

**LA NATURALIZZAZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA  
CONTRO UNA SOLUZIONE QUINEANA**

**di**

**Nicla Vassallo**

a Riccardo  
che amava la filosofia

*Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere*

Aristotele, *Metafisica*, libro I.

# Indice

## PROLOGO

### 1. SULL'EPISTEMOLOGIA

- 1.1. I diversi tipi di conoscenza
- 1.2. La definizione di conoscenza proposizionale
- 1.3. Il concetto di giustificazione epistemica
- 1.4. I compiti dell'epistemologia tradizionale
- 1.5. La meta-epistemologia
- 1.6. Quine contro la tradizione
- 1.7. Epistemologia individuale, conoscenza empirica, scienza empirica.

### 2. QUINE E LO SCETTICISMO

- 2.1. Quine e la tradizione
- 2.2. Quine sullo scetticismo
- 2.3. L'epistemologia quineana non risponde allo scetticismo
- 2.4. Contro Quine: le ipotesi scettiche non sono ipotesi empiriche
- 2.5. Una confusione quineana
- 2.6. L'epistemologia quineana conduce allo scetticismo
- 2.7. Due incoerenze quineane
- 2.8. Il problema dell'induzione
- 2.9. Evoluzione e credenze vere

### 3. QUINE E LA TEORIA DELLA GIUSTIFICAZIONE

- 3.1. L'argomentazione di Quine
- 3.2. Cinque obiezioni immediate
- 3.3. Alcune considerazioni sul fondazionalismo
- 3.4. Alcune considerazioni sul coerentismo
- 3.5. Verso una possibile integrazione di fondazionalismo e coerentismo
- 3.6. Giustificazione: in difesa della naturalizzazione radicale
- 3.7. Una teoria quineana della giustificazione?
- 3.8. Giustificazione: in difesa dell'epistemologia tradizionale
- 3.9. Alcuni cenni sulla correttezza dei criteri giustificativi

### 4. QUINE E LA QUESTIONE DELLA NORMATIVITA'

- 4.1. L'abbandono della normativita'
- 4.2. Un naturalismo non normativo: alcuni problemi
- 4.3. Contro il rimpiazzamento dell'epistemologia tradizionale
- 4.4. Sullo status valutativo

### 5. OBIEZIONI E RISPOSTE

- 5.1. Olismo e conservatorismo
- 5.2. Fondazionalismo e coerentismo
- 5.3. Goldman in soccorso di Quine
- 5.4. Una teoria causale della giustificazione
- 5.5. Empirismo ed evidenzialismo
- 5.6. Il metodo ipotetico-deduttivo
- 5.7. Filosofia prima
- 5.8. Analiticit 
- 5.9. Olismo e realismo
- 5.10. Esperimenti mentali

## **6. L'IMPLAUSIBILITA' DI POSSIBILI DIFESE DI QUINE**

- 6.1. Lycan: la filosofia e' scienza
- 6.2. Agazzi: la filosofia non e' scienza
- 6.3. Giere: la naturalizzazione della filosofia della scienza
- 6.4. Razionalita' categorica e razionalita' strumentale
- 6.5. I Churchland: l'epistemologia diverra' irrilevante

## **EPILOGO**

## **BIBLIOGRAFIA DEI LAVORI CITATI**

## **INDICE DEI NOMI**

## PROLOGO

Barone (1986, p. 536) scrive:

Il neopositivismo ha [...] un merito indiscutibile: l'aver posto in primo piano, con l'insistenza polemica, il problema quanto mai urgente nella cultura contemporanea, del rapporto tra scienza e filosofia. Non si tratta di un problema recentissimo, poiche' gia' era presente in forma indistinta nei primordi della speculazione, quando la curiosita' attonita di fronte al <<mondo>> si esprimeva in una complessa attenzione alla sua realta' e al suo significato: ma esso acquisto' una particolare importanza via via che l'amore per il sapere si venne specificando sempre piu' in atteggiamenti nettamente delineati e autonomi, e diventa essenziale per un periodo storico come quello in cui viviamo, che vede da un lato il progresso secolare della ricerca scientifica - che tanto piu' unifica i propri risultati quanto piu' amplia il suo orizzonte - e, dall'altro, un ostinato ripresentarsi di esigenze e di soluzioni filosofiche.

Barone giudica errato parlare di superamento del neopositivismo. Siamo della convinzione che sia certamente fuorviante parlarne se posti di fronte al problema del rapporto tra scienza e filosofia, problema che si ripropone oggi in tutta la sua forza in quelle diverse e numerose tesi secondo le quali la filosofia deve subire una qualche naturalizzazione.

Accenneremo al neopositivismo quasi esclusivamente in nota. Si tratta di una scelta intenzionale e motivata da due sostanziali ragioni: primo, il neopositivismo e' stato oggetto di studi approfonditi, tra cui quella dello stesso Barone che ce ne ha offerto un'analisi estremamente lucida, proprio alla luce del problema del rapporto tra filosofia e scienza<sup>1</sup>; secondo, siamo mossi dal desiderio di affrontare la radicalita' della tesi di Quine il quale, sebbene abbia stretti legami con il neopositivismo, si distacca da questi per ritrovarsi in filosofi quale Dewey<sup>2</sup>.

E' bene segnalare altre scelte che possono apparire inusuali. Incentreremo l'attenzione sul pensiero di Quine, avvalendoci delle idee di alcuni autori contemporanei, e cio' inevitabilmente ci indurra' a minimizzare molti riferimenti storici. Non intendiamo misconoscere i debiti che paghiamo ancora e necessariamente alla maggior parte dei filosofi del passato. Ma, proprio perche' non intendiamo compiere un'operazione di sottovalutazione, riduciamo i cenni a loro: per esempio, un degno confronto della posizione di Quine con quella di Dewey, o con quella di Hume - tanto per fare un altro nome -, richiede di

---

<sup>1</sup> Un altro testo di riferimento classico e' Trinchero (1978).

<sup>2</sup> Quine (1969, 1986, p. 59) afferma: <<Filosoficamente sono legato a Dewey dal naturalismo che domino' i suoi ultimi tre decenni. Con Dewey sostengo che la conoscenza, la mente e il significato sono parte del medesimo mondo con cui hanno a che fare e che devono essere studiati nel medesimo spirito empirico che anima la scienza naturale>>.

venire approfondito in un intero saggio e non riferito in un paio di pagine, come invece potremo concedere. Lo stesso vale per un parallelo, altrettanto meritevole, se non addirittura auspicabile, tra le soluzioni offerte dai neopositivisti al rapporto tra filosofia e scienza e le soluzioni contemporanee. Ci concentreremo sulla naturalizzazione della gnoseologia o teoria filosofica della conoscenza - qui d'ora in poi "epistemologia" per adeguarci alla piu' tradizionale terminologia in uso nei paesi di lingua inglese<sup>3</sup> - anche perche' condividiamo quanti da altri e' stato scritto: <<L'aspetto veramente radicale dell'impresa quineana non concerne tanto l'ontologia, ma riguarda piuttosto la drastica riconscezione operata da Quine del compito dell'epistemologia>><sup>4</sup>. Pertanto non tratteremo, se non per cenni, di naturalizzazione della metafisica, e la nostra scelta viene nuovamente giustificata dal proposito di evitare le sottovalutazioni di tematiche a cui riteniamo ingiusto concedere scarso rilievo<sup>5</sup>.

Partiremo dalla definizione secondo la quale la conoscenza e' credenza vera e giustificata. Risulta evidente che questioni come "che cosa e' la verita'?" e "che cosa e' la credenza?", oltre a essere state particolarmente sviluppate dalla filosofia contemporanea, si dimostrano strettamente connesse al problema della conoscenza. Anche tali questioni verranno ignorate o solo sfiorate. Cio' non solo per evitare operazioni di minimizzazione, ma anche perche' si preferira' dedicare maggior spazio alle questioni dello scetticismo, della giustificazione e della normativita' nella convinzione che queste giochino un ruolo determinante nel dibattito che riguarda la naturalizzazione dell'epistemologia.

Si puo' esigere che questa naturalizzazione venga letta nel denso contesto di tutta la filosofia quineana, inquadrandola debitamente attraverso almeno cinque temi: la tesi di Duhem, la sotto-determinazione delle teorie, l'indeterminatezza della traduzione, l'imperscrutabilita' del riferimento e la relativita' ontologica<sup>6</sup>. Sebbene non neghiamo che questa via possieda una concreta utilita', non la praticheremo, poiche' non aspiriamo a confezionare un lavoro che restituisca nel dettaglio l'idea di Quine quale filosofo globale e sistematico; altri lo hanno fatto<sup>7</sup>. E' nostra precisa intenzione produrre un testo

---

<sup>3</sup> Ci scusiamo con il lettore se il significato che diamo al termine puo' generare qualche disorientamento.

<sup>4</sup> Cf. Roth (1984, p. 217).

<sup>5</sup> Cf. comunque Kornblith (1994c) per il quale e' indebito separare l'epistemologia dalla metafisica nel discutere di naturalismo.

<sup>6</sup> Per un'introduzione a questi temi, cf. Hookway (1988) e Santambrogio (1992). Vi sono diversi lavori critici incentrati su ogni singolo tema; per esempio, cf. Bottani (1996) sull'imperscrutabilita' del riferimento.

<sup>7</sup> Cf., per esempio, Gibson (1982) e Romanos (1983). Per la critica delle loro letture di Quine, cf. Roth (1984).

snello - se così si può dire - che metta a fuoco quasi esclusivamente il Quine epistemologo. Non si tratta del resto di un compito di per sé semplice. Come Foley (1994, p. 245) rileva:

Oltre a essere uno dei nostri più importanti filosofi, sfortunatamente Quine è anche uno dei più esasperanti. Viene giustamente considerato come un grande stilista, ma, nonostante ciò e in realtà parzialmente a causa di ciò, risulta spesso difficile da decifrare. Di fronte alla scelta di esprimere le sue idee con una grande eleganza o con la massima chiarezza, raramente opta per l'ultima. E in nessun altro luogo la sua inclinazione per le frasi sbalorditive si mette più in mostra che nella sua epistemologia. Il risultato, durante gli anni, è una collezione di massime, di motti e di pronunciamenti che risultano difficili da inquadrare in un tutto coerente.

Tale quadro non muterebbe anche se confinassimo la nostra attenzione a un solo saggio o libro di Quine.

Per esempio, a proposito delle idee esposte in *Pursuit of Truth*, Williams (1992, pp. 49-50) afferma drasticamente:

In particolare, trovo la concezione di Quine di una teoria della conoscenza "naturalizzata" - il suo compito e la sua relazione all'epistemologia tradizionale - molto oscuri. Quine ha insinuato sia che l'epistemologia naturalizzata rimpiazza i tentativi di confutare lo scettico, sia che essa dissolve i dubbi scettici. Ma qui l'interesse per lo scetticismo si fa notare per la sua assenza, così le cose non vengono chiarite. E quanto egli dice non è d'aiuto. Ripudia "il sogno cartesiano di una fondazione del metodo scientifico che sia più sicura del metodo stesso". Ciò nonostante, continua ad "occuparsi di ciò che è stato centrale per l'epistemologia tradizionale, ossia della relazione tra la scienza e i suoi dati sensoriali" (19). Ma la nozione tradizionale di "dati sensoriali" è precisamente quella di una fondazione per la conoscenza empirica. Così non vedo come si possa rifiutare il sogno di una fondazione per la scienza, conservando al contempo un interesse in qualcosa di simile al problema tradizionale di connettere la nostra conoscenza del mondo con i dati sensoriali.

Per ciò che ci concerne non esiteremo a evidenziare, là dove necessario, la mancanza di chiarezza di Quine accennando a cosa deve rinunciare o quali tesi deve indebolire per non cadere nell'incoerenza. Utilizzeremo allo scopo parecchia letteratura secondaria senza però alcuna ambizione di esaurirla. Essa risulta immensa su Quine e comunque voluminosa sul Quine epistemologo. Tra l'altro, questo fatto costituisce a nostro parere un sintomo della mancanza di trasparenza, dato che riteniamo che, se un filosofo fosse sufficientemente chiaro, le interpretazioni delle sue tesi non dovrebbero risultare in un numero eccessivo. Peraltro Quine non è l'unico ad aver suscitato copiosi interessi esegetici. Wittgenstein, tanto per citare un nome significativo, gli è decisamente superiore. Il fascino dell'ambivalenza o dell'incongruenza colpisce molti e sollecita spesso appassionate interpretazioni. Ma esse non sempre risultano corrette o ottimali. Non pretendiamo che la lettura da noi offerta dell'epistemologia quineana presenti davvero *la* epistemologia quineana, poiché prediligeremo alcune massime, motti e pronunciamenti a discapito di altri.

Per questo abbiamo sottotitolato il volume "Contro una soluzione quineana" e non "Contro la soluzione quineana".

Esso prendera' corpo in una serie di argomentazioni, cosi da offrire una filosofia lineare insieme a una garanzia: gli errori in cui eventualmente incorreremo risulteranno piu' facili da individuare. Poco spazio verra' concesso alla retorica o a ornamenti stilistici. Questi sono in grado di diluire gradevolmente il discorso, eppure preferiamo, perlomeno adesso, limitarli. Il procedere per argomentazioni, le quali risulteranno talvolta puntigliose, potra' a tratti apparire pedante o condurre a smarrire il filo conduttore del discorso piu' generale. Ci auguriamo che la cavillosita' non induca noia e che quella perdita sia solo passeggera. Ad ogni modo premetteremo a ogni capitolo una breve introduzione che ci auspichiamo capace di consentire una visione grandangolare.

### **Ringraziamenti**

Passo a riconoscere i miei debiti intellettuali e cio' esige che parli in prima persona, presentando questi tratti privati sia in quanto esistono per me, sia in quanto devono questa loro esistenza a rapporti personali che si sono instaurati tra me e altre persone nel corso degli anni. Li dichiaro in una sede pubblica, quale e' una pagina scritta accessibile a molti, perche' senza di essi il presente lavoro non avrebbe molto probabilmente mai visto la luce. Tengo pero' subito a precisare che e' esclusivamente mia la responsabilita' per ogni incompletezza, pregiudizio, errore, debolezza e oscurita' che si potranno riscontrare nel presente lavoro.

La mia vita filosofica si deve a Evandro Agazzi a cui sono massimamente riconoscente per avermi richiesto una costante onesta' intellettuale e avermi accompagnato nel corso delle mie ricerche con consigli teorici di indubbio valore che mi hanno condotto ad approfondire la riflessione, concedendomi al contempo una liberta' estrema nella scelta delle tesi che piu' mi parevano plausibili, purché sorrette da buone argomentazioni. Il suo interesse e il suo entusiasmo per questo lavoro mi hanno convinta dell'opportunita' di pubblicarlo, e la sua vicinanza mi ha aiutato ad accontentare quelle insicurezze in cui precipito spesso, ispecie durante l'elaborazione e la stesura di un libro. Sono debitrice nei confronti di Anthony Savile in piu' di un senso: ha reso possibili e gradevoli alcuni miei soggiorni presso il Dept. of Philosophy del King's

College (University of London), ove ho potuto sondare la tematica della naturalizzazione dell'epistemologia, e ha seguito diversi miei lavori con robusta pazienza nonche' acuto spirito critico, accogliendo le mie idee, valorizzando le mie capacita' e stimolando il mio desiderio di percorrere la strada della filosofia. Per importanti suggerimenti e pungenti obiezioni una particolare gratitudine va a Dario Palladino, Annagrazia Papone e Carlo Penco che hanno accettato l'arduo compito di leggere con attenzione e partecipazione stesure precedenti alla presente. Oltre ai suddetti, diverse persone mi hanno aiutato con discussioni donandomi nuovi pensieri: ricordo con entusiasmo gli scambi con Francesco Barone, Christopher Hughes, Mark Sainsbury e Scott Sturgeon. Ringrazio coloro che hanno partecipato a miei seminari o conferenze, costringendomi a limare alcune posizioni grazie alle loro osservazioni. Infine agli amici, che continuano ad accompagnarmi con amore e rispetto nella vita, anche quando questa viene spesa a lungo su un libro o attraverso luoghi remoti e foschi, va la mia piu' profonda devozione.

### **Avvertenze**

Diversi testi di cui ci si avvarra' nel presente lavoro sono stati consultati presso le biblioteche della University of London. Non avendo avuto occasione di controllare recentemente la correttezza di tutte le citazioni, i riferimenti e i dati bibliografici, il lettore potra' riscontrare qualche imprecisione. I testi sono per la maggior parte in lingua inglese e, anche nel caso di quelli tradotti, si e' a volte scelto di affidarsi all'edizione originale. Mi assumo naturalmente la responsabilita' delle traduzioni.



## 1. SULL'EPISTEMOLOGIA

Uno specifico tipo di conoscenza, quella proposizionale, definita come credenza vera e giustificata, monopolizzerà il nostro interesse. Distingueremo la giustificazione epistemica da altri tipi di giustificazione ed evidenzieremo l'impegno dell'epistemologia tradizionale nell'esplicare che cosa è la conoscenza e che cosa è la giustificazione, insieme alla sua esigenza di replicare allo scetticismo. Ci soffermeremo sull'indole meta-epistemologica del presente saggio, derivante dal proposito di mettere a confronto l'impostazione tradizionale con quella quineana che, a differenza della precedente, intende accontentarsi della sola psicologia. Presenteremo infine le ragioni che ci inducono a concentrarci sull'epistemologia individuale e a non distinguere nettamente tra conoscenza empirica e scienza empirica.

### 1.1. I diversi tipi di conoscenza

Cio' che affermanimo di conoscere ha una vasta ed eterogenea estensione. Diciamo di conoscere persone e luoghi, di sapere come fare certe cose, di sapere che alcune proposizioni sono vere. Occorre operare alcune distinzioni. Si considerino i seguenti enunciati:

- (a) Conosco la strada per Stradella.
- (b) So sciare.
- (c) So parlare inglese.
- (d) Conosco Filippo.
- (e) Conosco Londra.
- (f) Conosco il mio gatto.
- (g) So che Washington D.C. è la capitale degli Stati Uniti.
- (h) So che vi è un computer di fronte a me.
- (i) So che Marte è un pianeta del nostro sistema solare.

Sussiste un senso in cui "conoscere" implica disporre di una certa capacità o competenza; si tratta della cosiddetta *knowledge-how* (conoscere come) e ne sono rappresentativi (a), (b) e (c). Sussiste un senso in cui "conoscere" comporta una certa familiarità, ovvero l'essere stati o l'essere a contatto diretto con qualcosa o qualcuno come nel caso di (d), (e) ed (f); si tratta della *knowledge by acquaintance* (conoscenza diretta o

personale)<sup>1</sup>. E sussiste la cosiddetta conoscenza proposizionale (*knowledge that*, il conoscere che); (g), (h) e (i) sono campioni di quest'ultima<sup>2</sup>.

Vigono delle interconnessioni tra questi tre tipi di conoscenza, a cui non risulta superfluo accennare. Spesso quando conosciamo come fare certe cose, possediamo anche conoscenza proposizionale: se so come sciare, conosco normalmente anche alcune verità della tecnica dello sci. Lo stesso vale per la nostra conoscenza diretta: se conosco Londra, di norma so anche che è la capitale della Gran Bretagna e che vi si trova la St. Paul's Cathedral. La conoscenza diretta comporta d'altronde e frequentemente il conoscere come: se conosco Londra, conosco anche come muovermi a Londra. È poi ovvio che molta mia conoscenza proposizionale è sovente legata alla conoscenza diretta: so che Filippo ha gli occhi azzurri perché l'ho incontrato e ho visto che ha gli occhi azzurri; so che vi è un computer di fronte a me perché sono adesso a contatto con il computer e lo percepisco di fronte a me. Questo legame però non è necessario. Posso infatti sapere che Washington D.C. è la capitale degli Stati Uniti, senza mai essermi recato e che Marte è un pianeta del nostro sistema solare senza avere mai visto Marte.

Il conoscere come, la conoscenza diretta e le loro interconnessioni con la conoscenza proposizionale, sebbene affascinanti oggetti di studio, non occuperanno oltre la nostra attenzione. Ogni nostra curiosità viene interamente assorbita dalla conoscenza proposizionale. È di essa che l'epistemologia si interessa da sempre, poiché qui "conoscere" significa possedere o riconoscere qualcosa come un'informazione che risulta condivisibile anche nel senso di essere trasmissibile ad altri. Del resto, come Barone (1986, p. 542) opportunamente rileva, «l'amore per il sapere si realizza e diventa consapevole di sé costituendosi come discorso».

## 1.2. La definizione di conoscenza proposizionale

Nel *Menone* (97e-98a) Socrate, riferendosi alle statue di Dedalo, dice:

Possedere una delle sue opere sciolte non è di grande valore, come uno schiavo che scappa - infatti non resterebbe -; legata, è invece di molto pregio. Quelle opere sono infatti assai belle. Ma a quale fine dico

---

<sup>1</sup> Sulla "knowledge by acquaintance" cf. Russell (1912, cap. 5).

<sup>2</sup> La distinzione tra "sapere che" e "sapere come" ha origini antiche e risale perlomeno ad Aristotele che differenzia l'*episteme* dalla *techne*. Spiega Agazzi (1992, p. 77): «Nel caso dell'*episteme*, l'attenzione è posta sulla semplice verità di quanto si conosce, nel caso della *techne* l'attenzione è posta sull'efficacia; la prima riguarda il *sapere puro*, la seconda riguarda il *sapere fare*».

queste cose? Riferendomi alle opinioni veraci. Infatti, anche le opinioni veraci, per tutto il tempo in cui rimangono, sono una bella cosa e producono ogni bene; ma troppo tempo non vogliono restare, e se ne fuggono dall'animo dell'uomo: sicche' non sono di grande pregio, fino a che uno non le leghi, con la conoscenza della causa. E questa e', o caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei ragionamenti precedenti. Dopo che siano legate, diventano in primo luogo conoscenza e, inoltre, diventano stabili. Per queste ragioni, la scienza e' cosa di maggior pregio della retta opinione, e, ancora la scienza differisce dalla retta opinione per quel legame<sup>3</sup>.

Diversi filosofi rintracciano in questo passo la prima definizione di conoscenza proposizionale, mai offerta nel corso dell'intera storia della filosofia e giunta fino ai giorni nostri: la conoscenza e' opinione vera legata alla causa ossia alle ragioni<sup>4</sup>. In termini contemporanei diciamo che la conoscenza e' credenza vera giustificata. In altre parole un soggetto cognitivo  $S$  conosce o sa che  $p$  se e solo se:

- (1)  $p$  e' vera;
- (2)  $S$  crede che  $p$ ; e
- (3) la credenza di  $S$  in  $p$  e' giustificata.

Le condizioni (1) e (2) appaiono piuttosto palesi<sup>5</sup>. Ci dicono che sapere che  $p$  comporta il credere o l'accettare  $p$  per la sua verita', ossia per un proposito conoscitivo e non per altri scopi. In un'impresa conoscitiva aspiriamo alla verita' e non alla felicita': la verita' procura felicita' in alcuni casi, mentre in altri infelicita'. Ma non possiamo forse anche sapere che qualcosa e' falso? Certo, poiche'  $p$  puo' consistere in una proposizione per la quale qualcosa e' falso, per esempio  $p = e'$  falso che Venere e' una stella, ed io posso sapere che e' falso che Venere e' una stella. Tuttavia, anche in questo caso, io so qualcosa che e' vero, cioe' e' vero che e' falso che Venere e' una stella.

Alcune altre precisazioni possono risultare utili. Consideriamo la seguente proposizione:  $p =$  il volatile sul tetto di fronte e' un gabbiano; e supponiamo che io dica di sapere che  $p$ . So che  $p$ ? Al fine di una risposta affermativa, una condizione da soddisfarsi e' che  $p$  sia vera, ossia che nella realta' o di fatto sia vero che il volatile di fronte e' un gabbiano. Il contenuto proposizionale  $p$  che ho in mente deve descrivere uno stato oggettivo del mondo esterno che e' indipendente dal mio stato soggettivo: non puo' trattarsi meramente

---

<sup>3</sup> Cf. anche il *Teeteto* (201c-202d).

<sup>4</sup> Cf. Chisholm (1989, p. 90), Gettier (1963), MacIver (1970, p. 7), Skyrms (1967, p. 373); per un'opinione contraria, cf. Kaplan (1985). Vogliamo notare che Socrate chiede al soggetto cognitivo di disporre di buone ragioni per le proprie credenze, ovvero di ragioni accessibili per esempio tramite via introspettiva. Questa posizione internalista non e' condivisa da coloro che insistono sulle cause o sui processi che producono le credenze, ovvero dagli externalisti, per esempio da Goldman (1986).

<sup>5</sup> Occorre comunque notare che secondo alcuni filosofi della scienza la necessita' della condizione (1) non e' affatto ovvia. Non affronteremo l'ampia letteratura al proposito poiche' ci condurrebbe troppo lontano alla volta di un tema, quello della verita' o meno delle credenze in proposizioni scientifiche quale requisito minimo affinche' esse possano dirsi conoscenze, che richiede di per se stesso un intero saggio.

di uno stato soggettivo della mia mente, di una mia rappresentazione senza riscontro al di fuori della mia attivita' cognitiva. Sempre al fine di una risposta affermativa alla domanda di cui sopra, un'altra condizione da soddisfarsi e' che io creda che  $p$  con una certa fiducia o, se si vuole, senza riserve: la mia credenza deve consistere in qualcosa di ben piu' di un'opinione casuale. Phillips-Griffiths (1967, p. 10) e' tra coloro che obietano che si puo' conoscere che  $p$  pur dubitando di  $p$ . Lo scenario presentato al fine di avvalorare quest'obiezione si configura come segue. Un bambino subisce a tal punto il terrore di un insegnante brutalmente severo da commettere errori o da mostrarsi esitante su cose che conosce molto bene. Le sue credenze non sono a sufficienza ferme, essendo state ridotte a opinioni casuali dall'insegnante. Dato che egli conosce quelle cose molto bene, occorre concludere che credere senza riserve non e' necessario a conoscere. Questo esito ci pare pero' affrettato e possiamo rifiutarlo, avvalendoci della distinzione tra credenze occorrenti e credenze disposizionali<sup>6</sup>. Delle credenze del primo tipo siamo consapevoli immediatamente; nel mio caso attuale esempi di esse sono: il volatile sul tetto e' un gabbiano, ho due braccia e due gambe, sto dattilografando sui tasti di un computer. Le credenze del secondo tipo sono trattenute a livello inconsapevole per molta parte del tempo e divengono consapevoli solo in particolari circostanze. La mia credenza che alcuni miei antenati sono saraceni e' senza dubbio disposizionale. La ho sempre inconsapevolmente in mente e ne acquisto consapevolezza solo in determinate occasioni, per esempio quando vengo interrogata sulle mie radici. Tornando al caso del bambino terrorizzato dall'insegnante, si puo' affermare che quelle cose che egli conosce, le crede senza riserve perlomeno a livello disposizionale. Su di esse non ha mere opinioni casuali. E' solo l'aspetto occorrente delle sue credenze a risultare titubante a causa della presenza di un insegnante che incute panico. Quasi tutti noi abbiamo attraversato penose situazioni esistenziali in cui altre persone ci hanno indotto in certe occasioni a dubitare delle nostre credenze piu' ferme. Cio' pero' non comporta che quelle credenze non fossero ferme a livello disposizionale, ne' che esse non fossero tali in altre occasioni anche a livello occorrente.

La verita' di  $p$  insieme alla credenza che  $p$ , per quanto necessarie, non sono sufficienti. Per (3) si ha che la mia credenza deve anche risultare giustificata. Cosi' (3) evita che assurga allo stato di conoscenza una credenza vera ottenuta grazie a fortuite coincidenze o mere congetture. Se credo che il volatile sul tetto di

---

<sup>6</sup> Su questa distinzione, cf. Pojman (1995, p. 7).

fronte e' un gabbiano tirando ad indovinare o in base alla lettura dell'oroscopo del giorno o di un foglietto trovato in un qualche biscotto cinese della fortuna, non so che  $p$ , anche se  $p$  dovesse risulta vera per un puro caso, poiche' non dispongo di alcuna buona evidenza o valida ragione epistemica per credere che  $p$ .

Se il nostro obiettivo consiste nella verita', preferiamo credenze giustificate a credenze ingiustificate. Le prime infatti presentano indubbiamente una propensione a risultare vere ben maggiore rispetto a quella delle seconde. Cio' non significa che tutte le credenze giustificate siano necessariamente vere. Una credenza giustificata puo' risultare falsa. Per esempio, posso disporre di buone ragioni epistemiche per credere che la mia radio, ora spenta, funzioni una volta accesa (la mia evidenza deriva dal fatto che essa e' ancora nuova, funziona da sempre, e' di una buona marca) e cio' nonostante la mia radio puo' essere rotta<sup>7</sup>. E tuttavia rimane fondato che una credenza giustificata conduca al conseguimento della verita' molto piu' spesso rispetto ad una credenza ingiustificata. Nei termini di Moser (1985, p. 4):

[...] il concetto di giustificazione epistemica e' essenzialmente connesso al cosiddetto obiettivo cognitivo della verita', considerato che una credenza individuale e' epistemicamente giustificata solo se essa e' diretta in modo appropriato verso l'obiettivo della verita'. Piu' specificatamente [...] si e' epistemicamente giustificati a credere una proposizione solo se si hanno buone ragione per credere che essa e' vera.

La definizione di conoscenza come credenza vera giustificata ha sollevato un certo numero di questioni. La piu' ovvia tra queste sorge dubitando che essa fornisca una buona definizione, ovvero che le sue tre condizioni siano non solo necessarie, ma anche sufficienti. Gettier (1963) ha mostrato che esse risultano insufficienti, innescando in tal modo una lunga serie di tentativi mirati a supplire la definizione con una quarta condizione. Rimane in ogni caso corretto affermare che requisito minimo per conoscere e' avere una credenza vera giustificata. Vogliamo in particolare che essa sia epistemicamente giustificata. Cosa significa cio'?

### **1.3. Il concetto di giustificazione epistemica<sup>8</sup>**

Vi sono diversi tipi di giustificazione. Diciamo che le nostre azioni sono giustificate in base a determinati standard morali, che le nostre decisioni lavorative sono giustificate in base ad alcuni standard

---

<sup>7</sup> Vedremo in questo saggio alcune teorie della giustificazione. Non ci interesseremo invece di teorie della verita' e di teorie della credenza. Per un'utile introduzione in italiano a queste ultime, e piu' in generale all'epistemologia, cf. Pagnini (1995). Piu' specificatamente sull'epistemologia analitica e sulle discussioni nell'ambito di questa circa la natura della giustificazione, cf. Floridi (1995).

<sup>8</sup> Per idee simili a quelle qui esposte, cf. Bonjour (1985, pp. 5-8).

economico-utilitaristici, che le nostre decisioni in tema d'abbigliamento sono giustificate dagli standard imposti dalla moda, che le nostre credenze sono giustificate in base a determinati standard epistemici. Chiediamoci qual e' l'elemento che distingue la giustificazione epistemica da questi altri tipi di giustificazione? Di primo acchito la risposta pare piuttosto facile: la giustificazione epistemica concerne le credenze e non le azioni o le decisioni. Tuttavia il problema risulta piu' complesso.

Si consideri l'argomento, che dobbiamo notoriamente a Pascal, della scommessa su Dio. Quest'ultimo esiste o non esiste? Cosa crediamo al proposito? O meglio, su cosa e' piu' prudente scommettere? Pascal risponde che e' ragionevole credere che Dio esista perche', se esiste, saremo ricompensati con la beatitudine della vita eterna, mentre e' irragionevole credere che non esista, perche' se esiste, saremo puniti. E anche se Dio non esiste, e' ragionevole credere che esista poiche' ci guadagneremo comunque: saremo fedeli, onesti, riconoscenti, sinceri, comprensivi; le nostre perdite ammonteranno solo a quelle dei nostri vizi e della nostra vanagloria, ma godremo pur sempre di ben altri piaceri.

Non ci interessa qui affrontare la questione se l'argomento funzioni o meno. Intendiamo solo evidenziare che esso pone in risalto la possibilita' di un tipo di giustificazione che concerne le credenze e che tuttavia non ci conduce alla conoscenza. Pascal ci propone solo ragioni prudenziali o pragmatiche, non epistemiche, per credere che Dio esiste, non offrendoci alcuna ragione per ritenere che sia vera la nostra credenza che Dio esiste. Questo punto puo' venire ulteriormente chiarito con le parole di Pollock (1986, pp. 7-8):

L'ammissibilita' epistemica deve essere distinta dall'ammissibilita' [...] prudenziale. Per esempio, poiche' le credenze possono avere conseguenze importanti per il soggetto conoscente, puo' forse essere prudente avere in mente credenze per le quali hai un'evidenza inadeguata. Nel caso delle aragoste, e' convinzione popolare che esse non soffrano quando sono immerse vive nell'acqua bollente. E' estremamente dubbio che qualcuno disponga di una buona ragione per crederlo, ma puo' forse essere prudenzialmente razionale mantenere quella credenza poiche' altrimenti ci priveremmo del piacere gustativo che ci offre il cibarci delle aragoste bollite. Inversamente, puo' essere forse imprudente conservare credenze per le quali hai un'evidenza indubitabile. Consideriamo Helen la quale dispone di una schiacciante evidenza che suo padre e' Jack lo squartatore. Puo' essere che se ella ammettesse cio' a se stessa, cadrebbe in un annientamento psicologico. In questi casi la gente a volte non crede a cio' che l'evidenza supporta in modo schiacciante. Il che e' prudenzialmente ragionevole, ma epistemicamente irragionevole. Cosi' la ragionevolezza epistemica non e' la stessa cosa che la ragionevolezza prudenziale.

La giustificazione epistemica e quella pragmatica, pur concernenti entrambe le credenze, si differenziano per il fatto che la prima, a differenza della seconda, costituisce un mezzo verso il nostro

obiettivo: la verità<sup>9</sup>. Vogliamo che le nostre credenze raffigurino in modo accurato il mondo esterno. Aspiriamo alla verità e perciò chiediamo che le nostre credenze risultino epistemicamente giustificate. La giustificazione epistemica rappresenta il mediatore tra il nostro mondo interno e quello esterno. Più i nostri standard giustificativi si mostrano corretti, più tenderanno a garantirci credenze vere.

#### 1.4. I compiti dell'epistemologia tradizionale

Da quanto fin qui detto l'epistemologia tradizionale - tradizionale non perché desueta, ma perché non quineana - intende rispondere alla domanda "che cos'è la conoscenza?", presentando definizioni. E' inoltre facile evincere che essa si occupi anche del concetto di giustificazione epistemica, e nel corso di questo saggio accenneremo a tentativi di chiarirla che si sono concretizzati in alcune teorie della giustificazione, le quali propongono ovviamente standard giustificativi. Altre domande cruciali sono "possiamo conoscere o siamo condannati all'ignoranza?"; "possiamo essere ingannati e se sì in quale modo, completamente o parzialmente?". Com'è noto, non risulta immediato muoversi su un piano epistemologico a prescindere dagli esiti scettici delle risposte a esse.

Lo scetticismo si sviluppa agli albori della storia della filosofia grazie ai pirronisti (Pirrone e Timone di Fliunte), agli accademici (Arcesilao di Pitane e Carneade), ai neopirronisti dialettici (Enesidemo e Agrippa) e al neopirronismo empirico (Sesto). In epoca moderna l'opera considerata un punto di riferimento imprescindibile è quella di Descartes. Questi scrive nelle *Meditationes de Prima Philosophiae*<sup>10</sup>:

Gia' da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva che essere assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualcosa di fermo e di durevole nelle scienze<sup>11</sup>.

Descartes inizia con il sollevare il dubbio sui nostri sensi:

---

<sup>9</sup> La possibilità di tale pragmatismo può venire contestata da coloro che si oppongono al volontarismo epistemico. Su quest'ultimo, cf. par. 3.3.

<sup>10</sup> Le citazioni dalle *Meditationes* sono tratte dall'edizione italiana riportata in bibliografia.

<sup>11</sup> Cf. "Prima Meditazione", p. 17.

Tutto cio' che ho ammesso fino ad ora come il sapere piu' vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed e' regola di prudenza non fidarsi mai di quelli che ci hanno una volta ingannati<sup>12</sup>.

Il problema della conoscenza vive in un solido legame con l'atteggiamento scettico. Molti filosofi contemporanei - tra cui Russell, Ayer, Schlick e Quine stesso<sup>13</sup> - sono del parere che si sia creato il primo a causa del secondo. Non occorre concordare con loro per comprendere che il vincolo sussiste comunque: risolvere quel problema ha poco senso se ci si scontra con quell'atteggiamento, ossia se non e' consentito conoscere.

In sintesi stiamo sostenendo che i compiti dell'epistemologia tradizionale sono due: definire i concetti epistemici e affrontare lo scetticismo. Su questa nostra opinione concordano altri. Per Kim (1988, p. 381) essi consistono nell' <<identificare i criteri per mezzo dei quali dovremmo regolare l'accettazione e il rifiuto delle credenze>>, nel <<determinare che cosa possiamo dire di conoscere secondo quei criteri>> e nel <<venire a patti con la sfida scettica relativamente alla possibilita' della conoscenza>>. Stroud (1981) e (1984) si trova in particolare sintonia con Kim sull'ultimo punto, sostenendo con caparbieta' che per operare in ambito tradizionale occorre replicare allo scettico. Haack (1990a, p. 111), invece, punta piu' sui concetti epistemici: <<Una concezione tradizionale assume che i due compiti centrali dell'epistemologia siano quelli di spiegare i concetti epistemici [...] e quello di ratificare i criteri della giustificazione>><sup>14</sup>. Ratificare i criteri della giustificazione significa difenderli mostrando che sono corretti o, per essere piu' cauti, soddisfacenti. Vedremo come cio' sia realizzabile<sup>15</sup>.

Quali sono i filosofi tradizionali e quali quelli naturalisti? Secondo Kitcher (1992, p. 54) i filosofi precedenti a Frege e alla lotta di questi contro lo psicologismo, quali Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant e Mill devono venir inquadrati tra i naturalisti:

---

<sup>12</sup> Cf. "Prima Meditazione", p. 18. Quest'ultima citazione ci offre tra l'altro l'occasione di rilevare che uno dei compiti dell'epistemologia consiste nell'individuare le nostre fonti conoscitive, quali la percezione, l'intelletto, la memoria, la testimonianza. Ad eccezione della percezione su cui verte l'epistemologia quineana, in quanto segue non ci interesseremo delle altre.

<sup>13</sup> Sullo scetticismo e sull'origine dell'epistemologia, cf., per esempio, Pagnini (1995, par. 2). Quest'ultimo riporta la seguente affermazione di Preti (1993, p. 7): <<Si puo' dire che "il problema della conoscenza", nella sua forma tradizionale, e' posto, in un certo senso "creato", dallo scetticismo, o dall'atteggiamento scettico in generale>>.

<sup>14</sup> Cf. anche Haack (1990b, p. 199).

<sup>15</sup> Cf. par. 3.9.

La filosofia moderna prefregeana si distingueva non solo per la sua enfasi sui problemi della conoscenza, ma anche per la propensione ad attingere alle idee delle scienze emergenti, a selezionare concetti avventurandosi nella psicologia e nella fisica, e ancora più in avanti a trovare ispirazione in Darwin.

Se attingere idee dalle scienze è requisito sufficiente per venire qualificati come naturalisti, allora ha senza dubbio ragione Kitcher relativamente alla filosofia moderna, per quanto i suoi principali fautori non potessero contare su scienze quali, per esempio, la psicologia semplicemente perché questa non aveva ai tempi ancora acquisito lo status di scienza. Il naturalismo, così come egli lo delinea, risulta però ben poco brillante e non ha nulla da spartire con quello quineano che, come avremo modo di approfondire, pretende di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia. Mostrarsi propensi ad attingere alle idee delle scienze e a selezionare concetti avventurandosi in esse non comporta rinunciare ai compiti tradizionali dell'epistemologia. Concordiamo con Bonjour (1994, p. 284) nel ritenere che quasi tutti i filosofi moderni, al pari dei filosofi contemporanei non naturalisti o perlomeno non quineani, lavorano nella convinzione che quei compiti consistano nel <<decidere se abbiamo o meno buone ragioni per pensare che le nostre varie credenze sul mondo sono vere>> e <<in caso di una risposta affermativa a questa prima questione, nel dire quali sono queste ragioni e nello spiegare *perché* sono buone ragioni>><sup>16</sup>.

### 1.5. La meta-epistemologia

Adottare una posizione tradizionale significa non solo considerare necessaria la comprensione di cos'è la conoscenza insieme all'esigenza di affrontare lo scetticismo, ma anche riconoscere all'epistemologia un carattere fortemente normativo, in virtù del fatto che essa si propone di analizzare una nozione normativa quale quella di giustificazione. Quest'ultimo punto trova d'accordo molti. Per esempio, per Sosa (1983, 1991, p. 86): <<La giustificazione epistemica è una proprietà normativa o valutativa>>; per Pollock (1986, p. 7) essa è tale, concernendo <<ciò che tu *dovresti* o *non dovresti* credere>>; per Plantinga (1993, p. 3) ci troviamo di fronte a un termine normativo o valutativo, poiché attribuire giustificazione a una credenza significa valutarla positivamente, mentre negandogliela la valutiamo negativamente<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Con ciò non intendiamo negare che serpeggi una certa incertezza circa chi è stato o meno naturalista. Per esempio, a parere di Grandy (1994, p. 341) Locke ha tentato di naturalizzare l'epistemologia. Kitcher concorda, Bonjour no. Riteniamo questa situazione inevitabile quando si usano etichette quali quelle di naturalismo.

<sup>17</sup> Ciò ovviamente non toglie che l'epistemologia presenti un carattere anche descrittivo. Secondo Goldman (1985, pp. 29-30) essa assume quel carattere quando si pone di fronte al compito di descrivere e classificare le facoltà, gli atti, i processi e i contenuti della mente.

Ci proponiamo di comprendere se tale posizione tradizionale regga o meno al confronto con il progetto quineano che intende naturalizzare l'epistemologia, e in particolare psicologizzarla. Diamo la posizione per assodata almeno nel senso che pretendiamo sia Quine a difendere la sua visione, manifestandoci che noi stiamo dalla parte del torto, parzialmente o integralmente. Non pecciamo così di dogmatismo o conservatorismo, essendo disposti a confrontarci e ad ascoltare le sue ragioni. Tuttavia, pretendiamo che egli ci fornisca argomentazioni plausibili e convincenti. Per esempio, un'argomentazione implausibile a favore della naturalizzazione sostiene che l'epistemologia o la gnoseologia sono legate alla scienza e pertanto devono essere scientificizzate, naturalizzate. Su questo punto Barone (1986, p. 537) risulta particolarmente incisivo:

Se, ad esempio, si riconosce proprio della filosofia un compito d'indagine trascendentale e di problematizzazione dei principi che strutturano e rendono possibile le attività concrete e le opere dell'uomo, si deve ammettere che l'indagine trascendentale si esaurirebbe nel vuoto senza il riferimento a tali attività; e la situazione generale diventa singolarmente evidente nei confronti della scienza, rispetto a cui l'indagine trascendentale si costituisce come gnoseologia; la storia della filosofia moderna offre esempi significativi del legame inscindibile che intercorre tra gnoseologia e scienza. L'inscindibilità non vuol però dire mancanza di distinzione e, ancor meno, assenza di autonomia: è sufficiente osservare che l'essenziale storicità della ricerca scientifica condiziona bensì storicamente la ricerca gnoseologica - come la generale storicità delle attività e delle opere dell'uomo condiziona in ogni momento l'indagine trascendentale che si rivolge a esse -, ma l'indagine trascendentale si costituisce tuttavia in una dimensione distinta dalla storicità del proprio oggetto, poiché non si riduce a prodotto di essa, e la supera piuttosto, ponendola come problema. Parlare di una "gnoseologia scientifica comporta quindi notevoli rischi, quando non si tenga presente che l'aggettivo "scientifico" ha in tal caso solamente un significato assai generico - che sarebbe assai meglio espresso dal termine "critico" - e si pretenda che la scientificità della gnoseologia implichi una subordinazione della filosofia alla scienza.

Chiediamo a Quine ragioni e argomentazioni capaci di indurci ad abbandonare o a rivedere quella posizione che riteniamo in via di principio estremamente sensata, non solo e non tanto in virtù della sua consuetudine, quanto in virtù del fatto che una qualsiasi epistemologia, naturalizzata o meno, per potersi fregiare del titolo di "epistemologia" ha il dovere di svolgere i compiti tradizionali o, se non ha più questo dovere, colui che la propone ha l'obbligo di mostrarci che il significato del termine "epistemologia" deve venire sottoposto a una revisione radicale, poiché ciò che con esso da sempre abbiamo inteso non ha più alcuna ragione d'essere.

Non accettiamo che la naturalizzazione quineana, le sue motivazioni e la sua plausibilità siano considerate ovvietà. Ci porremo in una posizione critica nei confronti di Quine non perché vogliamo dedicarci a una salutare ginnastica mentale, ma a causa delle difficoltà in cui si imbatte la sua proposta.

Cosa nega Quine della tradizione? Perché lo fa? Dispone di buone ragioni per richiedere la naturalizzazione? La sua posizione risulta migliore della nostra? Rispondere a queste e ad altre domande, così come ci proponiamo, comporta assumere una posizione meta-epistemologia, poiché ci impegna a presentare, e a contrastare tra loro, posizioni *sull'epistemologia*<sup>18</sup>. Benché ciò condurrà inevitabilmente ad affrontare questioni prettamente epistemologiche, cercheremo di evitare di dilungarci su di esse più di quanto venga imposto dalle nostre preoccupazioni meta-epistemologiche, e a tal fine non esiteremo a darne solo trattazioni parziali là dove si giudicherà necessario.

## 1.6. Quine contro la tradizione

Leggiamo nel *Tractatus* di Wittgenstein:

4.111 La filosofia non è una delle scienze naturali.

4.112 Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri. [...]

4.1121 La psicologia non è più affine alla filosofia che una qualsiasi altra scienza naturale. [...]

4.1122 La teoria darwiniana ha da fare con la filosofia non più che una qualsiasi altra ipotesi della scienza naturale<sup>19</sup>.

Possiamo sottacere che per Wittgenstein <<la gnoseologia è la filosofia della psicologia>> (4.1121). Infatti a interessarci è solo quell'antipsicologismo e quell'antinaturalismo che, anche grazie a lui, ispira un programma dominante per larga parte del ventesimo secolo, il neopositivismo logico, che, messo in discussione da Quine, conduce questi a prospettare, come vedremo poco più avanti, la naturalizzazione dell'epistemologia.

Le ragioni dell'antipsicologismo e dell'antinaturalismo possono venire elucidate nei termini di Reichenbach (1938, p. 5) come segue:

Sussiste una grande differenza tra il sistema di interconnessioni logiche del pensiero e il modo effettivo in cui i processi di pensiero sono eseguiti. Le operazioni psicologiche relative al pensare sono processi

---

<sup>18</sup> Impieghiamo qui "meta-epistemologia" in un senso sottoscritto da alcuni, ma non da tutti. Per esempio, concordiamo con Maffie (1993, p. 1) nel ritenere che la meta-epistemologia sia impegnata a rispondere a domande quali "Qual è la natura e il dominio dell'epistemologia?", ma non con Fumerton (1995, p. 1) secondo il quale <<in meta-epistemologia si è essenzialmente interessati ad analizzare i concetti fondamentali del discorso epistemologico>>.

<sup>19</sup> Il secondo Wittgenstein rivisita ampiamente, come è noto, le tesi sposate nel *Tractatus* e tra queste anche il suo antinaturalismo. Per un'analisi specifica del supposto naturalismo di Wittgenstein, cf. Pears (1995). Bell e McGin (1990), sostengono che Wittgenstein (1969) offre una risposta naturalistica allo scetticismo, risposta che è rintracciabile, per quanto in modo meno soddisfacente a causa del suo empirismo, anche in Hume. Cf. comunque Stroud (1977) e Strawson (1985) per cui occorre distinguere nettamente tra il naturalismo di Hume e il suo scetticismo.

piuttosto vaghi e fluttuanti; non si attengono quasi mai ai modi prescritti dalla logica [...] Sarebbe pertanto vano il tentativo di costruire una teoria della conoscenza che fosse al contempo logicamente completa e in stretta corrispondenza con i processi psicologici del pensiero. Il solo modo per evitare questa difficoltà consiste nel distinguere attentamente il compito dell'epistemologia da quello della psicologia. L'epistemologia non concerne il processo del pensare nel suo svolgimento effettivo; questo compito è interamente affidato alla psicologia. Ciò che l'epistemologia fa è costruire i processi del pensare nel modo in cui essi devono svolgersi se sono da classificarsi in un sistema consistente [...] L'epistemologia considera così un sostituto logico, invece che i processi reali. Per questo sostituto logico è stato introdotto il termine *ricostruzione razionale*<sup>20</sup>.

Queste affermazioni appaiono criticabili in più modi. Basti, per esempio, accennare al fatto che oggi le operazioni psicologiche relative al pensare non vengono più considerate come processi vaghi e fluttuanti, e che risultano oggetto di studio di una psicologia, in particolare di quella cognitiva, la quale non le giudica affatto tali. Eppure è consentito rintracciare qualcosa di estremamente accettabile nelle parole di Reichenbach: la distinzione tra epistemologia e psicologia viene sanzionata in base alla constatazione del carattere normativo della prima e del carattere descrittivo della seconda.

Come Kornblith (1994b, p. 1) rileva, dobbiamo porci perlomeno due domande:

(i) Come dovremmo conseguire le nostre credenze?

(ii) Come seguiamo le nostre credenze?

Nei termini di Reichenbach, e più in generale in quelli non solo del neopositivismo logico, ma di gran parte della filosofia tradizionale, (i) è domanda la cui risposta spetta all'epistemologia, mentre (ii) è domanda da consegnarsi alla psicologia<sup>21</sup>. Le varie teorie della giustificazione si propongono di rispondere a (i), essendo questa così riformulabile: "come dovremmo conseguire le nostre credenze affinché risultino giustificate?". Qualsiasi risposta venga offerta dalle varie teorie psicologiche a (ii) non può garantire alcun aiuto all'epistemologo, perché le questioni normative peculiari della filosofia non hanno nulla da spartire con le questioni descrittive tipiche della psicologia. La consueta analogia con l'etica agevola una migliore comprensione di quanto stiamo andando affermando<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Come è noto Reichenbach procede poi a distinguere tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. Su tale distinzione, sulla sua storia e sul dibattito contemporaneo che la riguarda, cf., per esempio, Vassallo (1997).

<sup>21</sup> Si pensi solo alla distinzione kantiana tra *quaestio facti* e *quaestio juris*.

<sup>22</sup> Impiegando questa analogia diamo sempre assodato, e forse troppo ingenuamente, che l'etica sia disciplina sostanzialmente prescrittiva, pur essendo consapevoli del sussistere di altri modi di intenderla e di vari tentativi di naturalizzarla. Per un resoconto conciso, chiaro e critico dei vari modi di riguardare l'etica nonché delle varie teorie etiche, cf. Agazzi (1992, cap. 13). Sui contributi che le scienze possono offrire all'etica, cf. Goldman (1993, 1996, cap. V).

La filosofia morale chiede "come dovremmo agire?", mentre la psicologia - o la sociologia - chiede "come agiamo?". Il resoconto etico, se non si appella a considerazioni di ordine empirico, non risulta obiettabile su basi psicologiche, mentre il resoconto psicologico, se non si appella a norme, non diviene criticabile su basi etiche. Inoltre le risposte alle rispettive domande possono anche coincidere, ma cio' non comporta ripercussioni sulla distinzione tra etica e psicologia. Una qualche teoria etica puo' anche dirci che dovremmo agire per ottenere il massimo della felicita' personale e che a tal fine occorrerebbe seguire certe procedure. Una qualche teoria psicologica puo' anche dirci che noi agiamo di fatto per ottenere il massimo della felicita' personale e che seguiamo a tal fine proprio quelle procedure. Cio' pero' esibirebbe solo una coincidenza tra i processi e i fini dettati sul piano normativo da una parte e quelli osservati sul piano descrittivo dall'altro. Non mostrerebbe affatto che la psicologia risulta di qualche rilevanza all'etica, ne' che la seconda si dissolve nella o viene assorbita dalla prima. Lo stesso vale nel caso dei rapporti tra epistemologia e psicologia.

La proposta di naturalizzazione avanzata da Quine in "Epistemology Naturalized"<sup>23</sup> - saggio considerato il *locus classicus* da molti cultori della naturalizzazione - procede anche, benché non solo, dalla constatazione del fallimento del programma fondazionalista-empirista, così come teorizzato da Carnap (1928), ovvero di un programma basato su quella ricostruzione razionale di cui parla anche Reichenbach<sup>24</sup>.

Quella constatazione induce Quine (1969, 1986, p. 100) a chiedere:

[...] perché tutta questa ricostruzione creativa, tutta questa finzione? La stimolazione dei propri recettori sensoriali e' tutta l'evidenza su cui chiunque si e' dovuto basare in definitiva per arrivare alla sua visione del mondo. Perché non limitarsi semplicemente a vedere come procede realmente questa costruzione? Perché non accontentarsi della psicologia?<sup>25</sup>

Quine opta per accontentarsi della sola psicologia<sup>26</sup>. Accontentarsi della psicologia significa accontentarsi di descrivere, di vedere appunto come procede effettivamente la costruzione delle nostre visioni del mondo a

---

<sup>23</sup> Il saggio si trova in Quine (1969).

<sup>24</sup> Per un'esposizione compiuta del programma di Carnap e per alcuni rilievi critici su di esso, cf. Barone (1986, pp. 159-207). Facciamo per inciso notare che Quine ritiene che la naturalizzazione sia in grado di imitare la proposta di Carnap. Al proposito, cf. Quine (1995a, cap. 2).

<sup>25</sup> Cf. anche Quine (1993, p. 116) ove etichetta come *fiction* la ricostruzione razionale.

<sup>26</sup> In (1990c, p. 1) egli indebolisce, seppur molto parzialmente, la forza di tale opzione: <<Entro questo sconcertante groviglio di relazioni tra le nostre stimolazioni sensoriali e le nostre teorie scientifiche del mondo, vi e' un segmento che possiamo separare e chiarificare in modo grato senza l'ausilio della neurologia, della psicologia, della psicolinguistica, della genetica o della storia. Si tratta di quella parte ove la teoria viene testata grazie alla predizione>>.

partire dalla stimolazione dei nostri recettori sensoriali. Di conseguenza comporta la rinuncia alla dimensione normativa e valutativa dell'epistemologia, ossia a domandarsi come dovrebbe procedere la costruzione delle nostre visioni del mondo. Non ci si pone piu' la domanda (i). Rammentando che l'epistemologia risulta normativa perche' non studia affatto i processi effettivi, bensì ne offre ricostruzioni razionali presentandoci le procedure che dovremmo seguire, nel momento in cui dichiara che la ricostruzione razionale e' solo creativa, che e' una mera finzione, e si accontenta della psicologia, ossia dello studio dei processi effettivi, Quine azzera di fatto la rilevanza del carattere normativo.

Sulla radicalita' della sua soluzione sorgono dubbi esigui, anche se proprio questa radicalita' - come avremo ampiamente modo di evidenziare - costituirà l'origine di diversi problemi. Occorre però rilevare che invocare la naturalizzazione non impone di trasformarsi necessariamente in un adepto di Quine e, difatti, alla sua proposta se ne contrappone una piu' moderata. La divergenza tra le due impostazioni diventa chiara una volta che si considera la misura in cui la psicologia o le scienze, incluse quelle cognitive, possono risolvere i problemi epistemologici: secondo i radicali tutte le questioni epistemologiche sono rimpiazzabili da quelle scientifiche, mentre secondo i moderati solo alcune questioni epistemologiche sono demandabili alla scienza. I primi appiattiscono la forza normativa dell'epistemologia sulla forza descrittiva della scienza, mentre i secondi vogliono un'epistemologia che conservi almeno parte del potere prescrittivo<sup>27</sup>.

Kornblith (1994b, pp. 3-7) chiama la tesi quineana *the strong replacement thesis*: non solo le questioni epistemologiche possono essere rimpiazzate da quelle scientifiche, inclusa la questione dello scetticismo, ma lo devono anche essere nel senso che il rimpiazzamento deve effettivamente aver luogo; qui <<la psicologia rimpiazza l'epistemologia nel medesimo modo in cui la chimica ha rimpiazzato l'alchimia>>. Le sole questioni legittime intorno alla natura della conoscenza devono venire affrontate dalle scienze, ossia ammettono una soluzione solo grazie all'impiego di metodi scientifici. L'epistemologia radicalmente naturalizzata si limita allora a esibire descrizioni empiriche e spiegazioni scientifiche del modo in cui formiamo, conserviamo e rigettiamo le nostre credenze, per cui non sussistono questioni

---

<sup>27</sup> Cf. Stich (1993, p. 2) per una distinzione simile.

epistemologiche legittime, al di là di quelle scientifiche<sup>28</sup>. Per la naturalizzazione moderata, invece, permangono questioni epistemologiche legittime, quali quelle di "cos'è la conoscenza?" e "cos'è la giustificazione?", che non vengono delegate *tout court* alla scienza nella convinzione che l'epistemologia non debba essere rimpiazzata dalla scienza, bensì essere ristrutturata connettendola alla scienza<sup>29</sup>.

Secondo Kitcher (1992), si danno almeno tre ragioni a favore della naturalizzazione moderata. Primo, dato che, nonostante un certo soggetto cognitivo creda in certe proposizioni sanzionate da un qualche insieme di relazioni logiche, egli può non conoscere queste proposizioni, né disporre di una giustificazione per esse a causa del fatto che <<le connessioni *psicologiche* tra i suoi stati di credenza non hanno nulla a che fare con le relazioni logiche>><sup>30</sup>, l'epistemologia deve prendere in considerazione tali connessioni. Secondo, dato che si richiede per la conoscenza percettiva il sussistere di una connessione causale tra il fatto che rende vera una certa proposizione *p* e la credenza che *p* di un certo soggetto cognitivo, e che tale connessione è oggetto di studio delle scienze cognitive, l'epistemologia non può evitare di appellarsi a queste<sup>31</sup>. Terzo, dato che occorre esigere norme epistemiche coniate per creature dalle capacità psicologiche limitate, quali noi siamo, e non per esseri ideali o idealizzati, l'epistemologia deve chiamare in causa la psicologia, essendo compito di quest'ultima l'indagine di quelle capacità<sup>32</sup>.

Bonjour (1994, pp. 289-291) ribatte che anche l'epistemologia tradizionale tiene nel dovuto conto queste ragioni e che di conseguenza la naturalizzazione moderata non rappresenta una rottura significativa con la prima. Anche se ciò non ci trova del tutto d'accordo, riteniamo che la naturalizzazione moderata viva in continuità con la tradizione, salvando la normatività e trasgredendo solo parzialmente la vena antinaturalista. Vedremo invece che Quine, nonostante le sue pretese di portare innanzi un'impresa epistemologica, rompe nettamente con la visione tradizionale e che le sue ragioni per procedere alla volta

---

<sup>28</sup> Volendo essere più precisi, si può affermare con Shatz (1993, p. 118) che Quine sposa le seguenti tesi: <<L'epistemologia deve impiegare i dati empirici>>, <<nessun altro dato, oltre a quelli empirici, può venire impiegato in epistemologia>>, <<non sussistono problemi nel libero impiego dei dati empirici a proposito della formazione della credenza>>.

<sup>29</sup> Cf. Goldman (1986, p. 1). Sulla distinzione tra naturalizzazione radicale e moderata, cf. anche Kitcher (1992, p. 58). Per modi più sofisticati di discriminare tra i vari tipi di naturalizzazione, cf. Maffie (1990a), Haack (1993a, pp. 118-119) e Goldman (1994).

<sup>30</sup> Cf. Kitcher (1992, p. 60).

<sup>31</sup> Cf. Kitcher (1992, p. 65). Contro le teorie causali della percezione, cf. Agazzi (1997).

<sup>32</sup> Cf. Kitcher (1992, p. 64).

della naturalizzazione non presentano alcuna comunanza con quelle volute da Kitcher. In effetti, Quine propone una rivoluzione e non una semplice innovazione.

### **1.7. Epistemologia individuale, conoscenza empirica, scienza empirica**

Prima di procedere oltre, crediamo opportuno esplicitare alcuni punti fermi della nostra trattazione che potrebbero dare adito a perplessità o obiezioni. Questi riguardano le nostre preferenze per l'epistemologia individuale, per la conoscenza empirica e per un trattamento della scienza empirica ne' privilegiato, ne' distinto dall'ultima.

Allineandoci con una cospicua e secolare tradizione filosofica, ancor oggi parecchio vitale, abbiamo scelto di considerare il singolo soggetto cognitivo, ossia di porci entro l'ottica dell'epistemologia individuale<sup>33</sup>. Un motivo per decidere a favore di una locuzione personale quale *explicandum* - S sa che *p* -, si deve al ruolo giocato dalla giustificazione nella conoscenza. Chiediamo "S e' giustificato a credere che *p*?", e non "La credenza *p* e' giustificata?", perche' si e' giustificati nel credere qualcosa non solo da cio' che si crede, ma anche dalle ragioni per cui lo si crede: se due soggetti cognitivi credono la medesima cosa, il primo sulla scorta di una buona evidenza, mentre il secondo in base ad una mera congettura, non siamo affatto disposti a considerare entrambe le loro credenze giustificate<sup>34</sup>.

Concentrandoci sul singolo soggetto cognitivo, includiamo in questo anche lo scienziato, pur non occupandoci, se non per inciso, ne' delle metodologie e/o delle strumentazioni specificamente scientifiche, ne' dei problemi ontologici-metafisici sollevati riflettendo sulla scienza. Intendiamo precisare che assimiliamo lo scienziato al soggetto cognitivo ingenuo solo in virtu' del fatto che entrambi dispongono dei medesimi meccanismi cognitivi di base, delle medesime fonti conoscitive, innate se si vuole, quali, ad esempio, la percezione, la memoria, il ragionamento induttivo e deduttivo. Del resto siamo disposti a non giudicare illusorie le osservazioni di uno scienziato che impiega strumentazioni sofisticate, diciamo un

---

<sup>33</sup> Non tratteremo di epistemologia sociale, nonostante anch'essa sia ritenuta da naturalizzare, e in particolare da sociologizzare, almeno da alcuni. Su alcuni recenti lavori nell'ambito dell'epistemologia sociale, cf. Fuller (1996).

<sup>34</sup> Haack (1990a, p. 113) concorda su questo motivo a favore dell'epistemologia individuale.

microscopio elettronico, solo se i suoi meccanismi cognitivi di base - e innanzitutto i processi coinvolti nella visione - funzionano al meglio<sup>35</sup>.

Ci occuperemo sostanzialmente di conoscenza empirica - lo abbiamo in qualche modo già sottinteso - non solo perché l'epistemologia contemporanea presta ad essa una grande, se non sconfinata, attenzione, ma anche perché il progetto quineano di naturalizzazione la riguarda specificatamente. È importante notare che non ci interessa distinguere nettamente la scienza empirica dalla conoscenza empirica, ritenendo lecito assumere che la prima non si presenti in una veste fondamentalmente diversa dalla seconda, perlomeno di fronte al problema della naturalizzazione. Le riserve su quest'ultima nostra affermazione non mancano. Per esempio, Agazzi (1969, 1974, p. 48) sostiene che:

[...] chi si limitasse a considerare la riflessione filosofica sul conoscere scientifico [...] come una semplice <<branca specializzata>> della gnoseologia rischierebbe, probabilmente, di lasciarsene sfuggire il significato più autentico, ossia rischierebbe di non capire perché la scienza è divenuta, ad un certo punto, oggetto di indagine *specificata* in filosofia. La ragione, infatti, per la quale il pensiero filosofico ha fatto oggetto di particolare attenzione la scienza non è affatto costituita da un <<aumento>> di problemi gnoseologici che questa abbia potuto provocare, al punto da esigere la creazione di un settore specializzato della gnoseologia; si tratta, piuttosto, del fatto che la scienza è venuta chiarendosi sempre più come attività ben individuata dello spirito umano, con caratteristiche marcatamente tipiche, irriducibile ad attività di altro genere, ivi compresa la stessa attività conoscitiva, pur avendo larghissimi addentellati con altri settori dell'attività umana, e col conoscere in primo luogo.

È possibile accettare questa visione e tuttavia continuare a non distinguere, ai fini di valutare la naturalizzazione, tra la riflessione filosofica sul conoscere scientifico e la riflessione filosofica sul conoscere comune o ingenuo. Siamo della convizione che, nella versione non naturalista, la riflessione filosofica sul conoscere scientifico faccia parte della gnoseologia o epistemologia in almeno due sensi: primo, quella riflessione tratta di giustificazione delle credenze scientifiche e il concetto di "giustificazione" non solo non è specifico delle credenze e delle metodologie scientifiche, ma viene indagato proprio e prevalentemente nell'ambito della riflessione filosofica sul conoscere comune; secondo, la conoscenza scientifica non si trova in una posizione privilegiata rispetto a quella conoscenza ingenua su cui si accanisce da sempre lo scettico. Se ci imbattiamo in un naturalista che intende dimettere sia il progetto di giustificare

---

<sup>35</sup> Abbiamo impiegato il termine "osservazioni" e non il termine "percezioni". Secondo alcuni, l'osservazione va distinta dalla percezione. Per esempio, secondo Agazzi (1997), per quanto la percezione sia necessaria all'osservazione, quest'ultima, a differenza della prima, richiede attenzione e consapevolezza da parte del soggetto cognitivo. Essendoci imposti di limitare allo stretto necessario le considerazioni epistemologiche, non distingueremo tra percezione e osservazione. Ciò tuttavia non deve lasciare supporre che giudichiamo implausibile tale distinzione.

le credenze, sia quello di rispondere filosoficamente alla sfida scettica, non si da' alcuna necessita' di discriminare tra quelle due riflessioni, poiche', per esempio, una volta che viene abbandonato il progetto della giustificazione, esso non e' piu' perseguibile ne' in una, ne' nell'altra<sup>36</sup>.

Lo stesso Agazzi caratterizza il sapere scientifico attraverso due requisiti fondamentali: quello del suo rigore, per cui le affermazioni scientifiche devono essere giustificate, e quello della sua oggettivita', per cui esso viene a qualificarsi come intersoggettivo e indipendente dal soggetto<sup>37</sup>. Della giustificazione abbiamo appena detto. Il requisito dell'oggettivita' pare invece costituire un serio ostacolo alla nostra impostazione che si occupa di epistemologia individuale e intende affrontare la conoscenza empirica includendovi quella scientifica. Infatti, mentre noi vogliamo legare il conoscere al soggetto cognitivo, Agazzi impone che il conoscere scientifico sia indipendente da quel soggetto nel senso che esso vale "per una pluralita' di soggetti"<sup>38</sup>. Una versione simile, se non ancora piu' forte, viene offerta da Popper (1972, 1975, p. 152):

La *conoscenza scientifica* [...] non e' semplicemente conoscenza dell'uso ordinario dell'espressione "io so". E questo perche', mentre la conoscenza nel senso di "io so" appartiene a cio' che io chiamo il "secondo mondo", vale a dire il mondo dei *soggetti*, la conoscenza scientifica appartiene al terzo mondo, al mondo delle teorie oggettive, dei problemi oggettivi, e delle argomentazioni oggettive<sup>39</sup>.

Possiamo anche concordare sulla necessita' che la conoscenza scientifica, per qualificarsi come tale, sia, a differenza di quella ingenua, indipendente dal singolo soggetto cognitivo, cosi' come richiedono Agazzi e Popper. Facendo valere questa urgenza dovremmo pero' liquidare subito la proposta naturalistica di Quine. Per quest'ultimo, come vedremo, e' l'epistemologia che tratta dei fondamenti della scienza a dover

---

<sup>36</sup> Sebbene per ragioni parzialmente diverse da quelle fatte valere da noi, Siegel (1995, p. 46, nota 1) concorda sulla superfluita' di distinguere tra le due riflessioni a proposito della naturalizzazione.

<sup>37</sup> Cf., per esempio, Agazzi (1992, cap. 1) per una esposizione concisa di questa caratterizzazione del sapere scientifico.

<sup>38</sup> La caratterizzazione di oggettivita' scientifica data da Agazzi e' estremamente sofisticata. La stiamo esponendo in termini talmente ridotti da non renderle giustizia; cf., comunque, Agazzi (1969, 1974, pp. 339-357) per un'esposizione compiuta di essa.

<sup>39</sup> Da qui due tesi di Popper (1972, 1975, p. 156) ben note: primo <<l'epistemologia tradizionale, col suo concentrarsi sul secondo mondo, o sulla conoscenza in senso soggettivo, e' irrilevante per la conoscenza scientifica>> e secondo <<cio' che e' rilevante per l'epistemologia e' lo studio dei problemi scientifici e delle situazioni problematiche, delle congetture scientifiche [...], delle discussioni scientifiche, delle argomentazioni critiche, e del ruolo giocato dall'evidenza delle prove nelle argomentazioni; e perciò delle riviste e dei libri scientifici, e degli esperimenti e della loro valutazione nelle argomentazioni scientifiche>>. Nonostante gli evidenti punti di contatto tra Agazzi e Popper, occorre comunque rammentare che le loro rispettive riflessioni filosofiche sulla scienza non procedono lungo le medesime linee, cf., per esempio, Agazzi (1969, 1974) e Popper (1972).

essere rimpiazzata da una psicologia che studia il singolo soggetto. Ora, se l'epistemologia che tratta della scienza si interessa di qualcosa che e' indipendente dal soggetto, e' evidente che essa non risulta rimpiazzabile da una psicologia dedita allo studio di un qualche soggetto. La tesi di Agazzi e di Popper circa l'oggettivita' del conoscere scientifico rappresenta in effetti un'obiezione contro Quine, ma, nonostante occorra tenerla dovutamente in considerazione, opteremo nelle pagine che seguono di metterla tra parentesi, non solo perche' e' stata soggetta recentemente a prepotenti critiche<sup>40</sup> - e qui non vogliamo imbarcarci nell'ardua impresa di riflettere su quell'oggettivita' -, ma anche perche' ci preme analizzare nel dettaglio la soluzione quineana nel tentativo di verificare se presta il fianco a obiezioni forti su cui i piu' siano disposti a convenire. Cio' ci impone di legare la conoscenza scientifica, oltre che quella ingenua, al soggetto cognitivo<sup>41</sup>, e quindi concediamo a Quine - anche se con il beneficio del dubbio - che occorra riferirsi a quest'ultimo per comprendere qualunque tipo di conoscenza proposizionale.

---

<sup>40</sup> Per esempio, Haack (1993a, cap. 5) rivendica la forza dell'epistemologia individuale anche nell'ambito dell'analisi del conoscere scientifico, mostrandosi fortemente critica nei confronti delle richieste popperiane, richieste assimilabili a quelle avanzate da Agazzi.

<sup>41</sup> Per inciso, ci preme notare che l'imposizione voluta da Agazzi, secondo la quale il conoscere scientifico e' indipendente dal soggetto cognitivo nel senso che vale "per una pluralita' di soggetti", non risulta incompatibile con ogni tipo di naturalizzazione. Per esempio, e' compatibile con quella naturalizzazione che vuol sociologizzare l'epistemologia. Sui rapporti tra scienza e societa', cf. comunque Agazzi (1992, cap. 2).



## 2. QUINE E LO SCETTICISMO

Addentrando nella proposta quineana, la mettiamo alla prova con quell'antico problema dello scetticismo che ogni epistemologia deve affrontare per potersi considerare un'impresa sensata. Pur allontanandosi per certi versi da alcune richieste tradizionali, Quine arriva a confrontarsi con lo scetticismo, pretendendo che i dubbi da esso sollevati siano scientifici. Tuttavia non riesce ne' a replicare allo scettico, ne' a convincerci della scientificita' di quei dubbi. Inoltre non solo confonde due diversi tipi di argomentazioni scettiche, ma anche e soprattutto propone un'epistemologia che, oltre a presentare almeno due incoerenze, conduce allo scetticismo. Quine si mostra incapace di convincere lo scettico anche sul problema dell'induzione e il suo appello all'evoluzione non rappresenta un'ancora di salvezza. Qui di seguito approfondiremo tutto cio' nel dettaglio.

### 2.1. Quine e la tradizione

Quine (1969, 1986, p. 106) afferma che <<l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale>>, e che essa

studia un fenomeno naturale cioe' un soggetto umano fisico. A questo soggetto umano e' dato un certo *input* sperimentalmente controllato - certi modelli di irradiazione di frequenze assortite, per esempio - e a tempo opportuno quel soggetto libera come *output* una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia. La relazione tra quel magro *input* e quell'*output* torrenziale e' una relazione che siamo spinti a studiare per alquanto le medesime ragioni che sempre ci spinsero all'epistemologia, vale a dire per vedere come l'evidenza abbia rapporto con la teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile<sup>1</sup>.

Come questo passo chiarisce, l'epistemologia radicalmente naturalizzata intende affrontare le questioni tradizionali. Ne e' capace? Soffermiamoci sull'impiego del termine "evidenza". Quine sostiene che e' inattaccabile anche per la sua epistemologia il principio secondo il quale <<qualunque evidenza ci *sia* per la scienza e' l'evidenza sensoriale>><sup>2</sup>, che tale epistemologia si propone di <<vedere come l'evidenza abbia rapporto con la teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile>><sup>3</sup>, e che <<gli enunciati di osservazione sono il deposito dell'evidenza per le teorie scientifiche>><sup>4</sup>. Queste

---

<sup>1</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106).

<sup>2</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 100).

<sup>3</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106).

<sup>4</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 111).

dichiarazioni posseggono ben poco valore reale. Il concetto di evidenza e' normativo nel senso che se disponiamo di evidenza per una certa nostra teoria, abbiamo buone ragioni epistemiche per pensare che essa sia vera. La psicologia descrive le relazioni causali che sussistono tra determinati *input* sensoriali e le credenze, ma non e' capace di offrire alcuna valutazione delle ragioni che ci inducono a pensare che le nostre credenze relative a queste relazioni siano vere. Se Quine intende rimpiazzare l'epistemologia tradizionale con la psicologia, non puo' proporsi di studiare come l'evidenza abbia rapporto con la teoria. Se invece si propone cio', quel rimpiazzamento non si da<sup>5</sup>.

Supponiamo che la prospettiva quineana ci consenta ancora di indagare la possibilita', o meno, di conoscere il mondo esterno. In cosa essa differisce da quella che Descartes avanza nelle *Meditationes*? Su un punto non si insinua alcun dubbio: Descartes intende giustificare le credenze in proposizioni empiriche e pertanto non puo' ricorrere a quelle stesse credenze, mentre Quine, che deve rinunciare all'impresa della giustificazione, essendo questa prettamente prescrittiva, pare consentito avvalersi di esse, dissolvendo in tal modo la crucialita' di quel problema della circolarita' per il quale risulta illecito utilizzare la scienza al fine di legittimarla. Quine (1969, 1986, p. 100) convinto afferma:

[L'] abbandono del fardello epistemologico alla psicologia e' una mossa che veniva rifiutata nei tempi passati come ragionamento circolare. Se la meta dell'epistemologo e' la convalidazione dei fondamenti della scienza empirica, egli fa fallire il suo scopo usando la psicologia o un'altra scienza empirica nella convalidazione. Tuttavia tali scrupoli nei confronti della circolarita' hanno poca importanza una volta che abbiamo smesso di sognare di dedurre la scienza dalle osservazioni<sup>6</sup>.

## 2.2. Quine sullo scetticismo

Volente o nolente, la prospettiva quineana non affronta realmente la questione dell'evidenza e accetta la circolarita', cosicche' tra essa e la prospettiva tradizionale sussiste una significativa frattura la quale e' passibile di tramutarsi in lacerante, per esempio nel caso in cui la prima eviti il problema dello scetticismo<sup>7</sup>. In "Epistemology Naturalized" quest'ultimo problema non viene neanche menzionato quasi che la sua portata fosse accessoria o addirittura inesistente. Se si decidesse di confinare l'attenzione a questo solo saggio, giungerebbe inesorabile una conclusione: pur concedendo l'indagabilita' scientifica della

---

<sup>5</sup> Per quest'obiezione, cf. anche Bonjour (1994, p. 287). Torneremo sul problema dell'evidenza nel par. 5.5.

<sup>6</sup> Approfondiremo questo problema nei par. 4.2. e 6.3.

<sup>7</sup> Cf. comunque McDowell (1996, pp. 112-113) secondo il quale certi dubbi scettici non dovrebbero costituire fonte di preoccupazione.

relazione tra quel magro *input* sensoriale e quell'*output* torrenziale, rimarrebbe prepotente la possibilita' cartesiana che *input* e *output* non siano altro che il frutto del sogno o dell'azione di un demone maligno<sup>8</sup>. L'indagine scientifica trasuderebbe di meravigliose fantasie o di terribili incubi. Nulla di male - si potrebbe pensare - dato che vivremmo emozioni forti e durature. Il nostro desiderio di verita' ne uscirebbe pero' brutalmente frustrato.

Il problema dello scetticismo non consente levità. Difatti Quine in saggi successivi non solo prende in considerazione, ma avanza anche la pretesa che di fronte ad esso la sua epistemologia naturalizzata si attesti piu' istruttiva e illuminante di quella tradizionale, riconoscendo che <<i dubbi scettici sono dubbi scientifici>><sup>9</sup>. Essi scaturiscono dalla scienza e pertanto e' permesso impiegare liberamente la scienza per affrontarli<sup>10</sup>.

Occorre illustrare in che senso i dubbi scettici sono scientifici. Non e' evidentemente sensato ricondurre la loro scientificita' al fatto che lo scienziato durante i suoi esperimenti dubiti di stare sognando o di essere manipolato da un demone maligno. Del resto egli non nutre normalmente quei dubbi, ne' lo fanno i soggetti cognitivi ingenui nella loro vita quotidiana. I dubbi scettici sono da sempre considerati prettamente filosofici. E' proprio questo pero' l'errore, almeno a dire di Quine (1975, pp. 67-68), poiche' occorre ammettere che

lo scetticismo e' un rampollo della scienza. La base dello scetticismo e' la consapevolezza dell'illusione, la scoperta che non dobbiamo sempre credere ai nostri occhi. Lo scetticismo si rafforza sui miraggi, sui bastoni che sembrano spezzati nell'acqua, sugli arcobaleni, sulle immagini postume, sulle immagini doppie, sui sogni. Ma in che senso queste sono illusioni? Nel senso che ci pare che ci siano oggetti materiali e pero' questi non sono tali. Le illusioni sono illusioni solo relativamente a una precedente accettazione di corpi genuini con cui confrontarle. [...] La scienza fisica rudimentale, ossia il senso comune riguardo ai corpi, e' cosi' cio' di cui abbisogna lo scetticismo quale suo trampolino. Quella scienza contribuisce alla nozione necessaria di una distinzione tra realta' e illusione<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Anche se non distingueremo tra l'ipotesi del sogno e l'ipotesi del demone maligno, occorre rilevare che, per Descartes, l'ipotesi del demone maligno e' piu' forte di quella del sogno. Il demone infatti potrebbe ingannarci su tutto, anche sulle verita' dell'aritmetica e della geometria, mentre <<sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avra' mai piu' di quattro lati; e non sembra possibile che delle verita' cosi' manifeste possano essere sospettate di falsita' o di incertezza>>, cf. "Prima meditazione", p. 20.

<sup>9</sup> Cf. Quine (1975, p. 68).

<sup>10</sup> Cf. Quine (1973, p. 3).

<sup>11</sup> Cf. anche Quine (1980, 1987, p. 77) ove egli afferma: <<Ma la scienza ci dice di fare affidamento sui nostri sensi con circospezione. Perche' e' ancora la scienza che identifica l'illusione del bastone piegato nell'acqua, l'illusione dell'acqua calda per una mano e fredda per l'altra e l'illusione dei sogni. Sono state le illusioni a seminare i semi del dubbio che generano l'epistemologia innanzitutto, ed e' la stessa scienza

Se lo scetticismo abbisogna di una scienza fisica, per quanto rudimentale, su cui ergersi, la presuppone. E se la presuppone, non si non si e' in grado di mettere in dubbio tutta la conoscenza. L'ovvio vantaggio dell'epistemologia naturalizzata, rispetto a quella tradizionale, risiederebbe proprio in questa capacita' di eliminare la possibilita' di uno scetticismo globale<sup>12</sup>. E, pertanto, <<il dubbio cartesiano non e' il modo di iniziare>> un'impresa epistemologica<sup>13</sup>. Sebbene risulti inizialmente seducente, questa prospettiva presenta limiti tali da renderla debole.

In primo luogo, vogliamo osservare che lo scettico che apprezza le illusioni intende mettere in questione la giustificazione delle credenze dubitando che la nostra esperienza sensoriale costituisca una buona ragione per valutare positivamente le nostre credenze intorno al mondo esterno. Come ben chiarisce Bonjour (1994, p. 288), il punto e' che

Questo scettico non ha bisogno di dubitare che le nostre credenze siano causate in qualche modo, ne' ancor meno del fatto che un resoconto di come esse sono causate possa venire dato dall'interno del nostro corpo di credenze relative a come funziona il mondo. Cio' che egli mette in dubbio e' se disponiamo di una qualche ragione per pensare che le nostre credenze intorno al mondo, incluse quelle che sono coinvolte in tale resoconto, sono vere.

In secondo luogo, alcune concessioni quineane nei confronti dello scettico sono tali da concedere a questi di globalizzare i suoi dubbi. Vediamo.

### 2.3. L'epistemologia quineana non risponde allo scetticismo

Quine (1975, p. 68) ammette di non volere accusare lo scettico di incorrere in una *petitio principii*: <<e' del tutto nel suo diritto assumere la scienza al fine di confutarla>> e, facendo valere questo suo diritto, lo scettico, sempre secondo Quine, arriva a produrre un'argomentazione per *reductio ad absurdum*. Tale concessione garantisce la possibilita' immediata di argomentare a favore dello scetticismo globale.

In cosa potrebbe consistere quella *reductio ad absurdum*? Stroud (1984, p. 228) fa prontamente notare che si condensa nel seguente ragionamento:

---

che ci consiglia contro queste illusioni. La scienza e' il suo proprio miglior critico, ed e' il luogo in cui l'epistemologia incomincia e cui l'epistemologia appartiene>>.

<sup>12</sup> Lo scetticismo globale che riguarda tutta la conoscenza o la conoscenza in generale va tenuto distinto dallo scetticismo locale o ristretto, che si limita a sostenere che la conoscenza non e' possibile in questa o quell'area, pur essendo possibile altrove.

<sup>13</sup> Cf. Quine (1975, p. 68).

O la scienza e' vera e ci da' conoscenza o non lo fa. Se non e' vera, nulla a cui crediamo relativamente al mondo fisico ammonta a conoscenza. Ma se ci da' conoscenza, possiamo vedere, da cio' che ci dice circa i magri impatti sulle nostre superfici sensoriali durante la percezione, che non possiamo mai dire se il mondo esterno e' realmente come lo percepiamo essere. Ma, se le cose stanno cosi', non possiamo conoscere nulla del mondo fisico. Così, nuovamente, nulla a cui crediamo relativamente al mondo fisico ammonta a conoscenza. In entrambi i casi non conosciamo nulla del mondo fisico.

E' triviale l'incapacita' della scienza a contrastare questa argomentazione. Qui impiegare liberamente la scienza, come vuole Quine, risulta candidamente inefficace. Come puo' allora la sua epistemologia naturalizzata sopravanzare il pericolo dello scetticismo globale? Non lo puo' sicuramente fare persistendo nel ribadire imperterrita che i dubbi scettici sono dubbi scientifici. L'esito a cui approda Stroud (1984, pp. 233-234) e' del tutto scontato: <<[...] se lo scettico puo' argomentare per *reductio* e concludere che tutta quella scienza non fornisce tuttavia alcuna conoscenza del mondo, le consolazioni del solo naturalismo non sono sufficienti>>. L'epistemologia naturalizzata non e' pertanto in grado di rispondere allo scetticismo globale.

Stroud (1981) si mostrava gia' della medesima convinzione. Quine (1981b, p. 475) replicava accusando di esagerazione la reazione scettica e affermando che non occorre prendere in seria considerazione la teoria scettica fin tanto che questa non si dimostri capace di predire gli eventi delle cose meglio di quanto non faccia l'attuale fisica: la teoria scettica, al contrario delle teorie scientifiche, non e' ancora stata confermata dall'esperienza; solo se mai lo sara', inizieremo a basare, in qualche modo e con successo, le nostre predizioni sui sogni. Con questo atteggiamento Quine finisce per trattare le ipotesi scettiche al pari di ipotesi empiriche, e cio' risulta francamente discutibile.

#### **2.4. Contro Quine: le ipotesi scettiche non sono ipotesi empiriche**

Ammettiamo senza riserve che la teoria scettica non e' stata ancora confermata dall'esperienza. E' pero' doveroso rimarcare che non e' stata neanche falsificata da essa. Il fatto e' che non puo' venire ne' confermata, ne' falsificata, che si da' la semplice impossibilita' di stabilire la sua correttezza o scorrettezza attraverso l'osservazione o la sperimentazione. Io potrei sognare che sto adesso scrivendo su un computer. Se stessi sognando, nessuna esperienza me lo potrebbe confermare o disconfermare. Non disporrei neanche di un minimo indizio che mi consenta di distinguere tra sonno e veglia e, ad ogni modo, continueri a credere che non sto sognando. Supponiamo anche che venisse detto che non sto sognando. Ovviamente, potrei

sognare che qualcuno mi dice che non sto sognando, e pertanto non potrei sapere che qualcuno mi dice che non sto sognando. Quell'*input* sperimentalmente controllato, dato secondo Quine al soggetto, potrebbe essere il frutto di un sogno, mentre l'*output*, liberato a tempo opportuno da quel soggetto, e consistente in una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia, non avverrebbe certo al di fuori del sogno.

Tentiamo di precisare meglio quanto finora suggerito nei termini di un'ipotesi scettica, oggi estremamente in voga, quella del "brain in a vat", del cervello in una vasca, che differisce di poco da quella cartesiana del sogno. Lo scenario disegnato e' il seguente. A mia insaputa, sono stata rapita e trasportata su un pianeta che orbita attorno ad Alpha Centauri. Il mio cervello, espantato, si trova sospeso in una vasca di laboratorio piena di liquidi nutritivi e viene controllato da uno scienziato (o da un tecnico, o da un extraterrestre) ingegnoso e maligno o meno, a seconda delle preferenze. Una serie di fili collega il mio cervello a un computer tramite cui lo scienziato produce in me ogni situazione che sperimento, situazione che si presenta assolutamente identica a quella che sperimenterei se non fossi stata rapita, ossia se non fossi un cervello in una vasca. Dato che posso appellarmi solo alla mia esperienza e che cio' che posso sperimentare in quanto cervello in una vasca non differisce in alcun modo da cio' che potrei sperimentare in quanto persona fisica nel mondo reale, non dispongo di alcun modo per distinguere tra le due evenienze. Ma proprio in quanto non ne dispongo, come posso sapere di non essere un cervello in una vasca, se non fossi tale? Affidiamo la risposta a Nozick (1981, 1987, p. 235), poiche' ci appare particolarmente esplicativa e lucida:

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'e' modo di sapere che una cosa del genere non sta accadendo perche' non c'e' 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.

Non possiamo sapere di non stare sognando. Non possiamo sapere di non essere cervelli in una vasca. E allora? Prendiamo la proposizione  $p$  = sto sorseggiando un Martini cocktail con tanto di oliva, e supponiamo che io affermi di sapere che  $p$ . Si consideri la proposizione  $q$  = sono un cervello in una vasca con esperienze indistinguibili dalle mie esperienze attuali;  $q$  e' logicamente possibile. Lo scettico sostiene che se non posso sapere che non- $q$ , allora non posso sapere che  $p$ . Ma come potrei sapere che non- $q$ ? In

nessuno modo, e pertanto non posso sapere che  $p$ . Tale ragionamento risulta ovviamente reiterabile per moltissime delle proposizioni che riteniamo di conoscere.

Non potendo venire ne' confermata, ne' falsificata, l'ipotesi del sogno o del cervello in una vasca non e' un'ipotesi empirico-scientifica. L'ipotesi scettica si presenta nelle vesti di una possibilita' logica, come una possibilita' meramente concettuale se si preferisce: in virtu' di considerazioni logiche o concettuali non siamo in grado di negare  $q$ . Infatti non possiamo sostenere che  $q$  sia una contraddizione logica o che il contenuto del concetto di "io", di "cervello" e di "vasca" escluda che  $q$  sia vera. Se si accetta cio', si deve riconoscere che, a dispetto di quanto Quine brama, non tutti i dubbi scettici sono dubbi scientifici, che lo scetticismo globale non abbisogna, come egli invece gradirebbe, di una scienza fisica rudimentale, ossia del senso comune riguardo ai corpi, quale trampolino di lancio<sup>14</sup>.

## 2.5. Una confusione quineana

Riprendiamo un passo di Quine (1975, pp. 67-68) gia' citato:

lo scetticismo e' un rampollo della scienza. La base dello scetticismo e' la consapevolezza dell'illusione, la scoperta che non dobbiamo sempre credere ai nostri occhi. Lo scetticismo poggia sui miraggi, sui bastoni che sembrano spezzati nell'acqua, sugli arcobaleni, sulle immagini postume, sulle immagini doppie, sui sogni.. Ma in che senso queste sono illusioni? Nel senso che ci pare che ci siano oggetti materiali e pero' questi non sono tali. Le illusioni sono illusioni solo relativamente a una precedente accettazione di corpi genuini con cui confrontarle. [...] La scienza fisica rudimentale, ossia il senso comune riguardo ai corpi, e' cosi' cio' di cui abbisogna lo scetticismo quale suo trampolino. Quella scienza contribuisce alla nozione necessaria di una distinzione tra realta' e illusione.

Qui Quine confonde uno scetticismo che poggia sui miraggi, sui bastoni che sembrano spezzati nell'acqua, con uno scetticismo che e' invece radicato sui sogni e sui cervelli in vasca. Confonde due ipotesi scettiche ben distinte che fanno tradizionalmente capo a due diverse argomentazioni: all'argomentazione dell'errore e all'argomentazione del sogno. Per la prima, la piu' classica, dato che io sono spesso, o anche solo a volte,

---

<sup>14</sup> Quine potrebbe obiettare che lo scetticismo, globale o meno, risulta comunque incomprensibile fin tanto che non si da' il contributo di quella scienza <<alla nozione necessaria di una distinzione tra realta' e illusione>>, cf. Quine (1975, p. 68) gia' citato; e da qui concludere che lo scetticismo abbisogna della scienza. A una tale obiezione e' consentito replicare sostenendo che egli presuppone che la scienza, ovvero per lui <<il senso comune riguardo ai corpi>>, sia conoscenza della realta'. Proviamo a chiederci quanto segue: la sua epistemologia radicalmente naturalizzata e' in grado di rendere conto di tale conoscenza? Vedremo che la risposta a questa domanda e' negativa poiche' l'epistemologia quineana conduce essa stessa allo scetticismo; cf. par. 2.6. Inoltre, e soprattutto, occorre rilevare che al fine di distinguere tra realta' e illusione non si richiede necessariamente il contributo della scienza o di un qualche senso comune riguardo ai corpi. Quella distinzione puo' infatti darsi su un piano meramente teorico, concettuale se si vuole.

incorsa in errori, a causa di miraggi, illusioni, allucinazioni, fantasticherie, non posso sapere che vi e' adesso un computer di fronte a me - come di fatto vi e' -, poiche' non vi e' nulla in questa mia attuale situazione tale da consentirmi di escludere che io non incorra in un errore. Descartes non considera tale argomentazione a sufficienza potente per condurre allo scetticismo globale:

[...] ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed e' regola di prudenza non fidarsi mai di quelli che ci hanno una volta ingannati.

Ma, [...] come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? A meno che, forse, non mi paragoni a quegli' insensati, il cervello dei quali e' talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; o di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o si immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio<sup>15</sup>.

Da qui, come e' noto, Descartes procede a introdurre prima l'argomentazione del sogno e poi quella del demone maligno.

Seppur con le necessarie riserve e cautele, possiamo per il momento accordare a Quine che l'argomentazione dell'errore abbisogni di una scienza fisica rudimentale, ergendosi sulla consapevolezza dell'illusione<sup>16</sup>. Se si accetta tale concessione, occorre riconoscere che quell'argomentazione e' una figlia della scienza e che, come tale, non puo' condurre di per se stessa ad alcuna forma di scetticismo globale, essendo basata su una qualche conoscenza, ossia su quella fisica rudimentale. Ai fini dello scetticismo globale, l'argomentazione dell'errore, del resto, non soddisfa, come si e' appena visto, neppure Descartes. L'argomentazione del sogno o del demone maligno o del cervello in una vasca, invece, non abbisogna di alcuna scienza fisica rudimentale semplicemente perche', se correttamente formulata, ci propone una possibilita' logica. Non basandosi su alcuna fisica, puo' condurre, come di fatto conduce, a uno scetticismo globale che non e' affrontabile dalla scienza.

E' indebita la confusione, operata da Quine, tra le due argomentazioni scettiche, quella dell'errore da una parte e quella del sogno o del demone o del cervello in vasca dall'altra. In effetti, piu' che una vera e propria confusione, egli esibisce una 'trattazione' confusa dal momento che tratta la seconda delle argomentazioni alla stregua della prima. Se si digerisce tale trattazione, si puo' fidatamente simpatizzare con la proposta quineana secondo la quale i dubbi scettici sono dubbi scientifici, e con l'allettante suo corollario per il quale il dubbio cartesiano non rappresenta il modo di avviare un'impresa epistemologica - e a chi non

---

<sup>15</sup> Cf. "Prima meditazione", p. 18.

<sup>16</sup> Cf. pero' il par. 2.8.

piacerebbe - scettico forse escluso - potersi sbarazzare di quel dubbio come se nulla fosse? Se, invece, si distinguono le due argomentazioni scettiche, si riesce a constatare non solo tutta la potenza dell'argomentazione del sogno o del demone o del cervello in vasca, ma anche l'impossibilita' di un suo trattamento scientifico: i dubbi avanzati da essa non sono possibilita' empiriche e pertanto possiamo intraprendere un'impresa epistemologica con quei dubbi nel convincimento che solo affrontandoli, nella speranza di allontanarli o dissiparli, la nostra impresa conquisti un senso compiuto.

## 2.6. L'epistemologia quineana conduce allo scetticismo<sup>17</sup>

Come abbiamo gia' osservato, l'epistemologia quineana indaga quel fenomeno naturale che e' un soggetto cognitivo e che libera, da un magro *input* sperimentalmente controllato, un *output* torrenziale, ossia una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia. Quine (1969, 1986, pp. 106-7) precisa:

stiamo studiando come il soggetto umano del nostro studio ponga i corpi e progetti la sua fisica a partire dai suoi dati e ci rendiamo conto che la nostra posizione nel mondo e' proprio analoga alla sua. La nostra stessa impresa epistemologica, allora, e la psicologia di cui e' un capitolo componente e l'intera scienza naturale di cui la psicologia e' un libro componente - tutto questo e' nostra costruzione o nostra proiezione a partire da stimolazioni analoghe a quelle che assegnavamo al nostro soggetto epistemologico.

Soffermandosi su quest'ultima sconcertante affermazione secondo la quale <<tutto questo e' nostra costruzione o nostra proiezione>>, Stroud (1984, pp. 235-241) ci propone di vestire i panni di un osservatore o di uno sperimentatore rispetto a un certo soggetto S. Immaginiamo che sia io stessa ad accogliere l'invito.

Posso osservare quali *input* vengono consegnati a S e quali *output* poi produce. Posso stabilire se questi ultimi, ossia le sue descrizioni del mondo esterno, sono mere costruzioni e proiezioni o se risultano vere. Nel primo caso, S si limita a costruire il mondo esterno, e pertanto non lo conosce; nel secondo caso, invece, le sue descrizioni sono costruzioni vere del mondo. Ma come faccio a stabilire che S conosce? Posso solo scrutare il mondo esterno da una parte e i suoi *input* insieme ai suoi *output* dall'altra. Supponiamo che un suo *output* sia "c'e' un ulivo di fronte a me". Per quanto io constati che c'e'

---

<sup>17</sup> Tra gli altri anche Davidson (1990b) sostiene che l'epistemologia quineana e' suscettibile di esiti scettici per ragioni sono molto diverse da quelle avanzate da Stroud (1984). Presentiamo solo queste ultime, poiche' ci paiono piu' chiare.

effettivamente un ulivo di fronte a S, non sono in grado di affermare che S conosce, poiche' non sono in grado di spiegare come S ha conseguito quella sua credenza vera. Infatti, se l'*input* e' magro mentre l'*output* e' torrenziale, cosi' come vuole Quine, il primo non risulta sufficiente a spiegare perche' il secondo si tramuti in conoscenza e non semplicemente in una credenza che risulta casualmente vera.

Occorre sottolineare che S e' comunque parte del mio mondo esterno. Prima di riuscire ad affermare che S sa che c'e' un ulivo di fronte a lui, devo poter perlomeno sapere che c'e' un certo soggetto davanti a un certo albero. Malauguratamente cio' si rivela infattibile. Se mi considero intenta a progettare la mia fisica a partire dai miei pochi dati, a costruire e proiettare a partire da magre stimolazioni, non sono in grado di stabilire se so o se le mie credenze risultano vere per puro caso o se esse sono false. Nelle parole di Stroud (1984, p. 243):

Cosa accade quando cerco di aderire all'idea che tutte le mie credenze relative al mondo esterno fisico equivalgono a una 'costruzione o proiezione' da 'magri dati' sensoriali? So quali sono tutte le mie credenze relative al mondo, ma non ho un accesso indipendente ad esso sulla base del quale potrei determinare se le mie credenze sono vere o no.

In preda alla disperazione cerco conferme e conduco esperimenti di verifica. Non ne traggio pero' alcun conforto. Quelle conferme e quegli esperimenti si traducono inevitabilmente in credenze equivalenti a costruzioni e proiezioni. Decido di appellarmi a ogni scienza accessibile. Il risultato non muta, essendo che tutte le scienze equivalgono per Quine a costruzioni o proiezioni.

L'epistemologia quineana conduce allo scetticismo a causa della sua insistenza sul fatto che tutte le credenze sono costruzioni o proiezioni. Dato il magro contributo del mondo esterno rispetto a quell'enorme *output* il quale consiste in credenze, risulta quasi ineluttabile trattare queste alla stregua di costruzioni o proiezioni. Il fattore oggettivo consiste, ad ogni modo, in quel magro contributo, mentre quello soggettivo consiste in quell'enorme *output*. Cio' comporta che sia consentito proiettare o costruire un grande numero di ipotesi o teorie a partire dai medesimi magri *input*, cosicche' l'accettazione di una teoria piuttosto che di un'altra non e' imputabile a fattori oggettivi. Ancora nelle parole di Stroud (1984, p. 248):

Ogni 'teoria' coerente e compatibile con i medesimi magri 'dati e' [...] una 'teoria' che compete con quella che ora accettiamo, cosi' la nostra continua aderenza alla nostra 'teoria' presente potrebbe essere spiegata solo appellandoci a qualche caratteristica dei soggetti conoscenti invece che a qualche caratteristica del mondo che essi affermano di conoscere.

## 2.7. Due incoerenze quineane

Conformemente a quella sua visione epistemologica secondo la quale il soggetto cognitivo produce da un magro *input* un *output* torrenziale, Quine (1973, p. 3) patrocina una scienza che è in larga parte una <<creazione libera dell'uomo>>. Accettando che le cose stiano in questo modo, cosa ci garantisce che questa creazione non si riduca a mera illusione piuttosto che a conoscenza? Nulla, abbiamo fin qui sostenuto, poiché la proposta quineana non solo soffre d'impotenza di fronte allo scetticismo filosofico, ma conduce anche e inesorabilmente verso di esso. Gibson (1989) controbatte prontamente che si giunge alle nostre conclusioni solo se non si presta la dovuta attenzione al fatto che Quine colloca l'epistemologia nel contenitore della scienza. Certo, dato questo contenimento, diviene lecito affermare non solo che tutti i dubbi scettici sono dubbi scientifici, ma anche che lo scetticismo presuppone la scienza ed, ergendosi su di essa, non può tradursi in alcuno scetticismo globale. Tuttavia Gibson trascura che quel contenimento, a differenza di quanto pretende Quine, non può darsi. E che non si possa dare diviene evidente una volta che si acquista la sensata consapevolezza del sussistere di dubbi filosofici permanenti che non sono affrontabili entro l'ottica della scienza<sup>18</sup>. Tra gli altri anche Sosa (1983, 1991, p. 102) sottoscrive la conclusione secondo la quale l'epistemologia quineana non rimuove i dubbi filosofici, <<poiché il problema della conoscenza presuppone non l'accettazione della scienza come una verità in cui si crede ma, tutt'al più, la supposizione della scienza come una possibilità rilevante>>. Non solo non li rimuove, ma finisce anche con l'essere in se stessa incoerente. Vediamo.

Come è possibile che una scienza intesa come una libera creazione dell'uomo equivalga a conoscenza del mondo esterno? Quine (1975, p. 74) risponde che

I canali attraverso cui, avendo appreso gli enunciati d'osservazione, acquisiamo il linguaggio teorico, sono gli stessi canali attraverso cui l'osservazione conferisce evidenza alla teoria scientifica. [...]

Abbiamo, allora, una strategia per indagare la relazione di supporto evidenziale tra l'osservazione e la teoria scientifica. Possiamo adottare un approccio genetico, studiando come viene appreso il linguaggio teorico.

È lo studio dell'acquisizione del linguaggio teorico a spiegarci come la scienza è conoscenza, e non mera finzione. Possiamo ritenerci soddisfatti? No, dato che nel medesimo saggio Quine ha l'infausta idea di attribuire a quell'acquisizione <<il carattere arbitrario dell'accidente storico e dell'eredità culturale>><sup>19</sup>, e

---

<sup>18</sup> Cf. i par. 2.3., 2.4. e 2.5.

<sup>19</sup> Cf. Quine (1975, p. 80).

da qui risulta agevole evincere che, come ben evidenzia Sosa (1983, 1991, p. 103), l'epistemologia quineana risulta incoerente. Infatti non si puo' chiedere che la conoscenza del mondo esterno si ottenga in larga parte attraverso libere creazioni ne' si puo' spiegare la conoscenza attraverso qualcosa di arbitrario. Attraverso le libere creazioni possiamo anche giungere a credere in proposizioni vere, ma se vi giungiamo sara' in un modo del tutto casuale, e cio' non ci consente certo di dire che conosciamo che quelle proposizioni sono vere. Lo stesso vale nel caso si colleghi la conoscenza a qualcosa che si giudica arbitrario.

Secondo Stroud l'epistemologia naturalizzata apre la strada allo scetticismo a causa della sua insistenza sul fatto che tutte le credenze sono costruzioni o proiezioni, mentre secondo Sosa essa si mostra incoerente nel volere spiegare la conoscenza attraverso credenze che sono liberamente create o dovute a meccanismi arbitrari. Gli esiti a cui approdano entrambi risultano molto simili: se accettiamo la proposta di Quine, dobbiamo ammettere che non conosciamo, conclude Stroud; e' incoerente accettarla insieme alla sua pretesa che conosciamo, conclude Sosa.

Quine (1981b, p. 474) replica alle prepotenti perplessita' nutrite da Stroud (1981) nei confronti della sua naturalizzazione:

Che cosa allora la nostra teoria scientifica globale afferma realmente circa il mondo? Solo che esso e' strutturato in un qualche modo tale da assicurare le sequenze di stimolazione che la nostra teoria ci conduce ad aspettare. [...]

In qual modo, allora, credo che la difficolta' humanea sia persistente? Solo nella fallibilita' della predizione: la fallibilita' dell'induzione e del metodo ipotetico-deduttivo nell'anticipare l'esperienza.

Ho presentato una scena arida. L'armamentario del nostro mondo, le persone, i bastoni e le pietre insieme agli elettroni e alle molecole [...] hanno perso d'importanza rispetto ai modi di parlare. [...]

Cosi' sembrerebbe. E tuttavia le persone, i bastoni, le pietre, gli elettroni e le molecole sono davvero reali [...] Ora come riconciliare questo robusto realismo con cio' che abbiamo appena detto? La risposta e' il naturalismo: il riconoscimento che la realta' puo' essere propriamente indentificata e descritta entro la scienza stessa, e non in qualche precedente filosofia.

Ha ragione Sosa (1983, 1991, pp. 104-5) ad individuare qui una nuova incoerenza. Non si puo' infatti sostenere che la scienza e' strutturata in un qualche modo tale da assicurare sequenze di stimolazione e nel contempo pretendere che essa descriva la realta'. La scienza e' in grado di descrivere la realta' solo a patto che affermi che ci sono persone, bastoni, pietre, elettroni, molecole. Una scienza strutturata in modo da assicurare solo sequenze di stimolazione non puo' parlare di realta', ma al limite di finzione, e pertanto non equivale a conoscenza. Lo scetticismo, direbbe Stroud, risulta inevitabile.

## 2.8. Il problema dell'induzione<sup>20</sup>

Dopo aver focalizzato la nostra attenzione su un tipo di scetticismo che riguarda la conoscenza, passiamo a considerarne uno che concerne la credenza giustificata, esaminando il problema molto tradizionale dell'induzione.

Si consideri il seguente ragionamento induttivo:

Il corvo<sub>1</sub> e' nero

Il corvo<sub>2</sub> e' nero

Il corvo<sub>3</sub> e' nero

.

.

Il corvo<sub>N</sub> e' nero

-----  
Tutti i corvi sono neri

Il ragionamento non risulta logicamente valido, poiche' la sua conclusione non segue logicamente dalle premesse: per quanto le seconde possano essere vere, permane la possibilita' logica che la prima sia falsa. Impiegandolo, possiamo credere giustificatamente che tutti i corvi sono neri? Se imponiamo che, al fine di credere giustificatamente, il nostro ragionamento debba essere logicamente valido, diviene palese che non possiamo credere giustificatamente che tutti i corvi sono neri. Ma tale ingiunzione risulta evidentemente troppo impegnativa, negando giustificazione a qualsiasi credenza che non si e' ottenuta attraverso un ragionamento logicamente valido. Neanche Hume, a cui generalmente viene ricondotta la formulazione del problema dell'induzione, osa imporre tanto<sup>21</sup>.

E' sicuramente piu' plausibile esigere che, al fine di credere giustificatamente che tutti i corvi sono neri, si sia in grado di giustificare il ragionamento induttivo. Ma come si puo' farlo? Un tentativo e' il seguente<sup>22</sup>:

---

<sup>20</sup> Lo tratteremo qui di seguito limitando la nostra attenzione all'induzione enumerativa. Chiamandolo "il problema" e non "un problema" stiamo ovviamente semplificando, poiche' qui ci interesseremo solo della possibilita' o meno di avere credenze giustificate basate su inferenze induttive, e non della possibilita' o meno di avere conoscenze basate su inferenze induttive.

<sup>21</sup> Non tutti gli interpreti di Hume concordano su questo punto, ma cf. Stroud (1977, cap. III). Rimandiamo sempre a quest'ultimo per la discussione del problema dell'induzione in termini prettamente humeani, ovvero con riferimento alla causalita'. Qui ci limitiamo a presentare il problema nei suoi termini piu' generali.

<sup>22</sup> Cio' che segue e' tratto da Papineau (1993, pp. 155-156).

Quando la persona<sub>1</sub>, dopo N osservazioni di A ha constatato che A presentava sempre la proprieta' B e ha indotto che tutti gli A erano B, questa conclusione<sub>1</sub> era vera

Quando la persona<sub>2</sub>, dopo N osservazioni di C ha constatato che C presentava sempre la proprieta' D e ha indotto che tutti i C erano D, questa conclusione<sub>2</sub> era vera

Quando la persona<sub>3</sub>, dopo N osservazioni di E ha constatato che E presentava sempre la proprieta' F e ha indotto che tutti gli E erano F, questa conclusione<sub>3</sub> era vera

.

Quando la persona<sub>N</sub>, dopo N osservazioni di P ha constatato che P presentava sempre la proprieta' Q e ha indotto che tutti gli P erano Q, questa conclusione<sub>N</sub> era vera

---

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

Ci troviamo pacificamente di fronte a un ragionamento induttivo. Il nostro problema consisteva nel giustificarlo e lo abbiamo risolto tramite l'impiego di un'induzione. Tale procedere e' circolare, ci ammonisce lo scettico, Hume ovviamente compreso<sup>23</sup>, e - ma non solo lui - non ha problemi a rammentarci che una giustificazione circolare non corrisponde affatto a una giustificazione per concludere con agilita' che non possiamo avere credenze giustificate basate su inferenze induttive. Difatti, se per poter avere credenze giustificate basate su inferenze induttive, dobbiamo poter giustificare l'induzione, e se non possiamo giustificare l'induzione in un modo non circolare, e se, infine, una giustificazione circolare non e' una giustificazione, allora non possiamo avere credenze giustificate basate su inferenze induttive.

L'atteggiamento di Quine di fronte a questo problema presenta caratteristiche sconcertanti. Egli ci dice che i problemi humeani relativi all'induzione costituiscono un'ostacolo insormontabile (<<La difficolta' humana e' la difficolta' umana>><sup>24</sup>) e ci suggerisce la necessita' di convivere con questo impedimento: non potendo avere credenze giustificate basate sull'inferenza induttiva, poiche' non siamo in grado di giustificare efficacemente l'induzione, occorre desistere totalmente dal progetto della giustificazione e dare l'induzione per scontata. Su quest'ultimo punto Quine (1975, p. 71) non nutre alcun dubbio: <<Sto dando per scontata l'efficacia dell'induzione>>. Ma a che serve? Egli risponde che occorre impiegare l'induzione al fine di spiegare perche' essa <<e' cosi' efficace come e'>>.

Tuttavia dare per assodata l'efficacia dell'induzione e' mossa che risulta ben poco persuasiva dal punto di vista dello scettico. Giudicare ovvia quell'efficacia significa in effetti eludere integralmente il problema dell'induzione o, se si preferisce, trattarlo alla stregua di uno pseudo-problema. E, se lo schiva,

---

<sup>23</sup> Cf. Hume (1748, pp. 35-36).

<sup>24</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 97).

allora in che senso la difficoltà humana è la difficoltà umana? È una pseudo-difficoltà? Riteniamo che Quine sia costretto a dimettere, per quanto arbitrariamente, la serietà del problema dell'induzione, poiché esso non trova quella soluzione all'interno della scienza che egli invece pretende, seppur a torto, per ogni risultato scettico.

Il problema dell'induzione mette tra l'altro in discussione l'asserto quineano secondo il quale «la base dello scetticismo è la consapevolezza dell'illusione»<sup>25</sup>. Se è vero che diversi scettici sono ricorsi in passato e continuano oggi a ricorrere alle illusioni per sollevare i loro dubbi, è altrettanto vero che non è necessario procedere in tal modo. Difatti lo scetticismo relativo all'induzione si genera senza alcun appello a queste: non siamo in grado di giustificare, in un modo che non sia circolare, il ragionamento induttivo, e pertanto non possiamo credere giustificatamente che tutti i corvi sono neri. Più in generale, riteniamo opportuno sottolineare che lo scetticismo che concerne la giustificazione può limitarsi a chiedere: la giustificazione offerta per una data credenza risulta sufficientemente adeguata al fine di mostrare che questa credenza è molto probabilmente vera?

## 2.9. Evoluzione e credenze vere

Darwin (1881) scrive in una lettera:

Mi sorge sempre un orribile dubbio. Possono avere un qualche valore o una qualche attendibilità le convinzioni della mente umana, di una mente che si è sviluppata da quella di animali inferiori? Chi sarebbe disposto a riporre una qualche fiducia nelle convinzioni della mente di una scimmia, supposto che vi siano convinzioni in una tal mente?<sup>26</sup>

L'atroce inquietudine darwiniana non turba affatto Quine (1969, 1986, p. 145) il quale, appellandosi alla teoria dell'evoluzione, in tutto candore afferma che «le creature che sbagliano inveteratamente le loro induzioni hanno una patetica ma lodevole tendenza a morire prima di riprodurre la loro specie»<sup>27</sup>.

Interpretiamo ciò come segue: se l'evoluzione non ci avesse forgiato per produrre molte credenze vere, non saremmo sopravvissuti alla selezione naturale; siamo sopravvissuti, e pertanto l'evoluzione ci ha forgiato per produrre molte credenze vere. Ora dire che possiamo produrre credenze vere e che lo facciamo, essendo, almeno fino al presente momento, sopravvissuti, rappresenta un modo non solo per spiegare

---

<sup>25</sup> Cf. Quine (1975, p. 67), già citato.

<sup>26</sup> Cit. in Plantinga (1993, p. 219).

<sup>27</sup> Cf. anche Quine (1975).

perche' l'induzione risulta tanto efficace, ma anche per replicare a chi, come noi, imputa l'epistemologia quineana di scetticismo. Siamo ipotizzando che Kornblith (1994b, p. 5) abbia ragione nel pensare che Quine intenda sostenere quanto segue: <<Poiche' avere credenze vere ha un valore di sopravvivenza, la sopravvivenza del piu' adatto garantisce che la nostra dote intellettuale innata ci conferisca una predisposizione a credere verita'. La conoscenza cosi' non e' solo possibile ma e' anche un sottoprodotto della selezione naturale>>. Quine proporrebbe di spiegare la nostra conoscenza alla luce della teoria dell'evoluzione.

Tale prospettiva paga palesemente il prezzo della circolarita', assumendo la legittimita' di una teoria, quella dell'evoluzione appunto, al fine di rendere conto di una conoscenza a cui dobbiamo tra l'altro l'acquisizione di quella stessa teoria. Abbiamo accennato al fatto che Quine riconosce la serietà del problema della circolarita' nel caso si intenda giustificare le credenze in proposizioni empiriche, ma la nega integralmente nel caso si rinunci, come lui stesso propone di fare, a tale giustificazione<sup>28</sup>. Tuttavia astenersi dal progetto della giustificazione significa reputare sufficiente la credenza vera ai fini della conoscenza, il che e' ben poco plausibile<sup>29</sup>. A fini argomentativi supponiamo pero' che sia plausibile e procediamo a considerare il valore delle credenze vere ai fini della sopravvivenza.

Per quanto la connessione tra evoluzione e credenze vere sia voluta da diversi filosofi<sup>30</sup>, altri fanno valere piu' di una ragione per metterla in seria discussione<sup>31</sup>. Dato che viene spesso tracciata, ma raramente determinata nei dettagli, non risulta sempre agevole giudicarne la portata e l'eventuale accettabilita'. Ricorriamo a Stich (1990, p. 56) che la precisa, riconducendola a due idee di base:

- (i) <<l'evoluzione produce organismi che si approssimano largamente a caratteristiche o sistemi ottimamente ben progettati>>;
- (ii) <<un sistema cognitivo ottimamente ben progettato e' un sistema cognitivo razionale>>.

Queste idee si mostrano discutibili e parte del lavoro di Stich consiste nel mostrarne la debolezza.

---

<sup>28</sup> Cf. par. 2.1. Su Quine e il fondazionalismo, cf. i par. 3.1., 3.2. e 3.3.

<sup>29</sup> Cf. par. 1.2.

<sup>30</sup> Cf., per esempio, Popper (1972, p. 261), Dennett (1981, p. 75), Fodor (1981, p. 121), Goldman (1986, p. 98), Millikan (1984, p. 317), Papineau (1987, pp. 77-78).

<sup>31</sup> Cf. Putnam (1983, pp. 230-233) e Kitcher (1992, pp. 91-92), oltre coloro a cui faremo esplicito riferimento in seguito.

Circa (i), egli rileva che la selezione naturale non e' l'unico processo a determinare l'evoluzione. Sussiste, tra gli altri, anche un corso genetico casuale e capace di condurre a situazioni in cui un gene piu' adatto viene eliminato a favore di uno meno adatto. Si consideri un'ipotetica popolazione carnivora, piccola e isolata, in cui una mutazione genetica interessa alcuni suoi membri in modo tale che questi risultano piu' abili degli altri membri nel procacciarsi le prede. Nulla esclude che una tempesta, o qualche altro cataclisma, riesca a uccidere tutti coloro che hanno subito quella mutazione con il risultato che sopravvivono i meno abili. Questo caso rappresenta una evidente smentita di (i)<sup>32</sup>. Inoltre, anche supponendo che l'evoluzione sia determinata solo dalla selezione naturale, si rintracciano nella biologia diversi esempi atti a testimoniare che non sempre viene selezionato un organismo progettato all'*optimum*. Basti pensare che un dato gene puo' essere responsabile di due o piu' caratteristiche di un certo organismo, tra cui alcune risultano positive ai fini della sopravvivenza, mentre altre risolutamente negative. I geni dell'albinismo negli animali artici costituiscono una delle molteplici conferme di questo fatto, essendo all'origine sia di pellicce bianche che favoriscono la sopravvivenza, sia di seri problemi visivi che indubbiamente la ostacolano. Non ci troviamo qui in presenza di geni ottimali<sup>33</sup>.

Circa (ii), considerando ben progettato un sistema che ha ottime possibilita' di sopravvivere e razionale un sistema cognitivo che e' affidabile, ossia che tende generalmente a produrre credenze vere, Stich sostiene che i sistemi cognitivi affidabili, chiamiamoli  $S_1$ , non dispongono necessariamente di maggiori possibilita' di sopravvivenza rispetto a sistemi meno affidabili, chiamiamoli  $S_2$ . Che cio' sia estremamente verosimile diviene lampante non solo sottolineando che  $S_1$  puo' risultare eccessivamente dispendioso in termini di energia o di capacita' memonica e che, per questa ragione, la selezione naturale potrebbe preferirgli  $S_2$ ., ma anche e soprattutto rilevando che dal punto di vista di quest'ultima non interessano tanto le credenze vere, quanto la capacita' di sopravvivere: ai fini della sopravvivenza un organismo deve evitare le situazioni rischiose, e a tal scopo deve perlomeno adottare un tipo particolare di credenze false e non un altro tipo di credenze sempre false. Per esempio, si consideri la possibilita' che un certo cibo sia o meno velenosissimo. In un ambiente, in cui ci si puo' cibare abbondantemente di altro, un sistema cognitivo puo' credere che quel dato cibo e' velenosissimo, quando esso non e' in effetti tale. Questa

---

<sup>32</sup> Cf. Stich (1990, pp. 63-64).

<sup>33</sup> Cf. Stich (1990, pp. 64-66).

sua credenza falsa, che e' in grado di generare altre credenze false e che induce il sistema ad evitare cio' che viene considerata, anche se erroneamente, una situazione a rischio, non comporta alcuna conseguenza grave. Sarebbe invece molto probabilmente letale credere che quel dato cibo non e' velenosissimo, quando esso e' invece tale. E' allora palese che un organismo capace di sopravvivere deve non tanto disporre di credenze vere, quanto preferire credenze in proposizioni false dalle ripercussioni per lo piu' innocue del tipo appunto "il cibo e' velenosissimo", a credenze in proposizioni altrettanto false, ma dalle ripercussioni mortali, del tipo appunto "il cibo non e' velenosissimo"<sup>34</sup>.

Stich presenta valide ragioni per rigettare (i) e (ii), ossia per respingere, come lui stesso specifica, la tesi, chiamiamola (a), per cui <<l'evoluzione e la selezione naturale garantiscono almeno un'approssimazione vicina a una completa razionalita' negli organismi normali, noi stessi inclusi>><sup>35</sup>. Se questa e' la tesi abbracciata da Quine, allora, dato che risulta insostenibile, non riesce a costituire una replica adeguata a chi imputa l'epistemologia quineana di scetticismo: evoluzione e selezione naturale non ci assicurano affatto facolta' cognitive affidabili che producono in larga parte credenze vere. Tuttavia Quine potrebbe non chiedere all'evoluzione alcuna garanzia o certezza, ma piu' semplicemente un'alta probabilita'. La sua tesi, chiamiamola (b), consisterebbe in qualcosa del genere: e' altamente probabile che l'evoluzione ci abbia dotato di facolta' cognitive affidabili. Cio' che rileva Stich non e' in grado di confutare completamente (b), decisamente piu' debole rispetto ad (a). Tuttavia anche (b) si presenta problematica e criticabile.

Nei dettagli, (b) deve affermare che credenze e comportamenti o azioni risultano connessi tra loro in modo tale da produrre comportamenti non adattivi nel caso in cui la componente di credenze false sia abbastanza grande; e le creature che presentano comportamenti non adattivi hanno quella patetica ma lodevole tendenza a morire prima di riprodurre la loro specie, tendenza attribuita da Quine a chi sbaglia inveteratamente le proprie induzioni. Plantinga (1993, pp. 223-226) ci propone cinque modi per confutare (b). Vediamoli.

(1) Puo' darsi il caso che il comportamento sia adattivo e che, cio' nonostante, nulla possa dirsi circa le credenze, poiche' queste non risultano tra le cause del comportamento. Se le cose stanno in questo modo,

---

<sup>34</sup> Cf. Stich (1990, pp. 60-63).

<sup>35</sup> Cf. Stich (1990, p. 59).

allora, per quanto siamo sopravvissuti grazie a comportamenti adattivi, e' poco probabile che sia l'evoluzione ad averci dotato di facolta' cognitive affidabili.

(2) Puo' darsi il caso che le credenze siano tra i meri effetti del comportamento adattivo. Tali effetti potrebbero essere a tal punto marginali e decorativi da assumere una rilevanza irrisoria rispetto alla questione delle azioni che compiamo ai fini della sopravvivenza, una rilevanza paragonabile, per esempio, a quella dei nostri sogni notturni rispetto alle azioni che compiamo durante la veglia. Anche qui diviene poco probabile che sia l'evoluzione ad averci dotato di facolta' cognitive affidabili.

(3) Puo' darsi il caso che le credenze siano tra le cause del comportamento adattivo in virtu' della loro sola sintassi, ma non della loro semantica. Il contenuto di cio' che crediamo, ossia le proposizioni, non avrebbe nessuna relazione causale con il comportamento. In questa ipotesi e' nuovamente poco probabile che sia l'evoluzione ad averci dotato di facolta' cognitive affidabili, ossia di facolta' che tendono appunto a produrre credenze vere, essendo le proposizioni, e non la loro struttura sintattica, suscettibili di un valore di verita'.

(4) Puo' darsi il caso che le credenze siano tra le cause del comportamento in virtu' sia della loro sintassi, sia della loro semantica, e che tuttavia producano un comportamento solo mediocrementemente adattivo. Come abbiamo gia' rilevato, i sistemi cognitivi meno affidabili possono disporre di maggiori possibilita' di sopravvivere rispetto a sistemi piu' affidabili. Un sistema meno affidabile, cioe' che tende a produrre poche credenze vere, puo' sopravvivere meglio, e cio' significa ancora una volta che puo' risultare poco probabile che sia l'evoluzione ad averci dotato di facolta' cognitive affidabili.

(5) Puo' darsi infine il caso che le credenze siano, in virtu' sia della loro sintassi, sia della loro semantica, tra le cause del comportamento adattivo. Evidentemente, pero', non e' lecito considerare le credenze quali uniche cause di esso. Uno spazio deve venire concesso anche alle emozioni o perlomeno ai desideri. Immaginiamo allora un nostro antenato, diciamo un certo uomo preistorico U che si imbatte in una tigre. U puo' credere che la tigre sia un enorme pacioso gatto e desiderare giocare con lei; fugge, con l'intenzione di farsi rincorrere e si rifugia, riuscendo cosi' a sopravvivere, in alto su un albero per osservare compiaciuto i giochi della tigre. U puo' credere che la tigre sia un'illusione e nel contempo che essa scompaia solo dopo una corsa veloce che termina in un rifugio inscovabile dalle illusioni. Sebbene gli esempi potrebbero moltiplicarsi, quelli qui presentati risultano sufficienti per affermare che, nonostante il comportamento di U

risulti adattivo, puo' non essere prodotto da credenze vere. Il sistema di credenze-desideri di U e' possibile, cosi' come e' possibile che la maggior parte dei nostri antenati somigliasse a U, e cio' comporta ancora che puo' essere poco probabile che sia l'evoluzione ad averci dotato di facolta' cognitive affidabili.

Le idee di Stich e di Plantinga trovano d'accordo anche Patricia Smith Churchland (1987, p. 548):

[...] ridotto all'essenziale, un sistema nervoso rende capace un organismo di [...] nutrirsi, fuggire, lottare e riprodursi. Il compito principale dei sistemi nervosi consiste nel guidare le parti del corpo dove esse dovrebbero affinc' l'organismo possa sopravvivere [...]. La verita', qualunque cosa essa sia, si porta certamente via solo chi rimane ultimo.

Tutto questo smentisce quanto pretende, tra gli altri, Quine. Difatti la sopravvivenza ne' garantisce, ne' rende altamente probabile una nostra predisposizione a credere verita'. Risulta pertanto vano appellarsi alla sopravvivenza per sostenere che gli esseri umani tendono a credere in proposizioni vere, e non in proposizioni false o in mere finzioni. E, nel momento in cui questo appello diventa vano, l'epistemologia naturalizzata di Quine si trova nuovamente di fronte allo spettro dello scetticismo. E' inevitabile accettarla insieme allo scetticismo che essa comporta? Si', ma solo a patto che ci vengano offerte ottime ragioni a favore della necessita' della naturalizzazione radicale.



### 3. QUINE E LA TEORIA DELLA GIUSTIFICAZIONE

Ci proponiamo di esaminare quanto segue. Constatato il naufragio del vecchio fondazionalismo assillato dalla ricerca della certezza, Quine procede a reclamare la naturalizzazione dell'epistemologia. Ciò risulta obiettabile sotto più di un profilo. In particolare abbiamo che il fondazionalismo contemporaneo si attesta un programma ancora vitale, nonostante le obiezioni, peraltro non quineane, cui deve replicare. Lo stesso vale per un'altra teoria della giustificazione classica, anche se meno radicata nella tradizione, qual è il coerentismo. Fintantoche' almeno una teoria si attesta plausibile, il rimpiazzamento dell'epistemologia con la psicologica non può avvenire, essendo la giustificazione una nozione normativa, senza luogo in una scienza descrittiva. Un paladino della naturalizzazione radicale corre in soccorso a Quine producendo un'argomentazione al fine di mostrare che ogni epistemologia incentrata sull'analisi di quella nozione è destinata all'assurdità o alla paradossalità. Tale argomentazione risulta poco convincente.

#### 3.1. L'argomentazione di Quine

Quine dà avvio a "Epistemology Naturalized", sostenendo che l'epistemologia si occupa dei fondamenti della scienza e suggerendo che per scienza si debba intendere sia la scienza naturale, sia la matematica. Identifica due diversi ed interconnessi settori dell'epistemologia: il primo è "concettuale" nel senso che si occupa appunto di chiarire i concetti, il secondo è "dottrinale" nel senso che si occupa di stabilire le leggi. Scrive in (1969, 1986, p. 95):

Idealmente i concetti più oscuri verrebbero definiti in termini di quelli più chiari così da elevare al massimo grado la chiarezza e le leggi meno ovvie verrebbero dimostrate a partire da quelle più ovvie così da elevare al massimo grado la certezza. Idealmente le definizioni genererebbero tutti i concetti a partire dalle idee chiare e distinte e le dimostrazioni genererebbero tutti i teoremi a partire dalle verità autoevidenti.

Il riferimento alla certezza nonché alle idee chiare e distinte ci rimanda immediatamente al quel programma razionalista cartesiano che prende corpo soprattutto nelle *Meditationes de Prima Philosophiae*. A parere di Gibson (1992, p. 17), esso è fallito a causa dell'impossibilità dei razionalisti di evitare il cosiddetto circolo cartesiano, mentre il programma empirista è stato affossato da quelle argomentazioni nel *Treatise* di Hume per cui solo l'esperienza immediata può essere conosciuta con certezza, e ciò spiegherebbe la tesi di Quine

(1981a, p. 72) secondo la quale non sussiste alcuna filosofia prima in grado di offrire, al di fuori della scienza, un fondamento alla scienza per cui sia possibile considerare questa giustificata<sup>1</sup>. Eppure Quine in "Epistemology Naturalized" ci presenta un programma di tipo cartesiano applicato alla matematica, ossia il tentativo, passato sotto il nome di logicismo, di ridurre questa alla logica, di fondarla sulla logica, che è fallito, ma non a causa del circolo cartesiano: è che di fatto si è riusciti a ridurre la matematica solo alla logica più la teoria degli insiemi, e non alla logica vera e propria. Ciò, ad ogni modo, risulta parecchio significativo, poiché gli assiomi della teoria degli insiemi non presentano quelle caratteristiche di certezza, ovvietà, auto-evidenza, e così via, solitamente attribuite alle leggi della logica. A questo riguardo, Quine (1969, 1986, p. 96) conclude che:

La riduzione nell'ambito dei fondamenti della matematica rimane matematicamente e filosoficamente affascinante, ma non compie ciò che l'epistemologo desidererebbe che essa compisse: essa non rivela il fondamento della conoscenza matematica, essa non mostra come sia possibile la conoscenza matematica.

Per ciò che concerne la scienza naturale, Quine ci propone sostanzialmente il modello fondazionalista dell'empirismo secondo il quale la conoscenza della mondo esterno viene a fondarsi innanzitutto sull'esperienza sensoriale, e non sulla ragione. Qui l'epistemologia svolge il suo compito concettuale offrendo una qualche spiegazione in termini sensoriali della nozione di corpo e il suo compito dottrinale giustificando le nostre affermazioni relative al mondo fisico sulla base dell'esperienza sensoriale. Hume, secondo Quine, è al proposito un filosofo rappresentativo che, sotto il profilo concettuale, identifica i corpi con le impressioni sensoriali e, sotto il profilo dottrinale, garantisce la certezza solo alle credenze associate ad asserzioni singolari circa i corpi, mentre la nega a quelle associate ad asserzioni generali, nonché ad asserzioni singolari circa il futuro. Tale negazione si deve sostanzialmente ai problemi sollevati da Hume a proposito dell'induzione<sup>2</sup>. Quine ritiene - lo abbiamo già richiamato - che essi costituiscano ancor oggi l'ostacolo insormontabile (<<La difficoltà humana è la difficoltà umana>><sup>3</sup>) e che, in virtù di ciò, per quanto si possa dire che, dopo Hume, si sono attuati notevoli progressi sul piano concettuale, quello dottrinale ha subito invece un'improvvisa battuta d'arresto. E la riflessione di Kant sul problema della

---

<sup>1</sup> Torneremo a parlare di filosofia prima nel par. 5.7.

<sup>2</sup> Sul problema dell'induzione cf. par. 2.8.

<sup>3</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 97) e par. 2.8.

conoscenza? Quine non ne fa cenno come se fosse cosa da poco. Cio' che gli preme e' solo evidenziare che anche i neopositivisti logici si scontrano con la difficolta' di Hume, uscendone perdenti<sup>4</sup>.

Secondo Quine, quei progressi sul piano concettuale, si devono in larga parte proprio ad alcuni neopositivisti, e in particolare alla loro richiesta di tradurre o ritradurre tutti i concetti in termini osservativi primitivi. Tuttavia tale traduzione viene da lui giudicata impossibile. Non e' questo il luogo in cui dilungarci compiutamente sulla tesi circa l'indeterminatezza della traduzione. Basti dire che per essa <<i>termini e il riferimento dipendono localmente dal nostro schema concettuale<>><sup>5</sup>. Non vi e' un modo di guardare il mondo, di osservarlo, di riferirci ad esso che sia indipendente da questo schema relativo alla nostra cultura. Non vi puo' essere un unico modo corretto e certo di guardare il mondo. Ne' vi puo' essere un unico modo corretto e certo di capire un termine o un enunciato prescindendo da quello schema<sup>6</sup>.

Tra i neopositivisti, Quine opta per considerare e bersagliare Carnap. Quest'ultimo, nel suo *Der logische Aufbau der Welt*, tenta di ricostruire razionalmente, di giustificare le nostre credenze relative al mondo esterno, per mezzo di costrutti logici a partire dai dati sensoriali<sup>7</sup>: E Quine (1969, 1986, p. 99) afferma categorico:

Le costruzioni di Carnap, se portate a compimento con successo, ci avrebbero permesso di tradurre tutti gli enunciati concernenti il mondo nei termini dei dati sensoriali, o dell'osservazione, piu' la logica e la teoria degli insiemi. Ma il puro fatto che un enunciato e' *espresso* in termini di osservazione, logica e teoria degli insiemi non significa che possa essere *provato* a partire dagli enunciati di osservazione mediante la logica e la teoria degli insiemi. La piu' modesta delle generalizzazioni circa i tratti osservabili coprirà piu' casi di

---

<sup>4</sup> Cf. Michaud (1987) per una valutazione complessivamente positiva della lettura che Quine offre di Hume e per un'interpretazione di Hume come anticipatore di Quine nel proporre di naturalizzare l'epistemologia.

<sup>5</sup> Cf. Quine (1960, p. 53). Torneremo a parlare di schema concettuale nel par. 5.7.

<sup>6</sup> Occorre notare che Quine si dilunga molto sul compito concettuale dell'epistemologia. Non lo abbiamo seguito in cio' poiche' risulta francamente obiettabile. Secondo Bonjour (1984, p. 268), <<la visione di Quine della "parte concettuale" e della "parte dottrinale" dell'epistemologia tradizionale come parti piu' o meno egualmente importanti esagera in modo spropositato l'importanza della "parte concettuale". Costruita nel modo riduttivo con cui Quine la costruisce, la "parte concettuale" dell'epistemologia e' una caratteristica solo delle piu' ristrette e implausibili versioni dell'empirismo, e anche in tali versioni e' motivata primariamente dal tentativo di soddisfare "la parte dottrinale". Cosi' il fallimento di conseguire lo scopo della "parte concettuale", a cui Quine dedica la maggior parte della sua attenzione in "Epistemology Naturalized", e' ben poco in grado di mostrare che l'epistemologia tradizionale e' fallita e che pertanto necessita di venire rimpiazzata dal suggerito surrogato quineano>>. Picardi (1997) sostiene che nell'epistemologia naturalizzata di Quine la parte concettuale o semantica impone vincoli alla parte dottrinale fino a trattare i tradizionali problemi epistemologici alla stregua di problemi semantici. Per quanto interessante possa risultare questa tesi, essa non getta in alcun discredito l'opinione di Bonjour. Infatti, una cosa e' tentare di mostrare che l'epistemologia tradizionale e' fallita, e tutt'altra cosa e' stabilire cosa fa l'epistemologia naturalizzata.

<sup>7</sup> Per un'esposizione compiuta di questo tentativo di Carnap e per alcuni rilievi critici su di esso, cf. nuovamente Barone (1986, pp. 159-207).

quanti colui che lo pronuncia possa aver avuto occasione di osservare effettivamente. L'impossibilita' di fondare la scienza naturale sull'esperienza immediata in un modo saldamente logico venne riconosciuta. La cartesiana ricerca della certezza era stata la motivazione remota dell'epistemologia sia per la parte concettuale che per quella dottrinale; ma quella ricerca fu vista come una causa persa.

Se il puro fatto che un enunciato sia *espresso* in termini di osservazione, logica e teoria degli insiemi non significa che possa essere *provato* da partire dagli enunciati di osservazione mediante la logica e la teoria degli insiemi, allora la ricostruzione di cui parlava Carnap, piu' che essere una ricostruzione razionale, e' una ricostruzione creativa, una mera finzione a cui si puo' facilmente rinunciare per <<accontentarsi della psicologia>>. Come abbiamo gia' richiamato, la conclusione a cui approda Quine (1969, 1986, p. 106) e' che <<l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale>>, in una psicologia che studia la relazione tra i magri *input* dati a un soggetto cognitivo e l'*output* torrenziale che egli produce. Possiamo immediatamente sollevare alcune obiezioni.

### 3.2. Cinque obiezioni immediate

La prima obiezione suona come segue. L'argomentazione a favore della naturalizzazione e' ovviamente un'argomentazione filosofica tradizionale a carattere fortemente epistemologico o, se si vuole, meta-epistemologico. Essa non procede in termini naturalistici. Quine non rispetta il seguente principio:

Sia nel difendere la propria posizione, sia nell'attaccare quella dell'avversario, il filosofo deve impiegare solo i tipi di argomentazione che la sua posizione ammette. Non puo' avvalersi di argomentazioni che il suo avversario accetterebbe, ma che egli stesso rifiuterebbe<sup>8</sup>.

La seconda obiezione rileva che l'epistemologia tradizionale, secondo Quine, non e' capace di offrire una giustificazione o una convalidazione della scienza empirica e, nella supposizione di concordare con lui su questo punto, conclude che allora tale epistemologia non e' in grado di offrire quella giustificazione o una convalidazione neanche alla proposta quineana. Infatti quest'ultima non e' altro che un capitolo della psicologia, ossia di una scienza empirica. Non disponiamo pertanto di alcuna ragione o evidenza per accettarla<sup>9</sup>.

La terza obiezione considera la psicologia con cui egli pretende di rimpiazzare l'epistemologia. Questa si limita a considerare gli *input* dati ad un soggetto cognitivo e l'*output* che egli poi libera, ossia le

---

<sup>8</sup> Per un'obiezione simile, cf. Almeder (1990, p. 266). Il principio in questione e' largamente condivisibile. La formulazione citata si deve a Fuller (1991, p. 284).

<sup>9</sup> Per quest'obiezione, cf. anche Almeder (1990, p. 266) e Margolis (1995, p. 165).

descrizioni del mondo esterno che egli fornisce<sup>10</sup>. Ciò significa che il rimpiazzamento si dà grazie ad una psicologia comportamentista - per comprendere il soggetto sono sufficienti gli *input* e gli *output* e non si richiede alcun riferimento ai processi mentali che intervengono tra essi. Quine non ci offre alcuna ragione per aderire a tale psicologia e, per di più, il comportamentismo è oggi largamente caduto in discredito. Pertanto se la sola proposta quineana consiste nel comportamentismo, possiamo esimerci dal procedere a naturalizzare radicalmente l'epistemologia.

La quarta obiezione riguarda l'affermazione d'apertura di "Epistemology Naturalized": l'epistemologia si occupa dei fondamenti della scienza. Il problema è che a interessarsi di questi ultimi è stato solo il fondazionalismo, il quale rappresenta una precisa impresa nell'ambito della teoria della giustificazione. Ora, se l'epistemologia che deve trovare la sua collocazione nella psicologia, si limita a consistere nel fondazionalismo, la proposta quineana di naturalizzazione si riduce a ben poco, concedendo, tra l'altro, che tutti i rimanenti problemi epistemologici siano trattabili al di fuori della psicologia. Sul sussistere di tali problemi non vi è dubbio, poiché *episteme* vuol dire conoscenza, *epistemology* vuol dire gnoseologia o teoria filosofica della conoscenza, e l'epistemologia trova da sempre il proprio motivo propulsore nella chiarificazione della conoscenza, ossia di cosa intendiamo con "conoscere", di quali condizioni devono essere soddisfatte per poter attribuire a noi esseri umani conoscenza. Il problema della giustificazione può al limite non venir neanche menzionato da una certa analisi della conoscenza<sup>11</sup>. Ma, se la giustificazione rappresenta in qualche modo un problema a sé rispetto all'analisi della conoscenza, ciò però non significa che esso non si presenterebbe affatto nel caso in cui non dovesse venir preso in considerazione da quell'analisi. Infatti, come precisa Alston nell'introduzione a (1989, p. 1), «nel considerare criticamente la cognizione umana, siamo inevitabilmente condotti a riflettere sulle nostre credenze e sulle condizioni in cui esse sono *giustificate, razionali o garantite*». Ma non siamo necessariamente condotti a riflettere su ciò adottando una prospettiva fondazionalista, essendovi altre teorie della giustificazione. Se per Quine occorre rimpiazzare con la psicologia solo l'epistemologia che si

---

<sup>10</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106).

<sup>11</sup> Cf., per esempio, l'analisi di Nozick (1981, 1987, pp. 197-284). Occorre tuttavia rilevare che, pur non imponendo la necessità di avere credenze giustificate al fine di conoscere, Nozick (1981, 1987, p. 305) scrive: «Pare plausibile [...] che la credenza vera giustificata sia una condizione necessaria della conoscenza; ma preferisco lasciare in sospeso questo problema».

interessa dei fondamenti, si risparmierebbe molta, forse troppa, tradizione. Si salverebbe l'epistemologia normativa? Sì, a patto che almeno una teoria della giustificazione non fondazionalista si mostri valida.

La quinta obiezione parte dal considerare dell'esito a cui Quine approda: l'epistemologia trova la sua propria collocazione in quanto capitolo della psicologia. Non essendo nostra intenzione ricondurre la naturalizzazione quineana a una quisquilia, leggiamo tale conclusione in modo forte. Abbiamo definito la tesi di Quine *the strong replacement thesis*: tutte le questioni epistemologiche devono essere rimpiazzate da questioni psicologiche<sup>12</sup>. È tutta l'epistemologia, e non solo quella concernente i fondamenti, ad appiattirsi sulla psicologia, il che comporta l'abbandono di ogni nozione di giustificazione, di ogni nozione normativa e valutativa. Difatti, in almeno un'occasione, Quine equipara la parte dottrinale dell'epistemologia tradizionale al tentativo di <<giustificare la nostra conoscenza delle verità di natura in termini sensoriali>><sup>13</sup> e ne decreta il fallimento, cosicché dobbiamo privarcene<sup>14</sup>. Cosa motiva la richiesta di tale rinuncia relativamente alla conoscenza empirica? La constatazione del fallimento del programma fondazionalista. È consentita una replica immediata a quanto appena sostenuto: il bersaglio quineano è Carnap ed è forzato rintracciare in lui, <<date le premesse e le finalità filosofiche del tutto particolari>><sup>15</sup>, una versione del fondazionalismo. Ma, per quanto forzato, non è affatto errato. Il progetto epistemologico dell'*Aufbau* rimane fondazionalista poiché, come ben precisa Haack (1993b, p. 338):

[...] la speranza consiste nello sviluppare un resoconto della struttura della conoscenza empirica che rispecchi la ricostruzione logicista della conoscenza matematica: come, nel programma logicista, le verità logiche devono essere erette attraverso definizioni e deduzioni, così le credenze relative alla propria esperienza sensoriale immediata devono formare la base su cui deve erigersi la struttura della conoscenza empirica [...]<sup>16</sup>.

Carnap è un fondazionalista e del resto Quine stesso lo interpreta come tale, dichiarando che l'epistemologia che <<si occupa dei fondamenti della scienza>><sup>17</sup> risulta fallimentare anche in virtù del naufragio del programma carnapiano. Tuttavia da ciò non segue, a dispetto di quanto Quine desidererebbe,

---

<sup>12</sup> Cf. par. 1.6.

<sup>13</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 96).

<sup>14</sup> Cf. anche Bergstrom, Follesdal, Quine (1994, p. 196) ove Quine dichiara che <<la richiesta tradizionale di qualcosa più sicuro della scienza che servirebbe a giustificare il metodo scientifico viene respinta come un errore>>.

<sup>15</sup> Cf. Pagnini (1995, p. 132).

<sup>16</sup> Cf. comunque Uebel (1996) per un'opinione contraria.

<sup>17</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 95).

che dobbiamo abbracciare la sua proposta psicologica. Il problema è che egli non distingue tra una concezione moderna e una concezione contemporanea della parte dottrinale. La richiesta di conseguire certezza nelle nostre credenze intorno al mondo ha assillato Descartes e molti altri, tra cui Carnap, almeno secondo Quine. Diversi epistemologi hanno abbandonato l'ideale cartesiano, senza però rifugiarsi nel naturalismo quineano. Infatti, oggi, il fondazionalismo, pur avendo declinato le proprie aspirazioni alla certezza, non può affatto considerarsi un programma morto<sup>18</sup>. La transizione dal decretare l'estinzione di quell'ideale all'imporci l'abbandono del fondazionalismo somiglia a un volo pindarico. E, ad ogni modo, sussiste almeno un'altra proposta, oltre al fondazionalismo, tesa a convalidare o a giustificare la scienza empirica. Svilupperemo quest'obiezione qui di seguito, trattando, per le ragioni già addotte, non di credenze in proposizioni scientifiche, ma più ampiamente di credenze in proposizioni empiriche<sup>19</sup>.

### 3.3. Alcune considerazioni sul fondazionalismo

Il fondazionalismo è la teoria della giustificazione per eccellenza nel senso che, pur non essendo l'unica, ha largamente dominato la storia dell'epistemologia attraverso l'opera sia di razionalisti, sia di empiristi quali, per esempio, Aristotele, Descartes e Locke, tanto per citare alcuni nomi significativi. Occorre guardare ad esso come a una proposta tesa a stabilire la struttura della giustificazione delle credenze dividendole in credenze di base e credenze derivate. Le prime sono fondamentali o fondanti, e pertanto non necessitano di alcuna giustificazione inferenziale, bensì solo di una giustificazione immediata; le seconde si fondano sulle prime e sono giustificate inferenzialmente a partire da esse.

La postulazione delle credenze di base risolve il problema del regresso<sup>20</sup>. Ai fini di una migliore comprensione, risulta utile elencare alcuni possibili esiti di questo regresso: (i) può procedere *ad infinitum*; (ii) può terminare in credenze ingiustificate o in credenze per le quali non è attualmente disponibile alcuna giustificazione; (iii) può chiudersi circolarmente giustificando una credenza A con una credenza B, quest'ultima con C, e così via fino a giungere nuovamente ad A; (iv) può concludersi in credenze immediatamente giustificate. La soluzione fondazionalista è ovviamente la (iv).

---

<sup>18</sup> Abbiamo sostenuto ciò anche in Vassallo (199X).

<sup>19</sup> Cf. par. 1.7. per queste ragioni.

<sup>20</sup> Il problema del regresso è stato individuato nell'antichità. Cf., per esempio, Aristotele, *Secondi Analitici*, I(A), 3.

Circa (i), vogliamo notare quanto segue. Se la giustificazione fosse solo inferenziale, una data credenza A verrebbe giustificata appellandosi a un'altra credenza B, a sua volta giustificata da un'altra credenza C, e così di seguito *ad infinitum*. Due sono le ragioni normalmente addotte per evitare questo tipo di regresso: primo, è inverosimile figurarsi che gli umani dispongano della capacità di considerare un numero infinito di credenze; secondo, nel caso la giustificazione fosse solo inferenziale, ossia nel caso giustificassimo una credenza A con una credenza B, B con una credenza C, eccetera, non riusciremmo mai a giustificare completamente A: quest'ultima sarebbe solo condizionalmente giustificata, ossia giustificata a patto che lo fossero B, C, e così via. Circa (ii), è palese che, se il regresso terminasse in credenze ingiustificate, ossia se la giustificazione di una credenza A si basasse in ultimo su una credenza Z ingiustificata, la giustificazione di A riposerebbe su qualcosa di sostanzialmente arbitrario, e pertanto si otterrebbe un risultato inauspicabile: A non sarebbe giustificata. Circa (iii), occorre osservare che il regresso, in questa alternativa, è vizioso e viene spesso rifiutato sulla base della considerazione che ogni credenza nel circolo risulta giustificata solo a patto di presupporre la sua stessa giustificazione.

Tradizionalmente, i razionalisti e gli empiristi erano divisi sul contenuto delle credenze di base. Abbiamo però fatto valere l'esigenza di considerare il fondazionalismo come una tesi che riguarda la struttura delle credenze. Esprimersi sul loro contenuto risulta un'incombenza secondaria, o comunque opzionale, per il fondazionalismo, anche perché il problema centrale da risolvere non consiste nella chiarificazione di questo contenuto, bensì in quello del regresso<sup>21</sup>. Di conseguenza non ci occuperemo del contenuto delle credenze di base, né affronteremo le critiche rivolte al fondazionalismo a questo proposito.

Più interessante è rimarcare che, sempre tradizionalmente, alle credenze di base venivano attribuite alcune caratteristiche epistemiche: oltre alla giustificazione immediata, l'infallibilità, ossia l'immunità dall'errore, l'incorreggibilità, ossia l'immunità dalla confutazione, l'indubitabilità, ossia l'immunità dal dubbio<sup>22</sup>. Abbiamo accennato al fatto che risulta quineamente vana la ricerca della

---

<sup>21</sup> Cf. comunque Pollock (1986, p. 26) che rintraccia la motivazione del fondazionalismo nella <<constatazione psicologica che abbiamo vari modi di percepire il mondo attraverso i sensi e che tutta la conoscenza ci provenga attraverso i sensi>>. Evidentemente una tale motivazione vale solo per il fondazionalismo di matrice empirista.

<sup>22</sup> Cf. Alston (1971) sulle differenze tra queste categorie epistemiche che troppo spesso vengono confuse tra loro. Nel dire che tradizionalmente venivano attribuite tali caratteristiche alle credenze di base non intendiamo necessariamente riferirci a filosofi dei secoli passati. Nel nostro secolo, infatti, forme di

certezza cartesiana. Quine (1990c, p. 19), ribadisce il proprio ripudio del <<sogno cartesiano di una fondazione della certezza scientifica piu' solido che il metodo scientifico stesso>><sup>23</sup>. Possiamo piu' diffusamente rilevare, ed in cio' concordiamo con lui, che e' fatua la ricerca di credenze di base infallibili, incorreggibili, indubitabili. Vediamone la ragione attraverso un solo caso, prendendo in considerazione la seguente credenza giudicata da alcuni di base: "vedo qualcosa di rosa". E' abbastanza ovvio che essa puo' risultare errata, confutabile e dubitabile. Ma posso errare circa il modo in cui quel qualcosa mi appare rosa? Non risulta contestabile il fatto che potrei essere in errore se, per esempio, non fossi poi in grado di decidere e di dire se quel modo e' rosa o arancio. Cio', secondo alcuni fondazionalisti, non attesta pero' il naufragio del fondazionalismo tradizionale votato alla certezza, limitandosi semplicemente a mostrare la mia incapacita' di descrivere correttamente lo stato in cui mi trovo, ossia di usare propriamente parole quali "rosa"<sup>24</sup>. Cosi', posso sbagliare nel descrivere lo stato in cui mi trovo, ma non nel credere che quello e' lo stato in cui mi appare di trovarmi. In altre parole, riguardo le credenze di base, alcuni fondazionalisti sono disposti a confessare la possibilita' di errori verbali, ma negano risolutamente quella di errori sostanziali. Tuttavia ipotizziamo che io scelga le parole per un certo mio stato in tutta consapevolezza, che consideri la descrizione di esso accuratissima, che impieghi deliberatamente quest'ultima per pronunciarmi su quel mio stato. <<Qui - come nota Dancy (1985, p. 60) - se sbaglio, il mio errore e' sostanziale perche', sbagliando circa il fatto se 'rosa' e' la parola per descrivere la mia presente esperienza, sbaglio su cio' che il rosa e', e pertanto circa il fatto se esperisco il rosa piuttosto che l'arancio. Qui allora l'errore e' sia verbale che sostanziale>>. E se e' anche sostanziale, allora le credenze di base di un certo soggetto possono risultare errate, confutabili e dubitabili<sup>25</sup>.

---

fondazionalismo infallibilista sono state formulate e sostenute per esempio da Russell (1912), Ayer (1955), Danto (1968), Butchvarov (1970), e, in qualche senso, da Chisholm (1957).

<sup>23</sup> Questa e' la lettura quineana del sogno cartesiano che, per quanto condivisa da molti, puo' venire precisata in diversi modi. Ad esempio, per Antony (1992, 1996, p. 384) una domanda tradizionale e cartesiana e' "come possiamo essere sicuri che la nostra teoria del mondo e' corretta?" ed <<e' necessario che la ricerca cartesiana della "certezza" venga compresa in questo contesto: il metodo del dubbio iperbolico non deve essere considerato alla stregua di un tentativo di un paranoico di liberarsi per sempre dell'insicurezza del dubbio, ma come un esercizio teorico mirato a mostrare che i contorni imposti sulle nostre teorie dalle nostre menti riflettono propriamente la topografia della realta' stessa>>.

<sup>24</sup> Cf. Ayer (1950) per affermazioni simili.

<sup>25</sup> Per una trattazione piu' esaustiva e precisa dei problemi relativi alle caratteristiche epistemiche delle credenze di base cf., ad esempio, Pollock (1986, pp. 27-35).

I limiti del fondazionalismo tradizionale consistono anche in altro rispetto a quanto appena suggerito, per esempio in una concezione della giustificazione, avanzata da alcuni suoi fautori e chiamata deontologica in virtú del fatto che responsabilizza il soggetto cognitivo. Illustriamo ciò prendendo spunto da Descartes<sup>26</sup>. Scrive:

Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sì ch'io m'inganni e pecchi<sup>27</sup>.

Ora, se io m'astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa, quando non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che del giudizio fo un ottimo uso, e non sono ingannato; ma se mi determino a negarla o ad affermarla, allora non mi servo più come debbo del mio libero arbitrio; e se affermo ciò che non è vero, è evidente che m'inganno, e quand'anche m'avvenga di giudicare secondo verità, questo non accade che per caso, e perciò io erro ugualmente ed uso male del mio libero arbitrio; perché la luce naturale ci insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed appunto in questo cattivo uso del libero arbitrio si trova la privazione che costituisce la forma dell'errore.<sup>28</sup>

[...] perciò tutte le volte che tengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo tale che essa non rechi alcun giudizio se non sulle cose chiaramente e distintamente rappresentate dall'intelletto, non può accadere che io m'inganni; perché ogni cognizione chiara e distinta è, senza dubbio, qualcosa di reale e di positivo, e quindi non può trarre la sua origine dal niente, ma deve necessariamente avere Dio per suo autore, Dio, dico, che essendo sovranamente perfetto, non può essere causa di nessun errore; e, per conseguenza, bisogna concludere che tale cognizione è vera<sup>29</sup>.

Come traspare dai passi appena citati, Descartes abbraccia una concezione secondo la quale l'essere giustificato nell'acquisire una certa credenza equivale a compiere il proprio dovere: abbiamo il dovere di astenerci dall'affermare una proposizione, se non la concepiamo con sufficiente chiarezza e distinzione, mentre siamo giustificati a credere in essa, se compiamo quel nostro dovere. Compiendo il nostro dovere, ossia servendoci del nostro libero arbitrio così come d'obbligo, conseguiamo sempre la verità. Egli sposa il cosiddetto volontarismo epistemico<sup>30</sup>: possiamo in un certo qual senso scegliere cosa credere, ed è in virtù di ciò che siamo responsabili delle nostre credenze. È ovvio che, se il dovere implica il potere, e che, se

---

<sup>26</sup> È parere di Plantinga (1993, pp. 11-15) che anche Locke proponga una concezione deontologica della giustificazione.

<sup>27</sup> Cf. "Quarta Meditazione" pp. 54-55.

<sup>28</sup> Cf. "Quarta Meditazione" pp. 55-56.

<sup>29</sup> Cf. "Quarta Meditazione" p. 58.

<sup>30</sup> Facciamo per inciso rilevare che questo tipo di volontarismo non deve essere confuso con quello per cui si ha il primato della volontà sull'intelletto. Secondo Pojman (1986) il volontarismo epistemico è stato apertamente sostenuto, per quanto in diverse guise, da Agostino, Tommaso d'Aquino, William James, Kierkegaard, Tolstoy (p. viii), e la posizione di Descartes è talmente forte e autoconsapevole al proposito da trovare un equivalente solo in Kierkegaard (p. 41).

non possiamo scegliere cosa credere, non possiamo neanche essere responsabili di ciò che crediamo. Descartes ci ritiene responsabili, abbracciando in tal modo la concezione deontologica della giustificazione, oltre al volontarismo epistemico necessario alla prima. Occorre sollevare la domanda: possiamo scegliere cosa credere? Pojman (1995, p. 267), tra gli altri, ci offre un'argomentazione fenomenologica a favore di una risposta negativa:

1. Acquisire una credenza è *tipicamente* un accadimento che il mondo impone ad un soggetto.
2. Gli accadimenti che il mondo impone ad un soggetto non sono cose che il soggetto fa o sceglie.
3. Pertanto, acquisire una credenza non è *tipicamente* qualcosa che un soggetto fa o sceglie.

Qui la premessa fondamentale è la 1<sup>31</sup>. Sperimentiamo spesso nella vita quotidiana il fatto che acquisire una credenza è tipicamente qualcosa che il mondo ci impone e non qualcosa che possiamo scegliere. Per esempio, non posso iniziare ora a credere che la finestra della camera in cui sto scrivendo si affacci sull'oceano Pacifico. Posso immaginarlo e desiderarlo, e in effetti lo desidero ardentemente, ma non riesco a crederlo. Il fatto è che la finestra della camera in cui sto scrivendo si affaccia su un muro<sup>32</sup>. Con ciò non intendiamo insinuare solo che non possiamo scegliere di credere in proposizioni false. Lo stesso vale infatti per le proposizioni vere. Come nota Alston (1988, 1989, p. 123), il volontarista-deontologista deve ammettere che il concetto stesso di scelta comporta l'esistenza di alternative: se posso scegliere, allora posso scegliere di credere A come di credere non A. E ciò, sostiene l'anti-deontologista, risulta spesso implausibile, attestando che la premessa 1. della suddetta argomentazione è convincente<sup>33</sup>.

Secondo Descartes, se compiamo il nostro dovere epistemico, conseguiamo sempre la verità'. Tuttavia le cose stanno diversamente da quanto egli pretende, essendo possibile compiere tutto il proprio dovere epistemico senza raggiungere la verità'. La storia è ricolma di casi in grado di provarlo. Per esempio, parte, se non la maggior parte, dei soggetti, che ha vissuto sotto i regimi comunisti, ha accettato senza esitazioni di credere in alcune proposizioni, non disponendo della possibilità di acquisire alcuna evidenza contraria. In una condizione in cui risultava estremamente difficile recarsi all'estero o accedere a

---

<sup>31</sup> Ovviamente tale premessa risulta disputabile da alcune versioni dell'idealismo secondo cui le credenze rappresentano stati di cose i quali non esistono indipendentemente dal nostro pensarli. Qui di seguito supponiamo di non sposare quelle versioni.

<sup>32</sup> Per una discussione più approfondita sulla premessa 1, cf. Pojman (1986, pp. 159-167).

<sup>33</sup> Esempi simili si possono avanzare per altri tipi di credenze, incluse quelle politiche e religiose. Cf. al proposito Pojman (1995, pp. 268-271) e Alston (1988). Quest'ultimo esamina la teoria deontologica della giustificazione in modo approfondito, distinguendo tra controllo (o scelta) delle credenze diretto (di base e non di base), indiretto e a lungo termine, per mostrare che varie forme di deontologismo sono insostenibili.

notizie esterne, senza il filtro deformante del regime, e si era nel contempo asuefatti alle informazioni interne del totalitarismo, era ragionevole credere di vivere nel migliore sistema politico-economico possibile o che il comunismo avrebbe avuto la meglio sul capitalismo, eccetera. Possiamo biasimare tali soggetti per quelle loro credenze, così come ci chiede il deontologista? Se lo facessimo, saremmo certamente iniqui. Tutta l'evidenza in loro possesso giustificava le loro credenze, sebbene queste non fossero vere, e il tentativo di acquisire evidenza contraria non solo sarebbe molto probabilmente costato loro la prigione o addirittura il lager, ma era anche poco motivato - cosa può condurre a esplorare altri mondi per confrontarli con il proprio quando si crede di vivere nel migliore dei mondi possibili e tutti i propri conoscenti sono della medesima opinione?<sup>34</sup>.

Il fondazionalismo tradizionale appare ben poco sostenibile. Siamo ben disposti ad attestarne il naufragio, e non solo perché, come vuole Quine, la ricerca della certezza cartesiana si è dimostrata vana, ma anche perché la concezione cartesiana, volontarista e deontologista, della giustificazione risulta inconvincente. Tuttavia ammettere che Quine ha ragione su questo punto non implica sposare immediatamente la sua epistemologia radicalmente naturalizzata. Occorre prima dare un'occhiata al fondazionalismo contemporaneo.

Il fondazionalista contemporaneo più illustre è Chisholm<sup>35</sup>. Purtroppo, pur rinunciando alla ricerca della certezza cartesiana e abbracciando il fallibilismo a partire dai suoi scritti degli anni sessanta, sostiene una concezione deontologica della giustificazione la quale risulta obiettabile lungo linee simili a quelle adottate nei confronti del fondazionalismo tradizionale<sup>36</sup>. Certo, il deontologista ha il diritto di replica di fronte alle critiche che gli abbiamo mosso, e tuttavia non riteniamo che sia qui il caso di prestare ascolto alle sue ragioni, non perché le giudichiamo insignificanti; affatto, ma piuttosto perché ad interessarci è il fondazionalismo il quale non comporta necessariamente il deontologismo. Intendiamo allora presentare

---

<sup>34</sup> Per una più ampia trattazione di questo punto, cf. nuovamente Alston (1988). Per inciso, facciamo notare che abbandonare una concezione deontologica della giustificazione non comporta affatto abbandonare una concezione normativa o valutativa di essa. Alston (1985, 1989, p. 97) propone per esempio la seguente concezione valutativa: <<S è giustificato nel credere *p* se il credere che *p* di S, così come S fa, è cosa buona dal punto di vista epistemico>>.

<sup>35</sup> Per un'introduzione in italiano a Chisholm, cf. Negro (1995).

<sup>36</sup> Che Chisholm in (1966), (1977) e (1982) sostenga una tale concezione è mostrato da Plantinga (1993, cap. 2). Plantinga assimila questa concezione deontologica della giustificazione all'internalismo. Ma cf. Alston (1988, 1989, pp. 150-152) secondo cui essa è in conflitto sia con l'internalismo che con l'esternalismo.

forme di fondazionalismo il meno possibile controverse e le abbiamo individuate in quelle avanzate, per esempio, da Alston e Audi che non propugnano una concezione deontologica della giustificazione; anzi, Alston la avversa apertamente<sup>37</sup>.

Alston ripartisce le credenze in mediatamente (indirettamente) giustificate e immediatamente (direttamente) giustificate: nel caso delle prime a giustificare una credenza di un certo soggetto e' anche il possesso da parte di quest'ultimo di alcune altre credenze giustificate; nel caso delle seconde a giustificare una credenza di quel soggetto non e' quel possesso. Cio' significa che le credenze immediatamente giustificate non devono mai risultare supportabili da altre credenze? No, lo possono essere. Come chiarisce Alston (1976, 1989, p. 45), affinche' una certa credenza a un certo tempo t sia qualificabile come immediatamente giustificata, e' sufficiente il fatto che essa non richieda, a quel tempo, altre credenze giustificate per essere giustificata. Pertanto, una credenza puo' essere immediatamente giustificata anche se il soggetto che ha quella credenza e' in grado, magari opportunamente stimolato da un qualche interlocutore, di supportarla con altre credenze giustificate<sup>38</sup>. Alston precisa inoltre che una certa credenza mediatamente giustificata spesso dipende da diverse altre credenze mediatamente giustificate, che sono a loro volta connesse con altre credenze mediatamente giustificate, per giungere infine a credenze immediatamente giustificate. La sua formula della tesi del fondazionalismo minimo e' la seguente:

Ogni credenza mediatamente giustificata si trova alla base di una struttura di un albero (piu' o meno) ramificato in modo molteplice che presenta all'estremo di ogni ramo una credenza immediatamente giustificata<sup>39</sup>.

Qui, parlando di credenze di base o immediatamente giustificate non si fa alcuna menzione di quelle caratteristiche epistemiche ad esse associate dal fondazionalismo tradizionale, e cio' significa che il fondazionalismo minimo non deve necessariamente negare che una credenza immediatamente giustificata di un certo soggetto ad un certo tempo possa essere considerata fallibile, correggibile, dubitabile perlomeno da un altro soggetto o da quel soggetto stesso in un tempo successivo:

[...] tutto cio' che richiede il fondazionalismo minimo e' che le credenze mediatamente giustificate in possesso di una persona in un certo momento riposino (in quel momento) su certe credenze immediatamente giustificate. Cio' non implica in alcun modo che l'insieme delle credenze immediatamente giustificate muti

---

<sup>37</sup> Per altri fondazionalisti contemporanei, cf., per esempio, Moser (1985) e (1989) e Foley (1987). Per alcune discussioni sul fondazionalismo fallibilista, cf., ad esempio, Pastin (1975) e Sosa (1979).

<sup>38</sup> Audi (1978, 1993a, p. 66) sostiene al riguardo una posizione simile.

<sup>39</sup> Cf. Alston (1976, 1989, p. 42).

da un momento all'altro *solo* aggiungendo nuovi membri. Quelle credenze possono anche essere abbandonate perché confutate o per altre ragioni. Ciò comporterebbe solo l'abbandono conseguente di quelle credenze mediamente giustificate che dipendono da quelle colpevoli<sup>40</sup>.

Dato che al fondazionalismo minimo non è essenziale attribuire alle credenze immediatamente giustificate infallibilità, incorreggibilità e indubitabilità, esso risulta indifferente di fronte alle argomentazioni che minano il fondazionalismo tradizionale<sup>41</sup>. Lo stesso vale per il fondazionalismo modesto o fallibilista che Audi (1993b, 1993a, pp. 134-135) formula nel modo seguente:

Per un qualsiasi soggetto S, ad un qualsiasi tempo t, (1) la struttura del corpo delle credenze giustificate di S e', a t, fondazionale nel senso che ogni credenza giustificata inferenzialmente (e pertanto non-fondazionale) che S ha dipende per la sua giustificazione da una o più credenze giustificate non-inferenzialmente (cio' in senso fondazionale) di S; (2) la giustificazione delle credenze fondazionali di S e', almeno tipicamente, annullabile; (3) la trasmissione inferenziale della giustificazione non deve necessariamente essere deduttiva; e (4) le credenze giustificate non-fondazionalmente non devono necessariamente derivare *tutta* la loro giustificazione da quelle fondazionali, ma solo in modo sufficiente affinché esse rimangano giustificate se (*ceteris paribus*) qualsiasi altra giustificazione esse ricevano (diciamo, dalla coerenza) fosse eliminata.

Audi, al pari di Alston, ammette la possibilità dell'errore riguardo sia alle credenze di base, sia a quelle derivate. Lo fa con (2), e lo garantisce tra l'altro con (3), concedendo che la trasmissione inferenziale della giustificazione sia anche induttiva e, come tale, falsificabile. In (4) accetta una tesi del coerentismo<sup>42</sup>. Infine, e soprattutto, con (1), ancora la giustificazione ad un certo limite di tempo, ammettendo che una certa credenza possa essere considerata fondazionale ad un tempo t e derivata ad un tempo t<sub>1</sub>.

Se il fondazionalismo contemporaneo risulta plausibile - e qui stiamo in qualche modo insinuando che è tale -, la ragione avanzata da Quine per naturalizzare l'epistemologia - ricordiamo che questa consiste nella necessità di abbandonare il progetto della giustificazione in virtù del presunto fallimento del fondazionalismo - diventa insostenibile. Tuttavia, il fondazionalismo contemporaneo, benché non soffra di problemi simili a quello tradizionale, presta il fianco ad alcune obiezioni che, se convincenti, potrebbero risultare d'aiuto a Quine, nonostante rimanga vero il fatto che questi sbaglia a imporci la naturalizzazione solo perché si è vanificata la ricerca cartesiana della certezza.

---

<sup>40</sup> Cf. Alston (1976, 1989, p. 46).

<sup>41</sup> Per alcune di queste argomentazioni, cf., per esempio, Lehrer (1974), Will (1974) e Rorty (1979).

<sup>42</sup> Sul coerentismo cf. par. 3.4.

Un quineano, quale è Kornblith<sup>43</sup>, afferma in (1980, p. 606) che il fondazionalismo minimo o modesto postula credenze che <<sono giustificate indipendentemente dalla loro relazione con altre credenze>> e osserva quanto segue:

Nel caso in cui una credenza non sia incorreggibile, il suo status giustificativo variera' non solo con i cambiamenti nel processo responsabile per la sua presenza ma anche con i cambiamenti nelle credenze di sfondo. Così, per ogni dato processo di formazione di una credenza, ci saranno sempre credenze di sfondo che renderanno quel processo inadeguato per la giustificazione. *Tutte le credenze correggibili sono pertanto parzialmente giustificate in virtu' della loro relazione con altre credenze.*

Questa obiezione non funziona dato che il fondazionalismo contemporaneo non deve necessariamente postulare quanto vuole Kornblith, ossia che sussistano *tout court* credenze giustificate indipendentemente dalla loro relazione con altre credenze. Postulare quanto egli crede significa non relativizzare quelle credenze giustificate al tempo in cui esse risultano tali. L'ultima citazione di Audi riportata poco sopra parla invece di credenze fondazionali ad un certo tempo  $t$ . Esse sono credenze giustificate e correggibili che, a  $t$ , non dipendono dalla giustificazione di altre credenze. Il loro stato giustificativo può ben variare nel momento in cui intervengono cambiamenti nelle credenze di sfondo, ma in quel momento non ci troveremo più a  $t$ , bensì a  $t_1$ . Se quel loro stato variera', allora, a  $t_1$ , quelle credenze potranno anche essere giustificate in virtu' della loro relazione con altre credenze e perciò non saranno più, a quel tempo, considerate credenze fondazionali<sup>44</sup>.

Desideriamo ad ogni modo seguire, concedendo ancora qualche speranza a Quine. Pertanto rivolgiamo un'obiezione forte al fondazionalismo, mettendo sempre in dubbio, sebbene in altro modo rispetto a quanto fa Kornblith, la possibilità delle credenze di base e, in particolare, la possibilità di risolvere il problema del regresso. Nei confronti del fondazionalismo Bonjour (1978, pp. 5-6) formula la seguente obiezione:

Se le credenze di base devono fornire una fondazione sicura per la conoscenza empirica, se l'inferenza da esse deve costituire la sola base per la giustificazione delle altre credenze empiriche, allora quella caratteristica, qualsiasi essa sia, in virtu' della quale una credenza si qualifica come di base deve anche costituire una buona ragione per pensare che la credenza è vera. Supponendo che ' $\phi$ ' rappresenti questa caratteristica, allora, affinché una credenza  $B$  si qualifichi come di base in un resoconto fondazionalista accettabile, le premesse del seguente argomento giustificativo devono essere a loro volta almeno giustificate:

---

<sup>43</sup> Per esempio, in (1993) egli dichiara di fare epistemologia naturalizzata lungo le linee direttive indicate da Quine.

<sup>44</sup> Cf. Audi (1983, 1993a, p. 106-7) su questo punto e più in generale l'intero articolo per una risposta approfondita a tutte le argomentazioni contenute in Kornblith (1980).

- (i) La credenza  $B$  ha la caratteristica  $\phi$ .
  - (ii) Le credenze che hanno la caratteristica  $\phi$  sono molto probabilmente vere
- 

Quindi,  $B$  e' molto probabilmente vera.<sup>45</sup>

E' ovvio che se un certo soggetto cognitivo deve affidarsi a tale argomentazione per essere giustificato nel credere che una certa credenza  $B$  sia di base, e se, per di piu', le premesse devono essere a loro volta giustificate, allora la sua giustificazione relativamente a quella credenza non e' immediata, ma inferenziale. E se le cose stanno in questi termini, il fondazionalismo si mostra palesemente incapace di affrontare quel problema del regresso, la cui soluzione motiva la sua stessa esistenza e forza.

A quest'obiezione e' lecito replicare in modi diversi<sup>46</sup>. Distinguendo con Alston (1976) tra attivita' del giustificare una credenza e l'essere giustificato di una credenza<sup>47</sup>, si puo' sostenere che il fondazionalismo contemporaneo non impone a un certo soggetto la capacita' di mostrare che le sue fondazioni abbiano lo status richiesto. Per esempio, so di sentirmi sola in questo istante. La mia credenza di sentirmi sola puo' ben risultare immediatamente giustificata per me e posso sapere di sentirmi sola, senza essere capace di stabilire che lo so. Bonjour pretende che, per essere giustificata nel credere che la mia credenza di sentirmi sola sia propriamente di base, io sia in grado di svolgere un'argomentazione simile alla seguente: la credenza di sentirmi sola ha la proprieta' di essere di base; le credenze che hanno la proprieta' di essere di base sono molto probabilmente vere; pertanto, la credenza di sentirmi sola e' molto probabilmente vera; pertanto, la credenza di sentirmi sola e' epistemicamente giustificata. Pretendendo cio', Bonjour opera una confusione tra attivita' del giustificare una credenza e l'essere giustificato di una credenza. Se lo seguiamo, giungiamo a negare conoscenza alla maggior parte dei soggetti cognitivi, in quanto l'attivita' del giustificare una credenza richiede capacita' razionali, inferenziali e dialettiche di cui molti spesso non dispongono. Ci pare implausibile tale negazione. Infatti siamo palesemente disposti ad attribuire conoscenza anche a chi non possiede quelle capacita'. Basti pensare ai bambini<sup>48</sup>.

La reazione classica di fronte all'obiezione che Bonjour rivolge al fondazionalismo si muove lungo altre direttive. E' vero, si concede, il soggetto deve possedere una giustificazione appropriata per le

---

<sup>45</sup> Cf. Bonjour (1985, cap. 2) per un'argomentazione simile.

<sup>46</sup> Cf., per esempio, Chisholm (1989, pp. 86-87) per una di queste repliche.

<sup>47</sup> Cf. anche Alston (1983) per una risposta piu' esaustiva a Bonjour.

<sup>48</sup> Cf. comunque Bonjour (1985, p. 235, n. 18) per una possibile replica.

credenze di base, ma essa non e' affatto inferenziale. Questi deve piuttosto essere immediatamente o intuitivamente consapevole degli stati di cose a cui queste credenze di base si riferiscono. In altre parole, a giustificare una data credenza che  $p$  e' l'intuizione e/o l'immediata apprensione o la consapevolezza dello stato di cose che  $p$ . Bonjour (1978, pp. 10-11) replica a questa concezione della giustificazione delle credenze di base come segue<sup>49</sup>. Se l'intuizione e/o l'immediata apprensione sono intese come stati cognitivi, allora non e' affatto chiara la ragione per cui non richiedano a loro volta alcuna giustificazione; in effetti ne richiedono una e pertanto appellarsi ad esse non risolve affatto il problema del regresso. Se, invece, l'intuizione e/o l'immediata apprensione non sono intese come stati cognitivi, allora non richiedono giustificazione, ma in questo caso non e' chiara la ragione per cui sono in grado di conferire giustificazione<sup>50</sup>.

Anche questa obiezione non risulta decisiva contro il fondazionalismo. Per esempio, Moser (1989, pp. 186-194) la considera insieme ad altre e, rifacendosi alla nozione brentaniana di attenzione attrazione diretta, replica che l'immediata apprensione e/o consapevolezza non costituiscono stati cognitivi almeno nel senso che non comportano una relazione ne' proposizionale ne' concettuale con gli stati di cose a cui si riferiscono<sup>51</sup>. Se le cose stanno in questi termini, l'appello del fondazionalista all'immediata apprensione risolve effettivamente il problema del regresso, ed e' parere di Moser che questa sia anche in grado di conferire giustificazione, a meno che non si riesca ad offrire un'argomentazione atta a mostrare il contrario.

Infine vogliamo notare che una posizione fondazionalista non impone necessariamente che la soluzione del problema del regresso si dia attraverso le credenze di base e l'immediata apprensione, intuizione o consapevolezza degli stati di cose a cui si riferiscono. Cio' diventa chiaro a partire dalla considerazione della possibilita' di avere esperienze percettive, senza esserne immediatamente consapevoli. Per esempio, camminando per una data strada possiamo non notare su un piano consapevole diversi

---

<sup>49</sup> Una tale concezione, risalente perlomeno a Descartes, e' etichettata da Sellars (1963) "il mito del dato". Le obiezioni mosse da Sellars ad essa sono simili a quelle qui presentate da Bonjour. Per un'analisi del pensiero di alcuni autori che hanno difeso una tale concezione e delle obiezioni ad essa, cf., per esempio, Chisholm (1982, pp. 126-147) che a sua volta si appella al dato.

<sup>50</sup> Obiezioni simili si trovano anche in Bonjour (1985, cap. 4) ove vengono considerate attentamente le posizioni di alcuni sostenitori del dato come Schlick, Quinon e Lewis. Come e' noto, le posizioni di Schlick al riguardo erano gia' state criticate da Neurath e da Hempel. La famosa polemica sui protocolli, a cui partecipo' per quanto indirettamente anche Carnap, riguarda in effetti anche il dato. Per un inquadramento esaustivo di essa, cf. Barone (1986, cap. 5).

<sup>51</sup> Sulla tesi di Moser, cf. Pagnini (1995, pp. 137-138) che la giudica particolarmente interessante.

particolari, che tuttavia siamo in grado di ricordare in seguito, magari immaginando quella strada o una volta che ci venga richiesto di descriverla. Se siamo in grado di ricordarli, li abbiamo in qualche modo percepiti. La forma in cui li abbiamo percepiti, non essendo quella delle credenze perche' di queste siamo immediatamente consapevoli, e' assimilabile a quella di sensazioni o percezioni di base. Secondo Pollock (1986, p. 59) queste possono rappresentare quei fondamenti atti a giustificare le credenze da essi derivate. Per esempio, dalla percezione dei particolari di una data strada posso inferire giustificatamente la credenza che quella strada appartiene a un centro storico. Se Pollock ha ragione su questo punto, l'obiezione di Bonjour alla giustificazione delle credenze di base perde di sostanzialita' semplicemente perche' possiamo avere esperienze percettive che non sono credenze e di cui non abbiamo immediatamente alcuna intuizione o consapevolezza, che pero' possono causare o giustificare in modo appropriato credenze.

Pur non avendo considerato tutte le obiezioni effettivamente mosse, o comunque muovibili, al fondazionalismo, ci sentiamo di sostenere che esso si propone oggi come una teoria plausibile. Infatti abbiamo vagliato alcune tra le critiche piu' forti avanzate contro di esso per concludere che non risultano decisive. Ora, dire che il fondazionalismo e' una teoria plausibile significa negare l'ineluttabilita' della naturalizzazione dell'epistemologia, cosi' come motivata da Quine sulla base del fallimento del programma fondazionalista<sup>52</sup>.

Proviamo qui di seguito ad appellarci al coerentismo, ossia a un'altra teoria della giustificazione che nulla condivide con la naturalizzazione quineana, poiche', al pari del fondazionalismo, intende risolvere alcuni problemi epistemologici, senza far valere una prepotente necessita' di appellarsi alla sola psicologia<sup>53</sup>. Se il coerentismo dovesse risultare plausibile, disporremmo di un ulteriore motivo per dubitare della naturalizzazione radicale, poiche' cio' indicherebbe, tra l'altro e nuovamente - lo ha gia' fatto la plausibilita' del fondazionalismo -, che non tutti i problemi epistemologici risultano rimpiazzabili con

---

<sup>52</sup> Si puo' obiettare che il fondazionalismo contemporaneo non e' in grado di conferire certezza alla scienza e che nel momento in cui si chiede quella certezza, allora esso diventa inutile. Quest'obiezione non solo non puo' venire da Quine per il quale la ricerca della certezza e' vana, ma e' anche piuttosto sconcertante, perlomeno se formulata oggi. Sottolinea, ad esempio, Agazzi (1992, p. 92): <<Un secolo fa, si poteva ancora pensare che la scienza costituisse una forma di sapere incontrovertibile, capace di fornire certezze a tutta prova, destinata a superare tutti gli ostacoli conoscitivi e in grado di fornire, attraverso la tecnologia, gli strumenti per soddisfare tutte le esigenze umane. Cio' corrispondeva al modello di scientificita' coltivato dal positivismo con un'ingenuita' e un ottimismo che oggi sono ormai soltanto un ricordo>>.

<sup>53</sup> Cio', ovviamente, non implica che per il fondazionalismo e il coerentismo non sia possibile appellarsi ad alcuna psicologia.

problemi psicologici. Una questione, quale e' quella della giustificazione, richiede una risposta normativa che una scienza descrittiva non e' in grado di offrire e, fintantoche' rintracciamo una soluzione convincente per essa, e' irragionevole accantonarla per accontentarci della psicologia.

### **3.4. Alcune considerazioni sul coerentismo**

Sostenuto in passato da filosofi come Bradley e Blanshard<sup>54</sup>, il coerentismo e' storicamente vincolato all'idealismo, ma chi argomenta contro di esso sulla base di questo legame, ne critica in effetti solo una sua caratteristica accessoria. Infatti il coerentismo non deve necessariamente connettersi all'idealismo, almeno non piu' di quanto lo debba fare il fondazionalismo nei confronti dell'empirismo e del razionalismo. Per catturarne il nocciolo, deve essere considerato, proprio al pari del fondazionalismo, come una proposta strutturale relativa alla giustificazione. Non postula pero' credenze di base e credenze derivate, ossia credenze immediatamente giustificate e credenze inferenzialmente giustificate. Ammette piuttosto una sola forma di giustificazione per tutte le credenze: una credenza e' giustificata se e solo se essa aderisce al sistema di credenze di cui essa e' membro. In altre parole essa e' giustificata nella misura in cui risulta coerente il sistema di credenze di cui fa parte. Che cosa si intende per sistema? Supponiamo che creda di vedere un oggetto nero di fronte a me. E' un semplice processo percettivo? No, a dire del coerentista. A testimoniare che ci troviamo di fronte a un processo per certi versi molto complesso vi e' il fatto che nessuno sarebbe disposto ad attribuirmi alcuna giustificazione per quella credenza, se, per esempio, non avessi alcuna idea coerente degli oggetti fisici e dei colori. Il credere di vedere un oggetto nero presuppone pertanto un sistema coerente di credenze relative perlomeno agli oggetti fisici e ai colori.

I pregi e i difetti del coerentismo possono essere meglio illuminati, se relazionati a quelli del fondazionalismo. Dato che entro un'ottica coerentista non ha alcun senso postulare credenze di base, non si pongono tutti quei problemi relativi a esse che il fondazionalista deve invece affrontare. Non sussiste inoltre alcuna preoccupazione nell'ammettere il fallibilismo, dato che ogni credenza puo' venire sostituita da un'altra a patto che in tal modo la coerenza del sistema di credenze risulti migliore. Il fondazionalista deve

---

<sup>54</sup> Cf., per esempio, Bradley (1914) e Blanshard (1939). Piu' recentemente tra i sostenitori del coerentismo troviamo Sellars (1963) e (1973), Aune (1967), Lehrer (1974) e (1990), Harman (1973) e (1986), Rescher (1973), Bonjour (1985) e Davidson (1990a).

infine esprimersi sulla questione, di non facile soluzione, relativa alla "basicita'" o meno di principi quali "se mi pare di aver compiuto una certa azione, allora ho probabilmente compiuto quell'azione" o "se gli altri mi dicono che e' accaduto qualcosa, allora probabilmente e' accaduto qualcosa", principi che costituiscono credenze le quali vengono frequentemente impiegate nei processi conoscitivi. Circa la loro giustificazione, il coerentista ha vita molto piu' facile, potendosi appellare alla maggiore coerenza di un sistema risultante dalla loro eventuale adozione. Anche di fronte a una minore coerenza, il problema sarebbe di semplice soluzione. Supponiamo, anche se non concediamo, che io sia particolarmente diffidente. Cio' si esprime necessariamente in una serie di credenze che appartengono a un mio sistema di credenze. Magari credo che gli altri siano menzogneri, che la menzogna sia essenzialmente insita nella maggior parte degli esseri umani e che cio' spieghi perche' vi e' in loro tanta volonta' nell'acquisire posizioni di potere - questo sanziona la produzione di panzane. In tale sistema di credenze il principio per cui "se gli altri mi dicono che e' accaduto qualcosa, allora probabilmente e' accaduto qualcosa" non risulta giustificato, diminuendo o molto probabilmente distruggendo la coerenza del sistema stesso. Il coerentista non ha problemi a concedermi di sostituirlo con il suo opposto "se gli altri mi dicono che e' accaduto qualcosa, allora probabilmente non e' accaduto qualcosa" che risulta giustificato perche' contribuisce alla coerenza del sistema.

La postulazione di credenze di base serve al fondazionalismo per evitare il problema del regresso. Riesce il coerentismo a far fronte a quel problema pur evitando tale postulazione? Un'argomentazione a favore di una risposta negativa si ottiene a partire dall'ipotesi che la credenza di una certa persona sia completamente giustificata sulla base di una certa evidenza. Se, come vuole il coerentista, non sussistono credenze di base, occorre ammettere che l'evidenza deve a sua volta essere una credenza completamente giustificata; essa lo e' sulla base di un'altra evidenza che deve a sua volta essere una credenza completamente giustificata; e cosi' di seguito. Cio' conduce o ad un regresso all'infinito o ad una giustificazione circolare. Lehrer (1990, p. 88) ribatte:

Non tutte le credenze completamente giustificate necessitano di essere giustificate attraverso l'*appello all'evidenza*. Appellarsi all'evidenza e' un'attivita' o un processo che occorre su un certo arco di tempo. Essere completamente giustificati nel credere qualcosa e' uno stato che esiste ad un certo tempo e non necessita di essere il risultato di un'attivita' o di processo che occorre su un certo arco di tempo.

Pur accettando quando dice Lehrer, il problema del regresso riappare nella seguente obiezione: il coerentista afferma che una certa mia credenza e' giustificata se e solo se contribuisce alla coerenza del mio

sistema di credenze, ma deve concedere che il posto o ruolo di tale credenza nel mio sistema può risultare giustificato solo a patto che il sistema stesso sia a sua volta giustificato, pertanto anche il coerentismo incorre nel problema del regresso e in particolare in quello della giustificazione condizionale. La conclusione di questa critica non ci pare però accettabile per il fatto banale che una delle premesse da cui dipende presuppone erroneamente che il coerentismo proponga una qualche nozione di giustificazione di un sistema o di un insieme di credenze. Invece sono solo i componenti singoli del sistema, e non il sistema stesso, ad essere giustificati, se contribuiscono alla coerenza del sistema.

Secondo Moser (1989, p. 175) il coerentismo ammette comunque e solo una giustificazione condizionale. Si consideri il seguente ragionamento. Per il coerentismo, una mia credenza *C* è giustificata 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* rappresenta a sua volta una mia credenza che deve essere giustificata. Abbiamo allora che

A1: Il mio sistema di credenze è coerente e *A* contribuisce alla coerenza del mio sistema.

Ma *A1* rappresenta a sua volta una mia credenza che deve essere giustificata. Abbiamo allora che

A2: Il mio sistema di credenze è coerente e *A1* contribuisce alla coerenza del mio sistema.

E via di seguito *ad infinitum*. La replica del coerentista non si fa attendere. Appellandosi alla distinzione tra "il processo di giustificazione" e "la giustificazione", egli sostiene che noi esseri umani finiti non possiamo portare a termine processi infiniti; ma dobbiamo fermarci ad un certo punto: se una certa credenza risulta giustificata o meno è però un fatto oggettivo che non dipende dai nostri processi: essa è giustificata se contribuisce alla coerenza del sistema, altrimenti non lo è<sup>55</sup>.

La difficoltà principe in cui incappa il coerentismo sorge per altre vie e, in particolare, chiedendosi se la coerenza è sufficiente affinché una mia credenza sia giustificata. La risposta è negativa. Infatti possiamo immaginare situazioni - lo hanno fatto, tra gli altri, Bruce Russell (1989, p. 462) e Plantinga (1993, pp. 81-82) - in cui una certa mia credenza risulta ingiustificata pur contribuendo alla coerenza di un

---

<sup>55</sup> Un'obiezione simile, anche se più debole rispetto a quella presentata da Moser, accompagnata da una replica simile si trova in Lehrer (1990, p. 88): << Può essere [...] obiettato che se una credenza è completamente giustificata quando nessuna credenza è auto-giustificata, allora una persona deve essere capace, almeno in via di principio, di portare completamente a termine la giustificazione. [...] Una replica a questa obiezione è che una persona potrebbe in via di principio essere capace di portare a termine ogni passaggio di questa giustificazione senza essere capace di portare a termine l'intero processo>>.

mio sistema di credenze<sup>56</sup>. Supponiamo che questa mattina sia andata in barca a vela. In quel momento credevo cose del tipo "sto veleggiando", "c'e' buon vento", "adesso sono in bolina", "adesso strambo", "ci sono pochi gabbiani", eccetera. Il mio sistema di credenze era coerente e una credenza del tipo "sto veleggiando" risultava giustificata, contribuendo alla sua coerenza. Pero', per qualche strano caso o motivo, la credenza del tipo "sto veleggiando" insieme a tutto il mio sistema di credenze di questa mattina si e' conficcata in me. Nonostante adesso abbia le esperienze sensibili consuete di chi sta scrivendo, credo ancora di stare veleggiando con un buon vento, con pochi gabbiani, e cosi' di seguito. La credenza "sto veleggiando" contribuisce alla coerenza del mio sistema di credenze e tuttavia risulta ben poco giustificata. Pertanto, affinche' le mie credenze - percettive si intende - siano giustificate, non basta che si supportino vicendevolmente in un sistema coerente. Si deve richiedere anche che siano connesse in qualche modo con il mondo esterno. Cio' ha condotto alcuni coerentisti ad indebolire le loro posizioni per avanzare una teoria della giustificazione piu' moderata in cui giochi un ruolo significativo la percezione, oltre che la coerenza.

Bonjour (1985) si trova tra questi ultimi<sup>57</sup> e deve immediatamente affrontare la seguente obiezione: la giustificazione delle credenze percettive - osservative nella terminologia di Bonjour - non e' inferenziale, bensì immediata o diretta, mentre per il coerentismo tutta la giustificazione e' inferenziale, consistendo in una relazione tra credenze; pertanto ogni tentativo coerentista di rendere conto delle credenze osservative e' destinato a naufragare. Egli replica distinguendo tra due diversi sensi in cui una credenza puo' dirsi 'inferenziale' o 'non inferenziale': rispetto alla sua origine o genesi e rispetto alla sua giustificazione. Una teoria coerentista puo' concedere che le credenze osservative non siano inferenziali rispetto alla loro origine, ma deve mantenere che tutte le credenze osservative sono inferenziali rispetto alla loro giustificazione<sup>58</sup>. Ora, se le credenze non inferenziali rispetto alla loro origine devono essere giustificate inferenzialmente con un'argomentazione che prende in considerazione quelle origini non

---

<sup>56</sup> A onor del vero uno dei critici maggiori del coerentismo, anticipatore in questo senso sia di Bruce Russell sia di Plantinga e' stato Schlick. Cf. al proposito Barone (1986, pp. 240-241 e p. 314). Il coerentismo contro cui Schlick si esprimeva era quello sostenuto da Neurath. Cio' diviene evidente nell'ambito della polemica sui protocolli. Su di essa, cf. nuovamente Barone (1986, cap. 5).

<sup>57</sup> Anche Davidson (1990a), per esempio, presenta una strategia coerentista che concede rilevanza all'esperienza. La sua argomentazione si basa anche sulla sua teoria dell'interpretazione. Non volendo qui addentrarci in tematiche delicate legate prettamente alla filosofia del linguaggio, preferiamo esporre la teoria di Bonjour che e' argomentata su un piano prettamente epistemologico.

<sup>58</sup> Cf. Bonjour (1985, pp. 112-113).

inferenziali, allora il coerentismo riesce a rendere conto delle credenze osservative. L'argomentazione offerta da Bonjour (1985, pp. 123) consiste nella seguente:

- (1) Ho una credenza, cognitivamente spontanea, che P la quale e' del tipo K.
  - (2) Si verificano le condizioni C.
  - (3) Le credenze cognitivamente spontanee del tipo K nelle condizioni C sono molto probabilmente vere.
- Quindi, la mia credenza che P e' molto probabilmente vera.  
Quindi, (probabilmente) P.

L'idea e' che un certo soggetto, al fine di giustificare una certa credenza cognitivamente spontanea, ossia non inferenziale rispetto alla sua origine, faccia affidamento sulla suddetta argomentazione, ove 'tipo K' sta per qualcosa del tipo 'visivo in modo perlomeno putativo', e 'condizioni C' sta per le cosiddette condizioni standard (le condizioni di luce sono normali, il soggetto e' in uno stato psico-fisico eccellente, eccetera).

Il problema cruciale che il coerentista deve ora risolvere riguarda la giustificazione delle premesse (1)-(3) dell'argomentazione. Questa giustificazione e' coerentista? La risposta di Bonjour e' affermativa. La premessa (3) e' una legge empirica putativa giustificabile sia per induzione enumerativa, sia per altri tipi di induzione, sia per inferenza da leggi piu' generali, e tali giustificazioni si danno entro il sistema di credenze del soggetto. Per esempio, una giustificazione induttiva enumerativa di (3) <<puo' appellarsi solo alla verita' o alla falsita' di precedenti credenze particolari della specie in questione *valutate all'interno del sistema*>><sup>59</sup>. Lo stesso vale per (2). La premessa (1) consiste nelle seguenti tre sottopremesse: (a) il soggetto ha la credenza che P, (b) la credenza e' del tipo K, (c) la credenza e' cognitivamente spontanea. Secondo Bonjour, (a) e' giustificata per mezzo del presupposto doxastico secondo cui il soggetto <<deve in qualche modo afferrare in modo adeguato il sistema totale delle sue credenze>><sup>60</sup>; (b) e' giustificata parzialmente per mezzo del medesimo presupposto e parzialmente per mezzo dell'introspezione; (c) e' giustificata per mezzo dell'introspezione<sup>61</sup>.

Che l'introspezione giochi un ruolo decisamente significativo nella giustificazione coerentista delle credenze osservative si nota non solo da quanto appena detto, ma anche riflettendo sul tipo di giustificazione richiesta dalle premesse (2) e (3), che e' alla fine introspettiva. Cio' significa che la giustificazione delle credenze osservative dipende parzialmente dalla giustificazione delle credenze

---

<sup>59</sup> Cf. Bonjour (1985, p. 125).

<sup>60</sup> Cf. Bonjour (1985, p. 102) e piu' ampiamente il cap. 5.4 di questi sul presupposto doxastico.

<sup>61</sup> Cf. Bonjour (1985, pp. 128-129) sulla giustificazione di queste sottopremesse.

introspettive. Supponendo che Q sia una certa proposizione relativa ai miei stati mentali, ho a disposizione la seguente argomentazione giustificativa:

(1-I) Ho una credenza, cognitivamente spontanea, che Q la quale e' del tipo  $K_1$ .

(3-I) Le credenze cognitivamente spontanee del tipo  $K_1$  sono molto probabilmente vere.

Quindi, la mia credenza che Q e' molto probabilmente vera.

Quindi, (probabilmente)  $Q^{62}$ .

Secondo Bonjour la premessa (2) della precedente argomentazione risulta qui superflua, perche' nella maggior parte dei casi l'affidabilita' dell'introspezione non dipende dalle condizioni standard. Potremmo scegliere di inserire tale la premessa in virtu' della considerazione che l'affidabilita' dell'introspezione dipende certamente dalle condizioni psico-fisiche del soggetto: per esempio, l'introspezione di un soggetto in preda ad allucinazioni risulta di frequente meccanismo ben poco affidabile. Tuttavia questa e' una nota minore perche' la teoria in questione non subisce una vistosa metamorfosi con l'aggiunta di (2) all'argomentazione che giustifica le credenze introspettive. Ora le premesse di quest'ultima devono a loro volta essere giustificate e Bonjour offre al proposito una trattazione simile a quella esposta in precedenza.

Ai nostri fini non e' necessario addentrarci nei dettagli. Infatti quanto abbiamo fin qui esposto e' sufficiente al fine di comprendere che questa teoria coerentista della giustificazione delle credenze osservative risulta ancora deficitaria, poiche' consente che un sistema di credenze osservative sia giustificato, pur rifiutando gli *input* provenienti dal mondo esterno. Riprendiamo l'esempio della mia credenza mattiniera "sto veleggiando" che contribuisce alla coerenza dell'intero sistema delle mie credenze mattiniere. Adesso pero' sto scrivendo, ho un computer davanti a me, ci sono vari libri e articoli depositati sulla scrivania. Adesso ricevo questi e altri *input* dal mondo esterno che si trasformano in credenze cognitivamente spontanee. Tuttavia posso non attribuire un'affidabilita' sufficiente o ad esse o a quelle credenze introspettive che sono essenziali per riconoscerle, e posso continuare a credere che sto veleggiando. Per evitare tutto cio', Bonjour (1985, p. 141) impone la seguente condizione dell'osservazione - 'observation requirement' -:

[...] affinche' le credenze di un sistema cognitivo siano anche candidati per la giustificazione empirica, quel sistema deve contenere leggi che attribuiscono un alto grado di affidabilita' a una varieta' ragionevole di credenze cognitivamente spontanee (includendo in particolare quelle specie di credenze introspettive richieste per il riconoscimento delle altre credenze cognitivamente spontanee).

---

<sup>62</sup> Cf. Bonjour (1985, p. 133).

Se il mio sistema contiene quelle leggi, non posso adesso continuare a credere che sto veleggiando. Questo evidentemente perché devo attribuire un alto grado di affidabilità alle credenze cognitivamente spontanee. Esse sono adesso tali e sono del tipo "sto scrivendo", "ho un computer davanti a me", "ci sono vari libri e articoli depositati sulla scrivania". Queste ultime si supportano vicendevolmente in modo coerente e si trovano in conflitto con la credenza "sto veleggiando".

### 3.5. Verso una possibile integrazione di fondazionalismo e coerentismo

L'affermare la plausibilità di alcune versioni sia del fondazionalismo, sia del coerentismo, così come stiamo facendo, può apparire sconclusionato a coloro che avvertono un certo antagonismo tra queste due teorie, per cui non si dà che entrambe risultino convincenti. Da parte nostra non neghiamo che in passato una rivalità, se si preferisce un'incompatibilità, vi sia stata, ma dobbiamo ammettere che le concessioni fatte oggi dal fondazionalista al coerentista, e viceversa, l'hanno sensibilmente svigorita. Per esempio, un fondazionalista, quale è Audi (1993b), pur argomentando a favore di una maggiore plausibilità del fondazionalismo rispetto al coerentismo, è convinto che entrambe le teorie esibiscano importanti verità epistemologiche e suggerisce che esse si sovrappongano almeno nel senso che la coerenza è una condizione della giustificazione, essendo l'incoerenza <<il paradigma di ciò che sconfigge la giustificazione>><sup>63</sup>. Da parte sua, un coerentista, quale è Bonjour, riconoscendo la significatività delle credenze cognitivamente spontanee, ossia non inferenziali, attribuisce alcuni palesi meriti al fondazionalismo<sup>64</sup>.

Sussiste ancora un *gap* tra fondazionalismo e coerentismo, poiché questi non esauriscono tutte le opzioni disponibili? Alcuni rispondono affermativamente<sup>65</sup>. Tra questi si trova anche Haack (1993a, p. 19) secondo la quale persiste uno <<spazio logico>> tra le due teorie perché <<il fondazionalismo esige l'uni-direzionalità mentre il coerentismo non lo fa; il coerentismo esige che la giustificazione sia esclusivamente una questione di relazioni tra le credenze, mentre il fondazionalismo non lo fa>>. Ora, che il fondazionalismo esiga l'uni-direzionalità, ossia che misconosca alle credenze la possibilità di supportarsi reciprocamente, non è del tutto scontato. Come abbiamo poco sopra accennato, Audi, non solo afferma che

---

<sup>63</sup> Cf. Audi (1993b, p. 162).

<sup>64</sup> C'è anche chi, come Pojman (1995, p. 110), arriva a sostenere che il sistema di Bonjour risulta <<virtualmente indistinguibile>> dal fondazionalismo moderato.

<sup>65</sup> Cf. Annis (1978), Kornblith (1980), Sosa (1980).

la coerenza e' una condizione di ogni giustificazione, ma respinge anche l'idea che le credenze giustificate inferenzialmente debbano necessariamente derivare *tutta* la loro giustificazione da quelle di base: le prime devono ricavare dalle seconde solo una giustificazione sufficiente <<affinche' rimangano giustificate se (*ceteris paribus*) qualsiasi altra giustificazione ricevano (diciamo, dalla coerenza) fosse eliminata>><sup>66</sup>. Che poi il coerentismo imponga che la giustificazione sia puramente una questione di relazioni tra le credenze dipende anche dalla validita' dell'interpretazione fornita dalla stessa Haack della teoria di Bonjour. Ella sostiene che la condizione dell'osservazione imposta da quest'ultimo soffre d'ambiguita', essendo passibile di almeno due letture: la prima mostra che questa clausola risulta compatibile con il coerentismo, ma non e' in grado di garantire gli *input* osservativi; la seconda segnala che essa garantisce quegli *input* a sacrificio pero' del coerentismo, conducendo la proposta di Bonjour a scivolare non nel fondazionalismo, ma in un proto-fonderentismo che si avvicina al fonderentismo proposto dalla stessa Haack<sup>67</sup>.

Il fonderentismo, che intende sia inserirsi in quello spazio logico lasciato libero dal fondazionalismo e dal coerentismo, sia integrare i meriti di entrambe le teorie, evitandone naturalmente le imperfezioni, e' approssimativamente caratterizzabile dalle tesi seguenti:

[...] l'esperienza di un soggetto e' rilevante alla giustificazione delle sue credenze empiriche, ma non vi e' alcuna necessita' di una classe privilegiata di credenze empiriche giustificate esclusivamente dal supporto dell'esperienza, indipendentemente dal supporto di altre credenze;

e

[...] la giustificazione non e' esclusivamente uni-direzionale, ma comporta relazioni diffuse di mutuo supporto<sup>68</sup>.

Per quanto avvincente possa essere seguire Haack nell'articolazione dettagliata di queste tesi<sup>69</sup>, non le approfondiremo oltre. Infatti, a importarci nel presente contesto non sono tanto le peculiarita' del fonderentismo, quanto il suo costituire una teoria della giustificazione che vuole in qualche modo presentarsi in vesti naturalistiche.

Convinta che l'epistemologia individuale debba basarsi anche su considerazioni riguardanti le capacita' nonche' le limitazioni cognitive degli esseri umani, Haack sviluppa il fonderentismo di

---

<sup>66</sup> Cf. Audi (1993b, 1993a, p. 135), gia' citato.

<sup>67</sup> Cf. Haack (1993a, pp. 52-60).

<sup>68</sup> Cf. Haack (1993a, p. 19).

<sup>69</sup> Cf. Haack (1993a, cap. 4 e cap. 10).

conseguenza. Tuttavia occorre sottolineare che ciò non comporta affatto la richiesta di limitarsi a constatazioni di ordine psicologico, e difatti l'epistemologia nella proposta fonderentista risulta naturalizzata in un senso assai moderato, discostandosi solo lievemente dalla concezione consueta della teoria della conoscenza. Aderisce alla tesi che (a) «i risultati delle scienze della cognizione possano essere rilevanti per i problemi epistemologici tradizionali e possano essere legittimamente impiegati nella loro risoluzione», tesi ben distante da quella che vuole che (b) «i tradizionali problemi dell'epistemologia possono [o devono] venire risolti dalle scienze naturali della cognizione»<sup>70</sup>. (a) risulta condivisibile da un fondazionalista che si interroga sulle abilità umane di seguire un regresso e di "gestire" le proprie percezioni, o da un coerentista desideroso di delucidazioni sulle capacità umane di avere introspezioni di introspezioni di introspezioni. Per esempio, Audi (1993b, 1993a, p. 163) sostiene che la sua teoria fallibilista «serve ad integrare la nostra epistemologia con la nostra psicologia e anche con la biologia, in particolare nel caso cruciale delle credenze percettive. Ciò che spiega causalmente perché le possediamo - l'esperienza sensibile - è anche ciò che le giustifica». Ciononostante non pensiamo che un fondazionalista e un coerentista possano aderire a (b), e questo perché le loro teorie sono normative, dicendoci come dovrebbero strutturarsi le nostre credenze ai fini della loro giustificazione, e non sono descrittive, ossia non ambiscono a chiarirci come di fatto sono strutturate le nostre credenze<sup>71</sup>. Invece Quine, reclamando che l'epistemologia sia o si trasformi in un capitolo della psicologia, promuove evidentemente (b). Per condividere con lui (b) dobbiamo disporre di ragioni forti, almeno filosoficamente parlando, per rigettare perlomeno (a), se non addirittura la classica concezione antinaturalista della teoria della conoscenza. Tali ragioni non le abbiamo finora rintracciate dato che ci sono apparsi convincenti sia il fondazionalismo, sia il coerentismo, e che la loro possibile integrazione nel fonderentismo non chiede, almeno nella versione haackiana, altro che (a).

### **3.6. Giustificazione: in difesa della naturalizzazione radicale**

---

<sup>70</sup> Cf. Haack (1993a, pp. 118-120).

<sup>71</sup> Occorre comunque notare che Audi (1983, 1993a, pp. 113-114) distingue tra naturalismo concettuale e naturalismo sostanziale (il primo «impiega solo concetti nonnormativi», il secondo chiede che «i suoi principi, o almeno i suoi principi principali, siano fattuali e cioè in un certo senso empirici»), classifica la proposta quineana come naturalismo sostanziale e suggerisce che una teoria fondazionalista possa essere «anche naturalistica, o concettualmente o sostanzialmente».

Il nostro resoconto può venir imputato di superficialità, facendoci presente che abbiamo esaurito troppo frettolosamente la questione della giustificazione e che abbiamo dichiarato la plausibilità di alcune teorie che la riguardano, pur non avendo preso in considerazione tutte le obiezioni contro di esse. Desideriamo però notare che, esprimendoci su quella plausibilità, abbiamo semplicemente inteso dire che alcune teorie sono ammissibili, accettabili, ragionevoli, e non che sono categoricamente inobiettabili<sup>72</sup>. Che siano obiettabili non significa peraltro che siano confutabili. La storia della filosofia ci insegna che soltanto alcune obiezioni riescono a mostrarsi fatali o distruttive per una certa teoria, mentre molte altre risultano infine positive o costruttive, nel senso che la teoria si modifica in modo tale da rispondere ad esse.

L'epistemologia naturalizzata di Quine ha ad ogni modo bisogno della confutazione di ogni teoria della giustificazione, di quelle già formulate e di quelle ancora da formularsi, poiché, come abbiamo più volte richiamato, fintantoche sopravvive almeno una teoria plausibile, si salva con essa un'epistemologia normativa che non risulta rimpiazzabile dalla psicologia. Come può darsi una tale confutazione? Si può mettere in dubbio la stessa nozione di giustificazione argomentando a favore dell'impossibilità di ogni definizione di essa. Vediamo.

Cio che deve fare ogni teoria della giustificazione consiste nell'offrire una definizione del seguente tipo:

D: S è giustificato nel credere che  $p$  ... se e solo se ...  $p$  ... S ...,

dove gli spazi vuoti "..." possono essere riempiti a piacere, se così si può dire, a seconda della specifica definizione che si intende effettivamente proporre. Ci si può prontamente chiedere: per essere giustificati nel credere che  $p$  non si deve forse essere giustificati a credere che D? Se rispondiamo affermativamente, ci troviamo dentro a qualcosa di simile al circolo cartesiano. Prendiamo una possibile definizione specifica quale:

D<sub>1</sub>: S<sub>1</sub> è giustificato nel credere che  $p$  se e solo se  $p$  è auto-evidente a S<sub>1</sub>.

Se il soggetto S<sub>1</sub> per essere giustificato nel credere che  $p$ , deve essere giustificato a credere che D<sub>1</sub>, allora D<sub>1</sub> deve essere auto-evidente a S<sub>1</sub>. Ecco il circolo. Come spezzarlo? Lo si può spezzare semplicemente

---

<sup>72</sup> Per esempio, troviamo obiezioni al fondazionalismo contemporaneo o fallibilista in Lehrer (1990, cap. 4) e al coerentismo di Bonjour in Plantinga (1993, cap. 5). La teoria di Bonjour è discussa da diversi autori in Bender (1989).

negando che per essere giustificati nel credere che  $p$  si debba essere giustificati a credere che  $D_1$ . Tale negazione pare del tutto ragionevole. Abbiamo già avuto occasione di distinguere con Alston tra attività del giustificare una credenza e l'essere giustificato di una credenza e di precisare che la prima non è necessaria alla seconda<sup>73</sup>. Se la prima non è necessaria alla seconda, allora per essere giustificati nel credere che  $p$  non si deve essere giustificati a credere che  $D_1$ . Del resto la maggior parte dei soggetti a cui siamo disposti ad attribuire conoscenza non ha la minima idea di concezioni quali  $D_1$ , o più in generale di  $D$ , e conseguentemente non ha neanche nessuna credenza relativa a  $D_1$  o a  $D$ . Se pretendessimo che per essere giustificati nel credere che  $p$  si debba essere giustificati a credere che è vera una qualche definizione di giustificazione, negheremmo conoscenza alla maggior parte degli individui, ossia a quegli individui che non hanno alcuna credenza relativa alle definizioni di giustificazione e che pertanto non possono avere al proposito neanche credenze giustificate. A nutrire quelle credenze sono soprattutto i filosofi. Così riserveremmo la conoscenza a questi e la negheremmo a soggetti cognitivi che non dispongono di alcuna competenza filosofica. L'aggettivo calzante per tale risultato è: delirante.

Pur concedendo che si riesca a spezzare quel circolo, un paladino della naturalizzazione radicale - PNR - può ostinarsi sul fatto che l'epistemologia, concentrata sulla giustificazione, risulta comunque un'impresa paradossale o arbitraria. Se riesce a presentarci un'argomentazione inoppugnabile al proposito, dimostra che l'epistemologia risulta fallimentare e elimina allora il robusto ostacolo sulla via della naturalizzazione. Consideriamo un'argomentazione che avanza pretese di inoppugnabilità<sup>74</sup>. Essa rileva che l'epistemologia deve produrre una definizione adeguata della giustificazione perché altrimenti non è in grado di offrirci un modo non arbitrario di determinare se le nostre credenze sono giustificate, e se non è in grado di darci quel modo, allora, dato che per conoscere dobbiamo perlomeno avere credenze vere giustificate, non è infine in grado di offrirci una chiarificazione non arbitraria della conoscenza. Può l'epistemologia produrre una definizione adeguata della giustificazione? Secondo PNR, quella definizione, per essere adeguata, deve essere giustificata. Occorre chiedere all'epistemologo: "Sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?". Se questi risponde negativamente, ammette che la sua

---

<sup>73</sup> Cf. par. 3.3.

<sup>74</sup> Nella letteratura più recente un'argomentazione abbastanza simile a quella che stiamo per fornire si trova, per esempio, in Ketchum (1991).

definizione e' arbitraria. mentre se risponde affermativamente e tenta poi di fornire un'argomentazione a sostegno della sua risposta, incorre in un circolo vizioso o in una *petitio principii*. Infatti supponiamo che il nostro epistemologo produca  $D_1$  e risponda affermativamente alla domanda in questione. L'unica argomentazione a disposizione per difendere la sua risposta e' la seguente:

$D_1$   
 $D_1$  mi e' auto-evidente

-----  
Pertanto, sono giustificato a credere che  $D_1$ .

Ma e' proprio  $D_1$  ad essere in discussione; la seconda premessa fa uso di una condizione presente in  $D_1$  e quindi l'argomentazione e' circolare o una *petitio principii*.

Il procedere di PNR presenta almeno due vantaggi nei confronti di quello adottato da Quine. Primo: evita accuratamente di motivare l'abbandono dell'epistemologia tradizionale col fallimento di una particolare teoria della giustificazione, nella piena consapevolezza che esso, anche se si desse, risulta insufficiente, visto il sussistere di teorie o versioni di queste a tutt'oggi vitali, e insiste piuttosto sull'arbitrarieta' o paradossalita' di tutta l'epistemologia, e in particolare di quella che, incentrata sull'analisi della nozione di giustificazione, garantisce all'impresa la sua forza normativa; pertanto, se l'epistemologia normativa si attesta insensata, disponiamo di poche ragioni per rifiutare l'asilo, che ci apparira' accogliente, delle sole scienze descrittive. Secondo: l'argomentazione di PNR a favore della naturalizzazione e' una mera *reductio ad absurdum*, che espone la posizione dell'epistemologo e mostra dove essa conduce, aggirando cosi' quella trappola, in cui cade Quine, di avvalorare la naturalizzazione con prese di posizioni filosofiche che comportano la contraddizione di affermare con l'impiego della filosofia il valore di questa e al contempo di negarlo reclamando la naturalizzazione.

### 3.7. Una teoria quineana della giustificazione?

L'argomentazione di PNR non e' pero' rivolgibile contro la stessa proposta di Quine? Quest'ultimo afferma che la scienza naturale <<non necessita alcuna giustificazione oltre l'osservazione e il metodo ipotetico-deduttivo>><sup>75</sup>. Supponiamo, ma non concediamo, che con una tale affermazione non si abbandoni

---

<sup>75</sup> Cf. Quine (1981a, p. 72).

la nozione di giustificazione, ma piuttosto si offrano precise indicazioni di cosa una teoria della giustificazione debba prendere in debita considerazione: l'osservazione e il metodo ipotetico-deduttivo<sup>76</sup>.

Cresswell (1970, p. 111) nota che la domanda "Che cosa rende una certa teoria vera?" e' una questione prettamente metafisica e che l'epistemologia naturalizzata di Quine, messa di fronte a due teorie fisiche complete e rivali, non e' in grado di dirci che cosa rende vera una e falsa l'altra, ne' come possiamo conoscere quale teoria e' quella vera:

Cio' che l'epistemologia naturalizzata *ci dice* e' che, *supposto che stiamo lavorando con la teoria vera*, e' semplicemente una questione di psicologia empirica (insieme a una certa quantita' di semantica, suppongo) decidere quali tipi di cose gli esseri umani possono conoscere e qual e' la relazione tra la stimolazione sensoriale e la produzione delle descrizioni del mondo.

Quine (1981a, p. 180) replica che a rendere vera un teoria e falsa l'altra e' <<la natura del mondo>> e che <<la verita' immanente, a' la Tarski, e' l'unica verita'>>. Ma come possiamo conoscere quale teoria e' vera?

O meglio, come possiamo dire di conoscere? Se occorre perlomeno avere credenze vere e giustificate al fine di conoscere e se non vi e' un'analisi della giustificazione, allora possiamo forse dire di avere credenze vere, ma cio' non e' sufficiente al fine di dire che conosciamo. Quine (1981a, p. 180) sostiene:

C'e' un ostacolo ... nel verbo 'conoscere'. Esso deve comportare certezza, infallibilita'? Allora la risposta e' che non possiamo conoscere. Ma se chiediamo invece come siamo meglio garantiti nel credere a una teoria piuttosto che ad un'altra, la nostra domanda e' sostanziale. Una risposta compiuta sarebbe una teoria completa dell'evidenza osservativa e del metodo scientifico.

Una teoria dell'evidenza osservativa e del metodo scientifico sarebbe in grado di dirci come siamo meglio garantiti o giustificati, e, secondo Ketchum (1991, p. 62), tutto cio' procede nella netta direzione di una definizione quineana della giustificazione, ossia la seguente D<sub>2</sub>: <<S e' giustificato nel credere che p e' vero se e solo se S e' giunto a credere che p e' vero in base all'osservazione e/o a un'applicazione del metodo ipotetico-deduttivo>><sup>77</sup>. Non sappiamo cosa risponderebbe Quine alla domanda "Sei giustificato nel credere a D<sub>2</sub>?". Rimane valido anche per lui il fatto che se rispondesse negativamente, allora ammetterebbe che la sua definizione e' arbitraria, mentre se rispondesse affermativamente dovrebbe offrire la seguente argomentazione:

D<sub>2</sub>

Sono giunto a credere che D<sub>2</sub> e' vero in base all'osservazione e/o a un'applicazione del metodo ipotetico-deduttivo

---

<sup>76</sup> Le ragioni per cui non lo concediamo divengono chiare nel par. 5.6.

<sup>77</sup> Come evidenzieremo nel par. 5.6. non concordiamo con Ketchum.

-----  
Pertanto, sono giustificato a credere che  $D_2$ .

Se propone  $D_2$ , Quine si ritrova nella stessa posizione dell'epistemologo. E si ritrova in essa perché, se intende suggerire una definizione di giustificazione, abbandona di fatto l'epistemologia radicalmente naturalizzata a favore di un'epistemologia normativa. Tuttavia il naturalista radicale deve rinunciare ad ogni analisi di nozioni normative, altrimenti sarebbe assolutamente vano da parte sua supportare il proprio naturalismo sostenendo che l'epistemologia normativa risulta fallimentare. In altre parole, il naturalista radicale non può sposare qualcosa come  $D_2$  e nel contempo volere che ogni definizione del tipo  $D_2$  conduca infine all'arbitrarietà o al paradosso<sup>78</sup>. Se sposa  $D_2$  non è un naturalista radicale. Quine non è un naturalista radicale? Lo vuole sicuramente essere delegando la risoluzione di tutti i problemi epistemologici alla psicologia. In (1981a, p. 181) dice:

[Alcune] riflessioni danno allo stesso naturalismo un po' l'aspetto di una teoria coerentista dopotutto. [...] [Ma] non potrebbe un'altra cultura, un'altra specie, prendere una strada radicalmente differente nello sviluppo scientifico, guidata da norme che differiscono nettamente dalle nostre ma che sono giustificate dalle loro scoperte scientifiche così come le nostre norme sono giustificate dalle nostre scoperte? E non potrebbe questa gente predire con esiti favorevoli e prosperare bene tanto quanto noi? Sì, penso che dobbiamo ammettere ciò come una possibilità in via di principio, che lo dobbiamo ammettere anche dal punto di vista della nostra stessa scienza, che è il solo punto di vista che posso offrire<sup>79</sup>.

Questo passo merita due riflessioni: (1) Quine dà ragione a Cresswell; (2) Quine suggerisce  $D_2$  per poi rinunciare di fatto, almeno dal punto di vista di un epistemologo tradizionale, all'idea di una teoria della giustificazione. Consideriamo meglio questi punti:

(1) Ha infine ragione Cresswell nel sostenere che, di fronte a due teorie fisiche complete e rivali, Quine non è in grado di dirci come possiamo conoscere quale teoria è quella vera. Sì, ha ragione e per ammissione dello stesso Quine: una certa comunità può sviluppare una certa teoria fisica completa, un'altra comunità può sviluppare un'altra teoria fisica completa, nettamente differente, e Quine non è in grado di dirci come possiamo conoscere quale teoria è quella vera.

(2) La presenza nel passo di termini quali "norme" e "giustificate" non deve ingannare nel senso che non deve indurre a ritenere che Quine proponga una concezione normativa dell'epistemologia. Egli dice che le

---

<sup>78</sup> Cf. nuovamente Ketchum (1991, p. 62) su questo punto.

<sup>79</sup> Il problema è pur sempre quello del gap tra il magro *input* e l'*output* torrenziale. Le teorie scientifiche risultano sempre sottodeterminate rispetto agli input. Quine chiarisce ciò in più di un'occasione. Per esempio, in (1990c, p. 102) scrive: <<Ciò che mostra la sottodeterminazione empirica della scienza globale è che sussistono vari modi difensibili di concepire il mondo>>.

norme sono giustificate dalle scoperte scientifiche. Cio' e' in netta opposizione con tutta quella tradizione che distingue, nella terminologia di Reichenbach, tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione<sup>80</sup>: una cosa e' domandarsi (a) come conseguiamo le nostre credenze - contesto della scoperta -, mentre tutt'altra cosa e' domandarsi (b) come dovremmo conseguire le nostre credenze - contesto della giustificazione. Quine pretende che rispondendo ad (a) si ottengano o giustifichino delle norme. In mancanza di un'argomentazione cogente che mostri cio', non possiamo fare a meno di riconoscere l'assurda' di una tale richiesta. Kekule', preda di un'allucinazione, scopre la struttura chimica del benzene. A Newton cade una mela in testa e cosi' scopre la legge della gravita'. Vogliamo dire che per scoprire la struttura chimica del benzene dovremmo cadere preda di un'allucinazione o che per scoprire la legge della gravita' una mela dovrebbe caderci sulla testa? Come escludere cio'? Se le scoperte hanno una portata normativa, cosi' come vuole Quine, non lo possiamo escludere. D'altro canto, occorre ammettere che, dal punto di vista di un'epistemologo tradizionale, le scoperte non equivalgono affatto a giustificazioni e che il solo studio delle scoperte non puo' affatto produrre una qualche analisi della giustificazione.

Tuttavia abbiamo visto che PNR chiede all'epistemologo tradizionale "Sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?", e che se questo risponde negativamente, allora ammette che la sua definizione e' arbitraria, mentre se risponde affermativamente e argomenta a favore della sua risposta, allora incorre in un circolo vizioso o in una *petitio principii*. Il naturalista radicale ne esce vincitore, l'epistemologo sconfitto. La prospettiva dell'epistemologia tradizionale e' da abbandonarsi. Ma accettare l'epistemologia quineana comporta non solo rinunciare ad affrontare lo scetticismo globale, ma anche sposare lo scetticismo dati i risultati scettici che essa stessa produce<sup>81</sup>.

### **3.8. Giustificazione: in difesa dell'epistemologia tradizionale**

Se non desideriamo arrenderci allo scetticismo o sposarlo, dobbiamo replicare a PNR. Almeder (1994) prende in considerazione diverse possibili repliche. Vediamone innanzitutto due giudicate da lui stesso convincenti solo in apparenza.

---

<sup>80</sup> Cf. Reichenbach (1938, pp. 6-7).

<sup>81</sup> Cf. cap. 2.

La prima replica contesta a PNR la supposizione che il termine "giustificazione" abbia il medesimo significato nel caso sia riferito a credenze in definizioni e a credenze in non definizioni. Se il termine ha lo stesso significato in entrambi i casi, allora, rispondendo affermativamente alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?" e argomentando a favore di tal risposta, si incorre in una *petitio principii*. Ma lo stesso non vale nel caso il termine abbia differenti significati nei due diversi casi. I due differenti significati non sono difficili da individuare: essere giustificati a credere in una definizione, se questa viene per esempio intesa come una stipulazione, puo' consistere in una convinzione che essa ci conduca a conclusioni soddisfacenti per i nostri scopi, mentre essere giustificati a credere in una non definizione, ossia, per esempio, in una proposizione relativa al mondo esterno, puo' consistere nella capacita' di offrire buone ragioni per accettare che essa rappresenti adeguatamente un certo stato di cose. Si puo' allora essere giustificati a credere in una definizione di giustificazione senza incorrere in alcuna *petitio principii*. Purtroppo questa prima replica a PNR non funziona, potendo quest'ultimo sempre chiedere: "Sei giustificato nel credere che il termine 'giustificazione' differisca per significato nel caso delle definizioni e in quello delle non definizioni?". Se si risponde affermativamente, per difendere la propria risposta si deve infine utilizzare un'argomentazione in cui una premessa fa uso di cio' che e' in discussione, ossia del concetto di giustificazione appropriato per le non definizioni, dovendo pur sempre dire qualcosa del genere: la differenza di significati mi e' evidente o e' derivata da credenze di base o contribuisce alla coerenza del mio sistema di credenze, eccetera. E in tal modo ci si ritrova nuovamente davanti a una *petitio principii*<sup>82</sup>.

La seconda replica sostiene che lo scienziato non si trova in una posizione differente rispetto all'epistemologo. Se l'epistemologo deve rispondere alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?", allora anche lo scienziato deve rispondere alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione cosi' come essa viene applicata alla tua teoria scientifica?". E lo scienziato, proprio come l'epistemologo, se risponde affermativamente e tenta di supportare la sua risposta, incorre in una *petitio principii*. Tuttavia, anche questa seconda replica ha poca efficacia. PNR puo' ribattere che uno scienziato non deve necessariamente disporre di una particolare definizione di giustificazione e, magari, al limite, neanche di credenze giustificate, il suo compito contenendosi in quello

---

<sup>82</sup> Cf. Almeder (1994, pp. 671-672).

di creare ipotesi e congetture. Noi pero' vogliamo che la giustificazione riguardi le credenze dello scienziato, poiche' queste devono risultare giustificate al fine di aspirare, se vere, a qualificarsi come conoscenze. Deve lo scienziato fornirci una qualche giustificazione relativamente alle sue credenze? No, egli puo' limitarsi a fornirci una spiegazione relativamente a esse, mentre tocca poi all'epistemologo valutare se questa risulti o meno sufficiente ai fini della giustificazione. Lo scienziato si trova pertanto in una posizione differente rispetto a quella dell'epistemologo: la *raison d'etre* dell'impresa del primo e' la spiegazione, quella dell'impresa del secondo e' la valutazione. Ma se lo scienziato non deve fornirci una qualche giustificazione relativamente alle sue credenze, non deve neanche rispondere alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione cosi' come essa viene applicata alla tua teoria scientifica?"<sup>83</sup>.

Veniamo ora due repliche a PNR che Almeder considera convincenti:

(i) Chi rivolge una domanda deve avere una qualche idea di cosa sta chiedendo, altrimenti sta ponendo una domanda insensata o ambigua. Se, di fronte alla domanda (a) "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?", l'epistemologo vuole comprendere esattamente cosa il suo interlocutore stia chiedendo, deve reagire ponendogli la domanda (b) "Scusa, ma cosa intendi con 'giustificato'?". Nel caso l'interlocutore non disponga di alcuna risposta per (b), sta chiedendo qualcosa di insensato con (a), e l'epistemologo e' libero di non considerare seriamente (a). Nel caso l'interlocutore risponda a (b), l'epistemologo puo' rivolgergli (a). Abbiamo visto che non vi e' un modo accettabile di rispondere ad (a). Neanche l'interlocutore ne dispone. Ma, allora, l'epistemologo e' nuovamente libero di ignorare (a)

---

<sup>83</sup> Le ragioni appena apportate a sostegno dell'inefficacia della seconda replica a PNR si differenziano in modo sostanziale da quelle fatte valere al proposito da Almeder. Secondo quest'ultimo, sussiste tra gli scienziati praticanti, ma non tra gli epistemologi, un buon accordo su cio' che conta come giustificazione nella scienza. Quell'accordo costituisce una garanzia che preserva lo scienziato dai dubbi. Anche se lo scienziato non risulta giustificato nel credere alla propria definizione di giustificazione, il suo lavoro puo' proseguire all'interno della propria comunita'. Saranno poi magari i progressi ottenuti a testimoniare della bonta' di cio' che per egli conta come giustificazione. E se quei progressi si sono ottenuti ad esempio per via induttiva, lo scienziato non sara' affatto disposto ad abbandonarli a causa dei problemi circa l'induzione sollevati da Hume o da Goodman. E' l'epistemologo, e non lo scienziato, a mostrarsi spesso disposto a mettere in dubbio cio' che conta per giustificazione. Almeder conclude sostenendo che e' proprio quel dubbio a condurre l'epistemologo, ma non lo scienziato, di fronte alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?". Un tale ragionamento ci convince poco, non solo perche' non fa cenno alla distinzione di compiti dell'epistemologo e dello scienziato - il primo valuta, il secondo spiega -, ma anche perche' non evidenzia che gli epistemologi possono trovarsi in sostanziale accordo sul fatto che certe credenze siano o meno giustificate, per quanto poi essi offrano diversi resoconti circa la natura della giustificazione.

<<poiche' l'interlocutore non puo', ex hypothesi, soddisfare una condizione necessaria per la sensatezza della domanda che propone>>, quella condizione consistendo nella possibilita' di rispondere ad (a) in un modo accettabile<sup>84</sup>. Non ha alcun senso proporre (a) da parte dell'interlocutore, quando e' proprio lui a negare la possibilita' di offrire una risposta accettabile ad (a).

(ii) La domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?" conduce verso lo scetticismo. Se il filosofo non puo' difendere alcuna definizione di giustificazione, allora le definizioni di giustificazione risultano arbitrarie e lo scettico ha partita vinta, non perche' nessuno possa essere di fatto giustificato nelle proprie credenze, ma piuttosto perche' nessuno puo' essere giustificato in modo non arbitrario nelle proprie credenze. Eppure, lo scettico ha partita vinta a patto di sostenere una posizione logicamente contraddittoria: asserendo appunto che nessuno puo' essere giustificato in modo non arbitrario nelle proprie credenze, nega al contempo quanto appena asserito. Infatti, cio' equivale a sostenere quanto segue: sono giustificato in modo non arbitrario a credere che nessuno puo' essere giustificato in modo non arbitrario nelle proprie credenze. Se d'altra parte lo scettico vuole limitarsi a sostenere che egli non e' giustificato in modo non arbitrario a credere che nessuno puo' essere giustificato in modo non arbitrario nelle proprie credenze, allora la sua posizione risulta inconsistente. Ora, dato che la domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?", conduce a una posizione che e' o logicamente contraddittoria o inconsistente, non vi e' alcun motivo di considerarla una domanda sensata. E alle domande che non sono sensate non si risponde<sup>85</sup>.

Se le repliche (i) e (ii) risultano del tutto convincenti, l'epistemologo non si trova nella necessita' di rispondere alla domanda "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?". Se si desse quella necessita' insieme all'esigenza di supportare la propria risposta con un'argomentazione, l'epistemologia normativa risulterebbe un'impresa circolare o arbitraria, e cio' consentirebbe di procedere senza ostacoli alla volta della naturalizzazione. Se quella necessita' non si da', diventa difficile sbarazzarsi di quell'epistemologia come invece chiede PNR, e cio' significa che non siamo costretti ad abbracciare ne' la naturalizzazione radicale di Quine, ne' lo scetticismo a cui essa conduce.

---

<sup>84</sup> Cf. Almeder (1994, p. 679).

<sup>85</sup> Cf. Almeder (1994, pp. 677-678).

Ma le repliche (i) e (ii) sono del tutto convincenti? Forse lo sono meno di quanto Almeder suppone<sup>86</sup>. Relativamente a (i) vogliamo rilevare che una domanda puo' risultare sensata, nonostante non sussista un modo accettabile di rispondere ad essa. Relativamente a (ii) desideriamo evidenziare che la posizione dello scettico non necessariamente risulta logicamente contraddittoria, poiche' egli puo' limitarsi a sollevare domande o ipotesi che mettono in dubbio la possibilita' di credenze giustificate in modo non arbitrario, e non e' costretto ad affermare che non vi sono credenze giustificate in modo non arbitrario.

Abbiamo appena messo in discussione la bonta' delle repliche di Almeder. PNR ne esce di conseguenza trionfante? No, e non solo perche' si potrebbe obiettare alle obiezioni che abbiamo rivolto ad Almeder, ma anche perche' e' consentito replicare a PNR in modo diverso. Riconsideriamo quanto l'argomentazione avanzata da PNR sostiene. Secondo essa, si puo' chiedere all'epistemologo se e' giustificato a credere alla definizione della giustificazione da lui stesso fornita e, nel caso in cui questi proponga una risposta negativa, ammette con cio' che quella sua definizione e' arbitraria. Proviamo a riflettere sul significato di "arbitraria". Se "arbitraria" significa "scorretta", ci troviamo di fronte a un *non sequitur*, poiche' quella definizione puo' essere corretta nonostante l'epistemologo creda di non essere giustificato nel credere a essa. E ci troviamo di fronte a un *non sequitur* anche nel caso in cui "arbitraria" significhi "ingiustificata", essendo possibile che l'epistemologo sia giustificato nel credere alla sua definizione della giustificazione, benché ritenga a torto di non esserlo. Se infine "arbitraria", significa "ingiustificata-secondo-colui-che-fornisce-la-definizione", e' banale affermare che, se l'epistemologo sostiene di non essere giustificato nel credere alla sua definizione della giustificazione, quest'ultima risulta arbitraria.

Riflessioni sul significato di "arbitraria" a parte, occorre notare che PNR chiede se l'epistemologia possa o meno produrre una definizione adeguata della giustificazione, impone come condizione che una definizione, per essere adeguata, debba essere giustificata da chi la fornisce, e conclude che l'epistemologia e' un'impresa arbitraria, se l'epistemologo non dispone di quella giustificazione, o paradossale, non essendo questi capace di giustificare la sua definizione di giustificazione per mezzo di un'argomentazione che non risulti circolare o una *petitio principii*. Da parte nostra concordiamo sul fatto che l'epistemologia debba

---

<sup>86</sup> Quanto segue in questo paragrafo deve molto a uno scambio epistolare con Chris Hughes.

fornire una definizione adeguata della giustificazione<sup>87</sup>, e tuttavia troviamo altamente opinabile la richiesta che tale definizione, per essere adeguata, debba essere giustificata da colui che la fornisce. Infatti, per valutare l'adeguatezza di una qualche definizione della giustificazione, non ci rivolgiamo all'epistemologo che l'ha prodotta domandandogli se è giustificato nel credere a essa. Piuttosto e innanzitutto vagliamo i problemi che quest'ultima risolve e quelli che non risolve, insieme alle argomentazioni prodotte a suo favore nonché alle obiezioni ad essa rivolgibili. Procediamo in tal modo poiché l'adeguatezza di una certa definizione della giustificazione non è relativa né dipende dall'epistemologo che ha prodotto quella definizione. Fintanto che si assegna all'epistemologia il compito di fornire definizioni adeguate della giustificazione, essa può cercare di espletarlo e nel farlo non risulta affatto un'impresa arbitraria o paradossale. Diviene tale solo se si impone l'indebita condizione che le varie definizioni della giustificazione debbano essere giustificate da colui che le fornisce per essere adeguate. Ma, dato appunto che quella è una condizione indebita, per quanto PNR possa chiedere all'epistemologo "sei giustificato nel credere alla tua definizione di giustificazione?" e per quanto questi possa rispondere positivamente o negativamente, ciò non è affatto in grado di mettere in dubbio la legittimità di quell'epistemologia che cerca definizioni adeguate della giustificazione. Così l'epistemologia tradizionale e normativa sopravvive sia alle critiche di PNR, sia alla pretesa di questi di liberarsi di essa, e pertanto non vi è un motivo cogente per abbandonarla rifugiandosi nella naturalizzazione radicale di Quine, un rifugio comunque poco seducente, o almeno tale ci è apparso finora.

### **3.9. Alcuni cenni sulla correttezza dei criteri giustificativi**

È lecito obiettare che abbiamo dimesso con troppa facilità la domanda di PNR "può l'epistemologia produrre una definizione adeguata della giustificazione?", dato che essa risulta suscettibile di una migliore e differente formulazione: (F) cosa rende corretti gli standard o i criteri offerteci da una o più teorie della giustificazione?<sup>88</sup> Una possibile risposta che trasuda di pessimismo, "non è possibile mostrare che questi criteri siano corretti", non prospetta un atteggiamento scettico, poiché sostenere che

---

<sup>87</sup> Ciò vale perlomeno per quelle epistemologie che offrono definizioni di conoscenza ove si impone la necessità della giustificazione della credenza.

<sup>88</sup> Per un resoconto sintetico, che qui non tenteremo, delle posizioni dei vari epistemologi al proposito, cf. Hunter (1992).

non e' possibile mostrare la loro correttezza non comporta affermare la possibilita' di stabilire la loro scorrettezza. Quine potrebbe pero' sorridere, esortandoci a tralasciare il disfattismo per accontentarci della sola psicologia. Non e' necessario accogliere il suo invito, potendo noi anelare a qualcosa di meno impegnativo della correttezza, ossia all'adeguatezza; e, abbiamo appena osservato, che quest'ultima e' valutabile vagliando i problemi che una data teoria riesce o meno a risolvere e considerando le argomentazioni *pro* e *contro* essa.

Comunque sussistono altri modi di rispondere a (F), il seguente per esempio: la correttezza degli standard o dei criteri e' una verita' metafisica o e' data dalla loro chiarezza e dalla loro cogenza. Ma perche' e' una verita' metafisica o perche' ci paiono cosi' chiari? Perche' rappresentano principi che riflettono le nostre riflessioni piu' profonde circa cio' che e' capace di condurci alla verita'. La questione diviene quella di mostrare che i criteri giustificativi ci conducono effettivamente alla verita', e non risulta immediatamente risolvibile se i criteri riguardano la conoscenza empirica, dato che la loro correttezza deve venire stabilita tramite un'argomentazione le cui premesse non siano empiriche altrimenti si incorre in una *petitio principii*<sup>89</sup>. Un'argomentazione del genere viene ad ogni modo fornita, tra gli altri, da Bonjour (1985, cap. 8) e si presenta, almeno nelle intenzioni, come un modo effettivo per risolvere il problema posto da (F). Plausibile o meno che sia, non rappresenta in ogni caso l'unica via.

Sussiste anche una proposta, tesa a disinnescare il problema, che prende le mosse da un altro problema, chiamato da Chisholm "il problema del criterio"<sup>90</sup>, il quale sorge se si considerano le due seguenti domande: cosa conosciamo, ossia quale e' l'estensione della nostra conoscenza?, e come possiamo decidere in ogni particolare caso se conosciamo, ossia quali sono i criteri della conoscenza? Secondo Chisholm (1977, p. 120):

Se conosciamo la risposta a una di queste domande, allora possiamo forse escogitare una procedura che ci consenta di rispondere all'altra. Se possiamo specificare i criteri della conoscenza, possiamo disporre di un modo per decidere l'estensione di essa. O se ne conosciamo l'estensione e siamo in grado di dire quali sono le cose che conosciamo, allora possiamo essere in grado di formulare criteri tali da consentirci di distinguere le cose che conosciamo da quelle che non conosciamo.

---

<sup>89</sup> Cf. comunque Haack (1993a, cap. 10) la quale, pur difendendo i propri criteri facendo appello anche a considerazioni empiriche, sostiene di non incorrere in una *petitio principii*.

<sup>90</sup> Cf. Chisholm (1977, cap. 7) e (1982, pp. 61-75). piu' specificatamente sul problema del criterio cf. anche Chisholm (1973) e Nelson (1965, pp. 188-189).

Ma se non disponiamo di una risposta per la prima domanda, allora sembrerebbe che non abbiamo modo di rispondere alla seconda. E se non abbiamo una risposta per la seconda, allora, sembrerebbe che non abbiamo modo di rispondere alla prima<sup>91</sup>.

Concentrandoci sulla questione della giustificazione, il problema del criterio e' formulabile nei seguenti termini: (a) possiamo determinare l'estensione delle credenze giustificate solo se abbiamo gia' determinato i criteri giustificativi; (b) possiamo determinare i criteri giustificativi solo se abbiamo gia' determinato l'estensione delle credenze giustificate. Si danno quattro possibilita': 1. (a) e (b) sono entrambe vere; 2. (a) e' vera, ma (b) e' falsa; 3. (b) e' vera, ma (a) e' falsa; 4. (a) e (b) sono entrambe false. Occorre sostenere 2. o 3. o 4, se non si ambisce a una posizione scettica, poiche' 1. decreta che non possiamo determinare ne' l'estensione delle credenze giustificate, ne' i criteri giustificativi. E Quine sarebbe parecchio appagato se optassimo per 1., non trovando alcuna ragione per accogliere questo scetticismo, piuttosto che avviarci in un'impresa prettamente psicologica.

Chisholm opta per 3. nella convinzione che sia possibile determinare l'estensione delle credenze giustificate, queste corrispondendo approssimativamente a quelle che il nostro senso comune ritiene tali<sup>92</sup>. In quest'ottica i criteri giustificativi risultano corretti non perche' conducono alla verita', ma perche' rendono conto in modo corretto dell'estensione delle credenze giustificate. E' stato rilevato che tale ottica e' viziata dal dogmatismo e dalla circolarita' rispetto alla questione dello scetticismo, poiche' assume che possiamo avere credenze giustificate, cosa negata per l'appunto da qualche versione dello scetticismo<sup>93</sup>. Non siamo nella medesima opinione. Scrive Moore (1959, p. 226):

Cio' che voglio [...] alla fine enfaticamente e' questo: la visione di Russell secondo la quale non conosco con certezza che questa e' una matita o che tu sei conscio si basa, se sono nel giusto, su non meno di quattro distinte assunzioni: (1) che non conosco queste cose immediatamente; (2) che esse non seguono logicamente da nessun'altra cosa che conosco immediatamente; (3) che, *se* (1) e (2) sono vere, la mia credenza in esse o la mia conoscenza di esse deve essere 'basata su un'argomentazione deduttiva o analogica'; e (4) che cio' che e' cosi' basato non puo' essere *conoscenza certa*. E cio' che non posso fare a meno di chiedermi e' questo: e' infatti cosi' certo che tutte queste quattro premesse sono vere, cosi' come io so che questa e' una matita e che tu sei conscio? Non posso fare a meno di rispondere: mi sembra *piu'* certo che *so* che questa e' una matita e che tu sei conscio, di quanto io sia certo che una qualsiasi signola delle quattro assunzioni sia vera, figuriamoci tutte e quattro. In breve, benché [...] concordi con Russell che (1), (2) e (3) *sono* vere, tuttavia non ritengo nessuna delle tre cosi' certa come che io so per certo che questa e' una matita.

---

<sup>91</sup> Cf. anche Chisholm (1989, p. 6).

<sup>92</sup> Cf. Steup (1992) per coloro che optano per altre possibilita'.

<sup>93</sup> Cf., per esempio, Bonjour (1985, pp. 12-13). Facciamo notare che lo scetticismo di cui stiamo qui parlando e' differente da quello che si sposa se si aderisce a 1. Infatti 1. concede la possibilita' di credenze giustificate, per quanto neghi che possiamo determinare quali credenze sono giustificatee quali non lo sono.

Nonostante abbiamo da tempo abbandonato la ricerca della certezza, l'atteggiamento di Moore nei confronti dello scetticismo risulta fertile di suggerimenti. Esso e' traducibile in termini che se adottati dall'ottica di cui sopra le consentono di rispondere allo scettico in modo leale: ci riteniamo piu' giustificati a credere al nostro senso comune che ci dice che sussistono credenze giustificate di quanto non ci riteniamo giustificati a credere alle premesse che conducono allo scetticismo. Si ragiona cosi' circolarmente? No. Lo scettico produce un'argomentazione al fine di concludere che non possiamo avere credenze giustificate e, adottando una procedura mooreana, tale conclusione viene rifiutata contestando l'accettabilita' epistemica delle premesse.

Che i criteri giustificativi risultino corretti in quanto conducono alla verita', come vuole Bonjour, o in quanto rendono correttamente conto dell'estensione delle credenze giustificate, come vuole Chisholm, si evita comunque un atteggiamento disfattista, apprezzando tutto il vigore dell'epistemologia tradizionale, cosa che non puo' certo deliziare Quine.



## 4. QUINE E LA QUESTIONE DELLA NORMATIVITA'

Nel presente capitolo vedremo nel dettaglio che, a differenza di quanto vuole Quine, la sua epistemologia non accorda spazio alcuno alla dimensione normativa e pertanto non solo incorre in diversi problemi, tra cui spicca quello della circolarità, ma soprattutto risulta talmente differente dall'impostazione tradizionale da non imporci di optare tra l'una o l'altra. Tuttavia quest'ultima deve consistere in un'impresa perseguibile, chiarendo in quale modo si danno le proprietà epistemico-valutative.

### 4.1. L'abbandono della normatività

Kim (1988, p. 389) scrive:

[...] Quine ci chiede di ripudiare la normatività. Benché Quine non caratterizzi esplicitamente l'epistemologia tradizionale come "normativa" o "prescrittiva", non si può errare su ciò che egli intende dire. L'epistemologia deve essere "un capitolo della psicologia" [...]; la sua principale occupazione consiste nel vedere come i soggetti cognitivi sviluppano teorie (le loro "descrizioni del mondo") a partire dall'osservazione ("la stimolazione dei loro recettori sensoriali). L'epistemologia deve fare a meno di indagare la giustificazione. [...] Quine ci esorta a rimpiazzare la teoria normativa della cognizione con una scienza descrittiva.

Putnam (1983, p. 244) afferma:

[...] la posizione di Quine è un mero eliminazionismo epistemologico: dovremmo proprio *abbandonare* le nozioni di giustificazione, di buone ragioni, di asserzioni garantite, ecc., e *ricostruire* la nozione di "evidenza" (cosicché l'"evidenza" si trasformi nelle stimolazioni che *causano in noi* le credenze scientifiche che abbiamo) [...] l'espressione "epistemologia naturalizzata" è oggi impiegata da un certo numero di filosofi che ritengono esplicitamente di *stare* facendo epistemologia, o perlomeno metodologia, normativa. Ma l'articolo [di Quine] "Epistemologia naturalizzata" esclude realmente quest'ultima possibilità.

Goldman (1986, pp. 2-3) sostiene:

[...] in base alla concezione naturalistica di Quine, l'epistemologo studierebbe come il soggetto umano risponde a un certo *input*; come in reazione a vari campioni di stimoli, il soggetto produce una descrizione del mondo esterno e della sua storia. [...] questo approccio, per quanto perfettamente sostenibile, nega il tono valutativo che pervade la maggior parte dell'epistemologia tradizionale. Gli epistemologi si sono tradizionalmente occupati della giustificazione o garanzia delle credenze sul mondo, del fatto se noi abbiamo razionalmente diritto a queste credenze. Gli epistemologi cercano di scoprire o inventare metodi propri di indagine ed essi spesso scartano come irrazionali procedure stabilite. "Giustificato", "garantito" e "razionale" sono chiaramente termini valutativi; e la difesa di particolari metodi è un'attività normativa. Così l'epistemologia tradizionale ha una forte vena valutativa-normativa. Aspiro a preservare quella vena<sup>1</sup>.

Proponendo di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia, Quine ripudia ogni nozione di giustificazione e così rinuncia di fatto alla dimensione normativa dell'epistemologia per abbracciare quella

---

<sup>1</sup> Cf. anche Goldman (1987, p. 537).

prettamente descrittiva della psicologia. Lo abbiamo sostenuto finora, in perfetta sintonia non solo con quanto vogliono Kim, Putnam e Goldman, ma anche White (1986), Laudan (1987, p. 19), Leplin (1987, p. 807), Stich (1993, p. 5), Antony (1987, p. 243), Engel (1996, p. 347). Del resto, tale lettura viene energicamente suggerita da "Epistemology Naturalized" ove, benché non si rinunci esplicitamente alla normatività, non vi si accenna neanche, e trova conferma in altri saggi quineani. Per esempio, in *Theories and Things* si legge:

Il naturalismo non ripudia l'epistemologia, ma l'assimila alla psicologia empirica. La scienza ci dice che la nostra informazione sul mondo è limitata all'irradiazione delle nostre superfici, e pertanto la questione epistemologica è una questione entro la scienza; essa concerne il come noi animali umani possiamo essere riusciti a arrivare alla scienza a partire da un'informazione così limitata. Il nostro epistemologo scientifico porta avanti quest'indagine il cui risultato consiste in un resoconto che ha parecchio a che fare con l'acquisizione del linguaggio e con la neurologia della percezione<sup>2</sup>.

Altra assicurazione quineana illuminante al proposito si rintraccia nell'articolo "Grades of Theoreticity":

[...] siamo cercando solo il meccanismo causale della nostra conoscenza del mondo esterno, e non una giustificazione di quella conoscenza in termini che precedono la scienza<sup>3</sup>.

Di fronte all'affermazione che l'epistemologia radicalmente naturalizzata comporta l'abbandono della normatività, Quine (1986, pp. 664-665) reagisce nel seguente modo:

La naturalizzazione dell'epistemologia non si disfa del normativo [...]. Per me l'epistemologia normativa è una branca dell'ingegneria. È la tecnologia della ricerca della verità, o in termini epistemologici più cauti, della predizione<sup>4</sup>.

Nonostante il passo appena citato esprima la chiara intenzione di conferire un ruolo alla normatività nell'ambito di un'epistemologia che, ricondotta alla psicologia, diviene scienza descrittiva, la sua interpretazione non è subitanea. Quanto vi si dice risulta compatibile, almeno secondo Kornblith (1992) e Pojman (1995, pp. 173-174), con due diversi approcci: l'affidabilismo, secondo cui una credenza è giustificata se e solo se è prodotta da un processo affidabile, e il pragmatismo.

Giudichiamo superfluo, oltre che complesso, procedere a mostrare che Quine promuove un approccio affidabilista dato che egli stesso non si esprime esplicitamente a favore di esso, pur avendone la possibilità. Tra l'altro, l'affidabilismo, almeno nella sofisticata versione offertaci da Goldman (1986), non chiede affatto di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia, bensì avanza l'esigenza più moderata di

---

<sup>2</sup> Cf. Quine (1981a, p. 72).

<sup>3</sup> Cf. Quine (1970, p. 2).

<sup>4</sup> Cf. anche Quine (1990b) e (1990c, pp. 19-21).

prendere in considerazione alcuni risultati della psicologia in ambito epistemologico, e, inoltre, nelle parole dello stesso Goldman che abbiamo appena citato, mira a preservare quella vena fortemente normativa dell'epistemologia tradizionale, dovuta alla nozione di giustificazione, cosa a cui Quine non ha mai dichiarato di aspirare. Se quest'ultimo si esprimesse esplicitamente a favore dell'affidabilismo, dovrebbe ritrattare la richiesta di fare dell'epistemologia un capitolo della psicologia.

Per quanto concerne il pragmatismo, abbiamo già avuto occasione di richiamare la rilevante distinzione tra giustificazione epistemica e giustificazione prudenziale o pragmatica: la prima, a differenza della seconda, garantisce standard o norme che costituiscono mezzi verso il conseguimento dell'obiettivo della verità<sup>5</sup>. Possiamo anche concedere che Quine contempra norme pragmatiche, ma ciò non comporta affatto che queste risultino attinenti all'epistemologia.

Data la mole e la gravità dei problemi - su cui torneremo tra breve<sup>6</sup> - di cui soffre l'epistemologia radicalmente naturalizzata, risulta trasparente il motivo per cui Quine sostenga in questi ultimi anni di non volere rinnegare la normatività. E tuttavia, fintanto che egli non prende una chiara posizione a favore dell'affidabilismo, non siamo disposti a leggere nelle sue più recenti dichiarazioni una salda convinzione a favore di una teoria normativa della conoscenza. Se d'altro canto la sua proposta consiste in norme pragmatiche, essendo queste non epistemiche, non garantiscono il sorgere di alcuna epistemologia normativa<sup>7</sup>.

E' lecito rilevare che se si riporta anche il seguito del passo, già citato, in cui Quine rivendica una dimensione normativa, si è in grado di far luce su questa, senza dovere ricorrere a un presunto affidabilismo mai esplicitamente abbracciato. Vediamo:

---

<sup>5</sup> Cf. par. 1.3.

<sup>6</sup> Cf. par. 4.2.

<sup>7</sup> Vogliamo notare che, secondo Haack (1993a, cap. 6) e (1993b), Quine oscilla comunque tra una posizione radicale e una posizione moderata a causa di un uso ambiguo del termine "scienza" poiché egli impiega un tal termine per riferirsi sia alle scienze vere e proprie, sia più generalmente alle nostre credenze ordinarie nelle proposizioni empiriche. Non approfondiamo questa proposta di Haack perché riteniamo - e lo ribadiamo - che la necessità avanzata da Quine di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia, necessita su cui egli non si è mai ricreduto, conceda pochi dubbi sulla sua posizione circa la naturalizzazione. Nutriamo, del resto, anche la convinzione che Quine, per ciò che concerne l'epistemologia, avvicini in modo radicale la posizione del filosofo a quella dello scienziato. Cf., ad ogni modo, Marsonet (1994) per cui Quine, a causa del suo punto di vista ontologico-metafisico, crea un distacco tra il filosofo e lo scienziato. Ma, cf. tutti gli scritti di Gibson in bibliografia e Barone (1986, pp. 597-598) secondo cui Quine propone invece una metafisica naturalistica.

La naturalizzazione dell'epistemologia non si disfa del normativo [...]. Per me l'epistemologia normativa e' una branca dell'ingegneria. E' la tecnologia della ricerca della verita', o in termini epistemologici piu' cauti, della predizione. Come ogni tecnologia, fa libero uso di qualsiasi risultato scientifico possa addirsi al suo scopo. Utilizza la matematica nel computare sia la deviazione dalla norma che il probabile errore e nel respingere la fallacia del giocatore d'azzardo. Impiega la psicologia sperimentale nell'esplorare le illusioni percettive e la psicologia cognitiva nel respingere il pensare disordinato. Utilizza la neurologia e la fisica, in un senso generale, nello sminuire la testimonianza ottenuta da fonti occulte e parapsicologiche. Qui non si fa questione del valore ultimo; e' piuttosto una questione di efficacia per il fine ulteriore, la verita' o la predizione. Il normativo qui, come altrove in ingegneria, diviene descrittivo quando viene espresso il parametro terminale. Potremmo dire lo stesso della moralita' se la considerassimo mirata alla ricompensa in paradiso<sup>8</sup>.

Se occorre rivolgersi alle scienze al fine di ottenere indicazioni o norme concrete per giungere alla verita', o piu' cautamente, alla predizione, si spiega la ragione per la quale Quine afferma di non disfarsi del normativo. Il problema pero' e' che nessun epistemologo sarebbe disposto a negare *tout court* l'utilita' delle scienze (della statistica, della teoria delle probabilita', della psicologia cognitiva, della neurologia, ecc.) per la tecnologia della ricerca della verita'. E tuttavia l'epistemologo tradizionale non considera tali indicazioni o norme al pari del tratto specificatamente normativo dell'epistemologia<sup>9</sup>. Questo proviene - come hanno sopra richiamato Kim, Putnam e Goldman - dalla nozione di giustificazione. Difatti quell'utilita' deve venire prima stabilita attraverso l'indagine dello status epistemico delle scienze: solo se il loro corpus di credenze e' giustificato, costituisce un mezzo per il conseguimento della verita'. Pertanto ci occorre innanzitutto una teoria della giustificazione, del tutto assente pero' nella proposta epistemologica quineana.

Quine (1990b, p. 229) insiste:

Il naturalismo non solo consegna la questione della realta' alla scienza; fa lo stesso anche con l'epistemologia normativa. Il normativo viene naturalizzato e non lasciato cadere. Il supremo principio normativo dell'epistemologia naturalizzata e' niente meno che lo stesso empirismo, poiche' l'empirismo e' sia una regola del metodo scientifico, sia una scoperta scientifica. E' la scienza naturale a dirci che le nostre informazioni sul mondo vengono ottenute solo attraverso impatti sulle nostre superfici sensoriali. E cio' evidentemente normativo, consigliandoci di non riporre fiducia negli indovini e nei telepatici<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Quine (1986, pp. 664-665).

<sup>9</sup> Su questo punto, cf. anche Foley (1994, p. 253).

<sup>10</sup> Cf. anche Quine (1980, 1987, pp. 76-77) ove egli afferma: <<La critica del pensiero ha il suo posto nella scienza applicata, al pari con l'ingegneria. Ben lontana dall'essere annullata dalla naturalizzazione dell'epistemologia e' sostenuta da essa; perche' le scoperte della stessa scienza divengono disponibili per l'uso normativo. La scienza ci parla delle possibili catene causali che conducono dagli eventi nel mondo esterno ai nostri ricettori sensoriali. E' solamente mediante queste catene causali, dice la scienza, che possiamo imparare intorno al mondo. La scienza non trova nessun accenno di un meccanismo per la telepatia, la chiaroveggenza e le influenze oroscopiche. Quando udiamo delle affermazioni di eventi occulti troviamo con Hume che spiegazioni in termini di motivi e di illusioni si adattano piu' facilmente alla nostra scienza globale di quanto tenderebbe ad adattarsi qualunque ipotesi che accogliesse i supposti effetti occulti. Se abbiamo noi stessi un'esperienza apparentemente occulta, possiamo lasciarla non spiegata; certamente il chiamarla occulta non la spiega. Riconoscere che un problema non e' risolto e', naturalmente, scomodo, e il disagio e' la reazione salutare: ci sprona. Una comprensione scientifica delle connessioni

Non dobbiamo accordare fiducia agli indovini e ai telepatici, cioè non dobbiamo acquisire le nostre credenze tirando ad indovinare o per mezzo della telepatia. Quasi tutti gli epistemologi converrebbero e Aristotele sarebbe tra i primi, nonostante la scienza moderna e il metodo scientifico ad essa associato fossero, ai suoi tempi, ben al di là da venire. Non è comunque né la scienza naturale in se stessa - il cui status epistemico deve venire peraltro chiarito - , né l'empirismo - i razionalisti si sono forse consegnati nelle mani degli indovini o dei telepatici? - a raccomandare di evitare procedimenti magici nell'acquisizione delle nostre credenze. È piuttosto che noi intuitivamente, ossia a livello pre-scientifico se si vuole, non siamo disposti ad accordare giustificazione a credenze ottenute per mezzo di mere congetture o di stregonerie. Se, tirando a indovinare, dico "sotto il tavolo c'è una salamandra", nessuno è disposto a credermi, e ciò costituisce un indice del fatto che quel mio dire corrisponde a un mio stato doxatico che viene giudicato campato in aria, sprovvisto di buone ragioni epistemiche, ingiustificato. Quine però si disinteressa della giustificazione delle credenze per concentrarsi solo su ciò che le causa, cosicché l'insistenza sulla capacità di preservare un elemento normativo nella sua epistemologia pare ben poco plausibile.

Nella letteratura secondaria si trovano affermazioni che possono trarre in inganno. A mo' di esempio ne riportiamo una: <<[Per Quine] la giustificazione della conoscenza consiste in un resoconto psicologico-empirico della crescita e dello sviluppo della scienza>><sup>11</sup>. La presenza della parola "giustificazione" induce di primo acchito a ritenere che egli ci garantisca un'epistemologia normativa. Il che però è errato. Se la giustificazione viene considerata alla stregua di un resoconto meramente psicologico, perde necessariamente ogni suo carattere normativo. La psicologia risulta senz'altro utile a rispondere alla domanda "come acquisiamo di fatto le nostre credenze?", ma rimane muta se confrontata con la domanda "come dovremmo acquisire le nostre credenze affinché possano essere giustificate?".

E tuttavia risulta davvero sorprendente un passo che si trova nella prima edizione di *The Web of Belief*:

---

causali ha così una relazione normativa su come pensare. Ci insegna a fare affidamento sui nostri sensi. È in verità ancora il familiare empirismo. La naturalizzazione dell'epistemologia ha semplicemente messo la base per esso nella luce appropriata>>.

<sup>11</sup> Cf. Roth (1984, p. 217).

[...] la storia delle origini e delle intensità delle nostre credenze, la storia di ciò che accade nelle nostre teste, e una storia molto diversa da quella contemplata nella ricerca dell'evidenza. Dove siamo razionali nelle nostre credenze le storie possono convergere; altrove esse divergono. Spetta alla psicologia raccontare la prima storia. D'altra parte, il nostro interesse presente concerne le basi, le ragioni, le relazioni evidenziali che sussistono tra le credenze sia che il soggetto cognitivo le riconosca, sia che non le riconosca<sup>12</sup>.

Non rintracciamo qui niente che lasci supporre che Quine rifiuti la componente normativa dell'epistemologia, poiché il compito di quest'ultima viene ben distinto da quello della psicologia. Alla prima tappa indagare le ragioni e le relazioni evidenziali che sussistono tra le credenze, mentre alla seconda ciò che accade di fatto nella nostra testa. Se non siamo razionali nelle nostre credenze, ossia se queste non risultano giustificate, la storia che ci viene raccontata dalla psicologia diverge da quella tracciata dall'epistemologia. Nonostante questo sia un modo marcatamente tradizionale di concepire i rapporti tra epistemologia e psicologia, fa a pugni con le molteplici affermazioni quineane a favore della naturalizzazione radicale. Non disponiamo di alcun motivo per conferirgli un credito serio. Deve proprio trattarsi di una clamorosa svista da parte di Quine, e non a caso esso scompare dalla seconda edizione di *The Web of Belief*.

#### 4.2. Un naturalismo non normativo: alcuni problemi<sup>13</sup>

Rinunciando, volente o nolente, alla dimensione normativa dell'epistemologia, Quine evita *tout court* due nodi gordiani. Primo: non confonde ciò che di fatto è con il ciò che dovrebbe essere, la psicologia con l'epistemologia tradizionale, il come di fatto acquisiamo le nostre credenze con il come dovremmo acquisirle. Secondo: non incorre nella cosiddetta fallacia naturalistica, ossia nella derivazione del ciò che dovrebbe essere dal ciò che di fatto è<sup>14</sup>. Tuttavia, si trova di fronte ad almeno quattro problemi:

---

<sup>12</sup> Cf. Quine e Ullian (1970, p. 7).

<sup>13</sup> Alcuni dei problemi che qui presenteremo sono messi in evidenza da Siegel (1996a).

<sup>14</sup> La confusione tra l'essere e il dover essere va tenuta distinta dalla fallacia naturalistica; cf. al proposito Dodd e Stern-Gillet (1995). Il termine "fallacia naturalistica" si deve a Moore. Il problema della fallacia naturalistica è stato sollevato con chiarezza da Hume (1739-40, 1982, p. 496): «In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo consueto, e afferma l'esistenza di Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi ad un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *e'* e *non e'* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, sato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione, e' necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente differenti».

(i) Haack (1993b, p. 353) osserva che il naturalismo quineano sminuisce le aspirazioni dell'epistemologia tradizionale e banalizza la questione dello status epistemico della scienza senza offrirci alcuna buona ragione per farlo. Ciò suggerisce che l'eliminazione del normativo non viene adeguatamente supportata. Abbiamo infatti visto che il semplice fallimento del fondazionalismo forte rappresenta l'unica ragione quineana a favore di un'epistemologia ridotta a capitolo della psicologia, e questa ragione ci è parsa largamente insufficiente. D'altro canto, anche, le ragioni avanzate da PNR non ci hanno persuaso. Pertanto risulta illecito svilire le ambizioni dell'epistemologia tradizionale.

(ii) Un'operazione necessaria a spianare la strada verso un'epistemologia essenzialmente non normativa consiste nel confutare ogni teoria della giustificazione. Quine dichiara il fallimento del fondazionalismo. Supponiamo, ma non concediamo, che questo sia l'unica teoria della giustificazione e che egli riesca a produrre una confutazione di esso. Quest'ultima operazione risulterebbe incongruente, poiché consisterebbe in un'argomentazione la quale deve, esplicitamente o implicitamente, concludere che è più razionale o più giustificato eliminare il normativo dall'epistemologia, e, come nota Siegel (1996a, p. 7), «ogni argomentazione di questo tipo presuppone quelle stesse concezioni normative di razionalità, ragionevolezza o giustificazione che cerca di eliminare e perciò viene giudicata incoerente»<sup>15</sup>.

(iii) Lo scetticismo che concerne la giustificazione dubita dell'adeguatezza della giustificazione offerta per ogni credenza data. Chi elimina il normativo, elimina ogni giustificazione, e, pertanto, concorda con uno scettico esasperato: le nostre credenze non godono non solo di una giustificazione appropriata, ma anche di giustificazione alcuna.

(iv) Eccoci infine a un ultimo problema, quello della circolarità. Shimony (1987, pp. 2-3) lo evidenzia nel modo seguente:

[...] la conoscenza che le scienze naturali ci forniscono a proposito degli esseri umani è indiretta e inferenziale, e pertanto non è attendibile a meno che la metodologia scientifica sia giustificata. Ma la metodologia scientifica è una parte dell'epistemologia. Di conseguenza è evidentemente circolare qualsiasi programma che faccia un impiego cospicuo in epistemologia dei risultati delle scienze naturali con il proposito di valutare pretese di conoscenza.

Lo status epistemico delle scienze non è questione da banalizzarsi e rimane ad ogni modo una questione aperta il cui trattamento spetta all'epistemologia. Risolverla appellandosi alle scienze è categoricamente

---

<sup>15</sup> Anche in Putnam (1983) si trova un'osservazione simile.

circolare, presupponendo che queste siano conoscenze quando il loro status epistemico risulta sotto indagine. Quine pretende di azzerare la difficoltà:

[L'] abbandono del fardello epistemologico alla psicologia è una mossa che veniva rifiutata nei tempi passati come ragionamento circolare. Se la meta dell'epistemologo è la convalidazione dei fondamenti della scienza empirica, egli fa fallire il suo scopo usando la psicologia o un'altra scienza empirica nella convalidazione. Tuttavia tali scrupoli nei confronti della circolarità hanno poca importanza una volta che abbiamo smesso di sognare di dedurre la scienza dalle osservazioni<sup>16</sup>.

Gli scrupoli nei confronti della circolarità devono invece permanere in tutta la loro importanza poiché non siamo riusciti a mostrare che l'impresa della giustificazione è fallimentare. Il programma quineano risulta circolare, e questo suo difetto non è secondario.

I problemi (i)-(iv) di cui soffre un naturalismo non normativo sono tali da condurci a sottoscrivere senza alcuna tergiversazione un'affermazione di Putnam (1983, p. 246): «L'eliminazione del normativo è un tentativo di suicidio mentale». Anche Sagal (1987, p. 331) concorda: «Abbandonare il tentativo tradizionale di fornire una giustificazione sistematica per la conoscenza umana, e specialmente per i principi fondamentali della scienza, equivale a suicidarsi alla grande».

#### **4.3. Contro il rimpiazzamento dell'epistemologia tradizionale**

Quine pretende che di fronte allo scetticismo la sua epistemologia sia confrontabile con l'impostazione tradizionale e che si attesti migliore rispetto ad essa<sup>17</sup>. Tuttavia abbiamo visto non solo che lo scetticismo non rappresenta un problema affrontabile con i soli strumenti offerti dalla scienza empirica, ma anche che l'epistemologia quineana comporta esiti scettici, e pertanto la presunzione che essa sia migliore risulta del tutto vana<sup>18</sup>. Ad ogni modo, a causa dell'abbandono della normatività, la prospettiva quineana non consente affatto di venir comparata all'epistemologia tradizionale. Ci spieghiamo.

Se si abbandona la normatività, non solo si incorre nei quattro problemi di cui si diceva, ma anche e soprattutto non si persegue più un'impresa epistemologica. Quine non ha alcun diritto di nominare il proprio progetto "epistemologia naturalizzata", dato che, così chiamandolo, lascia presupporre di fare comunque epistemologia, anche se in un diverso modo, quando sta in effetti facendo qualcosa d'altro. A

---

<sup>16</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 100), già citato

<sup>17</sup> Cf. par. 2.2.

<sup>18</sup> Cf. cap. 2.

questo proposito, Kim (1988, p. 392) correttamente osserva che <<[l'epistemologia naturalizzata di Quine, mentre puo' essere un'impresa scientifica legittima, non e' un tipo di epistemologia, e pertanto, [...] non si puo' sollevare il problema se essa sia un'epistemologia migliore]>>. Per esempio, consideriamo la psicologia della scienza e la filosofia della scienza. Tra esse non sussiste conflitto alcuno: la prima puo' *spiegare* su un piano descrittivo la fiducia che nutriamo in uno o piu' metodi scientifici, mentre la seconda *valuta* quei metodi; la prima puo' *spiegare* l'origine causale della nostra accettazione delle teorie scientifiche, mentre la seconda *valuta* quelle teorie<sup>19</sup>. E dato che una psicologia descrittiva fa qualcosa di sostanzialmente diverso rispetto a una filosofia normativa, non si propone come alternativa alla seconda. Ne segue che non sussiste alcun motivo di interrogarsi su quale delle due e' la migliore. Piu' in generale, e' ovvio che se Quine fa pura scienza descrittiva e l'epistemologo fa pura filosofia prescrittiva, entrambe le imprese possono sopravvivere senza mai risultare opzioni alternative o in competizione tra loro. Non ci troviamo di fronte a un *aut aut*. Nullificandosi la sfida che la naturalizzazione quineana vorrebbe lanciare all'epistemologia prettamente filosofica, si chiude il dibattito meta-epistemologico tra naturalismo radicale e antinaturalismo.

Quine (1973, p. 3) insiste sul fatto che <<[il suo] epistemologo liberato finisce con l'essere uno psicologo empirico che indaga scientificamente l'acquisizione umana della scienza>>. Tuttavia tale epistemologo si e' liberato dell'epistemologia, dedicandosi a un'indagine meramente descrittiva, e non puo' allora piu' vantare alcun diritto di chiamarsi "epistemologo"; e' per l'appunto solo uno psicologo che si trova nell'impossibilita' di trattare le questioni prettamente epistemologiche<sup>20</sup>. Dobbiamo liberarci e accontentarci della sola psicologia? No, poiche', come abbiamo a lungo argomentato, non vi sono ragioni cogenti per farlo. Questa risposta puo' venire ulteriormente supportata. Vediamo come.

Non specificando quale soggetto umano fisico l'epistemologia radicalmente naturalizzata intende studiare, Quine presuppone forse che i soggetti siano tra loro molto simili. Tale ipotesi risulta ben poco condivisibile. Si consideri il caso, presentatoci da Stich (1993, p. 4), di soggetti affetti dalla sindrome di Capgras. Questi credono normalmente che una o piu' persone a loro vicine sia stata rapita e rimpiazzata con un suo perfetto duplicato, per esempio un robot. Si e' riscontrato che alcuni tentano di accumulare prove a

---

<sup>19</sup> Cf. Lauener (1990, pp. 215-216) per questa differenza, peraltro ovvia, tra psicologia della scienza e filosofia della scienza.

<sup>20</sup> Anche Siegel (1980) e (1984) perviene a una conclusione simile.

favore di quanto credono, ferendo fisicamente cio' che loro ritengono un robot alla ricerca di fili elettrici e transistor sotto la "pelle" e che, nonostante scoprono solo le caratteristiche di un corpo umano, persistono nella convinzione di trovarsi di fronte a un robot. L'epistemologia radicalmente naturalizzata puo' ovviamente studiare la relazione tra il magro *input* che viene dato ai soggetti affetti da questa sindrome e l'*output* torrenziale che producono, ma cio' non ha ovviamente nulla da spartire con un progetto che possa classificarsi anche lontanamente come epistemologico. E non e' necessario appellarsi a soggetti palesemente malati, dato che studi recenti, quali quelli di Fong, Krantz e Nisbett (1986) e di Nisbett, Fong, Lehman e Cheng (1987), mostrano che i soggetti sani presentano notevoli differenze interpersonali nelle loro strategie ragionate. Sebbene l'epistemologia quineana possa esaminare i vari modi in cui i soggetti mettono in relazione i loro *input* e *output*, e' incapace di dirci come devono farlo. La conclusione a cui Stich (1993, p. 5) approda e' peraltro la medesima che abbiamo gia' tratto:

[...] dal momento che l'epistemologia naturalizzata quineana non puo' fornire alcun consiglio normativo, e' piu' che implausibile affermare che le sue questioni e i suoi progetti possono rimpiazzare l'epistemologia tradizionale. Non possiamo 'accontentarci della psicologia' perche' la psicologia ci dice come la gente ragiona; non ci dice (non lo puo' difatti fare) come la gente *deve* ragionare.

E' d'uopo eccepire che la psicologia, pur essendo una scienza descrittiva, si occupa dell'uomo e pertanto anche dei suoi valori e delle sue norme. Agazzi (1992, p. 146) scrive:

[...] uno studio *specifico* dell'uomo non puo' ignorare che le sue attivita' sono sempre, in ultima istanza, orientate da valori e che quindi le scienze umane, se vogliono per l'appunto essere autenticamente <<umane>>, non possono lasciare i valori e le norme fuori dalla loro considerazione, ossia debbono farli rientrare tra i propri oggetti, e non soltanto adottarli quali strumenti metodologici.

Possiamo dunque - domanda Agazzi - delegare alle scienze il compito di fornirci le norme etiche e - aggiungiamo noi - quelle epistemiche? No, egli risponde, poiche' le scienze si occupano di norme <<in senso puramente *descrittivo*>> ed esse <<non sono sufficienti per attribuire alle norme il carattere *prescrittivo* che loro compete in senso proprio>>.

Anche i soggetti affetti dalla sindrome di Capgras, in quanto uomini, orientano le loro attivita' cognitive secondo norme che la psicologia puo', e forse deve, descrivere. Se relegassimo a questa il compito di fornirci le norme epistemiche, cosa ci vieterebbe di seguire le norme di quei soggetti? Nulla. Ma queste ultime sono buone o cattive, corrette o scorrette? Per rispondere ci occorre un livello meramente prescrittivo, quello fornitoci da un'indagine epistemologica tradizionale, che ci indichi quali sono le norme

buone e corrette, ossia quelle da seguire, e, di conseguenza, le norme cattive o scorrette, ossia quelle da evitare.

#### 4.4. Sullo status valutativo

L'eliminazione quineana della normatività a favore della descrittività può venire sostanziata in uno dei due seguenti modi: (i) si dimostra che l'epistemologia normativa è fallimentare o impossibile; (ii) si sposa una tesi per cui i concetti epistemici chiave possono essere eliminati, poiché definibili in termini di concetti descrittivi<sup>21</sup>. Quine tenta di perseguire solo (i) e lo fa - abbiamo mostrato - con poco successo. Ad ogni modo tentare tanto (i) quanto (ii) comporta la prospettiva di un naturalismo non normativo che incorre in quei problemi di cui si è detto<sup>22</sup>.

Ma come entra lo status valutativo nel mondo? Occorre rispondere urgentemente a questa domanda. Infatti se questo status non avesse nulla a che fare con il nostro mondo, non si porrebbe affatto il problema di una sua eventuale eliminazione, poiché trionfarebbe assoluta l'esigenza puramente descrittiva. A parere di alcuni, tra cui spicca Goldman, una teoria della credenza giustificata deve specificare <<in termini non epistemici quando una credenza è giustificata>> e pertanto <<lo status valutativo non entra nel mondo autonomamente [...] esso "sopravviene" sempre sugli stati delle cose puramente fattuali>>; <<anche nel caso dello status epistemico vogliamo conoscere le condizioni fattuali [...] su cui esso sopravviene>><sup>23</sup>. Queste affermazioni sono evidentemente naturalistiche, ma il loro stampo si allontana da quello quineano, facendo valere la necessità di un'epistemologia normativa il cui compito consiste nell'offrire condizioni o criteri per concetti quali "giustificato" in termini descrittivi o naturalistici. In Quine, invece, non si rintraccia il benché minimo tentativo in questo senso.

Se, a differenza di quanto (ii) pretende, sosteniamo la distinzione tra termini valutativi e termini non valutativi, è plausibile ritenere che il valutativo sopravvenga sul o dipenda dal non valutativo. Del resto, la giustificazione di una credenza non può né consistere in un fatto bruto, né dipendere all'infinito da altri concetti valutativi, dal fatto magari che essa è garantita, razionale, eccetera. Se una credenza è

---

<sup>21</sup> Su questa distinzione in etica, cf. Kim (1988, pp. 397-398).

<sup>22</sup> Cf. par. 4.2.

<sup>23</sup> Cf. Goldman (1979, 1992, p. 105) e (1986, pp. 22- 23).

giustificata, lo deve essere in virtu' di qualche sua proprieta' non valutativa, dell'affidabilita' del processo cognitivo che la genera, nel caso della teoria di Goldman, cosi' come, se una lavastoviglie e' buona, lo deve essere in virtu' di alcune sue proprieta' fattuali, della sua capienza relativa ai coperti, del suo carico di acqua, della potenza della sua pompa di lavaggio, del suo consumo di energia. E cio' implica che due credenze o due lavastoviglie con le medesime proprieta' non-valutative non possano differire nelle loro proprieta' valutative. La tesi secondo la quale le proprieta' epistemiche sopravvengono sulle proprieta' fattuali rappresenta un'ottima ragione per pensare che l'epistemologia normativa rappresenti un'impresa perseguibile<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Di questa opinione e' anche Kim (1988, p. 399).



## 5. OBIEZIONI E RISPOSTE

Diverse obiezioni possono venire sollevate contro la nostra disamina. Queste sostanzialmente riguardano tre distinte questioni: primo, la presenza nel pensiero quineano di diversi spunti suscettibili di suggerire piu' di una teoria della giustificazione (coerentismo, fondazionalismo, causalismo, evidenzialismo) che si attesterebbero capaci di ripristinare nella sua epistemologia una componente normativa; secondo, alcune critiche di Quine, quali quelle della filosofia prima e dell'analiticita', insieme all'olismo e al realismo abbracciati da questi, che costituirebbero motivi per procedere alla naturalizzazione radicale; terzo, il nostro impiego nelle pagine precedenti di alcuni esperimenti mentali che potrebbero aver ingiustamente messo in difficolta' Quine. Illustreremo tali obiezioni e tenteremo di replicare a esse.

### 5.1. Olismo e conservatorismo

Puo' venire eccepito che Quine propone una teoria della giustificazione, e allora anche un'epistemologia normativa, abbracciando l'olismo, se questo viene caratterizzato dalla tesi secondo la quale nessuna credenza individuale puo' essere confermata o disconfermata sulla base dell'esperienza, ossia giustificata o ingiustificata indipendentemente dall'intero *corpus* delle proprie credenze. Proviamo ad affrontare concisamente quest'obiezione confinando la nostra attenzione a quanto viene detto in "Two Dogmas of Empiricism" a proposito della revisione delle credenze nel caso di un'evidenza contraria:

Tutte le nostre cosiddette conoscenze o convinzioni, dalle piu' fortuite questioni di geografia e di storia alle leggi piu' profonde della fisica atomica o financo della matematica pura e della logica, tutto e' un tessuto fatto dall'uomo che tocca l'esperienza solo lungo i suoi margini. O, per mutare immagine, la scienza nella sua globalita' e' come un campo di forza i cui punti limite sono l'esperienza. Un disaccordo con l'esperienza alla periferia provoca un riordinamento all'interno del campo; si devono riassegnare certi valori di verita' ad alcune nostre proposizioni. Una nuova valutazione di certe proposizioni implica una nuova valutazione di altre a causa delle loro reciproche connessioni logiche - mentre le leggi logiche sono soltanto, a loro volta, certe altre proposizioni del sistema, certi altri elementi del campo. Una volta data una nuova valutazione di una certa proposizione dobbiamo darne un'altra anche a certe altre, che possono essere logicamente connesse con la prima o esse stesse proposizioni di connessioni logiche. Ma l'intero campo e' determinato dai suoi punti limite, cioe' l'esperienza, in modo cosi' vago che rimane sempre una notevole liberta' di scelta per decidere quali sono le proposizioni di cui si debba dare una nuova valutazione alla luce di una certa particolare esperienza contraria<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Quine (1953, 1966, pp. 40-41). Abbiamo modificato leggermente la traduzione italiana per attenerci all'originale.

Quine impiega il termine "valutazione" per significare molto probabilmente "valutazione semantica". Supponendo pero', a fini argomentativi, che intenda "valutazione epistemica", e desideri cosi' introdurre la nozione di giustificazione, chiediamoci come facciamo a decidere quali sono le proposizioni, le credenze, non a cui dobbiamo dare una nuova valutazione epistemica, ma, in termini piu' neutri, che dobbiamo modificare alla luce di una certa particolare esperienza contraria. Per esempio, perche' modificare una certa credenza piuttosto che un'altra?

Quine (1990c) sostiene che la scelta di modificare una credenza piuttosto di un'altra e' guidata da due considerazioni: il conservatorismo e il desiderio di massimizzare la semplicita' del nostro sistema globale di credenze<sup>2</sup>. Occorre notare che queste considerazioni possono venire impiegate sia al fine di spiegare *il meccanismo causale* che ci conduce a modificare una certa credenza in luogo di un'altra, sia per offrire le condizioni per le quali siamo *giustificati* a modificare una certa credenza in luogo di un'altra. Rammentando che uno dei principi cardini dell'intera impostazione quineana e' (PQ) = <<nessuna proposizione e' immune [...] da correzioni>> ossia da revisioni<sup>3</sup>, siamo inevitabilmente condotti a concludere che per mezzo di quelle considerazioni Quine puo' solo spiegare il meccanismo causale, a meno di non contraddire (PQ). Infatti ipotizziamo che egli affermasse che per modificare una certa credenza piuttosto che un'altra si *deve* considerare il conservatorismo e il desiderio di semplicita', enunciando in tal modo una norma. Quest'ultima, come Reeves (1976, p. 78) giustamente nota, sarebbe <<protetta da tutte le possibili revisioni poiche' lo scopo di tutte le revisioni e' che noi la rispettiamo>>. Pertanto si troverebbe in aspro contrasto con (PQ) e non potrebbe far parte - per impiegare una metafora quineana che abbiamo appena citato - di quel campo di forza - il sistema globale delle nostre credenze - i cui punti limite sono l'esperienza.

Per presentare entro una riflessione coerente le condizioni per le quali siamo giustificati a modificare una certa credenza piuttosto che un'altra, Quine dovrebbe rinunciare non solo a (PQ), ma anche alla sua proposta epistemologica (EQ) secondo la quale: <<l'epistemologia, o qualcosa di simile trova il suo posto come capitolo della psicologia>><sup>4</sup>; <<il naturalismo non ripudia l'epistemologia, ma l'assimila alla

---

<sup>2</sup> In Quine e Ullian (1970) e (1978) le considerazioni che ci guidano sono cinque: conservatorismo, generalita', semplicita' refutabilita' e modestia.

<sup>3</sup> Cf. Quine (1953, 1966, p. 41).

<sup>4</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106), gia' citato.

psicologia empirica>><sup>5</sup>; <<stiamo cercando solo il meccanismo causale della nostra conoscenza del mondo esterno, e non una giustificazione di quella conoscenza in termini che precedono la scienza>><sup>6</sup>; <<l'epistemologo liberato finisce con l'essere uno psicologo empirico>><sup>7</sup>. Difatti, come abbiamo richiamato in piu' di un'occasione, la psicologia risulta incapace di produrre analisi normative.

Puo' venire ulteriormente obiettato che Quine conferisce comunque un ruolo alla razionalita', e pertanto alla giustificazione, proprio nel passo di chiusura di "Two Dogmas of Empiricism" ove afferma che <<le considerazioni che [...] guidano ciascun uomo a piegare la sua eredita' scientifica perche' si adatti agli incessanti dettami dei sensi sono, se razionali, di natura pragmatica>><sup>8</sup>. Proviamo a considerare questa critica concentrandoci sul conservatorismo.

Secondo Quine tendiamo naturalmente a turbare il meno possibile il sistema delle nostre credenze nella sua interezza, cioe' a conservare il maggior numero possibile di credenze<sup>9</sup>. Cio' ci conduce a scegliere di modificare, se necessario, piu' facilmente credenze "periferiche", particolarmente pertinenti all'esperienza sensoriale, che, in quanto tali, creano uno sconvolgimento minimo nel sistema:

Sembra che alcuni asserti, pur se *intorno* ad oggetti fisici e non ad esperienze sensoriali, siano particolarmente pertinenti all'esperienza sensoriale [...]. Tali asserti, segnatamente concernenti esperienze particolari, li rappresento come vicini alla periferia. Ma in questa relazione di "pertinenza" io non vedo niente di piu' che una libera associazione che riflette in pratica il fatto che con una certa probabilita' preferiremo modificare una certa proposizione piuttosto che un'altra in caso di qualche esperienza contraria<sup>10</sup>.

Cosi' se nel mio sistema vi e' la solida credenza che il portone della mia casa e' verde e un giorno osservandolo lo vedo blu, e nei giorni successivi lo vedo sempre blu, supposto che il mio apparato visivo sia perfettamente funzionante, tendo naturalmente a rivedere la credenza che il mio portone e' verde piuttosto che a rivedere le leggi dell'ottica. Ma quali considerazioni razionali-pragmatiche mi possono guidare? Certo, il mio conservatorismo. Il problema riguarda, pero', in ultima istanza, la ragione che mi conduce ad abbracciare quest'ultimo, propensioni naturali o psichiche a parte. Una ragione pragmatica per abbracciare il conservatorismo si da' affermando per esempio che una revisione delle leggi dell'ottica

---

<sup>5</sup> Cf. Quine (1981a, p. 72), gia' citato.

<sup>6</sup> Cf. Quine (1970, p. 2), gia' citato.

<sup>7</sup> Cf. Quine (1973, p. 3), gia' citato.

<sup>8</sup> Cf. Quine (1953, 1966, p. 44).

<sup>9</sup> Cf. Quine (1953, 1966, p. 42).

<sup>10</sup> Cf. Quine (1953, 1966, p. 41).

richiede un dispendio di energie cognitive maggiori rispetto a una revisione della credenza che il mio portone e' verde. Nel momento in cui io consideri seriamente il mio dispendio di energie, maggiore e minore che sia, tutto o quasi diventa pero' lecito. Perche' infatti spendere una qualche, seppur minima, energia cognitiva nel rivedere la credenza che il mio portone e' verde? Quine (1953, 1966, p. 41) concede che <<persino una proposizione molto vicina alla periferia si potrebbe ritenere vera malgrado qualsiasi evidenza contraria adducendo a pretesto un'allucinazione>>. Io potrei ritenere vero che il mio portone e' verde, malgrado l'evidenza contraria che esso e' blu, adducendo a pretesto che cio' non comporta alcun dispendio di energie cognitive da parte mia. Dispongo ora di una ragione pragmatica per credere che il mio portone e' verde e cio' tuttavia non garantisce affatto che io disponga di una ragione epistemica per quella mia credenza. Cosi' dal punto di vista epistemico, io non sono affatto giustificata a credere che il mio portone e' verde. Abbiamo gia' avuto occasione di precisare la differenza tra ragioni epistemiche e ragioni pragmatiche: solo le prime mediano tra il nostro mondo interno e quello esterno, rappresentando un mezzo verso la verita'<sup>11</sup>. Se questa differenza risulta plausibile, cosi' come noi riteniamo che sia, le riflessioni appena svolte sono sufficienti a indicare che, in virtu' del conservatorismo, Quine attribuisce un ruolo solo alle seconde ragioni e non alle prime, non concedendo spazio alcuno a una normativita' epistemica<sup>12</sup>.

## 5.2. Fondazionalismo e coerentismo

Puo' venire obiettato che sono rintracciabili in Quine posizioni sia fondazionaliste, sia coerentiste<sup>13</sup>. Per esempio, il suo olismo e' leggibile come una forma di coerentismo: una credenza di un certo soggetto e' giustificata se e solo se risulta coerente l'intero sistema di credenze di quel soggetto.

Oltre i dubbi che abbiamo gia' sollevato circa la possibilita' quineana di formulare l'olismo nei termini di una teoria della giustificazione<sup>14</sup>, occorre notare che un coerentismo olisto alla Quine e' stato

---

<sup>11</sup> Cf. par. 1.3.

<sup>12</sup> Sull'insensatezza del conservatorismo in epistemologia e sul ruolo che esso gioca o meno nell'olismo, cf., per esempio, Christensen (1994). Cf. comunque Moser (1992) secondo il quale il principio del conservatorismo e', anche per Quine, un principio normativo per cui si pone la questione della sua correttezza da un punto di vista che non puo' essere quello della scienza, questione che rivaluta l'importanza di quell'analiticita' guardata con tanto sospetto da Quine. Facciamo notare che se Quine conferisce normativita' al conservatorismo, deve rinunciare per le ragioni gia' viste sia a (PQ), sia a (EQ).

<sup>13</sup> Secondo Dancy (1985, pp. 99-101), Cornman (1977, 1978, pp. 249-251) e Davidson (1990a) e' possibile rintracciare in Quine posizioni fondazionaliste, mentre secondo Nelson (1990, pp. 25-8), Pagnini (1995, p. 138) e Pojman (1995, p. 104) e' possibile rintracciare in lui posizioni coerentiste.

oggetto di critica epistemologica. Per esempio, Goldman (1986, p. 197) evidenzia che esso, richiedendo la coerenza dell'intero *corpus* doxastico, produce un risultato fortemente controintuitivo: se si è generata qualche incoerenza in un qualche angolo del *corpus* doxastico di un certo soggetto, quest'ultimo non può avere alcuna credenza giustificata. Se una qualche incoerenza, generatesi in qualche nostro angolo, non può avere il potere di rendere ingiustificate tutte le nostre altre credenze, Goldman, a differenza di quanto vuole Quine, suggerisce la necessità di considerare non l'intero sistema di credenze, ma più sistemi di credenze, cosicché, se una certa credenza risulta incoerente, questa rende ingiustificate solo le credenze del sistema di cui fa parte.

Veniamo ora al supposto fondazionalismo. Quine (1969, 1986, p. 111) scrive:

La chiarificazione della nozione di enunciato di osservazione è una buona cosa perché questa nozione è fondamentale sotto due aspetti. [...] La sua relazione [...] con la nostra conoscenza di ciò che è vero, è in grandissima misura quella tradizionale: gli enunciati di osservazione sono il deposito dell'evidenza per le teorie scientifiche. Anche la sua relazione con il significato è fondamentale, dal momento che gli enunciati di osservazione sono quelli che siamo in grado di imparare a comprendere per primi sia come bambini sia come linguisti sul campo. [...] Essi offrono la sola via di accesso ad un linguaggio.

In questo passo, Dancy (1985, p. 99) rintraccia un'epistemologia fondazionalista-empirista dovuta in larga parte alla teoria del significato e della traduzione proposta da Quine, secondo cui solo il significato di un enunciato osservativo può essere determinato, mentre il significato di un enunciato non osservativo è sempre indeterminato, e di conseguenza sarà indeterminata anche la traduzione di esso<sup>15</sup>. Limitandoci a un'ottica strettamente epistemologica, Quine instaura un'assimmetria tra credenze (enunciati) osservative e credenze (enunciati) non osservative che trova riscontro in quella fondazionalista tra credenze di base, giustificate non-inferenzialmente, e credenze derivate, giustificate inferenzialmente. Del resto lo stesso Quine riconosce apertamente di intendere gli enunciati osservativi come quei protocolli, su cui tanto hanno insistito alcuni neopositivisti logici, quando, nel passo sopra citato, afferma che la sua concezione al proposito è «in grandissima misura quella tradizionale: gli enunciati di osservazione sono il deposito dell'evidenza per le teorie scientifiche». Occorre comunque notare che, per ciò che concerne gli enunciati non osservativi, ossia gli enunciati teorici, egli rimane un olista-coerentista.

---

<sup>14</sup> Cf. par. 5.1.

<sup>15</sup> Anche Cornman (1977, 1978, pp. 249-251) rintraccia nel medesimo passo il fondazionalismo di Quine. Sulla teoria del significato e della traduzione quineana, cf., ad esempio, Quine (1960, cap. II). Secondo Barone (1986, p. 598) e Picardi (1997) è proprio la soluzione data da Quine al problema del significato a condurlo a naturalizzare l'epistemologia. Cf. comunque il par. 5.8. sull'analiticità.

La commistione quineana di fondazionalismo e di coerentismo affascina Haack (1990a, p. 114)<sup>16</sup> la quale concisamente precisa che l'insistenza di Quine sulle interconnessioni del tessuto delle credenze conduce a interpretarlo come un critico del fondazionalismo, mentre lo stato da lui accordato agli enunciati di osservazione lo assimila a un fondazionalista. In virtu' di cio' ella ritiene che Quine proponga una naturalizzazione solo moderata dell'epistemologia, rinunciando ad alcune aspirazioni della filosofia prima<sup>17</sup>, ma non affidando alle scienze naturali il compito di definire i concetti epistemici, incluso quello di giustificazione. Quine (1990d, p. 128) concorda:

Sono felice del fatto che Susan Haack mi classifichi come un naturalista [...] moderato. Cio' riconosce il mio fondazionalismo il quale consiste nel mio apprezzamento (dire tesi sarebbe troppo) del fatto che i punti di controllo delle credenze siano gli enunciati sensoriali. [...] D'altra parte il mio coerentismo e' evidente nel mio olismo [...]. Cosi' combino effettivamente fondazionalismo e coerentismo [...].

Quine e' un naturalizzatore moderato? Si', a patto di produrre una riflessione contraddittoria in cui si mantengono elementi normativi e al contempo li si negano attraverso (PQ) e (EP) per le ragioni a suo tempo viste<sup>18</sup>. Se invece egli non rinuncia a questi ultimi, si attesta un radicale che non puo' sviluppare alcuna teoria della giustificazione, nonostante in lui siano rintracciabili motivi fondazionalisti e coerentisti.

Abbiamo gia' accennato al fatto che occorre considerare sia il fondazionalismo, sia il coerentismo come proposte tese a stabilire la struttura della giustificazione delle credenze che ci dicono come le nostre credenze devono essere strutturate al fine di risultare giustificate. Fondazionalismo e coerentismo sono ovviamente teorie normative e Quine puo' abbracciarle concedendo una forte nonche' vitale componente normativa alla sua epistemologia. Pero' non si comprenderebbe piu' il senso dell'affermazione <<l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale>><sup>19</sup>. Solo se egli rinnega quest'ultima affermazione e piu' ampiamente sia (EQ), sia (PQ),

---

<sup>16</sup> In (1993a, pp. 129-130) ella trova in quella commistione alcune direzioni utili per sviluppare il fonderentismo. Su quest'ultimo, cf. par. 3.5.

<sup>17</sup> Torneremo in seguito sulla questione della filosofia prima; cf. par. 5.7.

<sup>18</sup> Ricordiamo che (PQ) = <<nessuna proposizione e' immune [...] da correzioni>> ovvero da revisioni e che (EQ) = <<l'epistemologia, o qualcosa di simile trova il suo posto come capitolo della psicologia>>; <<il naturalismo non ripudia l'epistemologia, ma l'assimila alla psicologia empirica>>; <<stiamo cercando solo il meccanismo causale della nostra conoscenza del mondo esterno, e non una giustificazione di quella conoscenza in termini che precedono la scienza>>; <<l'epistemologo liberato finisce con l'essere uno psicologo empirico>>. Cf. par. 5.1.

<sup>19</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106), gia' citato.

gli e' consentito sottoscrivere una teoria della giustificazione, mentre se non procede a tale rinuncia, e al contempo promuove una teoria della giustificazione, precipita nell'incorrenza.

Haack ci propone un Quine naturalista moderato. Egli pare non disdegnare affatto. Ma perche' accetta di buon grado? Come la citazione rende evidente, solo a causa del suo apprezzamento di elementi sia del fondazionalismo, sia del coerentismo, e non perche' desiste dall'iniziativa di soppiantare l'epistemologia con le scienze naturali. Quine vuole questo soppiantamento. Ispirazioni fondazionaliste e coerentiste a parte, si presenta in qualita' di naturalista radicale. Ad ogni modo proviamo a produrre una qualche sua difesa.

### 5.3. Goldman in soccorso di Quine

Forse sussiste un modo in cui Quine, nelle sue vesti di naturalista radicale, puo' coerentemente aderire sia al fondazionalismo sia al coerentismo, se queste teorie sono intese alla Goldman (1986). Procediamo con ordine. Quest'ultimo avvia l'analisi della giustificazione a partire da un principio compatibile con piu' teorie: <<Il credere  $p$  di  $S$  al tempo  $t$  e' giustificato se e solo se il credere  $p$  di  $S$  a  $t$  e' permesso da un sistema giusto di regole giustificazionali (regole-G)>><sup>20</sup>. Da qui opta per il seguente criterio di giustezza affidabilista: <<(ARI) Un sistema  $R$  di regole-G e' giusto se e solo se  $R$  permette certi processi psicologici (di base) e l'instanziazione di questi processi e' in grado di risultare in una proporzione di verita' delle credenze che raggiunge qualche specifica soglia che e' alta (maggiore del 50%)>><sup>21</sup>. E sostiene che spetta alla psicologia stabilire quali sono i processi affidabili, perche' (ARI) specifica che cosa conferisce giustezza ad un sistema, ma non si esprime su quale siano i sistemi giusti di regole-G, cioe' non precisa il carattere o il contenuto di essi.

Goldman (1986, p. 195) concepisce sia il fondazionalismo, sia il coerentismo come proposte relative non a criteri di giustezza, bensì al carattere o al contenuto dei sistemi giusti di regole-G. Afferma:

Il criterio affidabilista di giustezza e' neutrale rispetto al carattere preciso, o al contenuto, dei sistemi giusti di regole-G. Per quanto concerne l'affidabilismo, un sistema - o le sue regole - potrebbe essere fondazionalista o coerentista nel carattere. Assumendo che almeno un sistema giusto di regole-G e' fattibile per gli esseri umani, quali siano le regole in un tal sistema dipende da fatti psicologici.

---

<sup>20</sup> Cf. Goldman (1986, p. 59).

<sup>21</sup> Cf. Goldman (1986, p. 106).

Quest'ottica spoglia fondazionalismo e coerentismo della loro normativita' per trattarle al pari di proposte descrittive relative a un contenuto che dipende da fatti psicologici e come tale risulta indagabile grazie agli strumenti della psicologia. Accantonando la questione che la psicologia di riferimento e' per Quine quella comportamentista, mentre per Goldman quella cognitivista, pare che il primo possa sposare fondazionalismo e coerentismo cosi' come li interpreta il secondo, ossia privati di ogni veste normativa, senza dover rinunciare alla naturalizzazione radicale. Tuttavia vi sono problemi

Goldman si chiede se il contenuto di un sistema giusto di regole-G e' fondazionalista, coerentista o una combinazione di entrambi. Quine puo' rispondere alla medesima domanda, a patto che accetti un criterio di giustezza, quale (ARI), che presenta le condizioni necessarie e sufficienti affinche' un sistema di regole-G sia giusto. Dovrebbe ratificare un criterio normativo e, in tal caso, ci troveremmo nuovamente nella difficolta' di comprendere il senso dell'affermazione per cui <<l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale>> e piu' ampiamente di (EQ) e di (PQ).

L'idea di considerare fondazionalismo e coerentismo al pari di proposte descrittive relative al contenuto di un sistema giusto di regole-G incrina comunque la nostra trattazione della naturalizzazione quineana. Infatti, se ha ragione Goldman, ha ben poco senso contrapporre a Quine, cosi' come invece abbiamo fatto, fondazionalismo e coerentismo quali teorie normative, tradizionalmente legate ad un'epistemologia non naturalista, che devono mostrarsi fallimentari al fine di consentire che la prospettiva naturalista radicale sia in qualche modo motivata. Ma, Goldman ha ragione?

A parere nostro e di molti epistemologi ha torto, dato che fondazionalismo e coerentismo, al pari dell'affidabilismo, si presentano neutrali rispetto al carattere preciso, o al contenuto, dei sistemi giusti di regole-G. Sono teorie della giustificazione e pertanto proposte normative. Offrono un criterio della giustificazione, un criterio di giustezza nella terminologia goldmaniana, e in virtu' di cio', risultano antagoniste rispetto allo stesso affidabilismo. Trattare, come Goldman fa, le due teorie alla stregua di tesi relative al contenuto equivale a equivocare profondamente la loro natura<sup>22</sup>. Se si rifiuta tale svista, non solo Quine, da naturalizzatore radicale, non puo' sposare fondazionalismo e coerentismo, a meno di non

---

<sup>22</sup> Per affermazioni simili sulla natura di fondazionalismo e coerentismo, cf. Levine (1989, pp. 219-220).

contraddirsi, ma e' anche corretto, o forse addirittura doveroso, opporre alla sua naturalizzazione, la plausibilita' di queste due teorie della giustificazione.

#### 5.4. Una teoria causale della giustificazione.

E' lecito obiettare che nelle affermazioni di Quine e' rintracciabile qualche spunto per una teoria causale della giustificazione, piu' che per una teoria fondazionalista o coerentista. Per esempio, la' dove Quine (1995b, p. 252) dichiara:

Per spiegare la conoscenza di una cosa esterna o di un evento [...] l'epistemologo naturalista guarda [...] alla cosa esterna stessa o all'evento e alla catena causale della stimolazione da cio' al cervello. [...] Attraverso intricati processi cerebrali, alla fine, e favoreggiato dall'imitazione di altre persone o grazie ad istruzioni, un bambino giunge puntualmente a emettere o ad assentire a qualche enunciato rudimentale al termine di tale catena causale. Lo chiamo un enunciato di osservazione. Esempi sono "E' freddo", "Sta piovendo", "Quello e' latte", "Quello e' un cane".

Per la teoria causale si ha che un soggetto cognitivo  $S$  e' giustificato a credere che  $p$  se e solo se il fatto  $p$  e' connesso causalmente in un modo appropriato con la credenza di  $S$  in  $p$ <sup>23</sup>. Questa teoria e' soggetta a controesempi. Si consideri il seguente scenario. Attraverso un parco in cui gironzolano molti cani. A volte mi soffermo e, in presenza di un cane, dico "Quello e' un cane". In un tal caso avremmo pochi dubbi ad affermare che io so che quello e' un cane. Supponiamo pero' che il parco in questione sia popolato anche da robot-cani, riproduzioni talmente perfette che non mi consentono di distinguere tra esse e i veri cani. Mi soffermo e, in presenza di un cane, dico "Quello e' un cane". Per la definizione di cui sopra io sono giustificata a credere che quello e' un cane. Ma anche se fosse vero che quello e' un cane, saremmo disposti ad affermare che io so che quello e' un cane? Avremmo molte esitazioni dal momento che io sono per ipotesi incapace di discriminare tra un vero cane e un robot-cane. La teoria causale, come Goldman (1976, 1992, pp. 86-87) ha rilevato, dopo averla in un primo tempo abbracciata, presenta queste carenze, anche se

---

<sup>23</sup> Occorre per inciso notare lo strano rapporto che Quine ha con i fatti. Sommers (1994, p. 23) rileva che l'enunciato "il latte (e' la)" deve essere basato sulla percezione che il latte e' la' e non sulla mera percezione del latte. Ma percepire che il latte e' la' comporta percepire un fatto responsabile della verita' dell'enunciato osservativo "il latte e' la'" e Quine (1960, p. 247) ritiene che solo gli oggetti, e non i fatti, siano percepiti. Sommers (1994, p. 26) ne conclude: <<Il lunedì' e il mercoledì', quando Quine si siede per compilare la sua lista delle entita' invitate al banchetto dell'esistenza, trova i fatti "entia non grata". Ma il martedì' e il giovedì', quando egli discute le fondamenta della sua epistemologia naturalizzata, ritiene che l'osservazione via input neurali consegna fatti articolati in enunciati di osservazione quali "c'e' un coniglio" o "il latte e' la">>. L'epistemologia e l'ontologia quineana si trovano - almeno in questo caso - in disaccordo. Ha pertanto torto Gibson (1994, pp. 450-451) a sostenere che esse si contengono reciprocamente.

cio' non significa che non possa venir ulteriormente sviluppata e raffinata in modo tale da risultare plausibile. Ad ogni modo Quine non puo' abbracciarla a meno di non rinnegare (PQ) e (EQ).

Nonostante conceda un ruolo alle scienze nello studio dei meccanismi causali, la teoria causale, al pari di ogni altra teoria della giustificazione, si prospetta normativa, risultando naturalista solo in senso moderato. E Quine - non ci stanchiamo di ripeterlo - concede pochi dubbi sul fatto che moderato non e'. L'epistemologo conia le varie teorie della giustificazione, inclusa quella causale, a prescindere dalle scienze e ha ben poco da spartire con quell'individuo quineano <<liberato>> che <<finisce con l'essere uno psicologo empirico>><sup>24</sup>. Secondo Gibson (1988, p. 75) il precetto quineano e': <<Dimentica la giustificazione in termini che precedono la scienza e cerca il meccanismo causale>>. Su questo punto non possiamo non concordare.

### 5.5. Empirismo ed evidenzialismo

Davidson (1991, pp. 192-193) scrive:

Quine ha proposto che l'epistemologia sia naturalizzata. Con cio' egli intendeva dire che la filosofia deve rinunciare al tentativo di fornire una fondazione alla conoscenza, o in altre parole a giustificarla, e deve invece offrirci un resoconto di come la conoscenza viene acquisita. I critici hanno notato che Quine, nell'abiurare il compito tradizionalmente normativo dell'epistemologia, ha mutato la materia di studio; sospetto che egli concordi e che cio' sia parte di quello che egli intendeva.

E prosegue:

Naturalmente, la distinzione tra descrivere e giustificare, tra un resoconto della genesi della conoscenza e un'affermazione delle norme che una credenza deve soddisfare per assurgere allo status di conoscenza, non e' affatto chiara, cosi' come e' evidente dal fatto che l'epistemologia quineana, mentre non compie alcun serio tentativo di rispondere allo scettico, e' riconoscibilmente una forma abbastanza convenzionale di empirismo. E in ogni caso, come si puo' descrivere la conoscenza o le sue origini senza decidere che cosa e' la conoscenza? La risposta di Quine a questa domanda e' che dobbiamo accettare cosa dettano la scienza e il senso comune illuminato senza tentare di giustificarli; il suo resoconto di come abbiamo ottenuto questa conoscenza e', comunque, proprio un tipo di resoconto che e' stato tradizionalmente considerato un tentativo di giustificare.

Possiamo concordare con Davidson? Non su tutto quanto afferma. Difatti non pensiamo che Quine sia lieto di accettare l'idea di quei suoi critici, quali Kim, secondo la quale egli ha mutato a tal punto la materia di studio da non proporre piu' alcun tipo di epistemologia<sup>25</sup>. Quine non solo ritiene di essere spinto a fare epistemologia dalle ragioni piu' tradizionali - <<La relazione tra quel magro *input* e quell'*output* torrenziale

---

<sup>24</sup> Cf. Quine (1973, p. 3), gia' citato.

<sup>25</sup> Cf. par. 4.3.

e' una relazione che siamo spinti a studiare per alquanto le medesime ragioni che sempre ci spinsero all'epistemologia>><sup>26</sup> -, ma tenta anche di misurarsi con lo scetticismo, per quanto in un modo poco soddisfacente e che differisce da quello tradizionale<sup>27</sup>.

Ha abbastanza ragione Davidson a rintracciare nell'impianto quineano una forma di empirismo. Del resto Quine (1975, p. 68) afferma che <<la nostra sola forma di informazione relativamente al mondo esterno ci e' data attraverso l'impatto dei raggi e delle molecole di luce sulle nostre superfici sensoriali>>, e che la sua epistemologia

studia un fenomeno naturale cioe' un soggetto umano fisico. A questo soggetto umano e' dato un certo *input* sperimentalmente controllato - certi modelli di irradiazione di frequenze assortite, per esempio - e a tempo opportuno quel soggetto libera come *output* una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia<sup>28</sup>.

Va da se' che Quine aderisce al motto empirista per il quale *nihil in mente quod non prius in sensu*<sup>29</sup>, ma tale assenso non comporta affatto, come invece pretende Davidson, che la distinzione tra descrivere e giustificare non sia chiara: il motto in se' stesso non equivale ad alcuna proposta in seno alla teoria della giustificazione. Ed, inoltre, le oscillazioni quineane tra il descrivere e il giustificare sono a nostro parere piu' da ricondursi alle incertezze dello stesso Quine, a una certa sua mancanza di coerenza - lo abbiamo visto, oltre ad averlo anticipato nel prologo - che alla difficolta' di discriminare tra un resoconto della genesi della conoscenza, o piu' cautamente della credenza, e un resoconto normativo/valutativo di essa. Secondo Gibson (1995, p. 91) <<l'empirismo [di Quine] e' questione di porre in relazione gli enunciati di osservazione con le terminazioni nervose attivate, da una parte, e con gli enunciati teorici dall'altra>>. In un'epistemologia radicalmente naturalizzata questa relazione deve essere descrittiva. E' pero' vero - e su cio' concordiamo con Davidson - che la pretesa quineana di descrivere la genesi della nostra conoscenza svanisce se non si e' precedentemente presa una decisione su cosa e' la conoscenza.

La nostra convinzione che l'empirismo quineano non produca di per se' alcuna teoria della giustificazione risulta contestabile. Davidson (1990a, p. 124) chiede: <<Qual e' esattamente quella relazione tra la sensazione [*input*] e la credenza che consente alla prima di giustificare la seconda?>>, e a suo parere

---

<sup>26</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106), gia' citato.

<sup>27</sup> Cf. cap. 2.

<sup>28</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 106), gia' citato.

<sup>29</sup> Cf. Quine (1990c, p. 19).

questa domanda presuppone il sussistere di una relazione epistemica tra l'*input* e la credenza o l'enunciato di osservazione, relazione rifiutata dato che <<niente puo' contare quale ragione per prendere in considerazione una credenza se non un'altra credenza>><sup>30</sup>. Da qui segue che gli enunciati di osservazione non possono venire epistemicamente basati sugli *input*, e in virtu' di cio' Davidson non accetta l'empirismo quineano. Ma occorre notare che non lo accetta poiche' presume che Quine intenda basare non solo causalmente, ma anche epistemicamente quegli enunciati su quegli *input*, ossia che per Quine questi ultimi, o le cause sensoriali, costituiscano l'evidenza. Se Davidson avesse ragione, Quine sposerebbe una teoria della giustificazione molto vicina all'evidenzialismo: una credenza e' epistemicamente giustificata per un soggetto cognitivo se l'evidenza a disposizione di quest'ultimo supporta quella sua credenza<sup>31</sup>.

Lasciando cadere la questione, poco pertinente ai nostri scopi, dell'implausibilita' voluta da Davidson dell'empirismo quineano, chiediamoci se questo avanza effettivamente una sorta di evidenzialismo. Vi sono diversi passi in cui Quine pare suggerire che gli *input* o le cause sensoriali rappresentano l'evidenza:

[...] le irradiazioni superficiali [...] esauriscono le nostre chiavi verso il mondo esterno<sup>32</sup>.

La stimolazione dei propri recettori sensoriali e' tutta l'evidenza su cui chiunque si e' dovuto basare in definitiva per arrivare alla sua visione del mondo<sup>33</sup>.

Due principi cardini dell'empirismo [...] rimangono ancora oggi [inattaccabili]. Uno che qualunque evidenza ci *sia* per la scienza e' l'evidenza sensoriale. L'altro [...] e' che tutto l'inculcamento delle parole deve fondamentalmente basarsi sull'evidenza sensoriale<sup>34</sup>.

In uno scritto recente Quine nega pero' tutto cio':

Alcuni dei miei lettori si sono chiesti come espressioni che sono meramente assicurate alle nostre immissioni neurali [...] possano essere considerate portatrici di evidenza circa il mondo. Questa visione e' errata. Non siamo consapevoli delle nostre immissioni neurali, ne' deduciamo alcunche' da esse. Cio' che *abbiamo* imparato a fare e' asserire o assentire ad alcuni enunciati di osservazione in *reazione* a certe serie di immissioni neurali<sup>35</sup>.

Se tenessimo conto solo delle prime tre citazioni, potremmo affermare che Quine aderisce ad una sorta di evidenzialismo. Dato pero' che questo si propone come una teoria della giustificazione, valgono al

---

<sup>30</sup> Cf. Davidson (1990a, p. 123).

<sup>31</sup> Tra coloro che recentemente hanno difeso l'evidenzialismo vi sono Conee e Feldman (1985).

<sup>32</sup> Cf. Quine (1960, p. 22).

<sup>33</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 100).

<sup>34</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 100).

<sup>35</sup> Cf. Quine (1993, pp. 110-111).

proposito le osservazioni già fatte relativamente al presunto fondazionalismo, coerentismo e causalismo quineano: aderire all'evidenzialismo comporterebbe una posizione incoerente se si mantengono al contempo (EQ) e (PQ). La quarta citazione, invece, è perfettamente congruente e compatibile con la naturalizzazione radicale.

## 5.6. Il metodo ipotetico-deduttivo

Il naturalismo per Quine (1981a, p. 72) <<considera la scienza naturale come un'indagine [...] che non necessita di alcuna giustificazione oltre l'osservazione e il metodo ipotetico-deduttivo>>. E come considera le scienze matematiche? Quine (1995b, p. 257) risponde:

Il mio naturalismo si è evidentemente ridotto all'affermazione che nella nostra ricerca della verità circa il mondo non abbiamo a disposizione di meglio che la nostra procedura scientifica tradizionale, il metodo ipotetico-deduttivo. Un'obiezione si fa sicuramente avanti a opera dei matematici. L'ovvia difesa contro quest'obiezione consiste nel dire che le verità matematiche non sono circa il mondo. Ma non è questa la difesa che scelgo. Nella mia visione la matematica applicata è circa il mondo<sup>36</sup>.

Il metodo ipotetico-deduttivo è pertanto tutto ciò di meglio di cui disponiamo. Dobbiamo ovviamente sentirci appagati. Non lo abbiamo finora compreso.

Di primo acchito quest'obiezione ha una qualche sua forza. Infatti, se diamo per scontato il naturalismo quineano, non ci viene presentata altra opzione che accogliere quanto la scienza ci propone o imporre: non sussistendo più un'epistemologia normativa, nel precisare i requisiti della conoscenza scientifica possiamo solo approvare quelli in atto nella scienza. Tuttavia in questa nostra disamina non abbiamo presupposto la verità o la plausibilità del naturalismo. Abbiamo anzi precisato che toccava a Quine convincerci della bontà della sua posizione rispetto a quella tradizionale<sup>37</sup>, e finora non abbiamo trovato ragioni cogenti per aderire alle di lui convinzioni. Ciò significa che non possiamo ancora presupporre il naturalismo e l'obiezione perde la sua forza.

Dato che non diamo per scontato il naturalismo quineano, possiamo chiederci se il metodo ipotetico-deduttivo è in grado di giustificare le affermazioni scientifiche. In altre parole è ancora nostro pieno diritto indagare lo status epistemico della scienza domandandoci se questa sia o meno conoscenza, valutando criticamente le sue pretese di conoscenza e i metodi da essa impiegati al fine di acquisire

---

<sup>36</sup> Per lo sviluppo di quest'idea della matematica, anche Bergstrom, Follesdal, Quine (1994, pp. 197-199).

<sup>37</sup> Cf. par. 1.5.

credenze. Il nostro far valere tale diritto presta però il fianco a un'obiezione, ben più forte di quella appena considerata, che recita come segue: Quine lascia cadere le ambizioni della filosofia prima, non concedendo più alcuna prospettiva da cui indagare lo status della scienza che non sia entro la scienza stessa. Pertanto la vera ragione del naturalismo quineano verrebbe a consistere nel rifiuto dell'epistemologia tradizionale in quanto radicata nella filosofia trascendentale o nella filosofia prima. Vediamo

### 5.7. Filosofia prima

Quine nega il sussistere di una filosofia prima., dato che il naturalismo è «il riconoscimento che è entro la scienza stessa, e non in qualche filosofia prima, che la realtà deve essere indenticata e descritta»<sup>38</sup>; e «l'abbandono delle aspirazioni della filosofia prima. Considera la scienza naturale come un'indagine nella realtà, indagine fallibile e correggibile ma a cui non può rispondere alcun tribunale sovrascientifico»<sup>39</sup>. In (1995b, p. 251) afferma che la caratterizzazione del naturalismo nei termini della abnegazione della filosofia prima «suggerisce lo stato d'animo corretto». Di fronte alla domanda «Cosa [...] ho messo all'indice sono il nome di filosofia prima?», risponde che «la demarcazione non è il mio scopo», e ad ogni modo procede affermando:

Il naturalismo non ha bisogno di calunniare le metafisiche irresponsabili, anche se se lo meritano, né tanto meno di denigrare le scienze deboli o le ricchezze speculative di quelle dure, almeno fintantoche si pretende per esse una base *più sicura* del metodo sperimentale stesso<sup>40</sup>.

Quindi l'obiezione che ci può venire rivolta è la seguente: non abbiamo finora notato che la reale e ultima motivazione del naturalismo quineano consiste nel rinnegare la filosofia prima. Per esempio, Gibson (1982, p. 12) sostiene:

Il naturalismo di Quine rappresenta un allontanamento dalla vecchia epistemologia poiché costituisce un abbandono della ricerca di una filosofia prima su cui costruire la teoria scientifica; è un riorientamento della vecchia epistemologia nel senso che ricolloca l'epistemologia entro i confini della scienza.

In (1994, p. 449) Gibson ribadisce che quel naturalismo consiste nell'affermazione che «non vi è alcuna filosofia prima, alcuna base epistemica non-scientifica per giustificare la scienza», e il medesimo convincimento si rintraccia in (1995, p. 89):

---

<sup>38</sup> Cf. Quine (1981a, p. 21).

<sup>39</sup> Cf. Quine (1981a, p. 72). Cf. anche Quine (1981a, p. 67).

<sup>40</sup> Cf. Quine (1995b, p. 252), nostra enfasi.

I contributi di Quine a favore della naturalizzazione dell'epistemologia prendono la forma di argomentazioni e considerazioni piu' o meno filosofiche dirette contro l'epistemologia dei vecchi tempi, cioe' contro la filosofia prima e in favore del suo rimpiazzamento con la scienza naturale.

Nel medesimo saggio Gibson precisa che <<poiche' gli epistemologi naturalizzati di Quine riconoscono la futilita' di basare la scienza su qualcosa di *piu' sicuro* che la scienza stessa, essi sono sgravati dal compito di proporre una filosofia prima di successo>><sup>41</sup>. Cio' trova pienamente d'accordo Quine (1995a, p. 16): <<A differenza dei vecchi epistemologi non cerchiamo alcuna base *piu' sicura* per la scienza che la stessa scienza>><sup>42</sup>. Tra l'altro Gibson e Quine convengono anche sul fatto che il rifiuto della filosofia prima coincida con quello del trascendentalismo, con l'impossibilita' del filosofo di trascendere il proprio schema concettuale: non ci e' concesso di interrogare lo status della scienza da una prospettiva ontologica neutrale. Per Gibson, l'epistemologia e' contenuta nell'ontologia e non esiste in un *vacuum* ontologico<sup>43</sup>, mentre per Quine (1960, p. 275) <<non vi e' alcun esilio cosmico>>, <<nessun punto vantaggioso fuori dello schema concettuale>>. Infine entrambi credono che l'epistemologia non naturalistica cerchi di definire la conoscenza certa: per Gibson (1988, p. 43) una tesi centrale di questa e' <<che la conoscenza, per sua stessa natura, deve essere indubitabile>><sup>44</sup>, mentre per Quine - come abbiamo gia' sottolineato - <<la cartesiana ricerca della certezza era stata la motivazione remota dell'epistemologia>>, <<ma dato che quella ricerca fu vista come una causa persa>><sup>45</sup>, dobbiamo accontentarci della psicologia.

Le convinzioni condivise da Quine e Gibson risultano problematiche in piu' di un senso:

Primo, e' senza dubbio errato considerare l'epistemologia non naturalista avvinghiata alla roccia della conoscenza certa. Descartes lo e' stato, ma oggi nessun epistemologo ricerca la certezza, pur portando in avanti il compito molto tradizionale di indagare la natura della giustificazione e di offrire definizioni di giustificazione.

Secondo, non sussiste un solo tipo di trascendentalismo, come invece presuppongono Quine e Gibson. Difatti come Siegel (1995, p. 50) sottolinea:

E' naturalmente vero che non si possono trascendere al contempo *tutti* gli schemi concettuali e vedere le cose da una qualche prospettiva neutrale rispetto a essi. Ma si *puo'* trascendere qualche schema *particolare*, per quanto nel farlo si debba addottarne un altro, perlomeno provvisoriamente. [...] Generalmente i filosofi -

---

<sup>41</sup> Cf. Gibson (1995, p. 91), nostra enfasi.

<sup>42</sup> Nostra enfasi.

<sup>43</sup> Cf. Gibson (1986, p. 152); Gibson (1988, p. 63, pp. 45-48, pp. 59-64); Gibson (1989, p. 565).

<sup>44</sup> Cf. Gibson (1988, p. 43).

<sup>45</sup> Cf. Quine (1969, 1986, p. 99), gia' citato.

sia tradizionalisti, sia naturalisti - rifiutano il primo tipo di trascendentalismo; Quine (praticamente insieme a tutti gli altri filosofi) nel consentire l'alterazione un po' alla volta del proprio costante schema concettuale, abbraccia esplicitamente il secondo tipo. Così risulta oscuro il fatto che il rifiuto del naturalista del trascendentalismo comporti qualche specie di non-tradizionalismo.

Se il naturalismo quineano viene motivato con il rifiuto della filosofia prima e se tale rifiuto coincide con quello del trascendentalismo, dato che sia i tradizionalisti, sia i naturalisti rinnegano il primo tipo di trascendentalismo, e non il secondo, il naturalismo perde evidentemente la sua motivazione. Ma, se non sussiste alcun esilio cosmico, possiamo indagare lo status epistemico della scienza, chiedendoci se le sue affermazioni sono o meno giustificate? Siegel (1995) e in qualche senso anche Haack (1990a) e (1993b) sono disposti a rispondere affermativamente, facendo valere il sussistere di una differenza inequivocabile tra il trascendere la nostra teoria scientifica attuale e il trascendere il nostro intero schema concettuale. Non possiamo trascendere il secondo, ma possiamo trascendere la prima, potendo trascendere qualche schema concettuale particolare - l'intero nostro sistema concettuale non risulta difatti colmo solo di affermazioni scientifiche -, per cui possiamo indagare lo status epistemico della scienza in un modo non circolare.

Terzo, Quine e Gibson sono in errore a pensare che l'epistemologo tradizionale desideri necessariamente fornire una base *piu' sicura* per la scienza. Questi puo' anche considerare l'epistemologia meno sicura della scienza, riconoscendo in tal modo che l'epistemologia e' impresa difficile e meno solida di quella scientifica. Cio' pero' non lo induce di certo ad abbandonare la sua richiesta e esigenza di indagare non circolarmente lo status epistemico della scienza<sup>46</sup>.

### **5.8. Analiticità**

Sebbene l'ammissione dell'impossibilità di trascendere l'intero nostro schema concettuale non ci abbia indotto ad abbracciare il naturalismo radicale, puo' venire eccepito che siamo costretti a sposarlo alla luce della critica quineana della nozione di analiticità'. Procediamo con ordine chiarendo meglio i termini dell'obiezione.

L'epistemologia, ispecie quella di stampo analitico, si propone di analizzare i concetti o i termini epistemici chiave, spiegandoli o definendoli con il proposito di portarne alla luce il significato. Si tratta di un'analisi filosofica puramente concettuale, riflessiva se si preferisce, che non comporta affatto il chiamare

---

<sup>46</sup> Cf. Siegel (1995, p. 52).

in causa le scienze empiriche. E ciò rimane vero anche se essa ammette oggetti mentali o psicologici, quali la credenza, poiché a interessarci sono solo i concetti di conoscenza e di giustificazione. Tuttavia la critica quineana dell'analiticità, e più in generale i problemi sollevati da Quine a proposito della nozione di significato, conducono a nutrire sospetti nei confronti dell'analisi concettuale, e, se questa non può darsi, potrebbe risultare plausibile optare per la naturalizzazione radicale.

Occorre per inciso notare che Quine risulta duplicemente coerente nel non offrire, almeno esplicitamente, alcuna teoria della giustificazione. Difatti, una volta che si accetta, o si promuove, il rimpiazzamento radicale dell'epistemologia con la psicologia, non può venire più contemplata alcuna epistemologia impegnata a definire i termini epistemici normativi. E inoltre, una volta che si critica la nozione di analiticità, si è costretti, almeno in teoria, ad abbandonare la metodologia dell'analisi concettuale, metodologia che rende possibile quell'epistemologia.

Ai fini di declinare dalla naturalizzazione radicale, occorre assumere le difese dell'analisi concettuale. Goldman (1986, pp. 38-39) lo fa nel modo seguente:

Primo, mentre sussistono indubbiamente problemi teorici al riguardo delle nozioni di significato e 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 predicano 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 (se non per tutte) le parole, rimane dubbio se tali analisi sono effettivamente possibili. Condivido i dubbi dei teorici a proposito di questa forma di definizione. Nel frattempo, comunque, seguirò la pratica lavorativa 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 trattare il significato, se un tale modo può essere escogitato.

In sostanza Goldman è convinto della necessità dell'analisi concettuale perché, sebbene problematica, rappresenta l'unica speranza di riuscire a offrire definizioni migliori della conoscenza e della giustificazione. D'altronde, come ci ha fatto presente Davidson (1991, p. 193), la stessa impresa quineana, la quale intende meramente descrivere la conoscenza e le sue origini, deve in qualche modo presupporre una definizione di conoscenza, essendo impossibile descrivere qualcosa, senza una precedente decisione su che

cosa si vuole descrivere. Sebbene Quine affermi che la scienza sia conoscenza e che sia compito di questa, e non dell'epistemologia, dirci cosa è la conoscenza, e' - come abbiamo rilevato in diverse occasioni - altamente dubitabile che si possa affermare *tout court* ciò senza un'indagine epistemologica che porti in luce lo status epistemico della scienza.

A fini argomentativi supponiamo che quanto fin qui esposto a difesa dell'analisi concettuale risulti poco convincente e che si prosegua insistendo che l'attacco all'analiticità determina il rimpiazzamento dell'epistemologia con la psicologia. Replichiamo che sussistono almeno due ragioni per non procedere a spron battuto verso esso<sup>47</sup>. In primo luogo, si può temere che la critica quineana dell'analiticità non funzioni, così come hanno fatto tra i primi Carnap (1952) nonché Grice e Strawson (1956), dando l'avvio a un dibattito estremamente vivace che a tutt'oggi non è affatto dichiarabile chiuso in favore di Quine, e tra le obiezioni rivolte a quest'ultimo non ha carattere secondario l'annotazione che la sua critica dell'analiticità viene condotta in termini non naturalistici. In secondo luogo, la difficoltà o l'impossibilità di una distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche non comporta *tout court* la necessità né di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia, né la metamorfosi dell'epistemologo in uno psicologo empirico. Dall'impossibilità o dalla difficoltà di una distinzione tra proposizioni epistemologiche (analitiche) e proposizioni psicologiche (sintetiche) segue solo l'impossibilità o la difficoltà di una distinzione tra epistemologia e psicologia, e non la necessità di quel rimpiazzamento. Affinché si dia quest'ultima, occorre mostrare che vi sono solo proposizioni scientifiche, e non ci risulta che Quine si sia spinto a tanto.

Di fronte a chi fosse ancora convinto della profonda portata dell'attacco dell'analiticità in relazione alla naturalizzazione radicale, desideriamo in ultimo opporre una definizione di analiticità che non incorre nelle critiche rivolte ad essa da Quine. Quest'ultimo afferma in (1990c, p. 38) che «nel significato linguistico non c'è null'altro oltre a ciò che si raccoglie nel comportamento esplicito in circostanze osservabili». Occorre quindi sviluppare un criterio comportamentista dell'analiticità. Già Carnap (1963, p. 920) elabora l'idea di tale criterio. Vediamo meglio.

---

<sup>47</sup> Abbiamo fornito la medesima risposta in Vassallo [199X]

Si considerino due linguisti che, in disaccordo sul fatto se l'enunciato "tutti i corvi sono neri" risulta per me analitico nella mia lingua, mi mostrano un corvo bianco. Posso reagire in due modi: (a) posso rinnegare il mio enunciato, o (b) posso non rinnegarlo poiche' non chiamo "corvi" uccelli bianchi: per il mio uso del termine "corvo" non possono esserci corvi bianchi. Secondo Carnap, se la mia reazione e' (a), cio' avvalorerebbe l'ipotesi che quell'enunciato non e' per me analitico, mentre se la mia reazione e' (b), cio' avvalerebbe l'ipotesi contraria. Pertanto osservando il mio comportamento pubblico e' possibile stabilire gli enunciati che per me sono analitici e quelli che non lo sono: se rifiuto tutti i falsificatori di un certo enunciato, in base solo al mio uso dei termini che compaiono in esso, e' plausibile ritenere che per me quell'enunciato sia analitico. Moser (1992), sviluppando notevolmente quest'idea e discutendo nel dettaglio sia le tesi di Carnap, sia quelle di Quine, giunge ad affermare:

Un enunciato, *S*, e' analiticamente vero per una persona *X* al tempo *t*, se e solo se a *t* *X*, solo in base al suo impegno nei confronti dei criteri per l'uso dei termini che compaiono in *S*, rifiutera' tutti i falsificatori di *S*<sup>48</sup>.

In altre parole, <<le verita' analitiche sono affermazioni vere solamente in virtu' di impegni sul piano dell'uso [usage]>><sup>49</sup>. Questa caratterizzazione presenta due pregi<sup>50</sup>. In primo luogo, consente di considerare i vari criteri delle diverse teorie della giustificazione al pari di impegni assunti da parte dei diversi epistemologi relativamente all'uso del termine "giustificazione", e quindi la nozione di analiticita' conserva tutta la sua rilevanza epistemologica. In secondo luogo, non compare in essa alcuna nozione che Quine trova estremamente misteriosa e che e' da rifiutarsi se per suo tramite si tenta di catturare il concetto di analiticita'. Per esempio, possiamo notare che non si spiega questo concetto ricorrendo ne' alla nozione di significato, ne' a quella di sinonimia<sup>51</sup>.

## 5.9. Olismo e realismo

---

<sup>48</sup> Cf. Moser (1992, p. 13).

<sup>49</sup> Cf. Moser (1992, p. 14).

<sup>50</sup> Su di essa, cf. anche Moser (1993, cap. 3).

<sup>51</sup> A proposito di queste nozioni Quine (1953, 1966, p. 22 e p. 23) scrive che <<si giunge facilmente a riconoscere che la sinonimia delle forme linguistiche e l'analiticita' delle proposizioni costituiscono i principali problemi della teoria del significato; i significati di per se', come oscure entita' intermediare, si possono benissimo abbandonare>> e la <<nozione di "sinonimia" [...] ha bisogno di esse chiarita almeno quanto l'analiticita' stessa>>.

E' lecito eccepire che le fonti principali del naturalismo quineano, incluso il suo naturalismo epistemologico, sono rappresentate, non tanto dalla problematicita' della nozione di analiticita', quanto dall'olismo e dal realismo, e che non averle qui trattate congiuntamente costituisce un grave difetto della presente disamina, dal momento che se si parte da esse si e' necessariamente condotti a naturalizzare radicalmente l'epistemologia. Precisiamo meglio.

Quine (1981a, p. 72) afferma:

Il naturalismo ha due fonti, entrambe negative. Una di esse e' la perdita di ogni speranza di definire i termini teorici generalmente in termini di fenomeni, anche per mezzo di definizioni contestuali. Un atteggiamento olistico [...] dovrebbe essere sufficiente a indurre tale perdita. L'altra fonte negativa del naturalismo e' un persistente realismo, il robusto stato della mente dello scienziato naturale che non prova alcun timore al di la' delle negoziabili incertezze interne alla scienza.

Perche' queste due fonti sono negative? Secondo Gibson (1995, pp. 92-93):

L'olismo e' [una fonte] negativa presumibilmente perche' limita le affermazioni riduzionistiche eccessive dell'empirismo radicale: i termini teorici non possono essere definiti in termini di esperienze immediate; il riduzionismo epistemologico radicale e' pertanto impossibile. Il persistente realismo e' [una fonte] negativa presumibilmente perche' limita le eccessive affermazioni dello scetticismo radicale: i dubbi scettici sono immanenti alla scienza; lo scetticismo trascendentale e' pertanto assurdo. Bloccate le affermazioni dell'empirismo radicale e dello scetticismo radicale, tocca alla scienza naturale riempire il vuoto epistemologico<sup>52</sup>.

Non ci troviamo d'accordo. L'empirismo radicale puo' anche risultare programma morto, ma cio' non ci costringe a naturalizzare quineanamente l'epistemologia. A proposito del tentativo carnapiano Quine (1969, 1986, p. 99) scrive:

Le costruzioni di Carnap, se portate a compimento con successo, ci avrebbero permesso di tradurre tutti gli enunciati concernenti il mondo nei termini dei dati sensoriali, o dell'osservazione, piu' la logica e la teoria degli insiemi. Ma il puro fatto che un enunciato e' *espresso* in termini di osservazione, logica e teoria degli insiemi non significa che possa essere *provato* a partire dagli enunciati di osservazione mediante la logica e la teoria degli insiemi. La piu' modesta delle generalizzazioni circa i tratti osservabili coprirà piu' casi di quanti colui che lo pronuncia possa aver avuto occasione di osservare effettivamente. L'impossibilita' di fondare la scienza naturale sull'esperienza immediata in un modo saldamente logico venne riconosciuta<sup>53</sup>.

Convenire con Quine non conduce pero' a identificare questo tentativo fallimentare con la maggior parte dell'epistemologia tradizionale e da qui a concludere che l'epistemologia tradizionale e' morta. Van Fraassen (1995, p. 82) ironizza: <<L'epistemologia e' morta. Prima Dio, ora l'epistemologia, dove finiremo?>>; e prosegue sottolineando che il programma empirista presentatoci da Quine rappresenta <<un sogno estremo dell'empirismo e che, come tale, e' solo un lido nell'epistemologia tradizionale>>. Van Fraassen concorda

---

<sup>52</sup> Quanto qui vuole Gibson, si trova anche in Gibson (1988). Per una critica, cf. Siegel (1995).

<sup>53</sup> Già citato.

con Quine sul fatto che questo sogno sia morto, ma rifiuta l'idea che l'epistemologia si esaurisca in esso: <<L'epistemologia e' lo studio della conoscenza, della credenza e dell'opinione, con il suo epicentro collocato sulla questione della razionalita', ed e' viva a tutt'oggi>><sup>54</sup>.

Van Fraassen non e' ovviamente il solo a pensarla in questo modo. La maggior parte degli epistemologi contemporanei non si riconosce affatto nell'empirismo radicale e nelle sue affermazioni riduzionistiche, nella piena consapevolezza che esso, per quanto storicamente importante e ancor oggi non privo di fascino, non assorba tutta l'epistemologia. Si puo' praticare l'epistemologia tradizionale, occupandosi della natura della giustificazione, dei criteri della giustificazione e della possibilita' della conoscenza, senza identificarsi necessariamente con Carnap, e dissociarsi da lui non obbliga di per se' a incarnarsi in un naturalizzatore radicale. Abbiamo del resto visto che, anche se le ragioni quineane a favore dell'epistemologia naturalizzata non si limitano solo alla constatazione del fallimento del programma carnapiano, ma fanno piu' ampiamente valere il naufragio di un tipo di fondazionalismo forte, esse non hanno il potere di indurci a trasformarci *tout court* in naturalizzatori radicali, dato che l'epistemologia contemporanea ci offre teorie della giustificazione, quali forme deboli di fondazionalismo e di coerentismo, che risultano plausibili e che tutelano, in sintonia con l'approccio tradizionale, il carattere normativo. Tutto cio' indica che Gibson ha torto nell'affermare che <<bloccate le affermazioni dell'empirismo radicale [...], tocca alla scienza riempire il vuoto epistemologico>><sup>55</sup>.

Inoltre, per quanto l'olismo blocchi le smodate affermazioni riduzionistiche dell'empirismo radicale, non scaturisce necessariamente da esso un naturalismo radicale. Si puo' essere olisti sul fronte epistemologico, ossia coerentisti, e proseguire a misurarsi con la natura della giustificazione e con la sua definizione. O meglio, nel momento in cui si aderisce al coerentismo, ci si misura di fatto con tali questioni e si assume a loro proposito una posizione specifica. Rimane comunque il fatto che un coerentismo olista alla Quine - lo abbiamo accennato - puo' presentare poche speranze di ascolto, mostrandosi eccessivo nel richiedere la coerenza dell'intero *corpus* doxastico, e producendo pertanto l'inaccettabile risultato che, se in

---

<sup>54</sup> Van Fraassen presenta poi alcune opzioni e speranze per un empirismo piu' sofisticato di quello criticato da Quine. Per una rivalutazione piu' dettagliata dell'empirismo, cf. Van Fraassen (1980). Nonostante il suo approccio si distacchi da quello adottato da quest'ultimo, anche Parrini (1995) non trova disperata la situazione dell'empirismo.

<sup>55</sup> Cf. Gibson (1995, p. 93), gia' citato.

qualche anfratto del mio *corpus* e' presente qualche incoerenza - e su cio' io stessa nutro pochi dubbi -, nessuna mia credenza puo' risultare giustificata<sup>56</sup>. Un coerentismo meno esagerato e' invece plausibile, e va da se' che la sua mancanza degli eccessi quineani non lo conduce a spogliarsi delle sue vesti normative.

Veniamo alla seconda tesi di Gibson secondo la quale il robusto realismo quineano e' una fonte negativa del naturalismo in epistemologia <<perche' limita le eccessive affermazioni dello scetticismo radicale: i dubbi scettici sono immanenti alla scienza; lo scetticismo trascendentale e' pertanto assurdo. Bloccate le affermazioni [...] dello scetticismo radicale, tocca alla scienza naturale riempire il vuoto epistemologico>><sup>57</sup>. Anche questa tesi non ci trova d'accordo. Ci siamo gia' dilungati sullo scetticismo globale, o radicale nella terminologia di Gibson, mostrando che non e' assurdo<sup>58</sup>. Ai fini prettamente argomentativi ammettiamo pero' che i dubbi scettici siano immanenti alla scienza. Non ne segue che la scienza stessa possa riempire il vuoto epistemologico, dissipando i dubbi scettici tramite l'impiego della scienza stessa senza incorrere in una *petitio principii*. Anche se Quine avesse ragione nell'affermare che <<i dubbi scettici sono dubbi scientifici>><sup>59</sup>, una volta che il dubbio intacca le affermazioni scientifiche non e' evidentemente lecito risolverlo sulla base di quelle affermazioni. Il robusto realismo quineano si trasforma comunque in una fonte velonosa per l'epistemologia naturalizzata, costringendola a colmare il vuoto lasciato dallo scetticismo radicale sulla scorta di argomentazioni circolari.

## 5.10. Esperimenti mentali

La filosofia analitica - e cio' e' particolarmente vero per l'epistemologia - ha sviluppato una reale mania per gli esperimenti mentali (*thought experiments* o *Gedankenexperimente*), ossia per argomentazioni ipotetiche o controfattuali, si potrebbe anche dire fantascientifiche. Ne abbiamo impiegati alcuni quali quello del cervello in una vasca, trattando dello scetticismo, o quello del nostro uomo preistorico U, soffermandoci sul rapporto tra evoluzione e credenze vere. Entrambi si sono rivelati nocivi per l'epistemologia quineana, mostrando che essa non risponde allo scetticismo e che e' discutibile il suo assunto secondo il quale l'evoluzione ci avrebbe forgiato per produrre molte credenze vere. Si puo' obiettare

---

<sup>56</sup> Cf. par. 5.2.

<sup>57</sup> Cf. Gibson (1995, p. 93).

<sup>58</sup> Cf. cap. 2.

<sup>59</sup> Cf. Quine (1975, p. 68), gia' citato.

che e' illecito l'impiego di tali esperimenti poiche' (a) Quine dubita della loro utilita'<sup>60</sup>, e (b) questo impegno e' un modo abberante di fare filosofia che tradizionalmente ha pochissimi riscontri.

Circa (a) vogliamo notare che se si dubita dell'utilita' di qualcosa, non se ne fa uso. Eppure in Quine e' possibile rintracciare esperimenti mentali: il piu' noto e' quello della traduzione radicale ove ci viene presentato un etnolinguista che si trova, senza alcun interprete, a tradurre un'ipotetico linguaggio tribale assolutamente sconosciuto di cui non esiste nessuna precedente traduzione<sup>61</sup>.

Volgendoci a (b), esso ci pare falso. Diversi filosofi del passato hanno prodotto esperimenti mentali. Secondo Rescher (1991) i primi a utilizzarli sono stati i presocratici al fine di esplorare la realta' fattuale per mezzo di ragionamenti ipotetici, mentre secondo King (1991) nella filosofia scientifica medioevale, in particolare nella fisica del quattordicesimo secolo, ci si affidava a esperimenti mentali, piuttosto che a esperimenti reali, e lo stesso Galileo non avrebbe compiuto progressi in tal senso. L'ipotesi cartesiana del sogno e quella demone maligno altro non sono che esperimenti mentali. Hume ha coniato per essi due principi metafisici: il concepibile e' possibile e l'inconcepibile e' impossibile<sup>62</sup>. Nella *Critica della ragion pura* Kant scrive:

Tutte le rappresentazioni, nelle quali non e' mescolato nulla di cio' che appartiene alla sensazione, le chiamo *pure* (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varieta' dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti si trovera' a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilita' si chiamera' essa stessa *intuizione pura*. Cosi', se dalla rappresentazione di un corpo separo cio' che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilita', ecc., e a un tempo cio' che appartiene alla sensazione, come impenetrabilita', durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioe' l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilita'<sup>63</sup>.

Kant ci chiede di separare dalla rappresentazione di un corpo sia cio' che l'intelletto ne pensa, sia cio' che appartiene alla sensazione al fine di ottenere solo l'estensione e la forma, ossia solo l'intuizione pura dello spazio e del tempo. Mohanty (1991, p. 261) rileva che questa separazione non e' una reale separazione,

---

<sup>60</sup> Quine (1972, p. 490) scrive: <<Non nego che il metodo della letteratura fantascientifica possa essere usato in filosofia [...]. Mi chiedo, pero', se quando lo si fa si tengano nella dovuta considerazione i limiti di tale metodo>>.

<sup>61</sup> Cf. Quine (1960, cap. 2).

<sup>62</sup> Scrive Hume (1739-40, 1982, p. 45): <<In metafisica e' una massima comune questa: che *tutto cio' che la mente concepisce chiaramente, include l'idea di una possibile esistenza*; ossia in altre parole, *niente di cio' che noi possiamo immaginare e' assolutamente impossibile*. Noi possiamo, quindi, farci l'idea di una montagna d'oro, e concludere che una tale montagna puo' realmente esistere. Invece, non possiamo formarci nessuna idea di una montagna senza una vallata, e quindi la consideriamo come impossibile>>.

<sup>63</sup> Cf. Kant (1781 e 1787, 1989, p. 66).

bensi' un'operazione meramente concepibile e che pertanto Kant ci sta proponendo di eseguire un piccolo esperimento mentale. Anche Frege (1893-1903, pp. 487.) avanza la medesima proposta chiedendoci di immaginare esseri le cui leggi logiche contraddicono le nostre per concludere che egli direbbe: <<qui ci troviamo di fronte a un nuovo tipo di pazzia>>, mentre il logico psicologo potrebbe solo affermare: <<per questi esseri valgono certe leggi, per noi certe altre>>. Infine Wittgenstein ci invita a immaginare di giungere in qualita' di esploratori in un luogo sconosciuto ove si parla una lingua ignota<sup>64</sup>, oppure di concepire il soggetto volante come un qualcosa privo di massa nel senso che e' privo di inerzia <<come un motore che non deve vincere, dentro di se', nessuna resistenza inerziale>><sup>65</sup>, oppure di pensare l'uomo alla stregua di un animale dotato di istinto, ma privo della facolta' di ragionare<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cf. Wittgenstein (1953, 1967, prop. 206).

<sup>65</sup> Cf. Wittgenstein (1953, 1967, prop. 618).

<sup>66</sup> Cf. Wittgenstein (1969, 1978, prop. 475).



## 6. L'IMPLAUSIBILITA' DI POSSIBILI DIFESE DI QUINE

Abbiamo lanciato alcuni solidi dubbi sulla naturalizzazione radicale avanzata da Quine e replicato - ci auguriamo efficacemente - alle obiezioni che la ritengono semplicemente normativa, a causa della sua possibile rivalutazione della teoria della giustificazione, o ineluttabile a causa dell'olismo e del realismo o della critica della filosofia prima e dell'analiticità'. Illustreremo qui possibili e recenti imprese rivolte a difendere codesta naturalizzazione, le quali procedono lungo direttive diverse rispetto a quelle adottate da Quine, e le avverseremo per concludere che non ci appaiono plausibili.

### 6.1. Lycan: la filosofia e' scienza

Tra i recenti tentativi di patrocinare la naturalizzazione radicale, scardinando la differenza tra metodo filosofico e metodo scientifico, troviamo quello suggerito da Lycan (1988), il quale ci indica di vagliare la posizione deduttivista dei filosofi, dato che questi, ispecie se di stampo analitico, adoperano ampiamente argomentazioni deduttive che intendono partire da premesse vere.

Supponendo di trovarci di fronte a un filosofo che avanza un'argomentazione valida del tipo P, Q, allora R, chiediamoci come fa a sapere che P e Q sono vere. Le può aver ottenute a loro volta per deduzione. Volendo però evitare il regresso, dobbiamo convenire che l'argomentazione prende in fin dei conti avvio da premesse che il filosofo arriva a conoscere in modo non deduttivo, e che accetta P e Q, e non magari P e non-Q, perché le trova più plausibili che non-R. Al proposito Lycan (1988, p. 118) afferma :

Ma questi sono proprio i tipi di considerazioni a cui si appella lo scienziato teorico. [...] ci pare di aver [così] difeso qualche versione della tesi per cui (1) la filosofia, eccetto per quella sua parte relativamente triviale che consiste nell'assicurarsi che le argomentazioni controverse siano formalmente valide, è proprio una scienza di alto livello e che conseguentemente (2) il metodo propriamente filosofico per acquisire una nuova conoscenza che sia interessante non può differire dal metodo propriamente scientifico<sup>1</sup>.

Quanto finora esposto riesce mostrare che le argomentazioni filosofiche si appellano in definitiva a un certo fattore "plausibilità", ma non risulta sufficiente per concludere che metodo filosofico e metodo scientifico non differiscono tra loro. A tal fine si rende necessario che le considerazioni relative alla plausibilità operanti in filosofia coincidano con quelle vigenti nella scienza, per cui Lycan presenta il

---

<sup>1</sup> Cf. Lycan (1988, p. 118).

seguito ragionamento: (i) neanche in filosofia i principi interessanti che regolano l'accettazione razionale sono quelli deduttivi; (ii) vi sono tre specie di principi inferenziali non deduttivi, i principi dell'auto-evidenza, i principi induttivi, i principi dell'eleganza teorica; (iii) i principi dell'auto-evidenza non possono essere impiegati per derimere le dispute filosofiche; (iv) i principi induttivi non regolano l'accettazione razionale in filosofia; (v) pertanto i principi dell'eleganza teorica sono i soli a regolare l'accettazione razionale in filosofia<sup>2</sup>.

Se accettiamo (v), va da se' che, se quegli stessi principi vigono anche nella scienza, e' lecito concludere che non vi e' differenza tra metodo filosofico e metodo scientifico. E da qui a difendere compiutamente nonche' integralmente la tesi quineana, secondo la quale l'epistemologia e' rimpiazzabile dalla scienza, il passo puo' risultare breve. Ma proviamo a non accettare, anzi a negare (v). A tal fine dobbiamo negare almeno una delle premesse del ragionamento di Lycan e optiamo, in particolare, per mettere in discussione (i).

Secondo Lycan la premessa (i) e' sostanzialmente vera, non risultando controversa l'applicazione delle regole deduttive<sup>3</sup>. Troviamo convincente, insieme ad Almeder (1990, pp. 268-9), contestare che il fatto che questa non sia controversa non e' assolutamente in grado stabilire che quelle regole non siano capaci di conferire plausibilita' alla conclusione delle argomentazioni in cui vengono impiegate. Questo a meno di non volere affermare che le regole deduttive possono attribuire tale plausibilita' solo a patto che la loro applicazione risulti controversa. Ma, se affermassimo cio', potremmo anche arrivare ad accettare come plausibili argomentazioni la cui validita' e' controversa, e non siamo disposti a tanto. Certo, probabilmente Lycan non intende sostenere che la validita' di una certa argomentazione non sia una condizione necessaria ai fini dell'accettazione razionale della conclusione a cui essa approda. Con (i), egli forse si propone di affermare semplicemente che le regole deduttive non sono interessanti nel senso che il loro garantire validita' a una argomentazione, le cui premesse sono ritenute vere, non fornisce una ragione per accettare come plausibile la conclusione cui si approda. Tuttavia, in tal modo ci propone una netta separazione tra cio' che e' razionale e cio' che e' plausibile al punto che giunge, come ben sottolinea Almeder, a implicare che la plausibilita' di una certa credenza di un qualche soggetto cognitivo non abbia nulla da spartire col

---

<sup>2</sup> Cf. Lycan (1988, p. 119).

<sup>3</sup> Cf. Lycan (1988, p. 119).

fatto che sia stata dedotta validamente da altre credenze ben confermate, o che risulti coerente con le altre credenze in possesso di quel soggetto, o che sia il prodotto di regole che preservano la verità. Questa separazione tra il razionale e il plausibile risulta fortemente controintuitiva sotto il profilo epistemico, rappresentando una buona ragione per negare la premessa (i), il che consente di negare la conclusione (v). E' ovvio che, seguendo Lycan, si potrebbe negare (i) e continuare ad accettare come plausibile (v), perché il fatto che non sia più possibile accettare razionalmente (v) dopo la negazione di (i), non ha nulla a che fare per lui con il nostro riconoscere la plausibilità di (v). Ma accodarsi a Lycan comporta sposare appunto qualcosa di estremamente controintuitivo<sup>4</sup>.

A questo punto riteniamo opportuno un cenno generale su una differenza non trascurabile che intercorre tra filosofia e scienza riguardo il problema della plausibilità. Il requisito minimo che deve presentare un'ipotesi o una teoria scientifica, affinché possa essere considerata plausibile, consiste nella possibilità che risulti, almeno in via di principio, empiricamente testabile, confermabile, o falsificabile se si preferisce. Cosicché se un'ipotesi o una teoria scientifica non presenta questo requisito, la giudichiamo implausibile. Lo stesso non vale per le teorie o tesi filosofiche, e difatti siamo disposti a valutare la loro plausibilità a prescindere da considerazioni di ordine empirico. Molti dibattiti in seno alla filosofia non sono affatto risolvibili tramite alcun esperimento cruciale. Per esempio, quale esperimento potrebbe derimere la questione tra psicologismo e antipsicologismo in logica? Crediamo nessuno.

Ci preme osservare che non intendiamo sostenere che nessuna teoria o tesi filosofica risulti falsificabile. Se una certa teoria o tesi filosofica arriva a produrre affermazioni di ordine empirico, o utilizza premesse che si appellano a esse, siamo ben disposti a valutare la sua plausibilità o meno sulla base di considerazioni empiriche: basti pensare alla tesi cartesiana relativa all'esistenza della ghiandola pineale al centro del cervello. Tuttavia ciò non implica che il requisito minimo che deve presentare una teoria o una tesi filosofica, affinché possa essere giudicata plausibile, consista nella possibilità che essa risulti, in via di principio, empiricamente testabile. Difatti la filosofia non si esaurisce affatto in affermazioni di ordine empirico.

---

<sup>4</sup> Lycan non si limita a affermare che la premessa (i) è vera perché l'applicazione delle regole deduttive non è controversa. Porta a favore di (ii) altre ragioni su cui non è però il caso di dilungarci qui perché tutte implicano la separazione tra ciò che è razionale e ciò che è plausibile.

Puo' venir obiettato che stiamo semplificando, poiche' tra le molte proprieta' che una teoria scientifica deve possedere, per essere considerata plausibile, occorre annoverare, oltre la confermabilita' o la falsificabilita', la semplicita', l'alto grado di probabilita' logica, l'alto grado di corroborazione, il potere predittivo, il potere esplicativo, la proficuita', eccetera, e che dobbiamo ammettere che alcune di queste proprieta' riguardano anche le teorie filosofiche. Certo, siamo ben disposti a concedere, e anzi desideriamo, che una teoria filosofica sia semplice - il rasoio di Ockham *docet*- ed esplicativa. Ma quale potere predittivo possiede una teoria filosofica che non contempla considerazioni di tipo empirico? Riteniamo nessuno. Il fatto che teoria filosofica e teoria scientifica condividano alcune proprieta' non significa che tra di esse non si vi sia alcuna differenza. Solo se, e Leibniz *docet*,  $x$  e  $y$  hanno in comune tutte le proprieta', e pertanto sono indiscernibili,  $x$  e' identico a  $y$ . E qui non abbiamo rintracciato alcuna evidenza a supporto della conclusione che teoria filosofica e teoria scientifica abbiano in comune tutte le loro rispettive proprieta'.

Una proprieta' che distingue l'impresa filosofica, o perlomeno quella epistemologica, da quella scientifica consiste nel suo essere normativa, e vi abbiamo assai insistito nel presente saggio, attribuendo d'altra parte alla scienza la capacita' della descrittivita'. Ci proponiamo ora di sondare i limiti di tale capacita' e al contempo di evidenziare un'imprescindibile componente anche descrittiva della filosofia, ispecie della metafisica, che a differenza di quanto sembrerebbe a prima vista, attesta ulteriormente la differenza tra la filosofia e la scienza.

## **6.2. Agazzi: la filosofia non e' scienza**

Di cosa si puo' occupare la scienza? Se si risponde che la scienza si puo' occupare e/o si occupa di fatto di tutta la realta', la metafisica, intesa aristotelicamente come impresa che indaga la realta' in quanto tale, anche nelle dimensioni soprasensibili, verrebbe rimpiazzata dalla scienza. La filosofia, per quanto fortemente mutilata, non perderebbe comunque ogni sua ragion d'essere, poiche' le spetterebbe ancora il compito di stabilire, nella sua qualita' di impresa epistemologica, se la scienza e' o meno conoscenza; questo almeno fin tanto che non ci venga mostrato in modo cogente che l'epistemologia e' da naturalizzarsi radicalmente.

Ma la scienza si puo' occupare di tutta la realta'? No, non lo puo' fare dato che, in quanto scienza, deve limitarsi all'empiricamente accertabile, e non le e' consentito allora di travalicare i limiti del sensibile per indagare le dimensioni soprasensibili della realta'. Si puo' ribattere: queste dimensioni non esistono! E' evidente che ci troviamo di fronte a una affermazione metafisica, e non di fronte a una affermazione scientifica, proprio perche', come abbiamo appena detto, la scienza, non possedendo alcun accesso ad un ipotetico soprasensibile, non puo' accertarne la non esistenza. E se ci troviamo di fronte a una affermazione metafisica, ci risulta pacificamente inaccettabile in quanto affermazione contro la metafisica. Vi e' tuttavia molto di piu'. Agazzi (1995, p. 40) afferma:

Una scienza non si occupa mai dell'intero dominio della "realta"; piuttosto dentro questo, essa designa il suo specifico ambito di "oggetti", ricorrendo ad alcuni "predicati", che possono essere considerati come rappresentativi del suo "punto di vista" sulla realta'.

Proviamo pero' a unire tutti i punti di vista di tutte le scienze. Cosa otteniamo? Secondo Agazzi (1995, p. 41):

[...] unendo tutti i possibili *interi* scientifici, si ottiene "l'intero della scienza", che puo' essere inteso come caratterizzato dalla totalita' di tutti i possibili predicati empiricamente definibili. Per questo motivo, potremmo dire che lo specifico dominio della scienza sia "l'intero dell'esperienza".

Non otteniamo cosi' *il* punto di vista sulla realta'? Il punto di vista sull'intero? No, risponde Agazzi, poiche' la realta' e' indagabile non solo dal punto di vista dell'intero dell'esperienza, ma anche da quello <<dell'*intero* senza ulteriori specificazioni>>, dell' <<*intero* senza limitazioni>>; e quest'ultima e' impresa affidabile alla metafisica, poiche' solo essa puo' evidentemente farsene carico<sup>5</sup>.

Chi pretende che la filosofia sia scienza deve dimostrare che l'intero dell'esperienza esaurisce l'intero o, perlomeno, che il secondo e' riconducibile o rimpiazzabile dal primo. Che tale dimostrazione possa darsi o meno ha comunque poca importanza. Infatti, Agazzi (1995, p. 43) sottolinea che:

[anche] se una tale dimostrazione potesse mai essere proposta, sarebbe necessariamente metafisica, poiche', per dimostrare che l'*intero* coincide con l'"intero dell'esperienza", non si puo' evitare di assumere "il punto di vista dell'intero", il che significa adottare un atteggiamento metafisico.

E' quasi inevitabile che una metafisica concepita come indagine della realta' dal punto di vista dell'intero, della realta' nel suo complesso, se si vuole, si proponga in effetti come un tipo di conoscenza che la stessa scienza, se impresa a sua volta conoscitiva, non puo' eludere. Se concentriamo la nostra attenzione

---

<sup>5</sup> Cf. Agazzi (1995, p. 42).

sulla metafisica che si occupa della realta' in quanto tale, ossia che cerca di individuare le caratteristiche piu' universali della realta', diviene evidente il debito della scienza nei confronti di essa. Come precisa ancora Agazzi (1995, p. 19):

[...] chiediamoci se, nel suo *specifico* lavoro, la scienza puo' evitare di fare affidamento su certi presupposti universali. Certamente non puo' evitarli: prendendo ad esempio la fisica newtoniana (che presume di essere stata "dedotta dalla sola esperienza"), e' facile vedere come perfino la semplice legge  $f = ma$  non risulti dalla pura esperienza, non solo nel senso popperiano che era stata "oggetto di congettura" prima di essere verificata, ma anche nel senso che presuppone un certo modo di vedere concettualmente la realta'. Per esempio, la nozione di *forza*, che sostituisce la nozione di causa nella trattazione newtoniana dell'accelerazione, ha tutte le caratteristiche della tradizionale "causa efficiente"; inoltre, e' intesa come una causa che agisce sui corpi "esternamente" (un passo, questo, forse inconsapevole, ma profondo, poiche' tradizionalmente si pensava che le cause fossero - nella maggior parte dei casi - interne agli esseri e che li muovessero "dall'interno" verso il loro "fine naturale"). La nozione di *massa* gioca allo stesso tempo sia il ruolo assunto dalla "materia" nel pensiero antico (e' effettivamente definita come "quantita' di materia"), sia quello assunto dalla "sostanza" (cioe' quanto rimane stabile attraverso tutti i cambiamenti). Questa seconda caratteristica, in particolare, e' condivisa dal "punto materiale" della meccanica newtoniana. Tutto cio' per non menzionare altri concetti come quelli di *spazio*, *tempo* ed *azione a distanza*, che sono stati "metafisicamente" discussi e messi in dubbio dai tempi di Newton ad oggi.

Che la discussione metafisica su tali concetti oggi non si sia affatto spenta, anzi, diviene palese se si considerano non solo le numerosissime pubblicazioni, estremamente sofisticate per contenuti, che li riguardano specificatamente, ma anche un normale programma del corso di metafisica che gli studenti "undergraduate" devono seguire nelle universita' di lingua inglese: esso tratta, tra l'altro, dei concetti di sostanza, di evento, di universale e particolare, di causa, di tempo e spazio<sup>6</sup>.

In conclusione possiamo dire che abbiamo bisogno della metafisica e, in particolare, che ne necessita la scienza stessa. Ne segue che la filosofia non puo' venire rimpiazzata dalla scienza, anche perche', se metafisica e scienza si propongono entrambe in qualita' di imprese conoscitive (la prima riguarda l'intero, la seconda riguarda l'intero dell'esperienza), allora anche l'epistemologia, in quanto teoria filosofica della conoscenza, avra' pur sempre un suo ruolo da giocare nell'offerirci i dovuti chiramenti circa il loro status<sup>7</sup>.

### 6.3. Giere: la naturalizzazione della filosofia della scienza

---

<sup>6</sup> Non stiamo parlando a sproposito. Abbiamo tra l'altro consultato "Philosophy - Study Guide" dell'University of London.

<sup>7</sup> Le tesi di Agazzi si trovano in ovvio contrasto con le posizioni antimetafisiche dei neopositivisti logici. Per un'analisi estremamente chiara di queste che non manca di evidenziarne i presupposti metafisici, cf. Barone (1986).

Il tentativo di Lycan teso a mostrare che non sussiste una differenza rilevante tra filosofia e scienza, il quale avrebbe potuto rappresentare una difesa della naturalizzazione radicale, risulta obiettabile in piu' di un senso. Esaminiamo ora un'altra direzione, dettata dal medesimo proposito e imboccata da Giere in (1984), (1985), (1987) e (1988), ove la filosofia della scienza viene reputata alla stregua della sociologia della scienza, della psicologia della scienza, della neurofisiologia della scienza, e via di seguito, cioe' al pari di indagini riguardanti la scienza in modo scientifico e naturalistico.

La posizione di Giere cozza prontamente contro quella di Agazzi che abbiamo appena richiamato e trova nell'ultima un ostacolo difficile da scavalcare o da aggirare. Supponiamo pero', a fini argomentativi, che tale impedimento non sussista e procediamo a esaminarla, vagliandone gli eventuali problemi. Apparentemente, lo scopo di Giere e' confinato alla naturalizzazione della filosofia della scienza e non concerne piu' estesamente l'epistemologia. Dopo una lettura attenta le cose risultano differenti. Vediamo.

Giere ci presenta una teoria generale della scienza che abbraccia espressamente la prospettiva offerta dall'evoluzionismo, dalla scienza cognitiva e dalle neuroscienze: le attivita' umane sia cognitive, sia culturali, vengono considerate al pari di fenomeni puramente naturali<sup>8</sup>. Per quanto non si nullifichi, l'apporto della filosofia risulta tollerabile solo nel rispetto della seguente massima metodologica: <<lo studio della scienza deve essere in se stesso una scienza>><sup>9</sup>. Cio'che' la filosofia diviene filosofia naturalizzata della scienza e contribuisce alla teoria generale di quest'ultima, affrontando la questione, che richiede <<una spiegazione *scientifica*>>, della spiegazione di <<come creature con le nostre doti naturali riescano a imparare cosi' tanto circa la struttura dettagliata del mondo>><sup>10</sup>. Tale questione e' pacificamente e peculiarmente epistemologica, e da qui si evince che la naturalizzazione richiesta non viene riservata alla filosofia della scienza in senso stretto.

Sebbene la spiegazione di come riusciamo a imparare cosi' tanto circa la struttura dettagliata del mondo debba essere scientifica, e quindi data in termini puramente descrittivi, Giere non intende integralmente rinunciare a ogni aspetto normativo, ma questo concerne non tanto l'impresa epistemologica quanto piuttosto quella sociologica. Difatti noi esseri umani, delle cui modalita' di acquisire cosi' tanto sul

---

<sup>8</sup> Cf. Giere (1984, pp. 9-10), (1985, pp. 339-341), (1987, p. 11 e pp. 148-150).

<sup>9</sup> Cf. Giere (1984, p. 5), (1985, p. 355) e (1987, p. 139).

<sup>10</sup> Cf. Giere (1985, pp. 339-340).

mondo esterno si occupa la filosofia naturalizzata della scienza, viviamo in società in cui vigono delle norme. Così <<il naturalista nega solo che sussista alcuna base per norme che trascendono la società nel suo contesto fisico attuale>><sup>11</sup>. Ne segue il divieto di uno spazio per la giustificazione delle affermazioni scientifiche o per la loro razionalità: <<La razionalità non è un concetto che possa apparire in una teoria naturalistica della scienza - a meno che non si possa ridurlo in termini naturalistici>><sup>12</sup>. Inoltre, nella prospettiva offerta dall'evoluzionismo, non sussiste motivo alcuno per distinguere nettamente <<tra animali e umani, e cioè tra irrazionali e razionali>><sup>13</sup>. Una volta abbracciato l'evoluzionismo, a interessare non è la razionalità degli esseri umani, bensì la loro capacità di interagire con i differenti aspetti dell'ambiente in cui si trovano a vivere. È dato che <<fare scienza è uno dei modi in cui gli umani trattano con aspetti del loro ambiente [...] tentare di tracciare una distinzione tra attività razionali e attività irrazionali non è un modo efficace per capire la scienza, o qualsiasi altra attività umana>><sup>14</sup>.

La radicalità di questa proposta - su cui Giere si ricreda seppur limitatamente<sup>15</sup> - consiste proprio nel suo rifiuto di legare la razionalità alla scienza, e quindi nell'abbandono di ogni riflessione sulla razionalità della scienza. Giere affronta il problema della razionalità relativa alla scelta tra teorie scientifiche, sul quale si incentra usualmente tanta filosofia della scienza<sup>16</sup>, da un punto di vista saldamente naturalistico, sostenendo che non si deve affatto considerare la razionalità delle decisioni nell'optare per una teoria piuttosto che per un'altra, bensì ci si deve limitare a descrivere le caratteristiche delle strategie decisionali effettivamente impiegate dagli scienziati<sup>17</sup>.

Approfondiamo il disegno di Giere congiuntamente ai problemi che solleva, individuandone con Siegel (1989) perlomeno quattro:

---

<sup>11</sup> Cf. Giere (1985, p. 341).

<sup>12</sup> Cf. Giere (1985, p. 332).

<sup>13</sup> Cf. Giere (1985, p. 342).

<sup>14</sup> Cf. Giere (1985, pp. 342-343).

<sup>15</sup> Cf. par. 6.4. ove considereremo il tentativo operato da Giere di rivalutare la razionalità.

<sup>16</sup> Questa affermazione è ovviamente contestabile, per esempio da Kuhn (1962) o da Feyerabend (1975). Facciamo però notare che i problemi che sollevaremo circa la proposta di Giere sono in larga parte indipendenti da essa.

<sup>17</sup> Cf. Giere (1984, pp. 18-22) e (1985, pp. 346-348).

(i) Affermando che la filosofia deve rispettare la massima metodologica per la quale <<lo studio della scienza deve essere in se stesso una scienza>><sup>18</sup>, ci viene richiesto di tralasciare una prospettiva non naturalista, in cui ci poniamo domande quali per esempio "Come distinguere tra teorie in cui le credenze sono giustificate e teorie in cui non lo sono?", "La decisione dello scienziato per quella data teoria e' razionalmente giustificata?", "Quel metodo scientifico giustifica le affermazioni a cui lo scienziato approda?", "Quali relazioni epistemiche intercorrono tra la teoria prodotta e l'evidenza a disposizione dello scienziato?", e via di seguito, a favore di una prospettiva naturalista in cui ci limitiamo a rispondere a domande quali "Come e' arrivato lo scienziato a quella data teoria?", "Quale metodo scientifico ha impiegato e come?", "Quali relazioni psicologiche e/o neurofisiologiche intercorrono tra la teoria prodotta e l'evidenza a disposizione dello scienziato?". Abbiamo bisogno di una ragione valida per abbandonare una prospettiva non naturalista a favore di una naturalista. Giere (1985, pp. 334-339) rileva che i filosofi della scienza si sono dimostrati alquanto incapaci di rispondere alle domande poste da una prospettiva non naturalista, per poi pero' ammettere esplicitamente che <<cio' difficilmente prova che non ci sia alcun modo di conseguire questi obiettivi>><sup>19</sup>. Il problema e' che l'unica ragione valida per tralasciare una prospettiva non naturalista consiste nel decretare illegittime le domande da essa poste. Ma Giere non si spinge a suggerirne l'illegittimita'<sup>20</sup>.

(ii) Ogni naturalizzazione radicale deve affrontare la seguente obiezione: e' circolare impiegare la scienza al fine di indagare la scienza stessa. Per esempio, ogni studio della scienza deve indagare i metodi impiegati dagli scienziati. Ma se questo studio deve essere scientifico, non puo' fare a meno di impiegare quegli stessi metodi, o almeno parte di essi, che sono oggetto della sua indagine. E cio' e' circolare. Giere controbatte (1984, pp. 6-8), in (1985, pp. 334-339) e in (1987, pp. 147-148 e p. 150), asserendo che il naturalista non si trova nella necessita' di replicare, dato che anche il non naturalista si trova alla fine costretto a incorrere nel medesimo circolo:

L'impresa di cercare di giustificare la scienza senza appellarsi ad alcuna premessa anche minimamente scientifica e' andata avanti per trecento anni senza ottenere alcun successo cospicuo. Si inizia a sospettare che la mancanza di successo sia dovuta all'impossibilita' del compito. Forse non vi e' proprio alcun luogo totalmente esterno alla scienza da cui giustificare la scienza. Come minimo si potrebbe concludere che il

---

<sup>18</sup> Gia' citato, cf. Giere (1984, p. 5), (1985, p. 355) e (1987, p. 139).

<sup>19</sup> Cf. Giere (1985, p. 339).

<sup>20</sup> Cf. Siegel (1989, pp. 368-369).

compito non sarà presto portato a termine dai normali mortali. Sono disposto ad accettare ciò come una ragione sufficiente affinché un normale mortale cerchi qualche altra cosa<sup>21</sup>.

La prospettiva non naturalista non riesce a evitare l'obiezione della circolarità, perché dimostrandosi fallimentare, deve appellarsi a qualche premessa scientifica e concedere così terreno a quella posizione naturalista che incappa necessariamente nell'obiezione. Tuttavia, a differenza di quanto vuole Giere, ciò non è affatto pacifico. L'epistemologo, che considera lecite domande quali "Come distinguere tra teorie in cui le credenze sono giustificate e teorie in cui non lo sono?", "La decisione dello scienziato per quella data teoria è razionalmente giustificata?", "Quel metodo scientifico giustifica le affermazioni a cui lo scienziato approda?", "Quali le relazioni epistemiche intercorrono tra la teoria prodotta e l'evidenza a disposizione dello scienziato?", e che tenta di rispondere a esse senza appellarsi alla scienza, se constata il proprio insuccesso, può pur sempre rifugiarsi in un qualche scetticismo, per esempio sostenendo che non è fattibile distinguere tra teorie in cui le credenze sono giustificate e teorie in cui non lo sono, che non si danno decisioni scientifiche razionalmente giustificate, e via di seguito, fino ad affermare che non è possibile la conoscenza. Dato che lo scetticismo non comporta appelli a scienza alcuna, egli evita il problema della circolarità, mentre il naturalista si trova immediatamente a confrontarsi con quest'ultimo, avanzando la proposta di studiare scientificamente la scienza. Giere sostiene che il naturalista non si deve tormentare. Lo stesso fa Quine dicendo che, se abbiamo lasciato cadere il tentativo di convalidare la scienza, gli scrupoli nei confronti della circolarità hanno poca importanza<sup>22</sup>. Ma perché, se lo lasciamo cadere, non ritirarsi direttamente nello scetticismo, piuttosto che abbracciare un naturalismo che finisce, comunque, almeno nella versione quineana, per trasportarci a sua volta nello scetticismo? E poi è soprattutto perché abbandonare il tentativo di convalidare la scienza? Quine non ci offre alcuna buona ragione al proposito. Giere ce la offre? Occorre lasciarlo cadere perché, secondo lui, «l'impresa di cercare di giustificare la scienza senza appellarsi ad alcuna premessa anche minimamente scientifica è andata avanti per trecento anni senza ottenere alcun successo cospicuo»<sup>23</sup>. Ci troviamo di fronte alla solita e vecchia accusa, spesso rivolta ai filosofi: da sempre sollevano le medesime domande senza riuscire a produrre alcuna risposta accettabile, cioè senza compiere progresso alcuno. Per quanto tale visione ci appaia pesantemente

---

<sup>21</sup> Cf. Giere (1987, p. 148).

<sup>22</sup> Cf. par. 2.1.

<sup>23</sup> Cf. Giere (1987, p. 148), già citato.

dogmatica, concediamo, a fini prettamente argomentativi, che il tentativo di giustificare la scienza da una prospettiva non naturalista non abbia ottenuto alcun successo cospicuo negli ultimi trecento anni. Perché dovremmo tralasciarlo? Il prezzo delle rinunce è a volte parecchio caro. Si consideri il caso del volo. Sebbene Icaro si spinse troppo oltre e Leonardo abbia invano tentato di costruire macchine volanti, non abbiamo mai cessato nel corso dei secoli passati di sognare di volare. Ma se, alla fine dell'Ottocento, ci fossimo guardati indietro e, constatando per quanti secoli quel tentativo è fallito, lo avessimo abbandonato per cercare qualcosa d'altro, oggi non disporremmo di aeroplani. Fortunatamente, le cose sono andate in diverso modo e i primi voli dei fratelli Wright risalgono agli inizi del secolo ventesimo. Il resto fa parte di una storia acquisita e piuttosto felice.

(iii) Giere propone di spiegare le nostre capacità percettive e cognitive alla luce della teoria dell'evoluzione, e ciò è visibilmente e nuovamente circolare, assumendo la legittimità della teoria dell'evoluzione al fine di spiegare capacità a cui dobbiamo tra l'altro la nostra acquisizione di quella stessa teoria. Nelle parole dello stesso Giere (1985, p. 340):

Lo scettico filosofico tradizionale cercherà ovviamente di reintrodurre l'obiezione della circolarità. Invocare la teoria dell'evoluzione per capire la nostra conoscenza circa il mondo, egli dirà, è semplicemente una *petitio principii*. La teoria dell'evoluzione è una forma di conoscenza scientifica piuttosto avanzata, e quindi problematica. Il nostro problema consiste nel *giustificare* quella conoscenza impiegando qualcosa di meno problematico, ad esempio, qualcosa che possiamo esperire "direttamente" o intuire.

Egli controbatte prontamente che la posizione dello scettico incorre a sua volta in una *petitio principii*:

[...] la replica dello scettico è anch'essa una *petitio principii*. Trecento anni di scienza moderna e più di cent'anni di indagini biologiche ci hanno condotto alla conclusione solida che nessun umano ha mai affrontato il mondo guidato solo dalle sue esperienze e intuizioni accessibili soggettivamente. Piuttosto, noi ora sappiamo che le nostre capacità per operare nel mondo sono estremamente adattate a quel mondo. Lo scettico ci chiede di mettere da parte tutto ciò in favore di un progetto che nega la nostra conclusione. E lo fa sulla base di una teoria riguardo le modalità di acquisizione della conoscenza che noi riteniamo sorpassata e scorretta.

Ovviamente, se consideriamo il naturalismo di Giere legittimo, siamo nel torto a mettere in dubbio il suo appello alla teoria dell'evoluzione, perché elimina il problema della giustificazione, e le nostre credenze non devono allora risultare perlomeno vere e giustificate per poter assurgere allo status di conoscenze. Tuttavia se non partiamo da una prospettiva naturalista e ci proponiamo invece di valutarla, è corretto sostenere - e non è necessario essere scettici, ma semplicemente non naturalisti - che si incorre in una *petitio principii* assumendo la legittimità della teoria dell'evoluzione al fine di spiegare le nostre capacità

percettive e cognitive<sup>24</sup>. Inoltre, ricordando le nostre precedenti osservazioni sulla connessione tra evoluzione e credenze vere<sup>25</sup>, quanto ci dice Giere risulta ben poco convincente, dato che la conoscenza richiede credenze vere e che l'evoluzione in se stessa non e' in grado di garantirci che siamo esseri capaci di tali credenze. Egli dovrebbe spiegarci come facciamo a sapere, cioe' a *conoscere*, <<che le nostre capacita' per operare nel mondo sono estremamente adattate a quel mondo>><sup>26</sup> e a tal fine e' palese che il semplice appello all'evoluzione non produce affatto il risultato desiderato.

(iv) Chiedendoci che la spiegazione di come riusciamo a imparare cosi' tanto circa la struttura dettagliata del mondo sia scientifica, e pertanto puramente descrittiva, appellandosi a norme la cui caratteristica e' sociologica e non epistemologica, rifiutandosi di legare la razionalita' alla scienza, eliminando la nozione di giustificazione, Giere abbandona di fatto la filosofia della scienza, rigettandone la sua dimensione peculiare, quella normativa-epistemologica. In effetti non ci propone di naturalizzare questa filosofia, ma di tralasciarla completamente a favore di uno studio scientifico della scienza, in cui si sollevano questioni decisamente diverse, le quali possono venire accomodate in una teoria meramente descrittiva, se si paga il prezzo della circolarita' dell'impresa. Ma perche' destituire le questioni della filosofia della scienza che esigono invece di essere soddisfatte in teorie normative? E' forse che non ci interessa piu' valutare lo status epistemico della scienza? Sarebbe palesemente irragionevole nutrire questo interesse se ci fosse dimostrato che le questioni della filosofia della scienza sono illegittime e tuttavia siamo ancora in attesa di una dimostrazione del genere: perlomeno in Giere non l'abbiamo rintracciata. Ma non e' sufficiente un'argomentazione a favore della prospettiva naturalistica al fine di convincerci della bonta' di tale prospettiva? Si' a patto che ci venga offerta una buona argomentazione - e non ci pare che egli ne abbia presentata alcuna -, e che questa, specie se diretta a supportare una naturalizzazione radicale, risulti naturalistica in senso stretto, facendo ampio uso di considerazioni empiriche. Giere, invece, ci propone argomentazioni non naturalistiche. Al proposito, Siegel (1989, p. 375) conclude come segue:

Pare che Giere debba argomentare in modo non naturalistico per la sua tesi che la filosofia della scienza dovrebbe essere naturalizzata. Ma dal momento che la disputa tra il naturalista e il tradizionalista e' in se stessa una disputa entro la filosofia della scienza, Giere non puo' provare che la *sola* filosofia della scienza

---

<sup>24</sup> Cf. Siegel (1989, pp. 371-372), e par. 4.2.

<sup>25</sup> Cf. par. 2.9.

<sup>26</sup> Cf. Giere (1985, p. 340), gia' citato.

praticabile e' la filosofia naturalizzata della scienza. Egli necessita di una filosofia della scienza non naturalistica per argomentare a favore del naturalismo.

Tale conclusione ci pare scorretta. Infatti occorre notare che il naturalista non deve necessariamente disporre di una filosofia della scienza o di un'epistemologia non naturalistica per argomentare a favore del naturalismo, ma puo' limitarsi, cosi' come ha fatto PNR - il paladino della naturalizzazione radicale -, a proporre un'argomentazione nella forma di una *reductio ad absurdum* tesa a mostrare dove il non naturalista viene condotto dalle sue stesse assunzioni<sup>27</sup>. Rimane in ogni caso vero che di fatto Giere non opta per la strategia di PNR, ma argomenta in modo pesantemente non naturalistico a favore del naturalismo - lo stesso fa Quine<sup>28</sup> -, e cio' risulta piuttosto controverso, oltre che facilmente obiettabile, violando il principio per cui il filosofo, naturalista o meno, al fine di difendere la propria posizione o di attaccare quella dell'avversario, deve impiegare solo le argomentazioni nonche' i modi di argomentare che egli stesso accetta<sup>29</sup>.

#### 6.4. Razionalita' categorica e razionalita' strumentale

Giere si ricrede sul rifiuto di legare la razionalita' alla scienza prendendo spunto dalle argomentazioni avanzate da Putnam (1983) contro la naturalizzazione dell'epistemologia, e per la precisione da una leggibile nel modo seguente<sup>30</sup>. Per una teoria cognitiva della scienza si ha una definizione di

---

<sup>27</sup> Cf. par. 3.6.

<sup>28</sup> Cf. par. 3.2.

<sup>29</sup> Occorre notare che, per cio' che concerne l'Italia, Parrini (1995) si oppone alla naturalizzazione radicale della filosofia della scienza e piu' in generale dell'epistemologia, mentre Marsonet (1994) la chiede. Il primo propone una sofisticata concezione della validita' oggettiva del sapere in cui si <<mantiene ferma la dimensione giustificazionale della conoscenza, e quindi l'idea che le nozioni di correttezza e di giustizia razionali non si riducano a delle strutture comportamentali biologicamente, psicologicamente, sociologicamente e storicamente determinate>>, cf. Parrini (1995, p. 211). Il secondo produce argomentazioni contro la filosofia analitica e contro il peso eccessivo da essa attribuito all'analisi linguistica che, a suo parere, ha condotto a una sorta di idealismo linguistico capace di creare un baratro tra filosofi da una parte e scienziati dall'altra. Mettendo per il momento da parte l'idealismo linguistico, Marsonet insiste sul fatto che <<il naturalismo deve partire da premesse *ontologiche*>> poiche' <<[la] scienza cerca sempre di allargare e approfondire il piu' possibile la nostra visione della realta', spingendo lo sguardo verso un passato privo di esseri umani e verso un futuro nel quale l'umanita' potrebbe anche non esserci. Cio' significa comprendere la realta' intesa come *un tutto*>>, cf. Marsonet (1994, p. 161 e p. 164). Da questi passi non e' comunque chiaro se egli proponga una naturalizzazione radicale o una naturalizzazione moderata. Se concordiamo con quanto sostiene Agazzi, cf. par. 6.2., possiamo peraltro escludere che la scienza comprenda la realta' intesa come *il tutto*, e se Marsonet con "un tutto" non intende "il tutto", allora sta comunque sposando una naturalizzazione moderata perlomeno della dimensione ontologica della filosofia della scienza.

<sup>30</sup> Cf. Putnam (1983, p. 231).

razionalita' secondo la quale una credenza puo' considerarsi razionale se e solo se l'acquisizione di tale credenza e' dovuta a qualche specifica capacita' cognitiva. Questa definizione e' errata o vuota: se essa riguarda tutte le credenze, e' errata poiche' si possono acquisire credenze irrazionali impiegando quelle stesse capacita' cognitive che dovrebbero condurre a credenze razionali, mentre se essa si applica solo alle credenze irrazionali, risulta ovviamente vuota. Putnam ne conclude che il programma di costruire una filosofia naturalistica della scienza e' destinato al fallimento.

Giere (1988, pp. 9-10) reagisce affermando che Putnam assume erroneamente che questo programma debba definire in termini naturalistici una razionalita' categorica (incondizionale), mentre la naturalizzazione della filosofia della scienza richiede solo una razionalita' strumentale (ipotetica o condizionale) descrivibile come un'azione diretta efficacemente verso un fine. Pertanto Giere rivaluta la razionalita', ammettendo una razionalita' dei mezzi, ossia richiedendo che si valutino i mezzi impiegati per conseguire un fine, ma non una razionalita' dei fini:

[...] indagare i fini effettivi di qualsiasi gruppo di scienziati e' una questione empirica, cosi' come lo e' l'indagine dell'efficacia dei loro mezzi. E' cosa problematica che vi sia un modo di valutare la "razionalita'" di questi fini, a prescindere dalla considerazione di altri fini per i quali le attivita' scientifiche potrebbero risultare mezzi efficaci. Che una tale valutazione *debba* essere possibile e' un articolo filosofico di fede che non e' stato dimostrato<sup>31</sup>.

Al fine di comprendere in che modo si possa dissentire da queste affermazioni si consideri il caso della clonazione. Sebbene la biologia disponga di mezzi efficaci per conseguirla, non e' una questione empirica valutarla: la clonazione non solo ripropone la classica questione sulla necessita' o meno di applicare al procedere scientifico limiti esterni, ma coinvolge anche questioni di ordine etico e metafisico. Nel caso degli esseri umani, la domanda "e' giusto o razionale clonarli" comporta disamine sull'identita' personale e su cosa e' una persona che richiedono un impegno filosofico e non possono venire delegate alla scienza empirica, per esempio alla sola psicologia, anche nelle sue vesti psicoanalitiche. Difatti alcune posizioni psicoanalitiche si ergono su posizioni filosofiche: per esempio, nel considerare proficua per un certo individuo l'esplorazione del proprio inconscio, la psicoanalisi presuppone che un certo pacchetto di memorie faccia di quell'individuo cio' che egli e', e sposa cosi' una precisa tesi filosofica, dovuta a Locke, secondo la quale il ricordo delle esperienze passate fornisce il criterio di identita' personale. Altro criterio e'

---

<sup>31</sup> Cf. Giere (1988, p. 10).

quello fisico: se io ho lo stesso corpo o cervello nel corso del tempo, allora sono la medesima persona. Al di là delle dispute metafisiche che queste due criteri sollevano, è evidente che, se vengo clonata, diventa molto più arduo stabilire la mia identità e ne potrei addirittura venire spogliata. Sembra così lecito chiedere: "Disponiamo di buone ragioni per perseguire il fine della clonazione?", e tale domanda non solo ammette difficilmente una risposta empirica, ma la si può anche affrontare - a differenza di quanto vuole Giere - a prescindere da ogni altro fine conseguibile efficacemente dalle attività scientifiche. La valutazione della razionalità della clonazione può semplicemente comportare una riflessione filosofica sull'identità personale; se attribuiamo importanza a quest'ultima e sposiamo al contempo un criterio fisico, un mondo popolato da nostri replicanti fisici ci priverebbe delle nostre rispettive identità, e quindi il fine della clonazione deve essere giudicato irrazionale: non disponiamo di buone ragioni per perseguirlo. Lo scienziato può anche fornire rassicurazioni sostenendo che non otterremo mai un essere umano identico a un altro, essendo l'uomo un prodotto unico la cui identità è data non solo dal proprio patrimonio genetico, ma anche dalle sue interazioni con il mondo esterno. Tuttavia, in tal modo, egli non risolve il problema nell'ambito della scienza empirica, bensì avanza un altro criterio di identità personale, quello psico-fisico, su cui i "fisicisti" non si trovano d'accordo. In poche parole, di fronte al problema "è giusto o razionale clonare esseri umani?", occorre sollevare la domanda filosofica "l'identità personale è importante?, e se sì, che cosa essa è?". Solo dopo aver trovato una risposta adeguata, si dispone degli strumenti per affrontare quel problema.

A fini argomentativi supponiamo però che Giere non abbia torto nel sostenere che è lecito sollevare la questione della razionalità solo in relazione ai mezzi e alla loro efficacia. Egli in (1989, pp. 379-380) afferma:

Se sussistessero principi autonomi della giustificazione, essi fornirebbero degli standards di ciò che viene spesso chiamata razionalità *categorica* o incondizionale. Ma vi è un'altra forma più debole di razionalità che è condizionale o *strumentale*. Essere strumentalmente razionale significa semplicemente impiegare i mezzi che crediamo conducano al conseguimento dei fini desiderati. [...] vi è anche un senso più *oggettivo* di razionalità strumentale che consiste nell'impiegare i mezzi che non solo sono ritenuti, ma che *di fatto* conducono a conseguire i fini desiderati.

Questo secondo senso oggettivo di razionalità strumentale fornisce al teorico naturalista della scienza ampie risorse per fare affermazioni normative intorno alla scienza. Queste affermazioni, comunque, non sono autonome, ma sono fondate entro la stessa scienza. Richiede ricerca empirica determinare se una particolare strategia promette di fatto di essere efficace nel produrre importanti risultati scientifici.

Giere conclude che (p. 382):

Così una filosofia naturalizzata della scienza [...] può fornire una base per giudizi *normativi*. Naturalmente questi giudizi saranno solo normativi in senso *strumentale*, e non in senso *categorico*. Ma per il naturalista, questo è il solo tipo di giudizi normativi legittimi. Non sussiste una razionalità "superiore".

Secondo Giere è chiaro che non si dà razionalità categorica alcuna e che esclusivamente la razionalità strumentale trova posto entro un'ottica naturalistica, consentendole di produrre giudizi normativi. Sebbene trovi diversi adepti<sup>32</sup> e sia degno di particolare interesse in quanto possibile chiarificazione della proposta di Quine (1986, p. 665) per la quale il normativo vive solo nella considerazione dell'efficacia di un certo mezzo per un fine ulteriore, questo resoconto strumentale della razionalità normativa risulta implausibile, poiché dimentico del fatto che la razionalità strumentale dipende dalla razionalità categorica: affinché si dia la prima deve darsi anche la seconda. Come ben chiarisce Siegel (1996b, pp. 118-119):

Come vuole con insistenza il naturalista, è chiaro che i giudizi sull'efficacia strumentale richiedono un appello all'evidenza empirica che concerne l'efficacia dei mezzi proposti relativamente al conseguimento di dati fini. Nel caso in cui questa efficacia venga stabilita da tale evidenza, disponiamo di buone ragioni strumentali per utilizzare i mezzi stabiliti da quell'evidenza quali mezzi efficaci per la realizzazione di quei fini, e pertanto li abbracciamo quali nostri fini.

Ma come è lecito comprendere la relazione tra l'evidenza per l'efficacia strumentale e la coppia mezzi-fini a riguardo della cui efficacia essa costituisce evidenza? Abbiamo la seguente situazione: l'evidenza *E* suggerisce che i mezzi *M* sono strumentalmente efficaci rispetto al fine *F*. E l'efficacia di *M* rispetto a *F* che è stabilita da *E*. Qual è la relazione tra *E* e il resto di questa 'formula'? Affinché risulti giustificato il giudizio o l'affermazione *A* (che *M* è di fatto strumentalmente efficace rispetto a *F*), deve essere che *E* costituisca un'evidenza che garantisca o renda giustificata o razionale accettare la credenza/affermazione *A*, cioè l'affermazione che *M* è di fatto così efficace. Ma quest'ulteriore affermazione, concernente la forza probativa o evidenziale di *E* rispetto ad *A* non è per nulla un'affermazione che coinvolge l'efficacia strumentale. *M* può essere strumentalmente efficace rispetto a *F*, ma la relazione tra *E* e quell'affermazione che concerne l'efficacia strumentale non è un'affermazione di efficacia strumentale. Al contrario: i nostri giudizi che concernono l'efficacia strumentale, affinché siano razionalmente giustificati, devono essere in relazione con un'evidenza per essi stessi in un senso non strumentale, ossia in un senso epistemico standard, probativo. In questo modo, le affermazioni che concernono l'efficacia strumentale *presuppongono* e dipendono per la loro propria giustificazione da una relazione non strumentale (e in questo senso 'categorica') tra tali affermazioni e l'evidenza per esse.

Dato che questa relazione altro non è che quella tradizionale e categorica del rapporto tra un'affermazione o una credenza e l'evidenza o le ragioni a suo supporto, la razionalità non si può ridurre a razionalità strumentale. Il naturalista si trova così di fronte a un dilemma. Se intende abbracciare un resoconto strumentale della razionalità/normatività epistemica, non può non ammettere anche un resoconto categorico di essa, e pertanto deve dimettere le sue vesti di naturalista radicale. Se d'altro canto rifiuta qualsiasi considerazione normativa, incluso l'appello alla razionalità strumentale, riesce ad attestarsi un

---

<sup>32</sup> È stato sostenuto in diverse guise da Laudan (1984, p. 41) e (1990, p. 318), Brown (1988, p. 65), Kitcher (1992, pp. 62-64), Maffie (1990a) e (1990b).

naturalista radicale, ma incorre nei problemi che abbiamo visto a proposito di Giere e piu' ampiamente in quelli a suo tempo evidenziati circa il naturalismo non normativo<sup>33</sup>.

Riteniamo che Giere non sia disposto ad abbandonare la sua posizione radicale insieme al suo motto <<lo studio della scienza deve essere in se stesso una scienza>><sup>34</sup>. Questo anche perche', discutendo dei rapporti tra filosofia tradizionale e filosofia naturalizzata, egli in (1988, p. 9) afferma che non e' affatto necessario confutare la prima per argomentare a favore del primato della seconda, dato che questo si stabilira' da solo grazie ai successi empirici che otterranno i naturalisti e che dimostreranno tra l'altro l'irrelevanza delle questioni filosofiche tradizionali. I naturalisti si troveranno nella stessa posizione di coloro che nel diciassettesimo secolo proponevano la nuova fisica, i quali sono risultati vincenti grazie a quei successi empirici della loro scienza che hanno reso trascurabili le argomentazioni degli scolastici. Come a quei proponenti non si e' presentata affatto la necessita' di confutare quelle argomentazioni al fine di imporre definitivamente la loro scienza, cosi' ai naturalisti non si imporra' l'urgenza di invalidare la filosofia tradizionale.

Nel predire la fine di quest'ultima e, volente o nolente, di ogni appello alla razionalita', Giere non fa altro che ribadire la radicalita' della sua posizione, e tuttavia non ci presenta un'argomentazione a favore del naturalismo, ma, piuttosto, una dichiarazione ottimistica, una specie di profezia che ripone senza dubbio una buona dose di fiducia nel futuro, insieme a molte speranze. Per quanto ai vaticini si debba dare poco ascolto ispecie quando prospettano scenari in cui non potremmo piu', e senza un valido motivo, interrogarci sullo status epistemico della scienza, Giere non e' l'unico a volere che l'irrelevanza dell'epistemologia diverra' indiscutibile a causa dei successi scientifici.

### **6.5. I Churchland: l'epistemologia diverra' irrilevante<sup>35</sup>**

La tesi circa la presunta superfluita' dell'epistemologia, sottoscritta piu' o meno esplicitamente dai Churchland in diversi loro libri e articoli, ci viene presentata da Patricia Smith Churchland (1987) in modo particolarmente netto nonche' rappresentativo<sup>36</sup>. Esemplificativo e' il passo d'apertura del suo saggio, ove

---

<sup>33</sup> Cf. par. 4.2.

<sup>34</sup> Gia' citato, cf. Giere (1984, p. 5), (1985, p. 355) e (1987, p. 139).

<sup>35</sup> Quanto qui segue deve moltissimo a Haack (1993a, cap. 8).

<sup>36</sup> Cf., per esempio, anche Churchland P.M. (1988) e (1989), e Churchland P.S. (1986).

ella dichiara senza scrupolo alcuno di considerare alle stregua di <<vecchie curiosita'>> cose come il problema di Gettier, la natura dei dati di senso, la natura dei fondamenti incorreggibili della conoscenza e la conoscenza a priori, per poi affermare che siamo ormai <<nel mezzo di un mutamento [shift] di paradigma>><sup>37</sup>: nel vecchio paradigma l'epistemologia si concentra su problemi quali <<la conoscenza e la credenza>>, mentre nel nuovo viene a essere concepita, per esplicita dichiarazione, alla Quine, ossia deve essere radicalmente naturalizzata e in particolare rimpiazzata da una prospettiva sia biologica, sia connessionista<sup>38</sup>.

Questo rivolgersi non alla psicologia, o genericamente alle scienze cognitive, bensì alla biologia, i cui recenti successi sono noti e indubbi, e al connessionismo, che, quale modello computazionale, intende contrapporsi alle ricerche dell'intelligenza artificiale classica ispirandosi alle proprietà neurofisiologiche del sistema nervoso, presenta almeno il palese merito di accogliere la necessità di mantenersi al passo con le ricerche scientifiche più attuali per non incorrere nel rischio che quanto passa oggi per naturalizzazione possa un domani essere considerato inaccettabile<sup>39</sup>. E secondo Patricia Churchland la biologia e il connessionismo rappresentano scienze i cui progressi iniziano ad attestare, promettendo di farlo vieppiù, l'irrilevanza di quelle arcaiche curiosità che sono per lei le questioni epistemologiche<sup>40</sup>: il vecchio paradigma è sull'orlo di venire soppiantato.

L'impiego della terminologia kuhniana del "paradigma" è certamente intenzionale, essendo affidato a questa un ruolo decisivo nel persuaderci dell'inevitabilità della naturalizzazione. Patricia Churchland concede che il <<"vecchio imponente paradigma">> abbia prodotto <<molti risultati durevoli>>, anche se oggi risulta difficile distinguere <<quelli durevoli da quelli effimeri>>, e che <<non vi sia stata una confutazione decisiva>> di esso, ma tiene a sottolineare che i paradigmi subiscono raramente una confutazione decisiva<sup>41</sup>. Infatti, come è noto, secondo Kuhn, un paradigma per essere abbandonato, non deve venir confutato, bensì entrare in crisi, e ciò si verifica nel momento in cui i problemi che lascia

---

<sup>37</sup> Cf. Churchland P. S. (1987, pp. 544-545).

<sup>38</sup> Cf. Churchland P. S. (1987, p. 546).

<sup>39</sup> Cf. Duran (1988) su tale necessità.

<sup>40</sup> Cf. comunemente Duran e Doell (1993) su possibili frizioni tra biologia e connessionismo e sull'esigenza di propendere per avvalersi della prima piuttosto che del secondo in un'epistemologia naturalizzata.

<sup>41</sup> Cf. Churchland P. S. [1987] p. 546.

insoluti iniziano a crescere, mentre quelli che risolve iniziano a diminuire, per cui si trova di fronte ai propri fallimenti o anomalie.

Celandosi dietro la terminologia del "paradigma", Patricia Churchland, intende insinuare - per quanto non lo sostenga apertamente - non solo che il vecchio paradigma dell'epistemologia e' entrato in crisi, ma anche che non e' necessario presentare le ragioni per le quali esso si mostra illegittimo, potendo affermare, sulla scia di Kuhn, che l'adesione al nuovo paradigma richiede qualcosa di simile alla conversione piuttosto che un'argomentazione atta a mostrarci pregi e difetti del vecchio e del nuovo. I paradigmi, del resto, risultano, in una prospettiva kuhniana, incommensurabili: non possono essere confrontati e valutati su basi razionali. Tutto cio' permette a Patricia Churchland di chiederci di abbracciare il nuovo paradigma semplicemente perche' contiene <<considerevoli promesse>> ed e' <<gratificante>><sup>42</sup>.

Cosa ci viene realmente proposto? Secondo Haack (1993a, p. 160), ci viene propinato niente piu' di un <<naturalismo opportunista>>. E' ovvio che chi non trova nulla di male nell'opportunismo, sara' ben disposto a sottoscrivere questo naturalismo, mentre chi, come noi, lo trova deprecabile, non ne subira' il seppur minimo fascino. Vi sono tuttavia altre e ben piu' valide ragioni per contestare il tentativo di rimpiazzare l'epistemologia con biologia e al connessionismo. Consideriamo come esso viene chiarito da Patricia Churchland:

La questione epistemologica fondamentale da Platone in avanti e' questa: Come ci e' possibile rappresentare la realta'? Come e' che possiamo rappresentare il mondo esterno degli oggetti, lo spazio e il tempo, il moto e il colore? Come rappresentiamo il nostro mondo interno dei pensieri e dei desideri, delle immagini e delle idee, dell'io e della coscienza? Dal momento che, dopo tutto, e' il sistema nervoso che consegue queste cose, la questione epistemologica fondamentale puo' essere riformulata cosi': *Come funziona il cervello?* In modo meno criptico e piu' accurato, la questione e': *Come funziona il cervello cosi' come e' situato nella sua configurazione corporea, entro l'ambiente fisico che lo circonda, entro il contesto sociale in cui si trova?*<sup>43</sup>

Qual e' la questione epistemologica fondamentale? Se e' "come funziona il cervello?", i progressi dovuti alla biologia e al connessionismo possono certamente dimostrarsi in grado di relegare tra le <<vecchie curiosita'>> il punto di vista tradizionale dell'epistemologia. Se, in quanto epistemologi, ci fossimo solo domandati "come e' possibile rappresentare la realta'?", concediamo volentieri che, nel momento in cui il sistema nervoso viene giudicato responsabile delle nostre rappresentazioni, la biologia e il connessionismo

---

<sup>42</sup> Cf. Churchland P. S. (1987, p. 546).

<sup>43</sup> Cf. Churchland P. S. (1987, p. 546).

o, piu' in generale, le neuroscienze decretano irrilevante l'approccio epistemologico. Ci siamo tuttavia chiesti da sempre non tanto (i) "come e' possibile rappresentare la realta'?", bensì (ii) "cosa e' la conoscenza?".

Occorre notare che e' possibile rappresentare la realta' senza conoscerla. Questo perche' requisito minimo per conoscere e' avere una credenza vera e giustificata, e non sempre le rappresentazioni della realta' acquisiscono lo statuto di credenze vere e giustificate. Per esempio, abbiamo visto che alcuni soggetti affetti dalla sindrome di Capgras credono di trovarsi di fronte a un robot, invece che di fronte a una persona umana<sup>44</sup>. Uno studio del funzionamento del loro cervello costituisce un modo utilissimo per comprendere come e' possibile per loro rappresentare quella realta' e tuttavia tale comprensione non equivale a stabilire che essi la conoscono. In effetti non la conoscono, ossia non sanno che c'e' di fronte a loro un robot, semplicemente perche' la loro credenza non e' vera: si trovano in presenza di una persona umana e non di un robot. E' lecito obiettare che questi soggetti, proprio perche' si trovano di fronte a una persona umana e non a un robot, non sono in grado di rappresentarsi la realta', per quanto si rappresentino cio' che giudicano essere erroneamente la realta'. Anche accettando questa critica come valida, non e' difficile realizzare che ci e' consentito rappresentare la realta' senza conoscerla. Infatti, cosi' come non tutte le credenze vere risultano giustificate, non tutte le rappresentazioni "vere" risultano tali: possiamo avere rappresentazioni "vere" della realta' e tuttavia, se risultano ingiustificate, non soddisfano quel requisito minimo per aspirare a qualificarsi come conoscenze<sup>45</sup>.

Se e' possibile rappresentare la realta' senza conoscerla, allora riuscire a rispondere ad (i) non implica necessariamente riuscire a rispondere a (ii). Cio' significa che non possiamo rimpiazzare (ii) con (i), ossia che non possiamo in ultimo rimpiazzare l'epistemologia con le neuroscienze. Ma perche' allora parlare di naturalizzazione dell'epistemologia? Quanto Patricia Churchland propone non e' in effetti una naturalizzazione, bensì un invito a fare qualcosa di completamente diverso, convertendoci a esso. Pertanto non ci troviamo di fronte a due diversi paradigmi che affrontano in due diversi modi i problemi epistemici, bensì di fronte a un paradigma che opera in campo epistemologico e a un altro che opera in campo

---

<sup>44</sup> Cf. par. 1.2.

<sup>45</sup> Abbiamo virgolettato il termine "vere" in virtu' del fatto che per Patricia Churchland le rappresentazioni o le strutture rappresentazionali <<non sono valutabili dal punto di vista della verita'>>; cf. Churchland P.S. (1987, p. 545).

neuroscientifico. Perché abbandonare l'uno in favore dell'altro, piuttosto che confidare in entrambi alla luce del fatto che non si trovano in conflitto? Ci possiamo appellare all'epistemologia nel momento in cui vogliamo sapere che cosa è la conoscenza e alle neuroscienze nel momento in cui vogliamo sapere come funziona il cervello.

Patricia Churchland sostiene che capire come funziona il cervello, ai fini di chiarire come è possibile rappresentare la realtà, oltre a contenere <<considerevoli promesse>>, è <<gratificante>><sup>46</sup>. Certo, possiamo anche ottenere le nostre uniche gratificazioni nel capire come funziona il cervello, ma ciò tuttavia non comporta che nel momento in cui vogliamo capire che cos'è la conoscenza sia illecito o futile rivolgersi all'epistemologia. Per esempio è banalmente, non mi gratifica affatto pulire la casa, ma, se lo voglio o lo debbo fare, è legittimo e utile ricorrere a strumenti adeguati quali l'aspirapolvere, e non a un gratificante libro di filosofia. Il naturalismo opportunistico di Patricia Churchland è ben poco opportuno perché mi consiglierebbe di scegliere un libro di filosofia quando voglio o debbo rassettare la casa. Posso accogliere il suo consiglio anche per la mia intera esistenza, ma, in assenza di una qualche altra persona che espleti il compito di casalinga, pagherò qualche scotto, quello di una casa sempre più indecente.

Occorre notare che non intendiamo sostenere che Patricia Churchland si mostri in definitiva incapace di suggerire, seppur implicitamente, due paradigmi in conflitto o in parziale conflitto. Se ciò che abbiamo sostenuto finora è sensato, il mutamento di paradigma in questione non è però quello da lei sottinteso, cioè da un paradigma il cui obiettivo consiste nel rispondere a (ii) a uno il cui obiettivo consiste nel rispondere ad (i), bensì quello tra due paradigmi naturalistici: da un paradigma in cui si pretende la dissoluzione dell'epistemologia a favore di una psicologia comportamentista a un paradigma in cui si pretende quella medesima dissoluzione a favore delle neuroscienze<sup>47</sup>: l'insistenza sulla comprensione del funzionamento del cervello propone indubbiamente un naturalismo in netta antitesi con quello quineano centrato sui fattori comportamentali<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. Churchland P.S. (1987, p. 546).

<sup>47</sup> Si noti anche e per inciso che non intendiamo neanche sostenere che i risultati delle neuroscienze non possano mai mettere in discussione le riflessioni epistemologiche. Infatti quei risultati sono in grado di invalidare queste ultime nel caso in cui esse si riferiscano in modo descrittivo al sistema nervoso producendo considerazioni che cozzano contro i primi.

<sup>48</sup> Cf. par. 3.2.

E' necessario sottolineare che la naturalizzazione quineana risulta incapace di presentarsi come un tipo di epistemologia, ossia come un paradigma - per impiegare la terminologia che piace a Patricia Churchland - in conflitto con quello che intende rispondere a (ii), non per il suo richiamarsi a una psicologia comportamentista, bensì per la sua rinuncia alla dimensione prettamente normativa dell'impresa epistemologica<sup>49</sup>. Ogni riconduzione radicale dell'epistemologia a una qualche scienza può concretizzarsi in un'impresa scientifica più o meno legittima, ma, al pari della proposta quineana, non è un tipo di epistemologia. Pur riconoscendo apertamente che l'appellarsi alle neuroscienze, piuttosto che alla psicologia comportamentista, è apprezzabile e capace di rendere più plausibile una siffatta naturalizzazione, occorre ammettere che quel guadagno in plausibilità, per quanto capace di mostrare che l'impresa basata sulle neuroscienze è più legittima di quella basata sul comportamentismo, è risibile di fronte al fatto che entrambe le imprese non sono epistemologiche.

A quanto fin qui da noi sostenuto si può eccepire che non abbiamo preso in considerazione una delle tesi fondamentali avanzate dai Churchland, quella che mette in dubbio l'esistenza delle credenze e preferisce parlare di rappresentazioni che non sono enunciati (proposizioni) e che quindi «non sono valutabili dal punto di vista della verità»<sup>50</sup>. Nel momento in cui si lascia cadere il concetto di credenza insieme a quello di verità, la riflessione epistemologica si dissolve di necessità, non avendo più senso alcuno definire la conoscenza come credenza vera e giustificata. Ecco perché cose come il problema di Gettier diventano vecchie curiosità: se non non ci sono credenze è del tutto superfluo evidenziare, così come fa Gettier, che è necessario, ma non sufficiente, avere credenze vere e giustificate per conoscere. Ecco perché concentrare l'attenzione su problemi quali la conoscenza e la credenza fa parte di un vecchio paradigma ormai in crisi: se ci sono solo strutture rappresentazionali riconducibili in ultima istanza al sistema nervoso, le questioni epistemologiche divengono irrilevanti.

Anche Stich (1983) sposa la tesi per cui non vi sono credenze. Chiamiamola NC. È evidente che solo dopo aver dimostrato NC, è possibile affermare NC. Haack (1993a, cap. 8) giustamente nota che né i Churchland, né Stich riescono a dimostrare NC, e questo fatto spiega alcune loro esitazioni e/o ambivalenze. Essi affermano a volte *tout court* NC, altre volte che è probabile NC, altre volte ancora che è

---

<sup>49</sup> Cf. par. 4.3.

<sup>50</sup> Cf. Churchland P. S. (1987, p. 545), già parzialmente citato in nota.

possibile NC. Cio' ha indubbie ripercussioni sulla presunta sorte a cui intendono destinare le questioni epistemologiche. Se si afferma *tout court* NC, allora si puo' dire che le questioni epistemologiche divengono *tout court* irrilevanti. Se, invece, si afferma che e' probabile NC, allora e' possibile dire solo che e' probabile che le questioni epistemologiche divengano irrilevanti. Se, d'altra parte, si afferma che e' possibile NC, allora si puo' al massimo sostenere che e' possibile che le questioni epistemologiche divengano irrilevanti.

Per esempio in Stich troviamo nel giro di poche pagine le seguenti affermazioni: <<[...] questo concetto [di credenza] *non dovrebbe* giocare alcun ruolo significativo in una scienza che aspira a spiegare la cognizione e il comportamento umano>><sup>51</sup>; <<[...] la nozione di credenza dovuta alla psicologia ingenua *non gioca* un ruolo nelle migliori e piu' sofisticate teorie proposte dagli scienziati cognitivi contemporanei>><sup>52</sup>; <<e' troppo presto per dire>> se le credenze sono <<assunzioni mitiche>><sup>53</sup>; che non ci siano credenze <<e' piu' che una mera possibilita' logica>><sup>54</sup>. Stich e' peraltro tornato recentemente sulla questione, in particolare in (1990), rinnegando la sua precedente posizione e sostenendo che vi sono credenze, e cio' in qualche modo testimonia che era effettivamente troppo presto, o forse troppo azzardato, dichiarare in (1983) le credenze creature mitiche. Il fatto che Stich si sia ricreduto, per quanto significativo, non e' comunque decisivo.

Un'obiezione forte contro NC e' avanzata da Haack (1993a, pp. 180-181): <<Se non ci sono credenze, pare che non vi sia alcuna differenza tra una persona che asserisce che p e l'emissione [p] dovuta a un pappagallo>>. I Churchland e Stich sono persone che asseriscono che non ci sono credenze. Ma se non ci sono credenze che differenza vi e' tra i Churchland e Stich che asseriscono che non vi sono credenze e un pappagallo che emette "non vi sono credenze"? Pare nessuna. Paul M. Churchland (1988, p. 47) aveva gia' correttamente rivelato che un'obiezione del genere si risolve in una *petitio principii*, presupponendo una connessione tra il concetto di credenza e il concetto di asserzione negata da coloro che avanzano NC. Haack

---

<sup>51</sup> Cf. Stich (1983, p. 5).

<sup>52</sup> Cf. Stich (1983, p. 5).

<sup>53</sup> Cf. Stich (1983, pp. 9-10).

<sup>54</sup> Cf. Stich (1983, p. 10).

accetta l'osservazione, ma ribatte che essa non risolve il mistero di cosa e' l'asserzione, se si contesta che questa sia la manifestazione di una credenza<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Contro i Churchland, cf. anche Goldman (1986, pp. 164-170).



## EPILOGO

Negli ultimi due capitoli abbiamo sollevato diverse obiezioni contro la nostra lettura dell'epistemologia quineana e presentato alcune possibili e attuali difese di quest'ultima per approdare alla conclusione che le prime sono tutte suscettibili di replica, mentre le seconde risultano ben poco convincenti. Cio' ci consente di serbare l'idea di un Quine impotente di fronte allo scetticismo e agli esiti scettici della sua proposta - capitolo 2 -, incapace di trascinarci verso la naturalizzazione<sup>1</sup> - capitolo 3 -, soffocato da diversi problemi a causa dell'irrealizzabilita' di una dimensione normativa nell'ambito di un'epistemologia rimpiazzata dalla psicologia - capitolo 4. Possediamo allora gli elementi per giudicare inaccettabile quest'ultima se intesa quale soluzione al problema della conoscenza<sup>2</sup>. D'altro canto, se la proposta di Quine, avendo rinnegato la normativita', non presenta alcun diritto di iscriversi entro un quadro epistemologico, possiamo accoglierla in qualita' di una scienza che non solo non ci getta nella condizione di dover ripudiare l'approccio tradizionale, ma ci consente anche di focalizzare i suoi nodi critici su un diverso piano, per esempio nella discutibile scelta del comportamentismo, e non nell'inabilita' di rispondere allo scetticismo<sup>3</sup>.

A parere di Wagner e Warner (1993, p. 3) <<fintantoche' i problemi classici definiscono la nostra tradizione, ogni filosofo dovrebbe considerare la possibilita' di salvarli entro una cornice contemporanea [e] questo salvataggio e' cio' che Quine [...] ha promesso>>. Riteniamo che la promessa non sia stata mantenuta, poiche', in quanto naturalizzatore radicale, egli non riesce a proteggere quei problemi, sia nel caso in cui faccia epistemologia, sia in quello in cui si limiti a fare scienza: nel primo caso, abiurando la teoria della giustificazione, rinnega una questione che ancor oggi ci preme, mentre nel secondo, suggerendo l'assoluto dominio del fattore descrittivo, ci nega nell'ambito della sua proposta non tanto i nostri riferimenti culturali, quanto la possibilita' di comprendere che cosa e' la conoscenza. Non e' in Quine, ma in proposte piu' moderate, le quali concedono spazio alla normativita', che possiamo confidare di rintracciare un salvataggio dei nostri problemi epistemologici entro una nuovo contesto piu' confacente alle quelle nostre

---

<sup>1</sup> Vogliamo precisare che sarebbe doveroso seguire Quine nel caso in cui ci fossero offerte buone motivazioni per aderire alla richiesta di accontentarci della psicologia. In questa nostra disamina non le abbiamo pero' rintracciate. Cio' ovviamente non significa che siano introvabili.

<sup>2</sup> Per un'opinione differente, cf. tutti i lavori di Gibson in bibliografia, Leonelli (1987) e Artuso (1989).

<sup>3</sup> Cf. par. 4.3. per la tesi che la proposta quineana non consiste in un'epistemologia.

odierne esigenze che, permeate dalle acquisizioni della scienza e dai successi di questa, impongono una rispettabilita' scientifica all'epistemologia<sup>4</sup>.

Per quanto ci siamo espressi contro Quine, occorre comunque riconoscergli alcuni considerevoli meriti. "Epistemology Naturalized" non solo ci ha persuaso circa l'improduttivita' della ricerca della certezza e circa il naufragio di un'affascinante programma dell'empirismo, ma ha anche varcato con decisione una barriera - quella che fungeva da spartiacque tra l'epistemologia e la scienza - scuotendo lo scenario della discussione filosofica: si e' trattato di un atto sovversivo in cui alcuni sono a tutt'oggi pronti a riconoscersi con dedizione e nella convinzione che sia degno di ulteriori sviluppi<sup>5</sup>. Sebbene noi stessi amiamo le rivoluzioni, essendo queste sempre capaci di illuminare le immobilita', spesso tediose e infruttifere, del passato, e di indurci a rivedere le nostre convinzioni frutto di pregiudizi, non ci sentiamo affatto di provare - almeno in questo caso - una forte idiosincrasia per una tradizione incentrata sulla normativita'. Quine sarebbe capace di non tradire questa tradizione, se rinunciasse - lo abbiamo piu' volte sottolineato - alla sua convinzione relativa alla necessita' di rimpiazzare l'epistemologia con la psicologia. Tuttavia non lo ha mai fatto, pur pretendendo, anche se inefficacemente, la conservazione della normativita' nella sfera della sua proposta. L'ambivalenza o l'incoerenza quineana, emersa piu' volte nel corso della presente disamina e che potrebbe sintetizzarsi nel seguente motto "voglio soppiantare l'epistemologia con una psicologia il cui carattere e' normativo o in cui si salva la nozione di giustificazione", e' segno del profondo disagio in cui vive il naturalizzatore radicale, e risulta tanto piu' significativa in quanto mette in chiara luce le difficolta' in cui si imbatte l'atto sovversivo di cui dicevamo. A queste paghiamo ad ogni modo un debito, poiche', al fine di evitarle, altri naturalizzatori - abbiamo accennato a Goldman (1986) - hanno imboccato strade meno rivoluzionarie, rimanendo fedeli all'ordine normativo, pur trasgredendo la consuetudine della drastica separazione tra epistemologia e scienza, poiche' contemplan un intervento della scienza. Alla rivoluzione quineana non e' seguita una prepotente restaurazione, ma semplicemente una

---

<sup>4</sup> Per un'idea delle varie proposte di naturalizzazione cf. Maffie (1990a), Kitcher (1992), Callebaut (1993) e Rosemberg (1996).

<sup>5</sup> Per esempio, oltre ai possibili difensori della naturalizzazione radicale che abbiamo gia' considerato, Kornblith sviluppa un naturalismo sia in epistemologia, sia in metafisica nella convinzione che Quine si proponga di rispondere a due domande: <<(1) Cos'e' il mondo che possiamo conoscere?; e (2) Cosa siamo noi che possiamo conoscere il mondo?>>; cf. Kornblith (1993, p. 2). Inoltre, alcuni lavori nell'ambito dell'epistemologia femminista, quali quello di Nelson (1990) e Antony (1992), si dichiarano esplicitamente debitori nei confronti della filosofia di Quine.

nuova generazione di naturalisti che si mostra piu' consapevole, per quanto non sempre fertile di risultati stabili, e che viene osteggiata da alcuni antinaturalisti<sup>6</sup>. Si e' aperto un dibattito avvicente e democratico che non puo' non giovare all'epistemologia, e la *strong replacement thesis*, pur non riscuotendo troppi successi in se stessa, lo ha senza dubbio alimentato.

---

<sup>6</sup> Basti nominare tutti i lavori di Chisholm in bibliografia e Bonjour (1994).

## Bibliografia dei lavori citati

In questa sezione appaiono i testi a cui ci si è fatto esplicito riferimento nel corso del presente lavoro. Le eventuali traduzioni italiane vengono riportate nel caso siano state effettivamente consultate. Se compare solo l'edizione italiana, è a quella che ci siamo richiamati.

- Agazzi E. (1969), *Temi e problemi di Filosofia della fisica*, prima edizione; seconda edizione (1974), Edizioni Abete, Roma.
- Agazzi E. (1992), *Il bene, il male e la scienza - le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano.
- Agazzi E. (1995), *Filosofia della natura - Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato.
- Agazzi E. (1997), "Observability and Referentiality", in Agazzi E. and Pauri M. (eds.), *Observability, Unobservability and Scientific Realism*, Kluwer Academy Press, Dordrecht.
- Almeder R. (1990), "On Naturalizing Epistemology", *American Philosophical Quarterly* 27, 263-279.
- Almeder R. (1994), "Defining Justification and Naturalizing Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* LIV, 669-681.
- Alston W.P. (1971), "Varieties of Privileged Access", *American Philosophical Quarterly* 8, 223-241. Ora in Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Alston W.P. (1976), "Has Foundationalism Been Refuted?", *Philosophical Studies* 29, 287-305. Ora in Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Alston W.P. (1983), "What's Wrong with Immediate Knowledge?", *Synthese* 55, 73-95. Ora in Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Alston W.P. (1985), "Concepts of Epistemic Justification", *The Monist* 68. Ora in Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Alston W.P. (1988), "The Deontological Conception of Epistemic Justification", in Tomberlin J.E. (ed.), *Epistemology, Philosophical Perspectives* 2, Ridgeview, Atascadero, California. Ora in Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Alston W.P. (1989), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Cornell University Press, Cornell.
- Annis D. (1978), "A Contextualist Theory of Epistemic Justification", *American Philosophical Quarterly* 15, 213-219.
- Antony L.M. (1987), "Naturalized Epistemology and the Study of Language", in Shimony A. e Nails D. (eds.), *Naturalistic Epistemology: A Symposium of Two Decades*, D. Reidel, Dordrecht, 235-257.
- Antony L.M. (1992), "Quine as Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology", in Antony L.M. and Witt C. (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview Press, pp.185-225. Ora in

- Moser K.P. (1996) (ed.), *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 365-421.
- Aristotele, *Il libro primo della <<Metafisica>>*, Biblioteca Filosofica Laterza, Roma-Bari, 1993.
- Aristotele, *Secondi Analitici*, in *Aristotele Opere*, volume primo, Laterza, Roma-Bari, 1988.
- Artuso P. (1989), "E' plausibile l'epistemologia naturalizzata di Quine?", *Filosofia* XL, 255-282.
- Audi R. (1978), "Psychological Foundationalism", *The Monist* 62, 592-610. Ora in Audi R. (1993a), *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Audi R. (1983), "Foundationalism, Epistemic Dependence, and Defeasibility", *Synthese* 55, 119-139. Ora in Audi R. (1993a), *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Audi R. (1993a), *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Audi R. (1993b), "The Foundationalism-Coherentism Controversy: Hardened Stereotypes and Overlapping Theories", in Audi R. (1993a), *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Aune B. (1967), *Knowledge, Mind, and Nature*, Random House, New York.
- Ayer A.J. (1950), "Basic Propositions", in Black M. (ed.), *Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 60-74.
- Ayer A.J. (1955), *The Foundations of Empirical Knowledge*, St. Martin's Press, New York.
- Barone F. (1986), *Il neopositivismo logico*, (2 voll.), edizione nuovamente riveduta, ampliata e aggiornata, Biblioteca Universale Laterza, Laterza, Roma-Bari, (prima edizione 1953, *Filosofia*, Torino).
- Bell M. e McGinn M. (1990), "Naturalism and Scepticism", *Philosophy* 65, 399-418.
- Bender J.W. (1989) (ed.), *The Current State of the Coherence Theory*, Kluwer, Boston.
- Bergstrom L., Follesdal D., Quine W.V.O. (1994), "Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993", *Theoria* LX, 193-206.
- Blanshard B. (1939), *The Nature of Thought*, vol. 2, Allen & Unwin, London.
- Bonjour L. (1978), "Can Empirical Knowledge have a Foundation?", *American Philosophical Quarterly* 15, 1-13.
- Bonjour L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Bonjour L. (1994), "Against Naturalized Epistemology", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 283-300.
- Bottani A. (1996), *Il riferimento imperscrutabile*, FrancoAngeli, Milano.
- Bradley F.H. (1914), *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford.
- Brown H.I. (1988), "Normative Epistemology and Naturalized Epistemology", *Inquiry* 31, 53-78.
- Butchvarov P. (1970), *The Concept of Knowledge*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Callebaut W. (1993) (ed.), *Taking the Naturalistic Turn, or How Real Philosophy of Science is Done*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Carnap R. (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin. Tr. it. (1966), *La costruzione logica del mondo*, Fabbri, Milano.
- Carnap R. (1952), "Meaning Postulates", *Philosophical Studies*, 3, 65-73.
- Carnap R. (1963), "W.V. Quine on Logical Truth", in Schilpp P.A. (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, LaSalle, Ill., 915-922.
- Chisholm R.M. (1957), *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Chisholm R.M. (1966), *Theory of Knowledge*, first edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Chisholm R.M. (1973), *The Problem of the Criterion*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Chisholm R.M. (1977), *Theory of Knowledge*, second edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Chisholm R.M. (1982), *The Foundations of Knowing*, The Harvester Press, Brighton.
- Chisholm R.M. (1989), *Theory of Knowledge*, third edition, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Christensen D. (1994), "Conservatism in Epistemology", *Nous* 28, 69-89.
- Churchland P.M. (1988), *Matter and Consciousness*, revised edition, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Churchland P.M. (1989), *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA.
- Churchland P.S. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA.
- Churchland P.S. (1987) "Epistemology in the Age of Neuroscience", *The Journal of Philosophy*, 544-553.
- Conee E. e Feldman R. (1985) "Evidentialism", *Philosophical Studies* 48. Ora in Moser P.K. e Vandernat A. (eds.), (1987) *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*, Oxford University Press, Oxford.
- Cornman J.W. (1977), "Foundational versus Nonfoundational Theories of Empirical Justification", *The American Philosophical Quarterly* 14. Ora in Pappas G.S. e Swain M. (1978) (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press, Ithaca.
- Cresswell M.J. (1970), "Can Epistemology Be Naturalized?", in Shahan R.W. e Swoyer C. (eds.), *Essays on the Philosophy of W.V. Quine*, The Harvester Press, Sussex.
- Dancy J. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- Dancy J. e Sosa E. (1992), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- Danto A.C. (1968), *Analytical Philosophy of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Darwin C. (1881), "Letter to William Graham, Down, July 3", in Darwin F. (1887) (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, John Murray, London.
- Davidson D. (1990a), "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in Malachowski A.R. (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, 120-138.
- Davidson D. (1990b), "Meaning, Truth and Evidence", in Barrett R. e Gibson R. (eds.), *Perspective on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Davidson D. (1991), "Epistemology Externalized", *Dialectica* 45, 191-202.

- Dennett D. (1981), "True Believers", in Heath A. (ed.) *Scientific Explanation*, Oxford University Press, New York.
- Descartes R. (1641) *Meditationes de Prima Philosophiae*, Michel Soly, Paris. Tr. it. (1986), *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in Descartes R. *Opere filosofiche*, vol. 2, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Dodd J. and Stern-Gillett S. (1995), "The Is/Ought Gap, the Fact/Value Distinction and the Naturalistic Fallacy", *Dialogue* XXXIV, 727-745.
- Duran J. (1988), "Reductionism and the Naturalization of Epistemology", *Dialectica* 42.
- Duran J. e Doell R. (1993), "Naturalized Epistemology, Connectionism and Biology", *Dialectica* 47, 327-336.
- Engel P. (1996), *Philosophie et psychologie*, Gallimard, Paris.
- Feyerabend P.K. (1975), *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books, London. Tr. it. (1979) *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Floridi L. (1995), "L'epistemologia analitica e la natura della giustificazione", *Epistemologia*, 233-268.
- Fodor J. (1981), "Three Cheers for Propositional Attitudes", in Fodor J. *Representations*, The Mit Press, Cambridge, Mass.
- Foley R. (1987), *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Foley R. (1994), "Quine and Naturalized Epistemology", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 243-260.
- Fong G., Krantz D. e Nisbett R. (1986), "The Effects of Statistical Training on Thinking about Everyday Problems", *Cognitive Psychology* 18, 253-292.
- Frege G. (1893-1903), *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, Pohle, Jena. Tr. it. parziale (1965), *I principi dell'aritmetica*, in *Logica e aritmetica* (scritti scelti a cura di Mangione C.), Boringhieri, Torino.
- Fuller S. (1991), "Naturalized Epistemology Sublimated: Rapprochement without the Ruts", *Studies in History and Philosophy of Science* 22, 277-293.
- Fuller S. (1996), "Recent Work in Social Epistemology", *American Philosophical Quarterly* 33, 149-166.
- Fumerton R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland.
- Gettier E.L. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 121-123. Tr. it. (1991), "La credenza vera giustificata e' conoscenza?", in Bottani A. e Penco C. (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, FrancoAngeli, Milano.
- Gibson R.F. (1982), *The Philosophy of W.V. Quine: An Expository Essay*, University of South Florida Press, Tampa, Fla.
- Gibson R.F. (1986), "Translation, Physics, and Facts of the Matter", in Hahn L.E. e Schilpp P.A. (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, IL, 139-154.
- Gibson R.F. (1988), *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge*, University Presses of Florida, Tampa.
- Gibson R.F. (1989), "Stroud on Naturalized Epistemology", *Metaphilosophy* 20, 1-11.
- Gibson R.F. (1992) "The Key to Interpreting Quine", *The Southern Journal of Philosophy* XXX, 17-30.

- Gibson R.F. (1994), "Quine and Davidson: Two Naturalized Epistemologists", *Inquiry* 37, 449-463.
- Gibson R.F. (1995), "Quine on the Naturalizing of Epistemology", in Leonardi P. e Santambrogio M. (eds.), *On Quine. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 89-103.
- Giere R.N. (1984), "Toward a Unified Theory of Science", in Cushing J.T., Delaney C.F. e Gutting G.M. (eds.), *Science and Reality: Recent Work in the Philosophy of Science*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Giere R.N. (1985), "Philosophy of Science Naturalized", *Philosophy of Science* 52, 331-356.
- Giere R.N. (1987) "The Cognitive Study of Science", in Nersessian N.J. (ed.), *The Process of Science*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.
- Giere R.N. (1988), *Explaining Science: A Cognitive Approach*, University of Chicago Press, Chicago.
- Giere R.N. (1989), "Scientific Rationality As Instrumental Rationality", *Studies in History and Philosophy of Science* 20, 377-384.
- Goldman A.I. (1976) "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy* 73, 771-791. Ora in Goldman A.I. (1992), *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Science*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Goldman A.I. (1979), "What is Justified Belief?", in Pappas G. (1979) (ed.), *Justification and Knowledge*, Reidel, Kluwer Academic Publisher. Ora in Goldman A.I. (1992) *Liaisons. Philosophy Meets the Cognitive and Social Science*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Goldman A.I. (1985), "The Relation Between Epistemology and Psychology", *Synthese*, 64, 29-68.
- Goldman A.I. (1986), *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Goldman A.I. (1987), "Cognitive Science and Metaphysics", *The Journal of Philosophy*, 537-544.
- Goldman A.I. (1993), *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, Boulder, Colo. Tr. it. (1996), *Applicazioni filosofiche delle scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna.
- Goldman A.I. (1994), "Naturalistic Epistemology and Reliabilism", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 301-320.
- Grandy R.E. (1994), "Epistemology Naturalized and <<Epistemology Naturalized>>", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 341-349.
- Grice H.P. e Strawson P.F. (1956), "In Defence of a Dogma", *The Philosophical Review*, 65, 195-209.
- Haack S. (1990a), "Rebuilding the Ship While Sailing on the Water", in Barrett R.B. and Gibson R.F. (eds.) *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford, 111-127.
- Haack S. (1990b), "Recent Obituaries of Epistemology", *American Philosophical Quarterly* 27, 199-212.
- Haack S. (1993a), *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- Haack S. (1993b), "The Two Faces of Quine's Naturalism", *Synthese* 94, 335-356.
- Harman G. (1973), *Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Harman G. (1986), *Change in View*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Hookway C. (1988), *Quine: Language, Experience and Reality*, Polity Press, Cambridge.
- Hume D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature*. Tr. it. (1982), *Trattato sulla natura umana*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari.
- Hume D. (1748) *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Hunter B. (1992), "Criteria and Knowledge", in Dancy J. and Sosa E. (eds.), *A Companion of Epistemology*, Blackwell, Oxford, 82-86.
- Kant I. (1781) e (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch. Tr. it. (1989)<sup>5</sup> *Critica della ragion pura* (2 voll.), Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari.
- Kaplan M. (1985), "It's not What You Know that Counts", *The Journal of Philosophy*, LXXXII, 350-363.
- Ketchum R.J. (1991), "The Paradox of Epistemology: A Defence of Naturalism", *Philosophical Studies* 62, 45-66.
- Kim J. (1988), "What is 'Naturalized Epistemology'?", in Tomberlin J.E. (ed.), *Epistemology, Philosophical Perspectives*, 2, Ridgeview, Atascadero, California.
- King P. (1991), "Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science", in Horowitz T. e Massey G. (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Savage, Maryland, 43-64.
- Kitcher P. (1992), "The Naturalists Return", *The Philosophical Review* 101, 53-114.
- Kornblith H. (1980), "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory", *The Journal of Philosophy* LXXVII, 597-612.
- Kornblith H. (1992), "Naturalized Epistemology", in Dancy J. e Sosa E. (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- Kornblith H. (1993), *Inductive Inference and Its Natural Ground*, The Mit Press, Cambridge, Mass.
- Kornblith H. (1994a), (ed.) *Naturalizing Epistemology*, second edition, The Mit Press, Cambridge, Mass.
- Kornblith H. (1994b), "What is Naturalistic Epistemology?", in Kornblith H. (ed.), *Naturalizing Epistemology*, second edition, The Mit Press, Cambridge, Mass.
- Kornblith H. (1994c), "Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 39-52.
- Kuhn T.S. (1962) e (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, Chicago. Tr. it. (1969) e (1978), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Laudan L. (1984), *Science and Value*, University of California Press, Berkeley.
- Laudan L. (1987), "Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism", *American Philosophical Quarterly* 24, 19-31.
- Laudan L. (1990), "Aim-Less Epistemology", *Studies in History and Philosophy of Science* 21, 315-322.
- Lauener H. (1990) "Holism and Naturalized Epistemology Confronted with the Problem of Truth", in Barrett R.B. and Gibson R.F. (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lehrer K. (1974), *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Lehrer K. (1990), *Theory of Knowledge*, Routledge, London.

- Leonelli M. (1987), "Il naturalismo di W.V. Quine", introduzione alla tr. it. di Quine (1980), *La scienza e i dati di senso*, Armando, Roma, 11-57.
- Leplin J. (1987), "The Bearing of Discovery on Justification", *Canadian Journal of Philosophy* 17, 805-814.
- Levine M.P. (1989), "Alvin I. Goldman's *Epistemology and Cognition: An Introduction*", *Philosophia* 19, 209-225.
- Lycan W. (1988), *Judgment and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MacIver A.M. (1970), *Knowing*, Random House, New York.
- Maffie J. (1990a), "Recent Works on Naturalized Epistemology", *American Philosophical Quarterly* 27, 281-293.
- Maffie J. (1990b), "Naturalism and the Normativity of Epistemology", *Philosophical Studies* 59, 333-349.
- Maffie J. (1993), "Realism, Relativism, and Naturalized Epistemology", *Metaphilosophy* 24, 1-13.
- Margolis J. (1995), "A Biopsy of Recent Analytic Philosophy", *The Philosophical Forum* XXVI, 161-188.
- Marsonet M. (1994), *Scienza e analisi linguistica - Il distacco tra epistemologi e scienziati*, Feltrinelli, Milano.
- McDowell J. (1996), *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., second edition with a new introduction.
- Michaud Y. (1987), "Hume's Naturalized Philosophy", *Hume Studies* XIII, 360-380.
- Millikan R. (1984), "Naturalist Reflections on Knowledge", *Pacific Philosophical Quarterly* 65.
- Mohanty J.N. (1991), "Method of Imaginative Variation in Phenomenology", in Horowitz T. and Massey G. (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Savage, Maryland, 261-272.
- Moore G.E. (1959), *Philosophical Papers*, George Allen & Unwin, London.
- Moser P.K. (1985) *Empirical Justification*, D. Reidel, Dordrecht.
- Moser P.K. (1989), *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moser P.K. (1992) "Analyticity and Epistemology", *Dialectica* 46, 3-19.
- Moser P.K. (1993), *Philosophy after Objectivity. Making Sense in Perspective*, Oxford University Press, New York.
- Negro M. (1995), *Oltre le apparenze. La filosofia della percezione di R.M. Chisholm*, Angeli, Milano.
- Nelson L. (1965), "The Problem of the Criterion", in *Socratic Method and Critical Philosophy*, New York.
- Nelson L. Hankinson (1990), *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Temple University Press, Philadelphia.
- Nisbett R., Fong G., Lehman D. e Cheng P. (1987), "Teaching Reasoning", *Science*, 283, 625-631.
- Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford. Tr. it (1987), *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano.
- Pagnini A. (1995), "Teoria della conoscenza", in Rossi P. (a cura di), *La filosofia*, vol. III, Utet, Torino, 109-185.
- Papineau D. (1987), *Reality and Representation*, Blackwell, Oxford.
- Papineau D. (1993), *Naturalism*, Blackwell, Cambridge.

- Parrini P. (1995), *Conoscenza e realta'. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Roma-Bari.
- Pastin M. (1975), "Modest Foundationalism and Self-Warrant", *American Philosophical Quarterly* 9.
- Pears D. (1995), "Wittgenstein's Naturalism", *The Monist* 78, 411-424.
- Phillips-Griffiths A. (1967), *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford.
- Picardi E. (1997), "Varieta' di naturalismo", *Lingua e Stile* XXXII, 109-125.
- Plantinga A. (1993), *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford.
- Platone, *Teeteto*, Feltrinelli, Milano, 1994.
- Platone, *Menone*, La Scuola, Brescia, 1970.
- Pojman L.P. (1986), *Religious Belief and the Will*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Pojman L.P. (1995), *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, Wadsworth, Belmont, Calif.
- Pollock J.L. (1986), *Contemporary Theory of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Savage, Maryland.
- Popper K.R. (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford. Tr. it. (1975), *Conoscenza oggettiva: un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma.
- Preti G. (1993), *Scetticismo e conoscenza*, CUECM, Catania.
- Putnam H. (1983), "Why Reason Can't Be Naturalized", in Putnam H. *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge.
- Quine W.V.O. (1953), *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. Tr. it. (1966), *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma.
- Quine W.V.O. (1960), *Word & Object*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Quine W.V.O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York. Tr. it. (1986), *La relativita' ontologica e altri saggi*, Armando, Roma.
- Quine W.V.O. (1970), "Grades of Theoreticity", in Foster L. e Swanson J.W. (eds.), *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Mass.
- Quine W.V.O. (1972), "Review" di Munitz M.K. (ed.), *Identity and Individuation*, *The Journal of Philosophy*.
- Quine W.V.O. (1973), *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Quine W.V.O. (1975), "The Nature of Natural Knowledge", in Guttenplan S. (ed.) *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford.
- Quine W.V.O. (1980), *Science and Sensibilia*, The Immanuel Kant Lectures, Stanford. Tr. it. (1987), *La scienza e i dati di senso*, Armando, Roma.
- Quine W.V.O. (1981a) *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Quine W.V.O. (1981b), "Reply to Stroud", *Midwest Studies in Philosophy* VI, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Quine W.V.O. (1986), "Reply to Morton White", in Hahn L.E. and Schilpp P.A. (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Quine W.V.O. (1990a) "Comment on Koppelberg", in Barrett R.B. and Gibson R.F. (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Quine W.V.O. (1990b) "Comment on Lauener", in Barrett R.B. and Gibson R.F. (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Quine W.V.O. (1990c), *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- Quine W.V.O. (1990d), "Comment on Haack", in Barrett R.B. and Gibson R.F. (eds.), *Perspectives on Quine*, Basil Blackwell, Oxford.
- Quine W.V.O. (1993), "In Praise of Observations Sentences", *The Journal of Philosophy* XC, 107-116.
- Quine W.V.O. (1995a), *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Quine W.V.O. (1995b), "Naturalism; Or, Living Within One's Means", *Dialectica* 49, 251-261.
- Quine W.V.O. and Ullian J.S. (1970), *The Web of Belief*, Random House, New York.
- Quine W.V.O. and Ullian J.S. (1978), *The Web of Belief*, second edition, Random House, New York.
- Reeves A. (1976), "The Foundations of Quine's Philosophy", *Philosophical Studies* 30, 75-93.
- Reichenbach H. (1938), *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- Rescher N. (1973), *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Rescher N. (1991), "Thought Experimentation in Presocratic Philosophy", in Horowitz T. and Massey G. (eds.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Rowman & Littlefield, Savage, Maryland, 31-41.
- Romanos G.D. (1983), *Quine and Analytic Philosophy: The Language of Languages*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Rorty R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton. Tr. it. (1986), *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Rosemberg A. (1996), "A Field Guide to Recent Species of Naturalism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1-29.
- Roth P.A. (1984) "Critical Discussion: On Missing Neurath's Boat: Some Reflections on Recent Quine Literature", *Synthese* 61, 205-231.
- Russell B. (1912), *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Russell Bruce (1989), "Two Forms of Ethical Skepticism", in Pojman L.P. (ed.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Wadsworth, Belmont, CA.
- Sagal P.T. (1987), "Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy", in Shimony A. e Nails D. (eds.), *Naturalistic Epistemology*, D. Reidel, Dordrecht.
- Santambrogio M. (1992), "W.V. Quine", in Santambrogio M. (a cura di), *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 179-222.
- Sellars W.F. (1963), *Science, Perception and Reality*, Routledge, London.
- Sellars W.F. (1973), "Givenness and Explanatory Coherence", *The Journal of Philosophy*, LXX.
- Shatz D. (1993), "Skepticism and Naturalized Epistemology", in Wagner S.J. and Warner R. (eds.), *Naturalism. A Critical Appraisal*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 117-145.
- Shimony A. (1987), "Introduction", in Shimony A. e Nails D. (eds.), *Naturalistic Epistemology: A Symposium of Two Decades*, D. Reidel, Dordrecht.
- Siegel H. (1980), "Justification, Discovery and the Naturalizing of Epistemology", *Philosophy of Science* 47, 297-321.

- Siegel H. (1984), "Empirical Psychology, Naturalized Epistemology, and First Philosophy", *Philosophy of Science* 51, 667-676.
- Siegel H. (1989), "Philosophy of Science Naturalized? Some Problems with Giere's Naturalism", *Studies in History and Philosophy of Science* 20, 365-375.
- Siegel H. (1995), "Naturalized Epistemology and First Philosophy", *Metaphilosophy* 26, 46-62.
- Siegel H. (1996a), "Naturalism and the Abandonment of Normativity", in O'Donohue W. and Kitchener R.F. (eds.), *The Philosophy of Psychology*, Sage, London, 4-18.
- Siegel H. (1996b), "Instrumental Rationality and Naturalized Philosophy of Science", *Philosophy of Science* 63, suppl., 116-124.
- Skyrms B. (1967), "The Explication of 'X Knows that p'", *The Journal of Philosophy* LXIV, 373-389.
- Sommers F. (1994), "Naturalism and Realism", *Midwest Studies in Philosophy* XIX, 22-38.
- Sosa E. (1979), "Epistemic Presupposition", in Pappas G.S. (ed.), *Justification and Knowledge*, Reidel, Dordrecht.
- Sosa E. (1980), "The Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 3-25. Ora in Sosa E. (1991), *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sosa E. (1983), "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized", *Synthese* 55, 49-72. Ora in Sosa E. (1991), *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steup M. (1992), "The Problem of the Criterion", in Dancy J. and Sosa E. (eds.), *A Companion of Epistemology*, Blackwell, Oxford, 378-381.
- Stich S.P. (1983), *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, Bradford Books, MIT Press, Cambridge, MA.
- Stich S.P. (1990), *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Stich S.P. (1993), "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism", in Hookway C. e Peterson D. (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Royal Institute of Philosophy Supplement 34, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strawson P.F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
- Stroud B. (1977), *Hume*, Routledge, London e New York.
- Stroud B. (1981), "The Significance of Naturalized Epistemology", *Midwest Studies in Philosophy*, VI, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Stroud B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.
- Trinchero M. (1978), *Il neopositivismo logico*, Loescher, Torino.
- Uebel T.E. (1996), "Anti-Fundamentalism and Vienna Circle's Revolution in Philosophy", *The British Journal of the Philosophy of Science* 47, 415-440.
- Van Fraassen B.C. (1980), *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford. Tr. it. (1985), *L'immagine scientifica*, CLUEB, Bologna.
- Van Fraassen B.C. (1995), "Against Naturalized Epistemology", in Leonardi P. e Santambrogio M. (eds.), *On Quine. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 68-88.

- Vassallo N. (1997), "Contesto della giustificazione *versus* contesto della scoperta?", *Epistemologia* XX, 147-176.
- Vassallo N. (199X), Sull'epistemologia naturalizzata di Quine e sul fondazionalismo, in via di pubblicazione negli Atti del Convegno triennale SILFS (Roma 1996).
- Wagner S.J. e Warner R. (1993), "Introduction" to Wagner S.J. e Warner R. (eds.), *Naturalism. A Critical Appraisal*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1-21.
- White M. (1986), "Normative Ethics, Normative Epistemology, and Quine's Holism", in Hahn L.E. and Schilpp P.A. (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, Illinois.
- Will F.L. (1974), *Induction and Justification*, Cornell University Press, Ithaca.
- Williams M. (1992), "Review of *Pursuit of Truth*. W.V. Quine", *The Journal of Philosophy* LXXXIX, 48-51.
- Wittgenstein L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1922. Tr. it. (1984), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, seconda edizione paperbacks, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford. Tr. it. (1967), *Ricerche Filosofiche*, Einaudi Torino.
- Wittgenstein L. (1969), *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford. Tr. it. (1978), *Della certezza*, Einaudi, Torino.

**Indice dei nomi**  
**(Bibliografia esclusa)**

Agazzi E.  
Agostino  
Agrippa  
Almeder R.  
Alston W.P.  
Annis D.  
Antony L.M.  
Arcesilao di Pitane  
Aristotele  
Artuso P.  
Audi R.  
Aune B.  
Ayer A.J.  
Barone F.  
Bell M.  
Bender J.W.  
Bergstrom L.  
Blanshard B.  
Bonjour L.  
Bottani A.  
Bradley F.H.  
Brown H.I.  
Butchvarov P.  
Callebaut W.  
Carnap R.  
Carneade  
Cheng P.  
Chisholm R.M.  
Christensen D.  
Churchland P.M.  
Churchland P.S.  
Conee E.  
Cornman J.W.  
Cresswell M.J.  
Dancy J.  
Danto A.C.  
Darwin C.  
Davidson D.  
Dennett D.  
Descartes R.  
Dewey J.  
Dodd J.  
Doell R.

Duhem P.  
Duran J.  
Engel P.  
Enesidemo  
Feldman R.  
Feyerabend P.K.  
Floridi L.  
Fodor J.  
Foley R.  
Follesdal D.  
Fong G.  
Frege G.  
Fuller S.  
Fumerton R.  
Galileo  
Gettier E.L.  
Gibson R.F.  
Giere R.N.  
Goldman A.I.  
Goodman N.  
Grandy R.E.  
Grice H.P.  
Haack S.  
Harman G.  
Hempel C.  
Hookway C.  
Hughes C.  
Hume D.  
Hunter B.  
Icaro  
James W.  
Kant I.  
Kaplan M.  
Kekule'  
Ketchum R.J.  
Kierkegaard S.  
Kim J.  
King P.  
Kitcher P.  
Kornblith H.  
Krantz D.  
Kuhn T.S.  
Laudan L.  
Lauener H.  
Lehman D.  
Lehrer K.

Leibniz G.W.  
Leonardo  
Leonelli M.  
Leplin J.  
Levine M.P.  
Lewis C.I.  
Locke J.  
Lycan W.  
MacIver A.M.  
Maffie J.  
Margolis J.  
Marsonet M.  
McDowell J.  
McGinn M.  
Michaud Y.  
Mill J.S.  
Millikan R.  
Mohanty J.N.  
Moore G.E.  
Moser P.K.  
Negro M.  
Nelson L.  
Neurath O.  
Newton I.  
Nisbett R.  
Nozick R.  
Ockham G.  
Pagnini A.  
Palladino D.  
Papineau D.  
Papone A.  
Parrini P.  
Pascal B.  
Pastin M.  
Pears D.  
Penco C.  
Phillips-Griffiths A.  
Picardi E.  
Pirrone  
Plantinga A.  
Platone  
Pojman L.P.  
Pollock J.L.  
Popper K.R.  
Preti G.  
Putnam H.

Quine W.V.O.  
Quinton A.  
Reeves A.  
Reichenbach H.  
Rescher N.  
Romanos G.D.  
Rorty R.  
Rosemberg A.  
Roth P.A.  
Russell Bertrand.  
Russell Bruce  
Sagal P.T.  
Sainsbury M.  
Santambrogio M.  
Savile A.  
Schlick M.  
Sellars W.F.  
Sesto  
Shatz D.  
Shimony A.  
Siegel H.  
Skyrms B.  
Sommers F.  
Sosa E.  
Stern-Gillett S.  
Steup M.  
Stich S.P.  
Strawson P.F.  
Stroud B.  
Sturgeon S.  
Timone di Fliunte  
Tolstoy L.  
Tommaso d'Aquino  
Trincherio M.  
Uebel T.E.  
Van Fraassen B.C.  
Vassallo N.  
Wagner S.J  
Warner R.  
White M.  
Will F.L.  
Williams M.  
Wittgenstein L.  
Wright (fratelli)

(QUARTA DI COPERTINA)

Seducendo ben piu' di un filosofo e investendo ormai diversi settori della filosofia, il naturalismo si dichiara tematica estremamente significativa e degna di singolare attenzione poiche' ripropone l'imprescindibile nodo dei rapporti tra filosofia e scienza, tanto sentito nella nostra cultura assorbita dalla ricerca scientifica. *La naturalizzazione dell'epistemologia* lo inquadra alla luce di quell'imprescindibile problema della conoscenza che ha segnato l'intera storia della filosofia, e ce ne restituisce un'acuta esplorazione, concentrandosi sulla riflessione operata da uno dei naturalisti contemporanei piu' noti: Willard Van Orman Quine.

Quine si oppone drasticamente alla classica distinzione tra epistemologia e psicologia, tra una disciplina che e' normativa e una che e' descrittiva, chiedendo che la prima venga rimpazzata dalla seconda. La sua tesi originale e rivoluzionaria ha scosso il panorama filosofico, mettendone in dubbio alcune convinzioni acquisite e sollevando una notevole mole di discussioni. Di questa tesi, giudicata da alcuni l'aspetto piu' radicale della filosofia di Quine, l'autrice segue le tracce nel tentativo di comprenderne ragioni e solidita'. Essa viene cosi' messa robustamente a confronto con una tradizione incentrata su questioni irrinunciabili quali quelle dello scetticismo, della giustificazione delle credenze e della normativita'. Sebbene ne esca l'idea di un Quine non sempre fedele ai suoi propositi sovversivi e che ad ogni modo ci indica una via disseminata da troppi ostacoli, la radicalita' della sua tesi presenta l'indubbio merito di sollecitarci a considerare una proposta piu' moderata, ossia la possibilita' di una teoria della conoscenza integrata da contributi scientifici.

*Niela Vassallo* (Imperia 1963), dottore di ricerca, si e' specializzata presso i dipartimenti di filosofia dell'Universita' di Genova e del King's College di Londra. Collabora con il Centro C.N.R. di Studi sulla Filosofia Contemporanea e con la rivista *Epistemologia*. Ha dedicato i suoi studi a questioni sia teoriche, sia storiche nell'ambito dell'epistemologia, intesa anche come teoria della conoscenza, della metafisica, della filosofia della logica, pubblicando diversi scritti in Italia e all'estero tra cui, presso questa stessa casa editrice, il volume *La psicologizzazione della logica: un confronto tra Boole e Frege* (1995).