad. it. 1986) e Hume (1739, trad. it. 1982). Due buoni libri introduttivi sono Hookway (1990) e Landesman (2002) che prendono in considerazione anche lo scetticismo antico. Per discussioni sulla contrapposizione tra scetticismo antico e scetticismo moderno, si veda Burnyeat (1982) e Klein (2002). Sono consigliabili anche Preti (1993) e Floridi (1996). L'importanza dello scetticismo cartesiano è ben analizzata in B. Williams (1978) e Stroud (1984). Circa le soluzioni rimandiamo a Strawson (1985), Stroud (1968) e Stern (2000) per quelle trascendentali, a Luper-Foy (1987) per quella di Nozick, a Pritchard (2002) per quelle contestualiste.

3. *Sviluppi recenti*

Una buona discussione del *contestualismo* si trova in alcuni saggi contenuti in Tomberlin (1999) e in Sosa e Villanueva (2000). Il *femminismo* è invece esplorato in ogni suo aspetto in Jaggar eYoung (1998) e in M. Fricker e Hornsby (2000); in italiano si può consultare Restaino e Cavarero (1999). Per quanto riguarda l'impostazione femminista in teoria della conoscenza, sono utili: Alcoff e Potter (1993), AA.VV. (1994), Lennon e Whitford (1994), Garavaso (2001); sull'importanza della conoscenza delle persone, si veda Dalmiya (2001). Il fatto che, dal punto di vista femminista, la teoria classica della conoscenza sia una teoria distorta, è affrontato in modo preciso da Antony (2002).

Epilogo

Quanto alle conoscenze "speciali", si veda, per esempio: Kitcher (2002) e Vassallo (2003) per la conoscenza scientifica; Lemos (2002) per la conoscenza etica; Wolterstorff (1999) e Quinn (2002) per la conoscenza religiosa; Cassam (1994) e Wright, Smith e Macdonald (1998) per la conoscenza di sé.

Bibliografia

AA.VV. (1994), *Feminist Epistemology*, in «The Monist», 77.

Agazzi E. e Pauri M. (2000) (a cura di), *The Reality of Unobservable. Observability, Unobservability and Their Impact on the Issue of Scientific Realism*, Kluwer, Dordrecht.

Agazzi E. e Vassallo N. (1998) (a cura di), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo*, Franco Angeli, Milano.

Alcoff L. e Potter E. (1993) (a cura di), *Feminist Epistemologies*, Routledge, London.

Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Alston W.P. (1993), *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Alston W.P. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Annis D.B. (1978), *A Contextualist Theory of Epistemic Justification*, in «American Philosophical Quarterly», 15, pp. 213-29; ora in P.K. Moser (a cura di), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md, pp. 205-17.

Antony L.M. (1995), *Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defence of Individualism in Feminist Epistemology*, in «Philosophical Topics», 23, pp. 59-94.

Antony L.M. (2002), *Embodiment and Epistemology*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 463-78.

Aristotele, *La metafisica*, Utet, Torino 1974.

Armstrong D.M. (1968), *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London.

Audi R. (1989), *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
Audi R. (1998), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London.
Audi R. (2002), *The Sources of Knowledge*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 71-94.
Austin J.L. (1961), *Other Minds*, in Id., *Philosophical Paper*, Oxford University Press, Oxford, pp. 44-84.
Ayer A.J. (1969), *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, London.
Blackburn S. e Simmons K. (1999) (a cura di), *Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Bonjour L. (1978), *Can Empirical Knowledge Have a Foundation?*, in «American Philosophical Quarterly», 15, pp. 1-13.
Bonjour L. (1980), *Externalist Theories of Empirical Justification*, in «Midwest Studies in Philosophy», 5.
Bonjour L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Bonjour L. (1996), *Plantinga on Knowledge and Proper Function*, in Kvanvig 1996, pp. 47-71.
Bonjour L. (1998), *In Defence of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
Bonjour L. (2001), *Toward a Defence of Empirical Foundationalism*, in DePaul 2001, pp. 21-38.
Bonjour L. (2002), *Internalism and Externalism*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 234-63.
Brandom R. (1998), *Insights and Blindspots of Reliabilism*, in «The Monist», 81, pp. 371-92.
Burnyeat M. (1982), *Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed*, in «Philosophical Review», 90, pp. 3-40.
Butler J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, NY.
Cartwright N. (1983), *How the Laws of Physics Lie*, Clarendon Press, Cambridge.
Cassam Q. (1994) (a cura di), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
Chiesara M.L. (2003), *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino.

Chisholm R.M. (1989), *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, terza ed.
Coady C.A. (1992), *Testimony: A Philosophical Study*, Clarendon Press, Oxford.
Code L. (1991), *What Can She Know*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
Code L. (1996), *What Is Natural About Epistemology Naturalized?*, in «American Philosophical Quarterly», 33, pp. 1-22.
Cohen L.J. (1992), *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford.
Cohen S. (1999), *Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons*, in «Philosophical Perspectives», 13, pp. 57-89.
Cornman J. (1975), *Perception, Common Sense, and Science*, Yale University Press, New Haven, Ct.
Cottingham J. (1988), *The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford.
Craig E. (1987), *The Practical Explication of Knowledge*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 87, pp. 211-26.
Crane T. (1992) (a cura di), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge University Press, Cambridge.
Dalmiya V. (2001), *Knowing People*, in M. Steup (a cura di), *Knowledge, Truth and Duty*, Oxford University Press, Oxford, pp. 221-34.
Dancy J. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.
Dancy J. (1988) (a cura di), *Perceptual Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
Davidson D. (1986), *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in E. Lepore (a cura di), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. (1991), *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, in A. Bottani e C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano, pp. 107-34.
DePaul M. (2001) (a cura di), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.
DeRose K. (1995), *Solving the Skeptical Problem*, in «Philosophical Review», 104, pp. 1-52.
DeRose K. (1999), *Contextualism: An Explanation and Defence*, in J. Greco e E. Sosa (a cura di), *Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 187-205.

Descartes R. (1637), *Discours de la méthode*, Leide; trad. it. (1981[20]), *Discorso sul Metodo*, Laterza, Roma-Bari.
Descartes R. (1641), *Meditationes de Prima Philosophia*, Michel Soly, Paris; trad. it. (1986), *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Roma-Bari.
Devitt M. (1984), *Realism and Truth*, Basil Blackwell, Oxford.
Dretske F. (1971), *Conclusive Reasons*, in «Australasian Journal of Philosophy», 49, pp. 1-22.
Duran J. (1994), *Nozickian Trackings and Naturalization*, in «Metaphilosophy», 25, pp. 326-34.
Engel P. (1996), *Philosophie et psychologie*, Gallimard, Paris; trad. it. (2000), *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino.
Engel P. (2002), *Truth*, Acumen, Bucks.
Feldman R. (1985), *Reliability and Justification*, in «The Monist», 68, pp. 159-174.
Feldman R. (1993), *Proper Functionalism*, in «Nous», 27, pp. 34-50.
Floridi L. (1996), *Scepticism and the Foundation of Epistemology*, E.J. Brill, Leiden.
Foley R. (1987), *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Foley R. (2002), *Conceptual Diversity in Epistemology*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 177-203.
Foster J. (1982), *The Case for Idealism*, Routledge, London.
Foster J. (2000), *The Nature of Perception*, Oxford University Press, Oxford.
Fricker E. (1995), *Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, «Mind», 104, pp. 393-411.
Fricker M. e Hornsby J. (2000) (a cura di), *The Cambridge Companion to Feminist Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
Garavaso P. (2001), *La varietà delle epistemologie femministe*, in M. Marsonet (a cura di), *Donne e filosofia*, Erga, Genova, pp. 218-233.
Gettier E.L. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, in «Analysis», 23, pp. 121-23; trad. it. (1991), *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in A. Bottani e C. Penco (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano, pp. 268-70.
Ginet C. (1988), *Memory*, in G.H.R. Parkinson (a cura di), *The Handbook of Western Philosophy*, Macmillan, New York, pp. 159-78.
Goldman A.I. (1967), *A Causal Theory of Knowing*, in «The Journal of Philosophy», 64, pp. 357-72; ora in Goldman A.I. (1992), *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, The Mit Press, Cambridge, Mass., pp. 69-83.
Goldman A.I. (1976), *Discrimination and Perceptual Knowledge*, in «The Journal of Philosophy», 73, pp. 771-91; ora in Goldman A.I. (1992), *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, The Mit Press, Cambridge, Mass., pp. 85-103.
Goldman A.I. (1979), *What Is Justified Belief?*, in G. Pappas (a cura di), *Justification and Knowledge*, Kluwer Academic Publisher, Reidel.
Goldman A.I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Goldman A.I. (1993), *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, Boulder; trad. it. (1996), *Applicazioni filosofiche della scienza cognitiva*, Il Mulino, Bologna.
Goldman A.I. (1999), *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford.
Goldman A.I. (2002), *The Sciences and Epistemology*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 144-76.
Haack S. (1993), *Evidence and Inquiry*, Basil Blackwell, Oxford.
Hacking I. (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. (1987), *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari.
Hanson N.R. (1958), *Patterns of Discovery. An Inquiry into Conceptual Foundation of Science*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. (1978), *I modelli della scoperta scientifica. Ricerca sui fondamenti concettuali della scienza*, Feltrinelli, Milano.
Harman G. (1986), *Change in View*, The Mit Press, Cambridge, Mass.
Hetherington S. (2001), *Good Knowledge, Bad Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
Hintikka J. (1992), *Different Constructions in Terms of 'Knows'*, in J. Dancy ed E. Sosa (a cura di), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 99-104.
Hookway C. (1990), *Scepticism*, Routledge, London.
Hughes C. (1996), *Giving the Skeptic Her Due?*, in «Epistemologia», XIX, pp. 329-46.

Hume D. (1739), *A Treatise of Human Nature*; trad. it. (1982), *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
Hume D. (1748), *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, A. Millar, London; trad. it. (1957), *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza, Bari.
Jackson F. (1977), *Perception*, Cambridge University Press, Cambridge.
Jaggar A.M. e Young I.M. (1998), *A Companion to Feminist Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford.
James W. (1907), *Pragmatism*, Longman's, Green; Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Kant I. (1781) e (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknock; trad. it. (1989⁵), *Critica della ragion pura*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
Kaplan D. (1970), *On the Logic of Demonstratives*, in «Journal of Philosophical Logic», 8, pp. 81-98.
Kaplan D. (1989), *Demonstratives*, in J. Almog, J. Perry e H.K. Wettstein (a cura di), *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, Oxford.
Kitcher P. (1992), *The Naturalists Return*, «The Philosophical Review», 101, pp. 53-114.
Kitcher P. (2002), *Scientific Knowledge*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 385-407.
Klein P. (2002), *Skepticism*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 336-61.
Kornblith H. (1985) (a cura di), *Naturalizing Epistemology*, The Mit Press, Cambridge, Mass.
Kornblith H. (2001) (a cura di), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Basil Blackwell, Oxford.
Kornblith H. (2002), *Knowledge and Its Place in Nature*, Clarendon Press, Oxford.
Kvanvig J.L. (1996) (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md.
Landesman C. (1997), *An Introduction to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.
Landesman C. (2002), *Skepticism. The Central Issues*, Basil Blackwell, Oxford.

Latour B. (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Lehrer K. (1990), *Theory of Knowledge*, Westview, Boulder, Co.
Lehrer K. (1999), *Rationality*, in J. Greco ed E. Sosa (a cura di), *Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 206-19.
Lehrer K. e Paxson T. (1969), *Knowledge: Undefeated Justified True Belief*, in «The Journal of Philosophy», 66, pp. 225-37.
Lemos N. (2002), *Epistemology and Ethics*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 479-512.
Lennon K. e Whitford M. (1994) (a cura di), *Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology*, Routledge, London.
Lewis C.I. (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, LaSalle, Ill.
Lewis D. (1979), *Scorekeeping in a Language Game*, in «Journal of Philosophical Logic», 8, pp. 339-59.
Lewis D. (1996), *Elusive Knowledge*, in «Australasian Journal of Philosophy», 74, pp. 549-67.
Locke J. (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*, London; trad. it. (1971), *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino.
Longino H.E. (1999), *Feminist Epistemology*, in J. Greco ed E. Sosa (a cura di), *Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 327-53.
Luper-Foy S. (1987) (a cura di), *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ.
Mackie J.L. (1969), *What's Really Wrong with Phenomenalism*, in «Proceedings of the British Academy», 55, pp. 113-27.
Marconi D. (1999) (a cura di), *Naturalismo e naturalizzazione*, Mercurio, Vercelli.
Markie P.J. (1996), *Goldman's New Reliabilism*, in «Philosophy and Phenomenological Research», LVI, pp. 799-817.
Martens D.B. (1992), *Knowledge by Acquaintance/by Description*, in J. Dancy ed E. Sosa (a cura di), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 237-40.
Martin M.G.F. (1995), *Perception*, in A.C. Grayling (a cura di), *Philosophy. A Guide through the Subject*, Oxford University Press, Oxford, pp. 26-43.
McGinn C. (1984), *The Concept of Knowledge*, in «Midwest Studies in Philosophy», IX.
Mill J.S. (1867), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Longmans Green, London.
Moore A.W. (1997), *Points of View*, Clarendon Press, Oxford.

Moore G.E. (1962), *Philosophical Papers*, Collier Books, New York, NY.
Moravcsik J. (2000), *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and Its Modern Echoes*, Basil Blackwell, Oxford.
Moser P.K. (1989), *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge.
Musgrave A. (1993), *Common Sense, Science and Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. (1995), *Senso comune, scienza e scetticismo*, Raffaello Cortina, Milano.
Nelson L.H. (1993), *Epistemological Communities*, in Alcoff e Potter 1993.
Neurath O. (1933), *Protokollsätze*, in «Erkenntnis», 3; trad. it. (1968), *Proposizioni protocollari*, in G. Statera (a cura di), *Sociologia e fisicalismo*, Ubaldini, Roma.
Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; trad. it. (1987), *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano.
Pagnini A. (1995) (a cura di), *Realismo/antirealismo: aspetti del dibattito epistemologico contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze.
Pagnini A. (1997), *Teoria della conoscenza*, Tea, Milano.
Papineau D. (1987), *Reality and Representation*, Basil Blackwell, Oxford.
Papineau D. (1993), *Philosophical Naturalism*, Basil Blackwell, Oxford.
Parrini P. (1980), *Una filosofia senza dogmi: materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna.
Parrini P. (1995), *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Roma-Bari.
Parrini P. (2000), *Il conoscere fra filosofia e scienza*, in L. Gallino, M. Salvadori, G. Vattimo (direzione di), *Atlante del Novecento*, vol. III, *Il declino delle certezze. Un secolo e le sue immagini*, Utet, Torino.
Plantinga A. (1993a), *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York, NY.
Plantinga A. (1993b), *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York, NY.
Platone, *Il sofista*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
Platone, *Menone*, La Scuola, Brescia 1970.
Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano 1994.

Pollock J. (1986), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ.
Preti G. (1966), *Gnoseologia*, in *Filosofia, Enciclopedia Feltrinelli Fisher*, Feltrinelli, Milano.
Preti G. (1993), *Scetticismo e conoscenza*, Cuecm, Catania.
Pritchard D. (2002), *Recent Work on Radical Skepticism*, in «American Philosophical Quarterly», 39, pp. 215-57.
Putnam H. (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
Quine W.V.O. (1951), *Two Dogmas of Empiricism*, in Philosophical Review, 60, pp. 20-43; trad. it. (1966), *Due dogmi dell'empirismo*, in Id., *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma, pp. 20-44.
Quine W.V.O. (1960), *Word & Object*, The Mit Press, Cambridge, Mass.
Quine W.V.O. (1969), *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity, and Other Essays*, Columbia University Press, New York, NY; trad. it. (1986), *Epistemologia Naturalizzata*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma.
Quine W.V.O. (1975), *The Nature of Natural Knowledge*, in S. Guttenplan (a cura di), *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford.
Quine W.V.O. (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Quinn P.L. (2002), *Epistemology in Philosophy of Religion*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 513-38.
Reid T. (1764), *An Inquiry into the Human Mind*; ora in Id., *Inquiry and Essays*, a cura di R.E. Beanblossom e K. Leher, Hackett, Indianapolis, Ind. 1983.
Rescher N. (1973a), *Conceptual Idealism*, Basil Blackwell, Oxford.
Rescher N. (1973b), *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press, Oxford.
Restaino F. e Cavarero A. (1999), *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino.
Russell B. (1910), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. n. 11.
Sacks O. (1985), *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Harper and Row, New York, NY; trad. it. (1986), *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano.

Schlick M. (1934), *Über das Fundament der Erkenntnis*, in «Erkenntnis», 4, pp. 79-99; trad. it. (1959), *Il fondamento gnoseologico*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino, pp. 299-322.
Sellars W.F. (1963), *Science, Perception and Reality*, Routledge, London.
Sellars W.F. (1975), *Epistemic Principles*, in H.-N. Castaneda (a cura di), *Action, Knowledge, and Reality*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Ind., pp. 332-48.
Shoemaker S. (1990), *First-person access*, in «Philosophical Perspectives», 4.
Shope R.K. (1983), *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
Shope R.K. (1992), *Propositional Knowledge*, in J. Dancy ed E. Sosa (a cura di), *A Companion to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 396-401.
Shope R.K. (2002), *Conditions and Analyses of Knowing*, in P.K. Moser (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 25-70.
Sosa E. (1991), *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
Sosa E. e Villanueva E. (2000) (a cura di), *Skepticism*, in «Philosophical Issues», 10.
Sprigge T. (1983), *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
Stanzione M. (1990), *Epistemologie naturalizzate*, Bagatto, Roma.
Stern R. (2000), *Transcendental Arguments and Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.
Stich S. (1990), *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, The Mit Press, Cambridge, Mass.; trad. it. (1996), *La frammentazione della ragione*, Il Mulino, Bologna.
Strawson P.F. (1959), *Individuals*, Methuen, London.
Strawson P.F. (1967), *The Bounds of Sense*, Methuen, London.
Strawson P.F. (1979), *Perception and its Objects*, in G.F. Macdonald (a cura di), *Perception and Identity*, Macmillan, London, pp. 41-60.
Strawson P.F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
Stroud B. (1968), *Transcendental Arguments*, in «Journal of Philosophy», 65, pp. 241-56.

Stroud B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.
Talbott W.J. (1990), *The Reliability of the Cognitive Mechanism*, Garland Publishing, New York, NY.
Tanesini A. (1999), *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Basil Blackwell, Oxford.
Taylor J.E. (1991), *Plantinga's Proper Functioning Analysis of Epistemic Warrant*, in «Philosophical Studies», 64, pp. 185-202.
Tomberlin J.E. (1999) (a cura di), *Epistemology, Philosophical Perspectives*, Basil Blackwell, Oxford.
Van Fraassen B. (1980), *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. (1985), *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna.
Vanni Rovighi S. (1963), *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia.
Vassallo N. (1997), *La naturalizzazione dell'epistemologia: contro una soluzione quineana*, Franco Angeli, Milano.
Vassallo N. (1999), *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, Franco Angeli, Milano.
Vassallo N. (2002a), *Conoscenza e natura*, De Ferrari, Genova.
Vassallo N. (2002b), *Epistemologia*, in F. D'Agostini e N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, pp. 250-274.
Vassallo N. (2003) (a cura di), *Filosofie delle scienze*, Einaudi, Torino.
Walker C.S. (1989), *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism*, Routledge, London.
Williams B. (1978), *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, London.
Williams M. (1977), *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford.
Williams M. (1991), *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Basil Blackwell, Oxford.
Williamson T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, Oxford.
Wittgenstein L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922; trad. it. (1984²), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino.
Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. (1968), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

Wittgenstein L. (1969), *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. (1978), *Della certezza*, Einaudi, Torino.
Wolterstorff N. (1999), *Epistemology of Religion*, in J. Greco ed E. Sosa (a cura di), *Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 303-324.
Wright C., Smith B.C. e Macdonald C. (1998) (a cura di), *Knowing Our Own Minds*, Clarendon Press, Oxford.
Yolton J.W. (1996), *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
Yolton J.W. (2000), *Realism and Appearances: An Essay in Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge.

L'autrice

Nicla Vassallo (Imperia, 1963) si interessa di questioni sia storiche, sia teoriche nell'ambito dell'epistemologia, della metafisica e della filosofia della scienza. Ha curato *Filosofie delle scienze* (Einaudi, Torino 2003) e *La filosofia di Gottlob Frege* (Franco Angeli, Milano 2003); è co-curatrice di *George Boole: filosofia, logica, matematica* (Franco Angeli, Milano 1998), *Introduzione al naturalismo filosofico contemporaneo* (Franco Angeli, Milano 1998), *Identità personale: un dibattito aperto* (Loffredo, Napoli 2001), *Storia della filosofia analitica* (Einaudi, Torino 2002).

In qualità di autrice, ha pubblicato numerosi saggi, in Italia e all'estero, e i seguenti volumi: *La depsicologizzazione della logica: un confronto tra Boole e Frege* (Franco Angeli, Milano 1995); *La naturalizzazione dell'epistemologia: contro una soluzione quineana* (Franco Angeli, Milano 1997); *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche* (Franco Angeli, Milano 1999); *Conoscenza e natura* (De Ferrari, Genova 2002). È membro del comitato di redazione della rivista «Epistemologia», della rivista «Iride» e del dizionario on line *Foldop*.

Indici

Indice dei nomi

Agazzi, E., 140-41.
Alcoff, L., 142.
Alston, W.P., 59, 139-40.
Annis, D.B., 114.
Antony, L.M., 133, 142.
Aristotele, 12-13, 15, 56, 122, 137.
Armstrong, D.M., 139-40.
Audi, R., 59, 140.
Austin, J.L., 112.
Ayer, A.J., 139.

Bianchi, C., 2.
Blackburn, S., 140.
Blanshard, B., 50.
Bonjour, L., 50, 54n, 56, 61, 68, 72, 141.
Bradley, F.H., 50.
Brandom, R., 141.
Burnyeat, M., 142.
Butler, J., 132.

Cartwright, N., 140.
Cassam, Q., 142.
Cavarero, A., 142.
Chiesara, M.L., 139.
Chisholm, R.M., 59, 74, 141.
Chomsky, N., 84.
Churchland, P.S., 84.
Coady, C.A., 140.
Code, L., 122-23, 130.
Cohen, L.J., 140.
Cohen, S., 104.
Cornman, J., 139, 141.
Cottingham, J., 141.
Craig, E., 140.
Crane, T., 140.

Dalmiya, V., 142.
Dancy, J., 140.
Davidson, D., 50.
DePaul, M., 141.
DeRose, K., 104, 110.
Descartes, R., 2, 11, 29-30, 56, 89-94, 97, 142.
Devitt, M., 139.
Dewey, J., 18.
Dretske, F., 41.
Duran J., 129.

Engel, P., 140-41.

Feldman, R., 65, 72, 141.
Floridi, L., 142.
Foley, R., 59, 140.
Foster, J., 140-41.
Fricker, E., 140.
Fricker, M., 142.

Garavaso, P., 142.

Gettier, E.L., 37, 41-42, 94, 140.
Giere, R.N., 84.
Ginet, C., 140.
Goldman, A.I., 14, 43 e n, 44n, 64-65, 67-68, 75-76, 78, 84-85, 87, 112, 141.
Guglielmo di Ockham, 7.

Haack, S., 84, 141.
Hacking, I., 139.
Hanson, N.R., 26-27.
Harman, G., 50.
Hegel, G.W., 50, 122.
Hempel, C.G., 50.
Hetherington, S., 140.
Hintikka, J., 140.
Hookway, C., 142.
Hornsby, J., 142.
Hughes, C., 2, 49.
Hume, D., 31, 103, 142.

Jackson, F., 140.
Jaggar, A.M., 142.
James, W., 18-20.

Kant, I., 5, 96-97.
Kaplan, D., 119.
Kierkegaard, S., 122.
Kitcher, P., 141-42.
Klein, P., 142.
Kornblith, H., 54n, 84, 141.
Kvanvig, J.L., 141.

Landesman, C., 140, 142.
Latour, B., 140.
Lehrer, K., 40, 50, 140.
Lemos, N., 142.
Lennon, K., 142.
Lewis, C.I., 139.
Lewis, D., 104, 112.
Locke, J., 7, 9, 29-30, 56.
Longino, H.E., 128.
Luper-Foy, S., 142.

Macdonald, C., 142.
Mackie, J.L., 141.
Marconi, D., 141.
Magri, T., 2.
Markie, P.J., 141.
Martens, D.B., 140.
Martin, M.G.F., 140.
McGinn, C., 48.
Mill, J.S., 5, 139.
Moore, A.W., 140.
Moore, G.E., 18, 93-95, 105-106.
Moravcsik, J., 139.
Moser, P.K., 53, 59.
Musgrave, A., 139.

Nelson, L. H., 129.
Neurath, O., 16-17, 50.
Nietzsche, F.W., 122.
Nozick, R., 46, 47n, 98, 100-102, 142.

Pagnini, A., 139.
Papineau, D., 64, 139.
Parrini, P., 139, 141.
Pascal, B., 35-36.
Pauri, M., 140.
Paxson, T., 40.
Peirce, C.S., 18, 52.
Plantinga, A., 69-73.
Platone, 13, 33.
Pollock, J., 59.
Potter, E., 142.
Preti, G., 139, 142.
Pritchard, D., 142.
Putnam, H., 139.

Quine, W.V.O., 16-18, 75-77, 79-84.
Quinn, P.L., 142.

Reid, T., 31.
Rescher, N., 15-16, 141.
Restaino F., 142.
Rousseau, J.-J., 122.
Russell, B., 18, 56, 140.

Sacks, O., 72-73.
Savile, A., 2.
Schlick, M., 16.
Sellars, W.F., 50, 61, 140.
Shoemaker, S., 140.
Shope, R.K., 140.
Simmons, K., 140.
Smith, B.C., 142.
Sosa, E., 65, 141-42.
Spinoza, B., 50.
Sprigge, T., 141.
Stanzione, M., 141.
Stern, R., 142.
Stich, S., 140.
Strawson, P.F., 97, 139, 142.
Stroud, B., 142.

Talbott, W.J., 64.
Tanesini, A., 126.
Taylor, J.E., 72.
Tomberlin, J.E., 142.

Van Fraassen, B., 139.
Vanni Rovighi, S., 139.
Vassallo, N., 139, 141-42.
Villanueva, E., 142.

Whitford, M., 142.
Williams, B., 107, 142.
Williams, M., 117, 141.
Williamson, T., 140.
Wittgenstein, L., 13, 26, 58, 74, 95-97, 106, 127.
Wolterstorff, N., 142.
Wright, C., 142.

Yolton, J.W., 139-40.
Young, I.M., 142.

Indice del volume

1. L'idea di conoscenza 3
   1.1. Apparenza e realtà *p. 3*
   1.2. Verità *12*
   1.3. Tipi di conoscenza *21*
   1.4. Fonti conoscitive: il valore della testimonianza *24*

2. I problemi della teoria della conoscenza 33
   2.1. Conoscenza proposizionale *33*
   2.2. Analisi della conoscenza *37*
   2.3. Analisi della giustificazione *50*
   2.4. Naturalismo *73*
   2.5. Scetticismo *89*

3. Sviluppi recenti 108
   3.1. Contestualismo *108*
   3.2. Femminismo *121*

Epilogo 137

Cos'altro leggere 139

Bibliografia 143

L'autrice 155

Indice dei nomi 159