

 **MIMESIS / FILOSOFIE**

N. 755

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università "Insubria", Varese)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell'Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Morris L. Ghezzi (†, *Università degli Studi di Milano*), Gabriele Giacomini (*Università degli Studi di Udine*). Giovanni Invitto (*Università degli Studi di Lecce*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Cassino*), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Perticari (†, *Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Viviana Segreto (*Università degli Studi di Palermo*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)



NICLA VASSALLO, STEFANO LEARDI

FATTI NON FOSTE A VIVER COME BRUTI

Brevi e imprecisi itinerari
per la filosofia della conoscenza

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 755
Isbn: 9788857582313

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE	11
I. INDAGINE	15
II. CONOSCENZA PROPOSIZIONALE	19
III. COERENTISMO E FONDAZIONALISMO	25
IV. SCETTICISMO	35
V. FORME DI ESTERNALISMO	41
VI. INTERNALISMO, ESTERNALISMO, SCETTICISMO	47
VII. SICUREZZA	53
VIII. CONTESTUALISMO	59
IX. FINE DELLA FILOSOFIA DELLA CONOSCENZA?	71
X. CHE FARE? EPILOGO PROVVISORIO	91
POSTFAZIONE: ALLEGRO MA NON TROPPO di <i>Nicla Vassallo</i>	95
BIBLIOGRAFIA	105
INDICE DEI NOMI	115



per
Grazia Cassarà
Eva Picardi
Rossella Panarese



Il forse è la parola più bella del vocabolario italiano, perché apre delle possibilità, non delle certezze.

Giacomo Leopardi

Alice asked the Cheshire Cat, who was sitting in a tree, "What road do I take?" The cat asked, "Where do you want to go?" "I don't know," Alice answered. "Then," said the cat, "it really doesn't matter, does it?"

Lewis Carroll

The fundamental cause of the trouble is that in the modern world the stupid are cocksure while the intelligent are full of doubt. Even those of the intelligent who believe that they have a nostrum are too individualistic to combine with other intelligent men from whom they differ on minor points.

Bertrand Russell

...non sta a me decidere di incontri e separazioni e tracciare il confine tra realtà e visione. A me rimane la magia, il nome, il cuore meravigliosamente toccato

Annemarie Schwarzenbach

Viviamo su un'isola circondata da un mare di ignoranza. Quando cresce l'isola della conoscenza, cresce anche la costa della nostra ignoranza

John Archibald Wheeler



PREFAZIONE

La filosofia della conoscenza, o epistemologia (da *epistème*, ossia scienza, e *lògos*, ossia discorso), o gnoseologia (da *gnòsis*, ossia conoscenza, e ancora *lògos*), o teoria della conoscenza, è disciplina di base normativa, a differenza delle scienze, descrittive, dure o umane, disciplina che comporta un buon dialogo e un buon dibattito, nel tentativo di chiarire, con dei forse, problemi che ci appartengono. Si situa tra questi lo scetticismo globale o radicale, stando a cui non possiamo conoscere quasi nulla di ciò che crediamo di conoscere.

Le principali domande dell'epistemologia sono: che cos'è la conoscenza?; quali sono le sue condizioni e quali le sue forme?; che cos'è la giustificazione?; come conosciamo?; qual è il valore e qual è la struttura della conoscenza?; la conoscenza è possibile?; e la stessa filosofia della conoscenza è possibile, e se sì di che strumenti si può/deve avvalere?

Nel presente volume, alcune di queste domande compaiono nel retroterra, altre le si raccolgono qui e là, in forma incompiuta e con risposte approssimative, in una sorta di breve e impreciso itinerario, che si dirama in sentieri per la filosofia della conoscenza, un invito a percorrerla, meglio di quanto qui si riuscirà a fare. Nel suo presentarsi come un invito, il volume riesce in qualche senso a contribuire a sviluppare la nostra doverosa aspirazione alla conoscenza e, con essa, la nostra umanità? Sarebbe non poco presuntuoso pensarlo, e, tra l'altro, qui vi vengono involuppate questioni non solo di tale filosofia, ma anche di metafisica e logica filosofica, che alla prima sono strettamente legate. Un legame che si dà nella filosofia analitica – nonostante parecchi in Italia si ostino a ritenere che non sia così – trattandosi di una filosofia ove a contare sono le argomentazioni, giammai la retorica, ove si pratica l'analisi concettuale, ove gli esempi, gli esperimenti mentali e i controesempi non mancano.

Ma su questi ultimi sarebbe bene distinguere tra “controesempi che confutano” e “controesempi che si oppongono”.

Supponiamo che *C* sia un certo controesempio e *T* sia una certa tesi filosofica della forma “*p* è una verità necessaria”. Vi sono due tipi principali di casi affinché *C* possa costituire un controesempio valido per *T*. Con le parole di Ernest Sosa (1993, pp. 55):

Il controesempio che confuta. Se *C* è chiaramente possibile e *C* implica chiaramente e logicamente Non-*P*, allora *P* è chiaramente non necessaria, e la tesi filosofica *T* viene pertanto confutata nel senso che siamo certi che *P* non è una verità necessaria.

Il controesempio che si oppone. Se *C* non è chiaramente impossibile e *C* chiaramente e logicamente implica Non-*P*, allora *P* non è chiaramente necessaria, e lo è tanto meno quanto meno è chiaro che *C* è impossibile.

La filosofia analitica è, tra l’altro, lontana dalla poesia. La città ideale rimane forse un’utopia; da essa però Platone bandisce la poesia (1974a, p. 439):

Ce lo imponeva la ragione. E poi, perché non ci rinfacci una certa durezza e villania, diciamole ancora che tra filosofia e arte poetica esiste un disaccordo antico. A indizio della loro antica contrapposizione rimangono espressioni come: “la cagna che strilla e latra contro il padrone” (è un detto famoso), “grande nel vuoto ciarlare degli stolti”, “la folle dominante dei molto sapienti”, “i sottilmente meditanti” in quanto “sono poveri” e innumerevoli altre. Resti detto tuttavia che, se la poesia imitativa rivolta al piacere dimostrasse con qualche argomento che deve avere il suo posto in uno stato ben governato, noi saremmo ben lieti di raccogliera, perché siamo consci di subire noi stessi il suo fascino. Ma è un’empietà tradire ciò che ci sembra vero. Non ne senti anche tu il fascino, mio caro, specialmente quando la gusti attraverso Omero?

Per inciso, il giudizio di Aristotele è più mitigato, o forse più sottile, di quello di Platone: se è vero che la poesia non interessa, non direttamente, la filosofia, sta di fatto che “[...] l’arte porta a compimento alcune cose che la natura è nell’impossibilità di effettuare, altre le *imita*” (1999, p. 179).

Che qui si evochi, nel titolo del volume, Ulisse, attraverso Dante, l'Ulisse dell'*Odissea* di Omero – Dante non avrebbe potuto richiamarsi all'*Ulysses* di James Joyce – non comporta che si intenda iniettare poesia nella filosofia. Più banalmente è che (Dante 2003, p. 242):

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

non può non rintracciare le proprie radici in Aristotele: “Tutti [gli esseri umani] per natura tendono al sapere” (1980, p. 181), ovvero se non conoscono, o perlomeno non aspirano a conoscere, non sono esseri umani, e, a seguire, ciò viene ribadito con costanza perlomeno fino a Immanuel Kant (1787/2013), o forse fino a quando la filosofia si scinde in continentale e analitica. E il “So di non sapere”, pronunciato da Socrate al cospetto di quella giuria che lo condanna a morte, rimane una forma di consapevolezza che dovrebbe appartenere a ogni essere umano.



I. INDAGINE

Da sempre la filosofia presenta due domande cardine: “che cos’è la conoscenza?” e “che cos’è la realtà?”. La risposta alla prima spetta alla filosofia della conoscenza, la seconda alla metafisica, domande che non si dissociano più di tanto: da un lato, per sapere cos’è la realtà dobbiamo conoscerla e, pertanto, sapere cos’è la conoscenza; dall’altro lato, aspiriamo a conoscere ciò che è reale, cosicché la riflessione sulla teoria della conoscenza richiede di qualche apporto da parte della metafisica.

Ci si chiede, per esempio, “cos’è una porta?” e “come la conosciamo?”. Si può ipotizzare che una porta venga conosciuta attraverso le sue proprietà (il suo colore, la sua forma, il suo peso, e così via) e che, di conseguenza, siano esse a caratterizzare cos’è una porta.

Si immagini, però, di sottrarre alla porta tutte le sue proprietà percepibili. L’operazione non è simile a quella del togliere la buccia a una banana e rimanere con la sua polpa, bensì a quella di togliere e gettare via tutti gli strati di una cipolla: alla fine non rimane alcuna proprietà percepibile.

Si può essere condotti a sposare la tesi, stando a cui una porta altro non è che una collezione di proprietà percepibili, una collezione di dati visivi, tattili, eccetera, chiamati fenomeni (dal greco *phainesthai*: apparire, manifestarsi). Possiamo conoscere solo fenomeni? Sì, stando al fenomenismo: vi è un tipo di un fenomenismo meramente epistemologico e un altro tipo anche metafisico. Per il primo, sostenuto ad esempio da Immanuel Kant (Cfr. 1781-1787/2013), esiste la realtà esterna a noi, benché di essa possiamo conoscere solo i fenomeni, non i noumeni; per il secondo, sostenuto ad esempio da George Berkeley (Cfr. 1710/2009a; 1713/2009b), non disponiamo della possibilità di affermare l’e-

sistenza di una realtà a noi esterna, se non appellandoci a dio: senza questo appello, il soggetto cognitivo percepisce fenomeni, che sono non solo le uniche cose conoscibili, ma anche le uniche cose esistenti. Una delle concezioni fenomenistiche forse migliori si deve a John Stuart Mill (Cfr. 1865), secondo il quale gli oggetti fisici rappresentano possibilità permanenti della percezione. In questo modo, affermare, per esempio, che la porta è in casa, quando non vi è alcuno a percepirla, significa affermare il sussistere di una possibilità durevole della percezione che si manifesterebbe se qualcuno percepisse la porta.

Il fenomenismo è una tesi, il realismo un'altra, l'idealismo un'altra ancora, senza poi menzionare l'esistenzialismo, e via dicendo. I presupposti reconditi di queste tesi hanno forse a che fare col fatto che ci sono illusioni (percezioni alterate delle cose da parte dei sensi) come il bastone che nell'acqua ci appare spezzato, quando in realtà non lo è, o l'asfalto che nella calura ci appare bagnato, quando in realtà è asciutto. E col fatto che ci sono allucinazioni (percezioni di cose che non esistono nel campo sensoriale) come la percezione dell'acqua nel deserto, o la percezione di topi rosa, quando siamo alcolisti in uno stato di *delirium tremens*.

Le illusioni e le allucinazioni rappresentano errori percettivi. E da ciò che parte l'istanza scettica globale, stando a cui non conosciamo quasi nulla di quello che crediamo di conoscere? Se sì, almeno stando a Cartesio, saremmo insensati (1641/1992, p. 18):

[benché] i sensi ci ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io sono qui seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta tra le mani; ed altre cose di questa natura. E 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 è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre sono nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro sono pazzi, e io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio.

Cartesio avanza pertanto l'ipotesi del sogno (1641/1992, pp. 18-19):

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

E l'ipotesi del genio maligno (1641/1992, pp. 21-22):

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

Analoga è l'ipotesi scettica contemporanea del cervello in una vasca: supponiamo che i nostri cervelli siano immersi in una vasca piena di liquidi nutritivi e siano collegati a un computer gestito da uno scienziato, che causa in noi esperienze simulate di tutto quanto noi crediamo di percepire. Egli è talmente abile da far sì che le nostre esperienze siano del tutto simili a quelle che avremmo se non fossimo cervelli in una vasca. Se stessimo sognando, se fossimo ingannati da un genio maligno o da uno scienziato, non conosceremmo quasi nulla. Quasi nulla, e non nulla, perché continueremmo perlomeno a pensare e, di conseguenza, ad avere un'esistenza mentale: da qui "Io sono, io esisto" o il "*cogito ergo sum*"¹.

Perché le ipotesi scettiche costituiscono una sfida? Perché la conoscenza è legata alla verità e alla realtà. Se fosse altrimenti, se quasi tutto fosse apparenza e, pertanto, se quasi tutto quello che crediamo fosse falso, se non ci fossero che la *res cogitans* e le sue idee, o rappresentazioni, lo scetticismo non sarebbe affatto recepito come una sfida.

Qui di seguito ci proponiamo di sondare lo scetticismo globale, in quanto condividiamo, con Bernard Williams, la convinzione che l'indagine filosofica sulla conoscenza nasca dal dubbio, o,

1 Cfr. Cartesio (1644/1967; 1637/1986).

altrimenti, e il risultato non muta, che sarebbe il carattere problematico della conoscenza a condurci a una sorte di scetticismo permanente (Williams 1978).

Lo scetticismo può generare inquietudini. Non sempre è così. Pirrone, Enesidemo di Cnosso, Sesto Empirico lo intendono come ricerca della tranquillità attraverso una sistematica sospensione del giudizio.² Per esempio, Sesto Empirico afferma (1988, p. 4):

Lo scetticismo esplica il suo valore nel contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive in qualsivoglia maniera, per cui, in seguito all'egual forza dei fatti e delle ragioni contrapposte, arriviamo, anzi tutto, alla sospensione del giudizio, quindi alla imperturbabilità.

Cartesio non intende sospendere il giudizio. Il suo scetticismo è di matrice metodologica: con le ipotesi del sogno e del demone maligno intende rivedere sistematicamente le proprie credenze (1641/1992, p. 17):

[...] 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 nuove dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze.

Come per Cartesio e non solo (basti pensare ad Agostino)³, anche per l'epistemologia contemporanea le ipotesi scettiche si attestano un apprezzabile strumento d'indagine, non tanto, o non soltanto, in virtù dell'inquietante conclusione che prospettano, ovvero l'impossibilità di conoscere quasi tutto, ma anche per quel che ci mostrano a proposito della nostra conoscenza⁴. Ma che cos'è la conoscenza?

2 Cfr. Stroud (1984, p. vii) e Richard Bett (2011, pp. 403-413).

3 Cfr. Agostino (2005). Per un'analisi della riflessione agostiniana sullo scetticismo cfr. Blake D. Dutton (2016).

4 Cfr. Michael Williams (2001, pp. 4-5).

II. CONOSCENZA PROPOSIZIONALE

Si consideri un termine ordinario quale “buco”. Sebbene ontologicamente complesso¹, al pari di “conoscenza”, parrebbe che lo si padroneggi nel nostro quotidiano con una qual destrezza, come quando affermiamo “la camicia ha un buco”, o “il pneumatico dell’auto ha un buco”, o anche “la toppa è peggio del buco”. Eppure, senza scomodare la domanda “Che cosa ne è del buco una volta finito il formaggio?” di Bertolt Brecht, chiediamoci “quanti buchi ha un salvagente?” e “quanti un tubo?”. Un salvagente ha un buco soltanto, mentre un tubo ne ha due, oppure sia il salvagente, sia il tubo hanno due buchi? Questo interrogativo mette in luce come un concetto che riteniamo di padroneggiare con una discreta abilità celi problemi da richiedere di interrogarci meglio sull’adeguatezza del concetto stesso.

Se sappiamo che sta piovendo, allora è vero che sta piovendo e noi crediamo che stia piovendo. Se sappiamo che $5-1=4$, allora è vero che $5-1=4$ e noi crediamo che $5-1=4$. Se sappiamo che l’acqua è composta da un atomo d’ossigeno e da due atomi d’idrogeno, allora è vero che l’acqua è composta da un atomo d’ossigeno e da due atomi d’idrogeno, e noi crediamo che l’acqua è composta da un atomo d’ossigeno e da due atomi d’idrogeno. In generale, al fine di sapere che una proposizione è vera, la proposizione deve essere vera e deve essere creduta tale. Tuttavia, la conoscenza non può consistere semplicemente nella credenza vera. Possiamo giungere a credenze vere sulla base di strane congetture, o sulla base della lettura dell’oroscopo del giorno, o tirando ad indovinare, o auto ingannandoci, e in questi casi nessuno sarebbe disposto a sostenere che noi conosciamo. Il problema nasce con chiarezza in Platone

1 Sulla complessità ontologica di “buco” cfr., per esempio, Roberto Casati e Achille C. Varzi (2002; 2019).

(1974b, p. 1291): l'opinione retta o verace (la credenza vera) non è scienza (conoscenza), se non è legata alla causa (alla ragione); dobbiamo disporre anche di ragioni o, più in generale, di giustificazioni per credere.

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

S sa che p se e solo se:

- (i) p è vera,
- (ii) S crede che p sia vera, e
- (iii) la credenza di S in p è giustificata.

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

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

Veniamo alla necessità della condizione della credenza. Troviamo qualcosa di incoerente nell'evenienza che S asserisca di sapere che la sua casa è stata svaligiata dai ladri e di non crederlo. Possiamo comprenderlo sotto il profilo psicologico o emotivo (magari non

crede all'evento perché ha subito uno shock), non sotto il profilo epistemico: per quanto possa essere vero che la sua casa è stata svaligiata dai ladri, non siamo disposti ad affermare che *S* non crede che la sua casa è stata svaligiata dai ladri, ma lo sa. Lo stesso vale nel caso in cui *S* stia mentendo, perché quando si mente, non si crede a quel che si dice.

Quanto alla necessità della terza condizione, quella della giustificazione, si è detto che non possono essere conoscenze quelle credenze vere ottenute sulla base di strane congetture, o sulla base della lettura dell'oroscopo del giorno, o tirando ad indovinare, o auto ingannandosi. In altre parole, non possono essere conoscenze le credenze vere ingiustificate: prestereste forse ascolto a chi sostiene di sapere che *p* – ad esempio, che *c*'è un gatto nell'altra stanza – non perché ha visto il fatto che *p* – che *c*'è un gatto nell'altra stanza –, ma sulla base di una mera congettura, pur essendo *p* vera? O direste che la credenza “il cavallo Leopoldo vincerà la corsa”, intrattenuta da uno scommettitore disinformato, è conoscenza, se poi avviene che Leopoldo vinca effettivamente? Oltre al fine di evitare che le credenze vere congetturali assurgano allo status di conoscenze, pretendiamo che le credenze vere siano giustificate, in quanto il nostro obiettivo è la verità, e le credenze giustificate hanno la tendenza a risultare vere ben più di quelle ingiustificate, cosicché una credenza è epistemicamente giustificata quando è diretta in modo appropriato verso il conseguimento della verità; la giustificazione epistemica non è una giustificazione pragmatica o prudenziale.

Dobbiamo credere che dio esista o credere che dio non esista? O meglio, su quale delle due credenze è meglio scommettere? Secondo Blaise Pascal (1670/1962, pp. 70-76), è inammissibile credere che dio non esista, perché se esistesse, saremmo puniti per il nostro ateismo nell'aldilà. È allora preferibile credere che dio esista perché, se esistesse, saremmo premiati con la beatitudine della vita eterna e, se non esistesse, trarremmo in ogni modo profitto dalla nostra credenza (saremmo gioiosi, onesti, grati, sinceri, indulgenti) e subiremmo poche perdite (i vizi e la vanagloria).

Discutibilità a parte del profitto di cui sopra, il punto è che Pascal ci presenta ragioni pragmatiche, o prudenziali, per credere che dio esista, e nessuna ragione epistemica per tale credenza, cioè nessuna ragione per ritenere che sia vero che dio esista. La ragionevolezza

pragmatica va distinta dalla ragionevolezza epistemica sempre, e non solo nella sfera religiosa. Per esempio, è credenza di parecchi che le aragoste non soffrano quando vengono immerse vive nell'acqua bollente per essere cucinate: può essere pragmaticamente ragionevole nutrire tale credenza per cibarsi d'aragoste, eppure non è epistemicamente ragionevole, in quanto non vi è ragione di credere che sia vero che le aragoste non soffrano. Con la distinzione fra giustificazione epistemica e giustificazione pragmatica, stiamo evidenziando ulteriormente il fatto che la prima rappresenta il nostro tramite per giungere alla verità.

Ci siamo prima chiesti “Che cos'è la conoscenza?”, come se esistesse solo un tipo di conoscenza. Si considerino i seguenti enunciati:

- (1) Valerio conosce Giovanna.
- (2) Leonardo sa nuotare.
- (3) Laura sa che Cristoforo Colombo è salpato il 3 agosto del 1492 dal porto di Palos.

L'enunciato (3) è un'istanza di conoscenza proposizionale, (2) di conoscenza competenziale, (1) di conoscenza diretta. Ci troviamo in presenza di conoscenza diretta, quando conosciamo qualcuno o qualcosa. Questo tipo di conoscenza, che richiede l'essere stati o l'essere a contatto diretto con quel qualcuno o qualcosa, è piuttosto frequente: facciamo esperienza personale e diretta delle persone e degli oggetti nel mondo, dei nostri pensieri e delle nostre sensazioni, cosicché possiamo avere conoscenza diretta dei nostri amici, della nostra casa, della nostra città, dei nostri amori, dei nostri dolori, delle nostre credenze, dei nostri desideri, dei nostri stati mnemonici². La conoscenza competenziale – chiamata anche conoscenza dell'abilità o conoscenza pratica, *know-how* – comporta invece il disporre di una certa capacità o competenza: la possediamo, quando sappiamo fare non solo cose abbastanza semplici, come parlare italiano, nuotare, andare in bicicletta, ma anche più complesse, come costruire una bomba, fecondare artifi-

2 Cfr., in proposito, Keith Lehrer (1990, p. 3) e Richard Feldman (2002, pp. 10-11).

cialmente un uovo, programmare un computer³. Della conoscenza proposizionale si è già detto.

Per inciso, facciamo notare che tra i tre tipi di conoscenza vi sono relazioni e connessioni, e che, tra l'altro, non sono gli unici tipi di conoscenza: si pensi, per esempio, al sapere perché, o alla conoscenza situata, o alla conoscenza imperativa.

È opinione abbastanza condivisa che gli animali umani, gli esseri umani, riflessivi o meditativi, insieme a qualche primate e cetaceo, siano capaci di conoscenza proposizionale, mentre gli animali non umani siano senz'altro capaci di conoscenza competenziale e conoscenza diretta.⁴

Rispetto ai primati e ai cetacei, la nostra conoscenza proposizionale è incomparabilmente più vasta, nonché sviluppata e sofisticata: basti pensare che un primate o un cetaceo non ha concezione di cosa sia un'enciclopedia e che non gli è mai saltata in testa l'idea di tentare di stilare una. Noi, invece, lo abbiamo fatto e continuiamo ad arricchire le nostre enciclopedie di nuove informazioni. Abbiamo fatto anche altro, incentrando la nostra società sulla necessità della conoscenza proposizionale: per questo, ci siamo dotati di sistemi scolastici, libri, giornali, internet e così via.

Di seguito confineremo la nostra attenzione alla conoscenza proposizionale, e sorge una domanda: verità, credenza e giustificazione sono condizioni sufficienti, oltre che necessarie? Una serie di controesempi ci impediscono di fornire una risposta affermativa: è possibile possedere una credenza vera e giustificata a proposito di una proposizione, senza conoscere la proposizione in questione. Controesempi di questa fattispecie vengono formulati più volte nel corso della storia della filosofia⁵, per acquisire centralità nel 1963, in un articolo di due/tre paginette, ove Edmund Gettier propone due controesempi. Vediamone uno.

Supponiamo che Smith e Jones abbiano risposto alla medesima offerta di lavoro. Supponiamo inoltre che Smith abbia contato le monete contenute nella tasca della giacca di Jones e che il responsabile del personale dell'azienda abbia appena assicurato a Smith

3 Cfr., in proposito, Carlotta Pavese (2021).

4 Cfr., per esempio, Colin Allen e Marc Bekoff (1997).

5 Cfr., in proposito, Risto Hilpinen (2017).

che sarà Jones ad ottenere il posto. Smith, dunque, sembra essere giustificato a credere che la seguente proposizione sia vera:

(4) Jones ha dieci centesimi nella tasca della giacca, e Jones è colui che otterrà il posto.

Ora, poniamo che Smith deduca da (4) la proposizione:

(5) Colui che otterrà il posto ha dieci centesimi nella tasca.

Dal momento che Smith è giustificato a credere che (4) ed egli ha dedotto (5) da (4), ne segue ch'egli è giustificato a credere giustificatamente che (5). Supponiamo però che, a sua insaputa, egli stesso abbia dieci centesimi nella tasca della giacca e che sia lui, e non Jones, a ottenere il lavoro: (4) risulterà falsa, ma (5) risulterà vera; inoltre, sebbene Smith soddisfi tutte e tre le condizioni dell'analisi tripartita – crede che (5), è giustificato a credere che (5), e (5) è vera – difficilmente saremmo disposti a dire ch'egli sa che (5). Dopotutto, Smith è giunto a intrattenere una credenza vera e giustificata per mero caso.

Definire la conoscenza proposizionale tramite le tre condizioni dell'analisi tripartita pare operazione destinata al fallimento. E così è, anche se i controesempi di Gettier sono obiettabili, al pari di altri controesempi successivi.

Prima di proseguire, occorre soffermarci sulla terza condizione, quella della giustificazione, intesa in senso epistemico, dato che è questa la condizione che presenta il concetto indagato dalla filosofia della conoscenza, mentre il concetto di verità spetta alla metafisica e quello di credenza alla filosofia della mente.

Cosa rende una credenza epistemicamente giustificata? Consideriamo di seguito due risposte classiche.

III. COERENTISMO E FONDAZIONALISMO

Stando al coerentismo, a rendere giustificate le credenze è il modo in cui esse sono coerenti con le altre credenze. Ciò vale, ad esempio, per Baruch Spinoza (1677/2014) e Georg W. F. Hegel (1807/1995), o Francis H. Bradley (1914), Brand Blanshard (1939), e alcuni neopositivisti quali Otto Neurath (1983) e Carl G. Hempel (1935); in tempi più recenti, per Wilfrid S. Sellars (1963; 1975), Graham Harman (1986), Laurence Bonjour (1985), Donald Davidson (1986), Keith Lehrer (1990).

Una delle motivazioni alla base del coerentismo si chiarisce considerando una credenza di *S* quale “vedo una prugna gialla di fronte a me”. Il contenuto di questa credenza sembra legato a una semplice percezione: è in effetti connesso, secondo il coerentismo, a un complesso processo doxastico, a cui appartengono credenze sulla visione, sui colori, sui frutti, sugli oggetti fisici. La credenza deve risultare coerente con tali credenze, e anche con credenze quali: *S* è sveglio, non si trova in uno stato allucinatorio, non vi è un perfetto ologramma di una prugna di fronte a *S*, le condizioni di luce sono buone, *S* è a una distanza dalla prugna, tale da consentirgli di non confonderla magari con un pompelmo, e via dicendo.

Il coerentismo va ritenuto una proposta strutturale e, pertanto, le credenze che valuta come giustificate, o ingiustificate, possono avere differenti tipi di contenuti: erra chi lo associa solo alle credenze favorite dell'idealismo, o del fenomenismo, perché il coerentismo può essere compatibile anche con le credenze favorite dal cosiddetto razionalismo e dal cosiddetto empirismo.

Tra le diverse versioni di coerentismo, per la più plausibile, una credenza è giustificata se e solo se essa aderisce coerentemente al sistema di credenze di cui essa fa parte. Ci si deve limitare a considerare il sistema di credenze di cui la credenza fa parte, dato che

risulterebbe eccessiva la richiesta di contemplare l'intero corpus delle credenze di *S*. Essendo assai vasto, tale corpus, infatti, potrebbe ben contenere credenze tra loro incoerenti, il che renderebbe ingiustificate tutte le credenze di *S*.

Si consideri la credenza di *S* "Lola è simpatica": è giustificata in quanto aderisce coerentemente al seguente sistema di credenze: "Lola è allegra", "Lola conversa piacevolmente", "Lola è generosa", "Lola è sincera", "Lola è intelligente", e così via. Diverrebbe, tuttavia, ingiustificata se si dovesse considerare l'intero sistema di credenze di *S*: in qualche sua parte, potrebbe magari essere depositata la credenza "Lola è antipatica", appartenente a un sistema di credenze di *S* in cui "Lola mi ha bullizzato in terza elementare", "In terza elementare Lola ha negato di avermi bullizzato", "Lola ha raccontato alle nostre amiche di essere stata da me ingiustamente rimproverata di avermi bullizzato", "Lola ha mentito", e così via.

Quanto alla struttura delle credenze, due le principali proposte: quella lineare e quella olistica. Per la prima, una credenza C_1 ottiene la propria giustificazione dalla credenza C_2 , che ottiene giustificazione dalla credenza C_3 , ... C_{n-1} , che ottiene giustificazione dalla credenza C_n , che ottiene infine giustificazione dalla credenza C_1 . Qui ci troviamo di fronte al cosiddetto regresso circolare o, se si preferisce, a un circolo vizioso. La proposta pare inaccettabile, in virtù del fatto che muoversi lungo un circolo difficilmente giustifica alcunché: se nessuna delle credenze in questione è di per se stessa giustificata, come è possibile che almeno una di esse risulti poi giustificata tramite un regresso circolare? Non riterremo forse inammissibile chi giustifica la sua credenza che dio esiste sulla base della credenza che i libri della sacra scrittura certificano l'esistenza di dio, per poi giustificare quest'ultima credenza sulla base che dio ha ispirato la Bibbia, anzi, per la precisione sulla base che "i libri della sacra Scrittura, [...] scritti per ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore"¹?

Sebbene si possa tentare di salvare la proposta lineare, insistendo sulla necessità che il circolo sia abbastanza grande da non consentire, nel processo di giustificazione, di giungere alla credenza di partenza C_1 , la proposta olistica pare migliore: la base della giusti-

1 Cfr. *Concilio Vaticano II* 1965, cap. 3, par. 1.

ficazione riposa su un network sistematico di credenze e ogni credenza viene sostenuta da molte altre. In proposito, l'immagine più appropriata è quella di una rete o, forse, ancora meglio, di un nido d'api, in cui le credenze vengono a costituire nodi di connessione con altre credenze.

Il coerentismo si trova ad affrontare diversi problemi, tra cui quello del regresso all'infinito. Nella sua versione più semplicistica, il regresso all'infinito vede una credenza C_1 giustificata sulla base della credenza C_2 , e C_2 in base alla credenza C_3 , e C_3 in base alla credenza C_4 , e così via all'infinito. Sebbene venga abbracciato da Charles S. Peirce (1965), questo tipo di infinitismo pare implausibile per due ragioni: primo, se la credenza C_1 , viene giustificata sulla base della credenza C_2 , e C_2 in base alla credenza C_3 , e C_3 in base alla credenza C_4 , e così via all'infinito, otteniamo non una giustificazione completa di C_1 , bensì una giustificazione condizionale (C_1 è giustificata, solo se sono giustificate C_2, C_3, C_4 , eccetera); secondo, la nostra mente è finita, e non è in grado di seguire una sequenza infinita, e anche se lo fosse (per esempio, si potrebbe sostenere che abbiamo un insieme infinito di credenze matematiche come "2 è maggiore di 1", "3 è maggiore di 2", "4 è maggiore di 3", e così di seguito, all'infinito), non disponiamo del tempo infinito necessario a seguire una sequenza infinita.

Sembra che il coerentismo riesca ad evitare il problema del regresso all'infinito sia nella sua versione lineare, ove al limite incorre nel regresso circolare, sia nella sua versione olistica che, proprio in quanto non lineare, è esente dalla richiesta di giustificare linearmente una credenza C_1 sulla base della credenza C_2 , e C_2 in base alla credenza C_3 , e C_3 in base alla credenza C_4 , e così via. Tuttavia, il coerentismo si ritrova a fare i conti con la giustificazione condizionale². Si consideri il seguente ragionamento. Per il coerentismo, una mia credenza C è giustificata, se e solo se contribuisce alla coerenza del mio sistema di credenze. Supponiamo che C sia giustificata. Abbiamo che:

(A). Il mio sistema di credenze è coerente e C contribuisce alla coerenza del mio sistema.

2 Cfr., per esempio, Moser (1989, p. 175).

Ma (A) costituisce 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) costituisce 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 così via all'infinito, dando luogo solo a una giustificazione condizionale.

Per replicare all'obiezione, si può far leva sulla distinzione tra "processo di giustificazione" e "giustificazione", e sostenere che non rientra nelle nostre possibilità condurre a termine processi infiniti. Se una certa credenza risulta giustificata, o meno, è però qualcosa di oggettivo, indipendente dai nostri processi: essa è giustificata se contribuisce alla coerenza del sistema, altrimenti non lo è. Stiamo banalmente affermando che i soggetti cognitivi possono avere credenze giustificate (primo livello della giustificazione), senza essere giustificati nel credere di avere credenze giustificate (secondo livello della giustificazione): imporre altrimenti comporterebbe un'indebita confusione tra i due livelli.

Quale tipo di relazione coerenziale è necessaria per la giustificazione? Una risposta semplice: la coerenza specifica come le credenze debbono stare assieme e sostenersi reciprocamente per essere un sistema strutturato, organizzato e unificato. La risposta è un poco complessa, quando si tratta di specificare il tipo di relazione coerenziale. Ci si può appellare a interconnessioni deduttive, induttive, esplicative. Quali le migliori? Recentemente, una particolare attenzione è stata dedicata alle relazioni esplicative, ottenute quando alcune credenze spiegano perché altre credenze sono vere. Per esempio, la credenza di *S* che la temperatura è di 40 gradi all'esterno, in congiunzione con diverse sue credenze di sfondo, spiega la verità della credenza di *S* che nel suo studio sia accesa l'aria condizionata.

La coerenza è sufficiente? Si immagini che questa mattina Lola sia andata a sciare. Credeva in proposizioni quali “la neve è fresca”, “non ci sono code agli impianti”, “gli scarponi non dolgono”, “i pini sono innevati”, eccetera. Ora, però, è sera e Lola si trova in una sala cinematografica, per assistere alla proiezione di un film. Per uno strano caso, il suo apparato doxastico si è bloccato alle credenze della mattina, e Lola lo arricchisce con la credenza “il rifugio è tra pini innevati”. Questa sua credenza aderisce coerentemente al sistema di credenze della mattina, eppure non diremmo che è giustificata: ora Lola non sta sciando, si trova in una sala cinematografica e, pertanto, dovrebbe avere credenze relative a quest’ultima: Lola non risponde agli input percettivi. Il problema che il coerentismo deve allora affrontare è quello della giustificazione empirica. Una delle soluzioni, forse migliori, si deve a BonJour (1985, p. 133) che impone la seguente condizione:

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

La credenza “il rifugio è tra pini innevati” è ingiustificata, poiché il sistema doxastico di Lola non presenta leggi che attribuiscono un alto grado di attendibilità a una varietà ragionevole di credenze cognitivamente spontanee, cioè di credenze percettive, legate, nel presente caso, alla sala cinematografica. Occorre concludere che, ai fini della giustificazione, la coerenza non è sufficiente: va perlomeno integrata con tali leggi.

Il classico rivale del coerentismo è il fondazionalismo. Anzi, storicamente, è il coerentismo a proporsi in alternativa al fondazionalismo: quest’ultimo vanta radici in Aristotele (1996), e poi in Cartesio (1637/1986), John Locke (1690/2013) e Bertrand Russell (1910-11) – tanto per fare alcuni nomi.

Anche il fondazionalismo va inteso come una proposta che riguarda la struttura delle credenze, e non il loro contenuto, con le credenze ripartite in credenze di base e credenze derivate: le

prime, chiamate anche fondamentali o fondanti, sono immediatamente giustificate, e non necessitano di alcuna giustificazione inferenziale, mentre le seconde sono giustificate inferenzialmente a partire dalle prime.

Le credenze di base vengono postulate per risolvere il problema del regresso: se una credenza è giustificata in base a un'altra credenza, da dove deriva la giustificazione di quest'ultima?; occorre ricorrere a un'altra credenza ancora?; e, se sì, questa, a sua volta, come viene giustificata? Il problema è che tal genere di domande è reiterabile.

Si ipotizzi di trovarsi in montagna oggi, di volere sciare fuori pista, e di rinunciarvi perché crediamo che sarebbe rischioso. La nostra credenza "sciare fuori pista oggi è rischioso" può essere giustificata dalle seguenti nostre credenze:

- (6) le previsioni meteo prevedono una tempesta di neve in zona per oggi;
- (7) ci sono nuvole e vento da tempesta di neve;
- (8) le previsioni e la presenza delle nuvole e del vento indicano con attendibilità che la tempesta di neve è imminente.

La nostra credenza "sciare fuori pista oggi è rischioso" viene giustificata in base alle credenze (6)-(8). Ma cosa giustifica queste credenze per noi? Altre credenze. Per esempio, (6) può essere giustificata dalla nostra credenza:

(9) abbiamo visto le previsioni meteorologiche nel rifugio

mentre (7) può essere giustificata dalla credenza:

(10) abbiamo visto nuvole e vento da tempesta di neve.

Allora, ci si può chiedere cosa giustifica (9) e (10). Anche se offriamo una risposta, appellandoci ad altre credenze, queste a loro volta potrebbero richiedere una giustificazione, e il discorso andrebbe all'infinito. Tuttavia, come subodorato analizzando il coerentismo, il decorso all'infinito non è il solo possibile esito del regresso.

In effetti, il regresso sfocia in quattro possibili esiti, potendo (i) progredire all'infinito; (ii) terminare in credenze ingiustificate, o in credenze per le quali non disponiamo al momento di alcuna giustificazione; (iii) procedere circolarmente con una credenza C_1 giustificata da una credenza C_2 , C_2 con una credenza C_3 , e così via fino a giungere nuovamente a C_1 ; (iv) concludersi in credenze immediatamente giustificate. Nel fondazionalismo si opta per la soluzione (iv). Si sono già viste le ragioni per cui scartare (i). Sebbene rintracciabile in Ludwig Wittgenstein³, la soluzione (ii) pare inaccettabile: se la giustificazione di una credenza C_1 dipende, in ultimo da una credenza C_n ingiustificata, è palese che anche C_1 sarà ingiustificata o, volendo essere più caritatevoli, sarà giustificata solo arbitrariamente. Quanto alla soluzione (iii), ammessa in un certo coerentismo, qui viene rigettata perché il circolo rimane vizioso e, in ogni caso, perché ogni credenza del circolo risulta giustificata solo a patto di presupporre la sua stessa giustificazione.

Per quanto si concordi sulla necessità della soluzione (iv), vi sono due tipi di fondazionalismo: uno forte, tradizionale, e uno moderato, contemporaneo. Caratteristica del fondazionalismo forte è la ricerca della certezza – diciamo di tipo cartesiano – cosicché viene richiesto che le credenze di base siano certe, ovvero immuni dal dubbio, e che le credenze derivate siano ottenute dalle prime tramite catene logico-deduttive, che trasferiscano loro certezza. Per esempio, le credenze “tutti gli sciatori amano la montagna” e “Lola è uno sciatore” implicano la credenza “Lola ama la montagna (e, pertanto, le conferiscono giustificazione); se le prime due sono vere, è necessariamente vera anche la terza e, dunque, se non dubitiamo della verità delle credenze giustificanti, non possiamo dubitare della verità della credenza giustificata. O almeno così dovrebbe essere.

Tra le credenze di base che aspirano alla certezza, i migliori candidati (per esempio, la credenza “Io penso”) non risultano a sufficienza informativi per giustificare le, e, pertanto, per garantire la certezza delle nostre credenze sul mondo esterno. Inoltre, le nostre credenze empiriche di base, che potrebbero trasferire la loro certezza alle nostre credenze derivate sul mondo esterno, risultano raramente certe.

3 In *Della certezza* si legge: “A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata”. Cfr. (1969/1978, p. 41).

Si prenda una credenza empirica giudicata familiarmente di base: “Vedo qualcosa di grigio”. L’esperienza quotidiana ci insegna che *S* può dubitare di credere che vede qualcosa di grigio: magari in passato quel che credeva fosse grigio era in effetti un azzurro sfumato. *S* può dubitare della credenza che qualcosa gli appare grigio? Ne può, anzi deve, dubitare, nel caso in cui non sia grado di dire se il modo in cui quel qualcosa gli appare è grigio, oppure azzurro sfumato. Potrebbe ciò essere dovuto all’incapacità di *S* di impiegare correttamente i termini “grigio” e “azzurro sfumato”? Se sì, il dubbio sarebbe verbale, non sostanziale. Si supponga però che *S* scelga, in tutta consapevolezza, il termine “grigio” per un certo suo stato, che giudichi precisa la descrizione di esso, che impieghi il termine deliberatamente, per pronunciarsi sulla sua presente esperienza. Anche in tal caso *S* potrebbe sbagliare e, di conseguenza, dubitare; il dubbio non sarebbe solo verbale, ma anche sostanziale, perché l’errore che *S* commette circa il fatto se “grigio” è il termine per descrivere la sua presente esperienza deve comportare un dubbio su ciò che è il grigio, e pertanto a proposito del fatto se *S* esperisce il grigio piuttosto dell’azzurro sfumato⁴.

La rinuncia alla ricerca della certezza conduce a un ampio ripensamento sul fondazionalismo, grazie innanzitutto a William P. Alston (1989), Robert Audi (1989), Roderick M. Chisholm (1989), Richard Foley (1987), Paul K. Moser (1989), John L. Pollock (1986). La ripartizione strutturale tra credenze di base e credenze derivate viene mantenuta, al pari dell’esigenza che le credenze di base non ricevano supporto da credenze derivate. Ora le credenze di base possono ricevere tale supporto e, in tal caso, la giustificazione sarà sovradeterminata, mentre non è necessario che le credenze derivate ricevano tutta la loro giustificazione dalle credenze di base.

Le credenze di base non sono certe, né indubitabili, il che consente che la basilarità sia relativa a *S*: quasi tutte le credenze posso-

4 Il grigio è un colore, e, in proposito, occorre ricordare che vi sono qualità primarie e qualità secondarie. Le prime – quali la solidità, l’estensione, la figura, la mobilità, il numero – risultano del tutto inseparabili dagli oggetti, sono da questi conservate costantemente e i nostri sensi le percepiscono sempre. Le seconde – quali i colori, i suoni, i gusti ecc. – sono invece poteri che gli oggetti hanno di produrre in noi diverse sensazioni per mezzo delle loro qualità primarie, benché negli oggetti stessi non vi sia nulla di simile a queste sensazioni. Cfr. Locke (1690/2013).

no essere di base per un qualche, qualsiasi soggetto in determinate circostanze. Abbandonata la ricerca della certezza, non si richiede più che si parta da credenze di base quali “io penso” o “vedo qualcosa di grigio” (meglio “esperisco grigiamente”), e un soggetto cognitivo può giudicare di base alcune credenze, mentre un altro può giudicarne di base altre. Per di più, mentre nel fondazionalismo forte, la giustificazione deve essere trasmessa esclusivamente tramite inferenze logico deduttive, il fondazionalismo moderato ammette anche inferenze induttive.



IV. SCETTICISMO

Mobilitando il nostro senso comune (sebbene vi sia da chiedersi cosa sia tale senso), oltre alla necessità della verità, della credenza e della giustificazione epistemica, rintracciamo una caratteristica che ascriviamo agli esseri conoscenti: la capacità di discriminare.

Si immagini che *S* stia passeggiando in campagna e veda una lepre: a quali condizioni potremmo attribuirgli conoscenza a proposito della proposizione (11) “Quella di fronte a me è una lepre”?

Se al fine di attribuire a *S* la conoscenza di (11) devono venir perlomeno soddisfatte la condizione della verità, quella della credenza e quella della giustificazione, per tale attribuzione, si potrebbe pretendere anche che *S* sia in grado di stabilire di trovarsi proprio al cospetto di una lepre, non di un gatto, ovvero, *S* dovrebbe essere in grado di distinguere il fatto di star osservando una lepre da certe alternative epistemiche. Ogni alternativa logicamente possibile dello stato di cose in questione deve venire considerata? Per la logica modale, pressoché “nulla” (tra virgolette in quanto il problema non è da poco, e trova le sue origini nella filosofia eleatica) è logicamente impossibile, o meglio ciò che è logicamente impossibile (per esempio, che la lepre sia mortale e immortale) è contraddittorio¹. Se nel nostro quotidiano non invociamo magari la logica modale, per accontentarci di escludere solo alcune alternative, lo scettico pretende che non si lascino decadere le possibilità logiche.

Torniamo all’ipotesi del cervello in una vasca: uno scienziato asporta il cervello dalla scatola cranica di *S*, per custodirlo in una vasca ricca di elementi nutritivi, e lo collega a un computer capace di provocare in *S* – ormai mero cervello in vasca – le medesime credenze che *S* intratterrebbe, nel caso in cui si trovasse fuori vasca. Al pari

¹ Alla logica modale qui di seguito si ricorrerà in più occasioni, seppur soffra di parecchi problemi. Cfr., per esempio, il sintetico Quine (1947).

di quella del sogno e del genio maligno, l'ipotesi presuppone che S non sia in grado di rendersi conto della propria condizione. Eppure, perlomeno, primo: se, a un certo punto, il computer non funzionasse bene, la connessione internet cadesse, il motore di ricerca avesse un buco, lo scienziato fosse un hacker, S non si accorgerebbe forse che qualcosa non funziona?; secondo, metafisicamente, la realtà è ora più che presente: cervello, scienziato, vasca, liquidi, connessioni, computer... Ma se S non la può conoscere, cosa se ne fa?

Ipotizziamo che:

(12) S non possa sapere di non essere un cervello in una vasca.

Nel caso in cui si accetti (12), con argomentazioni valide (si tratta di far filosofia bene), lo scettico ci costringe ad ammettere l'incompatibilità di (12) con un'attribuzione di conoscenza a S circa una qualsiasi proposizione; per esempio:

(13) S sa che quella è una lepre.

Prima facie, non potendo escludere l'eventualità di essere un cervello in una vasca, S non sa che (13). Una successiva proposizione, la seguente, imbriglia in qualche modo ciò:

(14) Se non può sapere di non essere un cervello in una vasca, S non può sapere che quella è una lepre.

Perché? In termini un poco grossolani, il principio di chiusura consente di estendere la nostra conoscenza alle proposizioni implicate da quelle già parte del nostro bagaglio epistemico.

Non tutte le sue formulazioni paiono capaci motivare (14). Si consideri:

(PC₁) Se S sa che p , e p implica q , allora S sa che q .

Per (PC₁) se S conosce una qualsiasi proposizione p ("Quell'animale è una lepre"), e questa proposizione ne implica un'altra, q ("Quell'animale non è un serpente"), il soggetto conoscerà la proposizione q , implicata da p .

Ma diremmo che sa che q in quanto p la implica, sebbene S non possieda un'abilità o un'istruzione logica di base?

In ogni caso, una possibile riformulazione è:

(PC₂) Se S sa che p , e S sa p implica q , allora S sa che q .

Se, per esempio, sappiamo che sta piovendo a Sacramento, e sappiamo anche che se sta piovendo a Sacramento, allora sta piovendo in California, siamo legittimati a concludere che sta piovendo in California.

Può lo scettico ricorrere a un principio quale (PC₂) per supportare la proposizione (14)? Si può rispondere negativamente², in quanto S potrebbe conoscere la proposizione q , implicata da p , in virtù di considerazioni epistemiche del tutto indipendenti dall'implicazione stessa; verrebbe così meno la fattibilità di collegare le proposizioni (12) e (13).

Tentiamo con un'altra formulazione:

(PC₃) Se S sa che p , e S deduce in maniera competente q da p , formando la credenza q sulla base di questa deduzione e conserva la sua conoscenza di p , allora S sa che q .

Oltre a catturare meglio delle precedenti l'idea che si possa ampliare la nostra conoscenza con deduzioni a partire da premesse di già appartenenti al nostro bagaglio epistemico, tale formulazione collega la conoscenza della proposizione implicata q con quella della proposizione implicante p e dell'implicazione stessa, introducendo un'ulteriore prescrizione: la conoscenza della proposizione implicante p non deve venir meno nel corso processo di deduzione. Altrimenti, il collegamento tra la conoscenza di q e p sarebbe allentato e potrebbe forse non essere scetticamente adeguato.

Provvisto di un supporto per la proposizione (14), lo scettico ci induce a ragionare come segue:

- (12) S non può sapere di non essere un cervello in una vasca;
- (13) S sa che quella è una lepre;

2 Cfr., per esempio, John Hawthorne (2014, pp. 40-56) e Duncan Pritchard (2016, p. 13).

(14) Se *S* non può sapere di non essere un cervello in una vasca, non può sapere che quella è una lepre

Le tre proposizioni si trovano in tensione, e lo scettico ci sollecita rinunciare a (13): del resto, se non riesce a escludere l'ipotesi di essere un cervello in una vasca, *S* potrebbe sapere che quella è una lepre? E se non sa che quella è una lepre, come potrebbe conoscere altre proposizioni? O meglio:

(12) *S* non può sapere di non essere un cervello in una vasca.

(13*) *S* sa che quasi tutte proposizioni sono vere.

(14*) Se *S* non può sapere di non essere un cervello in una vasca, allora non può conoscere che quasi tutte proposizioni sono vere.

Si potrebbe forse accordare allo scettico tale conclusione? E se esaminassimo bene – cosa che qui non si fatta – le condizioni dell'analisi tripartita della conoscenza? Se lo facessimo, si comprenderebbe che, a differenza di quanto viene di solito sostenuto, *S*, sotto un'ipotesi scettica, soddisfa tutte e tre le condizioni dell'analisi, per cui non si può affermare che non conosce (quasi) nulla di quanto ritiene di conoscere, e lo stesso si otterrebbe, se si esaminassero – altra cosa che qui non si è fatta – le principali condizioni con cui l'analisi tripartita è stata integrata³.

Proviamo di seguito a vedere la terza condizione, quella della giustificazione, da un punto di vista esternalista, con un percorso poco ortodosso, dato che non si è approfondito l'internalismo di fondazionalismo e coerentismo.

Nell'approccio esternalista troviamo, da una parte, la propensione a concentrarsi sull'analisi della conoscenza, offrendone una definizione che, pur conservando la condizione della verità e della credenza, rinuncia – benché non sempre – a quella della giustificazione, dall'altra e soprattutto, la propensione a offrire riletture del concetto di giustificazione. In ogni caso, l'esternalismo contesta la tesi stando a cui i fattori capaci di conferire giustificazione alle credenze siano interni al soggetto, e che quest'ultimo possa e debba accedere a essi.

3 Cfr., per esempio, Vassallo (2015).

Si consideri il “modello del termometro” di David M. Armstrong: come il termometro risponde agli input ambientali cui è sottoposto, così l’essere umano risponde alle sollecitazioni del cosiddetto mondo esterno con credenze corrispondenti (Armstrong 1973, p. 166):

Supponiamo che “p” sia vera, e che A creda che p, ma che la sua credenza non sia supportata da alcuna ragione, “p” potrebbe essere la proposizione che vi è un suono nell’ambiente di A. [...] Cosa fa sì che una tale credenza sia un caso di conoscenza? La mia proposta è che vi debba essere una sorta di legge che connetta lo stato di cose [A crede che p] e lo stato di cose che rende “p” vera tale che, se [A crede che p], allora deve darsi il caso che p sia vera.

Dopo il problema di Gettier – di cui peraltro non si dispone ancora di una soluzione soddisfacente – diverse teorie externaliste fioriscono: tra le più discusse vi è l’affidabilismo che si deve ad Alvin I. Goldman⁴.

4 L’affidabilismo è ben esposto nonché problematizzato in Goldman (1986), sebbene in proposito, occorra ricordare il lavoro antesignano di Frank P. Ramsey (1931).



V. FORME DI ESTERNALISMO

Per l'affidabilismo a contare sono i processi cognitivi, insieme alla loro propensione a produrre credenze vere. Processi cognitivi, quali il wishful thinking, le generalizzazioni avventate, o il ragionamento confuso, risultano di solito inaffidabili in virtù della loro tendenza a produrre credenze false, mentre percezione, memoria, il buon ragionamento, o l'introspezione risultano di solito affidabili in virtù della loro propensione a produrre credenze vere¹. È a quest'ultima categoria di processi, non alla prima, a cui ci rivolgiamo, quando pensiamo a processi capaci di conferire giustificazione². Lo status giustificativo di una credenza dipende così dall'affidabilità del processo che l'ha prodotta:

(Aff.₁) Se la credenza di *S* in *p* è il prodotto di un processo cognitivo affidabile, allora la credenza di *S* in *p* è giustificata.

Sebbene si presti a essere applicata a credenze prodotte dalla percezione, (Aff.₁) presenta problemi quando si tratta di una credenza ottenuta tramite inferenze, dato che lo status giustificativo di essa dipende, oltre che dal processo che l'ha prodotta, anche dallo status giustificativo delle credenze che costituiscono le premesse dell'inferenza in questione.

Occorre aggiungere:

-
- 1 Tocca alle scienze cognitive stabilire l'affidabilità dei processi in questione. Da qui il problema del naturalismo epistemologico, in una forma debole, che si contrappone a quella forte, che trova in Willard Van Orman Quine (1969) il proprio capostipite contemporaneo. Di Quine parleremo in seguito.
 - 2 Cfr. Goldman 1979, p. 10.

(Aff.₂) Se la credenza di *S* in *p* è il prodotto di un processo cognitivo dipendente da credenze, e se le credenze coinvolte dal processo per produrre *p* sono giustificate, allora la credenza di *S* in *p* è a sua volta giustificata.

Con le condizioni (Aff.₁) e (Aff.₂), l'affidabilismo riesce a far sì (e non è cosa da poco) che animali non umani, bambini e soggetti umani, adulti o meno, dalle contenute capacità cognitive e un limitato accesso al loro mondo interno, riescano a nutrire credenze, prodotto di processi affidabili, e quindi giustificate.

Tra i problemi maggiori dell'affidabilismo va annoverato quello della generalità³: come debbono venir individuati i processi capaci di conferire giustificazione? Si ipotizzi di adottare criteri d'individuazione tanto restrittivi che i processi individuati ammettano una sola applicazione: per esempio, avere l'esperienza visiva di un certo oggetto specifico a una certa ora di un certo giorno in particolari circostanze d'illuminazione. Tali processi risulteranno affidabili, se in quell'unica loro applicazione produrranno una credenza vera, e inaffidabili, se in quell'unica loro applicazione produrranno una credenza falsa. Tale classificazione dei processi pare insoddisfacente: il prodotto della singola applicazione – una credenza vera o falsa – potrebbe risultare del tutto casuale. L'adozione di criteri assai generali, d'altra parte, pare altrettanto insoddisfacente.

Si ipotizzi di adottare criteri d'individuazione generali, al tal punto che i processi individuati ammettano ogni percezione: nel caso dell'affidabilità della percezione, avremmo che ogni credenza prodotta da questa sarebbe giustificata. Eppure, non siamo forse soggetti a illusioni?

Vi è poi il problema dei processi bizzarri ed effimeri⁴. Si immagini che una forma di lesione al cervello faccia sì che coloro che ne soffrono credano di avere una lesione al cervello. Ora, poniamo che *S* soffra di tale lesione e che, di conseguenza, sia portato a credere di soffrirne. Si aggiunga che *S* non dispone di evidenza in favore di questa sua credenza, nessun sintomo di cui sia consapevole, nesses-

3 Tra coloro che hanno esposto e affrontato il problema della generalità vi sono Goldman (1979), Feldman (1985) e Sosa (1991).

4 Cfr. Greco 2000.

na testimonianza da parte di un medico, o di qualche altro esperto⁵. Ancora, poniamo che *S* disponga di evidenza a sfavore di quella credenza. Ora, il processo cognitivo che ha prodotto in *S* la credenza vera “Ho una lesione al cervello” risulta affidabile; tuttavia, è arduo sostenere che la credenza intrattenuta da *S* sia giustificata⁶.

Un altro processo bizzarro: *S*, pur dotato di una scarsa comprensione della biologia, ma confidente nelle spiegazioni deterministiche del comportamento umano, conclude, dall’osservazione di due individui che ordinano il medesimo drink nel medesimo giorno, che costoro siano geneticamente imparentati⁷. Seppur estremamente bizzarro, questo modo di ragionare risulta affidabile, dal momento che gli esseri umani sono tra loro geneticamente imparentati. Eppure...

I processi affidabili estremamente bizzarri ed effimeri paiono attestare che non tutti i processi cognitivamente affidabili conferiscano giustificazione a credenze, cosicché ne va della sufficienza del mero requisito di affidabilità. Il problema può forse risolversi, limitando i processi appropriati all’insieme delle disposizioni efficaci e stabili per l’acquisizione di credenze⁸.

Circa la nozione di disposizione stabile ed efficace, Sosa scrive (1991, p. 271):

Per esempio, potrebbe essere la facoltà della vista di un tale operante in buone condizioni di luce a generare la credenza del tale in merito alla bianchezza e alla rotondità della palla di neve che gli sta di fronte. Il possesso di una tale facoltà è una “virtù”? Non nella ristretta accezione aristotelica, ovviamente, dal momento che non è una disposizione a compiere scelte deliberate. Ma vi è un’accezione più ampia di “virtù”, sempre greca, per cui tutto ciò che ha una funzione – naturale o artificiale – ha delle virtù. L’occhio ha, dopotutto, le sue virtù, e così un coltello. E se includiamo l’afferrare la verità nel proprio ambiente tra i fini propri di un essere umano, la facoltà della vista sembrerà in senso lato una virtù degli esseri umani; e se l’afferrare la verità è una questione intellettuale, quella virtù sarà in un senso chiaro una virtù intellettuale.

5 Gli esperti generano non pochi problemi. Cfr., per esempio, Goldman (2001; 2021).

6 Il caso della lesione appare in Alvin Plantinga (1988, p. 28).

7 Il caso del ragionatore assurdo si deve a Greco (2000, parte I, cap. 3).

8 Cfr. Sosa (1980, pp. 167-168), Greco (2000).

Il ricorso alle virtù riuscirebbe a risolvere le difficoltà poste dal problema dei processi bizzarri ed effimeri, in quanto queste, stando a Greco (2000, parte I, cap. 3):

[...] non sono bizzarre, poiché compongono il carattere intellettuale di una persona – esse sono parte di ciò che fa di quella persona ciò che è. Non sono effimere, poiché facoltà e abilità sono per definizione disposizioni stabili – non sono il genere di cosa che una persona può adottare per un capriccio o impiegare in maniera irregolare.

Conoscenza e credenza giustificata si basano su caratteristiche cognitive stabili e affidabili del soggetto, e non si tratta solo di percezione, memoria, introspezione o ragione, bensì pure metodi d'indagine e abilità specifiche acquisite con l'esperienza. L'idea può venir sviluppata – lo fa Sosa (2007; 2009; 2010; 2011) – integrando la nozione di virtù in una concezione della conoscenza, che interpreta e analizza l'atto conoscitivo alla luce di criteri propri della valutazione delle performance in generale. Ogni performance, che mira a uno scopo, viene valutata alla luce di tre criteri: l'accuratezza, la destrezza, l'appropriatezza. Se una performance giungerà al suo scopo, sarà accurata; se paleserà una competenza, sarà abile; se il raggiungimento dello scopo si dovrà all'esercizio della competenza, la performance sarà appropriata.

Questa triplice valutazione delle performance merita attenzione, quando applicata alle credenze, le quali, essendo dirette al conseguimento della verità, saranno passibili di tale valutazione: una credenza potrà risultare: accurata se vera, abile se prodotta dall'esercizio di una competenza, appropriata se vera perché abile. Nel presente quadro, nel caso in cui *S* crede a una data proposizione *p*, e la sua credenza risulta accurata, abile e appropriata, si può attribuire a *S* conoscenza di *p*.

Si pone il problema, tuttavia, di cosa significhi che una credenza è vera in quanto appropriata perché abile. Cosa intendiamo dire, in questo caso, quando attribuiamo conoscenza a *S*? Secondo Greco (2003, p. 116):

[...] intendiamo dire che *S* ha colto nel segno relativamente a *p*, perché ha ragionato in maniera appropriata, o ha percepito le cose accuratamente, o le ricordate bene, etc. Intendiamo dire che il cogliere

nel segno si è dovuto alle abilità di *S*, piuttosto che alla mera fortuna, o al caso, o a qualcos'altro.

In altre parole, quando attribuiamo conoscenza a *S*, lo riconosciamo responsabile della conoscenza ottenuta. Il termine responsabilità deriva da *respònsus*, participio passato del verbo *respòndere*, rispondere, meglio: impegnarsi a rispondere. Se quando facciamo qualsiasi affermazione *p* ci dovremmo impegnare a rispondere alla domanda “perché credi che *p*?”, e ciò purtroppo non è sempre ai più palese, lo è invece, il fatto che occorre rispondere delle proprie azioni e delle conseguenze che ne derivano, insomma per quel che è accaduto. E qui intervengono la filosofia dell'azione e l'etica.

Cosa stiamo facendo quando assegniamo delle responsabilità, rispetto a un qualche evento, a qualcuno? In primo luogo, attribuiamo della responsabilità causale a quel qualcuno per l'accaduto, o meglio, quando attribuiamo a *S* delle responsabilità per l'occorrenza di un qualche evento *x*, stiamo intendendo che *S* è parte saliente della spiegazione per cui *x* è accaduto.

Si immagini che si dica che l'incendio è dovuto alla negligenza di *S*, in tal caso riteniamo che la negligenza di *S* giochi un ruolo importante nella catena di eventi che provocano l'incendio – non stiamo dicendo, però, che la negligenza di *S* è l'unica causa dell'incendio. Stiamo anche implicando che il comportamento di *S* riveli qualcosa di indicativo a proposito del carattere di *S*. Applicando ciò all'epistemologia, si ha che: *S* sa che *p* se il carattere cognitivo di *S* è parte importante della catena di fattori che conducono *S* a credere *p* vera.

Questa proposta risulta opinabile. Torniamo al controesempio all'analisi tripartita: Smith e Jones si sono candidati per il medesimo lavoro, ma poiché il presidente della compagnia ha detto a Smith che sarà Jones a ottenere il lavoro e poiché lo stesso Smith ha contato dieci centesimi nella tasca di Jones, Smith giunge a credere, giustificatamente, che “Jones, l'uomo che otterrà il lavoro, ha dieci centesimi in tasca”. Da questa proposizione Smith ne deduce un'altra, ovvero:

(5) Colui che otterrà il lavoro ha dieci centesimi in tasca

L'epistemologia della virtù, nell'interpretazione di Greco, sembra sì catturare la connessione tra esercizio della virtù e verità, ep-

pure Smith, si potrebbe insistere, crede che (5) in quanto esercita una competenza. Dopotutto, è in virtù della sua capacità di inferire che *S* giunge a credere che (5), e dunque il carattere cognitivo di Smith risulta essere una parte importante della catena di fattori che conducono Smith a credere (5) vera. Greco dovrebbe pertanto chiarire per quale motivo questa conclusione non seguirebbe dalla sua epistemologia delle virtù⁹.

Un modo potrebbe consistere nel riformulare la proposta così che *S* possa sapere che *p* solo se il carattere cognitivo di *S* risulta essere una parte importante, non la più importante, della catena di fattori che conducono *S* a credere *p* vera. Tuttavia, una simile riformulazione comporterebbe problemi nel caso in cui *S* giunga a credere che *p* sulla base di una testimonianza¹⁰: nei casi in cui un soggetto giunge a credere una proposizione *p* testimoniatagli da qualcuno, la parte più importante per cui *S* giunge a credere che *p*, non risiede tanto nel carattere cognitivo del soggetto, quanto nella testimonianza stessa o in quella del testimone. Su ciò l'epistemologia della testimonianza avrebbe parecchio da dire¹¹.

Più promettente sembra un'altra interpretazione dell'epistemologia delle virtù, incardinata sul concetto di manifestazione. Per Sosa (2011, p. 4): "La conoscenza [...] equivale [...] a credenza che sia una performance epistemica appropriata, una che manifesti la competenza rilevante del [soggetto] nel giungere alla verità".

L'appropriatezza del concetto di manifestazione è connessa alla nostra comprensione delle differenti maniere in cui un risultato si deve a una disposizione. Distinguiamo tra gli esiti che accadono a causa di una disposizione e quelli che manifestano una disposizione: "Nessuna teoria metafisica ci insegna questa distinzione, la comprendiamo perfettamente" (Turri 2012, p. 257).

9 Cfr. John Turri (2011, p. 3-4).

10 Cfr. Jennifer Lackey (2007; 2009)

11 Cfr., per esempio, Vassallo (2011).

VI. INTERNALISMO, ESTERNALISMO, SCETTICISMO

Nell'epistemologia contemporanea, il dibattito tra internalismo ed externalismo (in termini semplicistici, per il primo, ma non per il secondo, il soggetto cognitivo può o deve sempre determinare se le sue credenze sono giustificate attraverso un qualche accesso cognitivo)¹ è acceso, non solo, o non tanto, a proposito dello scetticismo. E, tra l'altro, è oltremodo lecito pensare che il dibattito riguardi come si debba "approcciare" la giustificazione: da una prospettiva di prima persona (internalismo) o di terza persona (externalismo)? Discutere di ciò ci svierebbe dai nostri limitati, presenti scopi, e, soprattutto, meriterebbe un volume a sé.

Riprendiamo l'argomento del cervello in una vasca:

- (15) *S* non può escludere la possibilità di essere un cervello in una vasca.
- (16) Se *S* non può escludere la possibilità di essere un cervello in una vasca, allora *S* non sa che *p*.
- (17) *S* non sa che *p*.

Tale argomento parrebbe efficace nei confronti dell'internalismo, ma non tocca l'externalismo: nel caso in cui la credenza di *S* in *p* sia il prodotto di un processo affidabile, o in quello in cui si debba all'esercizio di una virtù intellettuale, affinché quella credenza si traduca in conoscenza non è necessario che *S* sia consapevole dell'affidabilità del processo, o della virtù, cui deve la sua credenza in *p* – se *p* è vera e la credenza di *S* in *p* è il risultato

¹ Cfr., per esempio, Bonjour e Sosa (2003), Bonjour (2009, pp. 201-219) e George S. Pappas (2017).

di un processo affidabile o di una virtù, *S* sa che *p*. Se, dunque, non deve fornire giustificazioni per le proprie credenze, *S*, ai fini della conoscenza, non sarà nemmeno tenuto a confutare le ipotesi scettiche, le quali non mineranno più la conoscenza di *S*².

Tuttavia, rifacendosi a una nozione non riflessiva di giustificazione, l'esternalismo pare non comprendere lo scetticismo, il quale fa leva su una nozione riflessiva. In proposito BonJour è chiaro (1985, p. 37):

[L'esternalismo] sarebbe stato considerato [da Cartesio e dalle generazioni di filosofi che gli succedettero] o come disperatamente confuso o come [una teoria] che semplicemente muta l'oggetto d'indagine [...] La mia convinzione è che una tale reazione sia corretta.

Più concisamente, Richard Fumerton (1995, p. 180): “Sembra a molti di noi che l'esternalista stia semplicemente mancando il punto dell'indagine filosofica”.

Anche Barry Stroud esprime il proprio disappunto (1989, pp. 47-48):

[...] non possiamo attenderci di “trovare una teoria della conoscenza “esternalista” pienamente soddisfacente. [Non possiamo] assumere un tale punto di vista “esterno” su noi stessi e la nostra conoscenza, e, al contempo, giungere a una spiegazione generale soddisfacente del come conosciamo ciò che conosciamo.

Si potrebbe ritenere che criticare la strategia anti-scettica esternalista, rilevando ch'essa non soddisfa le premesse internaliste, è mossa a cui gli esternalisti potrebbero replicare, ribadendo il rifiuto dei presupposti internalisti.

Due domande banali: sebbene non solo grazie a filosofi, ma anche a Luigi Pirandello o a Virginia Woolf, per esempio, oltre che alla psicoanalisi, il nostro mondo interiore non sia più così trasparente, non è forse il nostro accesso privilegiato a esso, in prima persona, a consentirci la conoscenza di sé, e i nostri dubbi scettici dove nascono, oltre che dalla constatazione della problematicità

2 Cfr. Bergman (2000, p. 161).

della conoscenza?³ E Cartesio erra quanto nella *Meditazioni* assume una prospettiva di prima persona?

In ogni caso, gli esternalisti concederebbero troppo spazio alla fortuna – la conoscenza è incompatibile con la fortuna – e dovrebbero ammettere che sarebbe da preferirsi una concezione della conoscenza riflessiva, ovvero internalista.

Proviamo a seguire un suggerimento di Sesto Empirico (1972, p. 52):

Si immagini che alcune persone stiano cercando dell'oro in una stanza buia ricca di tesori [...] Nessuno di loro sarà persuaso di essersi imbattuto in dell'oro anche se si sarà effettivamente imbattuto in dell'oro. Allo stesso modo, la folla di filosofi è venuta nel mondo, come in una vasta casa, alla ricerca della verità. Ma è ragionevole che l'uomo che cerca la verità debba dubitare se egli ha avuto successo.

Sosa paragona la scoperta dell'oro, dovuta al caso, alla scoperta dell'oro, dovuta a una buona vista; la seconda forma di scoperta è da tenere in maggior considerazione della prima; la seconda forma di scoperta, non la prima, sarebbe, infatti, attribuibile alle abilità del cercatore⁴.

Mettiamola nel seguente modo:

- (18) La conoscenza è una forma di successo cognitivo per il quale *S* è da ritenersi responsabile;
- (19) Intrattenere una credenza vera in maniera irriflessiva equivale a imbattersi in dell'oro in una stanza buia e ricca di tesori: è nient'altro che un successo dovuto alla fortuna, un successo per il quale *S* non è da ritenersi responsabile;
- (20) Intrattenere una credenza vera in maniera irriflessiva non equivale a possedere conoscenza.

Come rifiutare la conclusione (20) dell'argomento? Pensare che (18) sia falsa o inaccettabile? E, invece, la premessa (19)? Chi conosce irriflessivamente è simile a chi s'imbatta in dell'oro in una stanza buia e ricca di tesori? Per rispondere, occorre domandarsi: quand'è che un colpo di fortuna può far sì che *S* non sia più da ritenere respon-

3 Cfr., in proposito, Sanford G. Goldberg (2015).

4 Cfr. Sosa 1997, p. 271.

sabile delle conseguenze di una data azione? Quand'è che un esito è da ritenersi accidentale?

Possibile che, fintanto che queste domande rimarranno senza risposta – o ne ammetteranno solo di confuse – gli internalisti proseguano col ritenere che la conoscenza, come intesa dagli externalisti, sia null'altro che una mera eventualità, mentre gli externalisti insistano nel ridimensionare il ruolo giocato dalla fortuna nei casi di conoscenza irriflessiva.

Compito non semplice, quello che spetta agli externalisti. Perché sebbene una concezione plausibile della conoscenza debba presumibilmente considerare le nostre abilità cognitive – innate o acquisite – e attribuire loro un ruolo in quel processo per cui una credenza vera si tramuta in conoscenza⁵, il ruolo giocato dalla fortuna nei casi di conoscenza irriflessiva ci interroga circa la sufficienza degli strumenti forniti dall'epistemologia delle virtù per comprendere il concetto di conoscenza.

A tal fine sono per l'appunto sufficienti gli strumenti forniti dall'epistemologia delle virtù? Si consideri (EV), definizione di conoscenza ascrivibile all'epistemologia delle virtù, per cui *S* sa che *p* se:

(EV₁) *S* crede che *p*;

(EV₂) la credenza di *S* in *p* è vera;

(EV₃) la credenza di *S* in *p* è prodotta dall'esercizio delle capacità cognitive di *S*.

Il problema è che (EV) potrebbe attribuire conoscenza a soggetti che, pur intrattenendo una credenza vera, in virtù dell'esercizio delle loro abilità cognitive, si potrebbero trovare in un ambiente epistemicamente ostile, tale da agevolare la formazione di credenze false⁶: (EV) potrebbe attribuire conoscenza a soggetti giunti a intrattenere una credenza vera per un colpo di fortuna.

Si immagini che un gatto si sia nascosto dietro un cespuglio, che Oreste osservi le orme del gatto sul terreno, in prossimità del cespuglio, e che creda:

5 Cfr. Pritchard (2012, p. 248; 2017, p. 59; 2018, p. 105) e Turri (2012, p. 255)

6 Cfr. Kvanvig (2003; 2010), Sosa (2007; 2010), Pritchard (2009; 2012b), Littlejohn (2012), Kallestrup e Pritchard (2013).

(21) C'è un gatto dietro il cespuglio.

Oltre a essere vera, la credenza di Oreste in (21) soddisfa la condizione (EV₃), e questo vale sia che si interpreti (EV₃) secondo l'approccio suggerito da Sosa sia che la si interpreti secondo l'approccio suggerito da Greco: come si può affermare che la verità della credenza di Oreste in (21) manifesta le sue abilità cognitive, si può altresì affermare che le abilità cognitive di Oreste contribuiscono a spiegare perché egli intrattenga (21). Oreste, di conseguenza, stando a (EV), sa che (21).

Si ipotizzi che vi siano altri animali, le cui impronte risultano indistinguibili da quelle dei gatti, e che questi animali, pur essendo numerosi, soprattutto nell'area in cui si trova Oreste, evitino da sempre gli esseri umani, esseri umani che ne ignorano comunque l'esistenza, Oreste incluso. In questo scenario, potremmo ancora asserire che Oreste sa che (21)? Si trova in un ambiente epistemologicamente ostile, e, sebbene grazie alle proprie abilità cognitive, intrattenga una credenza vera, potrebbe intrattenere, grazie alle medesime abilità cognitive, una credenza falsa. Oreste giungerebbe a credere vera (21) in maniera del tutto fortuita, e perciò non diremmo ch'egli sa che (21)⁷. Il caso specifico di Oreste ci conduce a uno scetticismo parziale, semplice però da far assurgere a globale. O meglio, ci restituisce ancora un'epistemologia della virtù incapace di offrirci un'analisi plausibile della conoscenza, e, in tal modo, si facilita il gioco allo scettico.

7 Per inciso, occorre notare che il ricorso agli ambienti ostili, per comprendere che cos'è la conoscenza, è usuale nell'epistemologia contemporanea. La teoria della funzione propria di Plantinga (1993) lo palesa forse al meglio.



VII. SICUREZZA

Stando al principio di sicurezza, una credenza in una proposizione p , per poter aspirare allo status di conoscenza, deve trovarsi in una certa relazione modale nei confronti del fatto cui p si riferisce¹. Al fine di comprendere tale principio, è forse utile considerarlo, pur in modo grossolano, alla luce dei mondi possibili.

Qual è lo statuto ontologico di tali mondi? “Sorvolando” su Gottfried W. Leibniz² e Rudolf Carnap (1947), i mondi possibili, nella filosofia contemporanea, vengono teorizzati in diversi modi, tra loro divergenti: come costrutti mentali, insiemi di enunciati consistenti, enti reali ove esistono controparti di enti presenti in un modo dato, costrutti dell’“unico” mondo reale, ovvero il mondo attuale; e a queste si aggiungono altre concezioni di mondi possibili. In termini generici, un mondo possibile è una situazione in cui si concretizza un possibile stato di cose e quest’ultimo non consiste necessariamente nello stato di cose attuale.

Mettiamo che un mondo possibile sia uno stato di cose ipotetico, alternativo al mondo attuale, che, più è distante da quest’ultimo, tanto più differisce da esso. Distante in che senso? Per esempio, fisico, epistemico, metafisico...? Ad ogni modo, si potrebbe ora riformulare il principio di sicurezza come segue: la credenza di S in p è sicura, se p è vera nei mondi possibili più prossimi al mondo attuale in cui S crede che p .

Proviamo allora a definire la conoscenza come credenza vera, sicura, prodotta da una facoltà cognitiva affidabile³. Torniamo alla credenza di Oreste in:

1 Cfr., per esempio, Sosa (1999, p. 142).

2 Sui mondi possibili in Leibniz, cfr. Benson Mates (1968).

3 Cfr., per esempio, Christopher Kelp (2013) e Pritchard (2012).

(21) C'è un gatto dietro il cespuglio

credenza che è il prodotto delle abilità cognitive di Oreste: è sicura? In alcuni mondi possibili prossimi a quello attuale, in cui giunge a credere che (21) osservando le orme sul terreno, Oreste fallisce nel formare una credenza vera. Conseguentemente, (21) non risulta sicura e non possiamo attribuire conoscenza a Oreste.

Quel che si tende a considerare un pregio del principio di sicurezza, ovvero il fornire una soluzione al problema degli ambienti epistemicamente ostili, potrebbe rappresentare un'arma a doppio taglio. Il principio di sicurezza, difatti, conduce a negare la presenza di conoscenza in una classe di casi in cui, invece, diremmo che si dà conoscenza. In questi casi, i soggetti sarebbero nella posizione di conoscere, sebbene avrebbero potuto errare a proposito delle credenze che intrattengono⁴.

Si ipotizzi che Mario possenga un orologio atomico preciso, lo consulti e giunga a intrattenere la credenza vera:

(22) sono le 09.01 p.m.⁵.

Si ipotizzi anche che, all'insaputa di Mario, qualcuno abbia depositato un isotopo radioattivo nei pressi dell'orologio, isotopo che potrebbe decadere, rendendo così impreciso, nonché inutile l'orologio. Tuttavia, dato che, quando consulta l'orologio, l'isotopo non è decaduto, parrebbe plausibile sostenere che Mario sappia che (22), e, invece, ciò non "funziona": nel momento in cui consulta l'orologio, Mario si trova in una circostanza epistemicamente insidiosa: data la natura instabile dell'isotopo, in alcuni dei mondi possibili, più prossimi al mondo attuale, l'isotopo decade, l'orologio cessa di funzionare, e Mario giunge a intrattenere una credenza falsa. Applicando il principio di sicurezza, la credenza di Mario in (22) risulta insicura, cosicché non sa che (22). Spontaneamente, diremmo invece che egli sa che (22) – forse poiché le nostre intuizioni sono confinate al mondo attuale? O a quale mondo?

4 Cfr. Ram Neta e Guy Rohrbaugh (2004), Juan Comesaña (2005), Sosa (2007) e Kelp (2009)

5 L'esempio dell'orologio atomico si deve a Tomàs Bogardus (2012).

Si danno rimodulazioni di (EV) volte a limitarne gli effetti indesiderati: *S* saprà che *p* a condizione che la verità della credenza di *S* in *p* manifesti le abilità cognitive di *S*.⁶ Si può rilevare che la concezione di abilità cognitiva è più sofisticata e articolata di quella solitamente impiegata.

Vi sono sì le abilità di far qualcosa, o abilità di scopo (es: pescare una spigola, scalare una montagna, percepire un oggetto) – per inciso, ciò non richiama forse la conoscenza competenziale? – e vi sono abilità protettive (es: la nostra tendenza a non fidarci della vista, nel caso di cattive condizioni di luce, o a non impegnarci in attività spossanti, quando siamo ammalati, o a non ragionare male, quando facciamo filosofia). Fermo restando, che ogni abilità risulta efficace e opportuna, a determinate condizioni, condizioni interne ed esterne “locali”, proprie del mondo attuale, e condizioni interne ed esterne “regionali”, proprie dei mondi possibili prossimi al mondo attuale.

Posto che ogni abilità risulta efficace e opportuna, a determinate condizioni, condizioni interne ed esterne “locali”, proprie del mondo attuale, e condizioni interne ed esterne “regionali”, proprie dei mondi possibili prossimi al mondo attuale, si darebbero due tipi di appropriatezza epistemica: l’appropriatezza parziale, nel caso in cui il successo cognitivo di *S* manifesti le sue abilità di scopo, e l’appropriatezza completa, nel caso in cui il successo cognitivo di *S* manifesti le sue abilità di scopo e quelle protettive. Nel caso di quest’ultima appropriatezza, le abilità protettive devono anche risultare sensibili alle condizioni regionali, ovvero al mondo attuale e ai suoi mondi possibili prossimi.

Sussisterebbe un unico modo, in cui una certa abilità può fallire nel produrre un certo risultato? No, dato che può fallire in virtù di “condizioni abilitanti” inappropriate, o in virtù di “condizioni determinanti” inappropriate.

Si ipotizzi che un esperto arciere si appresti a scoccare una freccia contro un bersaglio nelle seguenti circostanze: l’arciere è in un’idonea forma psico-fisica; il bersaglio si trova a una distanza ragionevole; le condizioni di illuminazione risultano buone, e così via. L’arciere si situa a bordo di un sottomarino, che potrebbe venir danneggiato da un siluro, in modo tale da impedirgli di esercitare la sua abilità. Ignaro del pericolo, l’arciere scocca la freccia e col-

6 Cfr. Broncano-Berrocal (2016; 2018).

pisce il bersaglio. Se parzialmente appropriata, dal momento che il successo manifesta l'abilità, la performance dell'arciere può giudicarsi completamente appropriata? Una risposta deriva dalla considerazione che le abilità protettive dell'arciere risultano insensibili alle sue condizioni regionali: nei mondi possibili, in cui l'abilità fallisce a causa del siluramento del sommergibile, quelle abilità non prevengono l'arciere dall'esercitare la propria abilità. Tale risposta cade, perché non tiene presente che l'abilità esercitata dall'arciere fallirebbe nel produrre un risultato, in quanto le condizioni abilitanti della stessa sarebbero assenti. In altre parole, l'abilità in questione sarebbe rimossa dall'agente prima di poter produrre il risultato.

Si ipotizzi ora che Raffaella stia passeggiando per una città, in cui quasi tutti i palazzi sono finti, perfette copie di palazzi reali. Si sofferma di fronte a un palazzo reale, lo osserva e afferma: "Questo è un palazzo". Raffaella sa che quello è un palazzo? Non sembra, nel caso in cui non sappia discriminare tra un palazzo finto e un palazzo reale. Per di più, Raffaella è priva di abilità protettive capaci di impedirle di utilizzare le sue abilità percettive in una città colma di palazzi finti.

Perché mai Raffaella dovrebbe possedere le suddette abilità? Non sono forse sufficienti le sue abilità di scopo? Raffaella forma una credenza vera, e a ciò si aggiunga che lei si trova in eccellente forma psico-fisica, che le condizioni di luce sono buone, che la distanza tra lei e il palazzo osservato è di qualche metro.

Il punto è che le abilità di scopo in questione funzionano rispetto a determinate circostanze del mondo attuale, non rispetto alle più generali circostanze dei mondi possibili prossimi a esso, cosicché Raffaella non sa che quello è un palazzo, e, più in generale, *S* non sa che *p*.

Una credenza è sicura o ("o" esclusivo) non è sicura? Vi è un solo standard per stabilirlo? Le circostanze non contano? Se sì, si abbraccia l'invariantismo⁷, ovvero la tesi stando a cui sussiste un unico standard, non solo per "sicuro", ma anche per termini quali, per esempio, "ricco", "calvo", "alto".

Renato afferma: "È ricco". E chi sarebbe? Lui: "L'individuo più ricco del mondo". Quale individuo, nel presente, passato, futuro, in ogni singolo luogo, perlomeno del mondo attuale, o, forse per fare

7 Il termine si deve a Peter Unger (1984).

a meno della logica modale, sul pianeta terra? “Il più ricco!”. Si dovrebbe essere dotati di preveggenza; in ogni caso, la conoscenza del futuro è soggetta a forme di scetticismo parziale. E chi sarebbe calvo? Colui che non ha nemmeno un pelo sulla testa, ovvero una quantità equivalente allo zero? E chi sarebbe alto? Una nostra amica è alta 1.80, gioca a basket, è oggi alta in quel contesto? E quando viene a cena da noi, che viaggiamo, più o meno, sull’1.65? Rispetto a Robert Pershing Wadlow (Alton, 22 febbraio 1918 – Manistee, 15 luglio 1940), con i suoi 2,72 m, l’uomo più alto mai esistito per ora, almeno secondo il Guinness World Records, Air Jordan e His Airness, ovvero Michael Jordan, con i suoi 1,98 m sarebbe affetto da una qualche forma di nanismo? E chi si aggira sull’1.80?

In ogni caso, “sicuro” non è forse sensibile allo “issue-context”, ovvero il sicuro in un contesto può risultare insicuro in un altro. Pensate anche solo a una donna che afferma: “A casa sono sicura”. Sì, per esempio, se a casa non vi è nessuno, o se ha un partner esemplare che non abusa, neanche psicicamente, di lei, no in molti altri casi, fino a giungere all’estremo, oramai purtroppo abbastanza consueto, caso in cui si coabita col proprio omicida.



VIII. CONTESTUALISMO

Ci auspichiamo di aver, in qualche modo, mostrato che il problema della conoscenza comporta non poche difficoltà e che alcune nozioni chiave per comprenderlo siano quella di giustificazione e quella di scetticismo, oltre alla nozione stessa di conoscenza. Nel corso della storia della filosofia, salvo poche eccezioni, domina l'invariantismo, oltre che metafisico, epistemico: stando all'ultimo, non si può affermare che è vero che “*S* sa che *p*” o “*S* è giustificato a credere che *p*” in un contesto, e che non è vero in un altro contesto, ove *S* è il medesimo soggetto cognitivo e *p* la medesima proposizione. Il contestualismo, invece, ammette l'esistenza di più standard epistemici e questi standard variano a seconda dei contesti di preferimento di “*S* sa che *p*” o “*S* è giustificato a credere che *p*”, per cui è lecito affermare che è vero che “*S* sa che *p*” o “*S* è giustificato a credere che *p*” in un contesto, e che è falso che “*S* sa che *p*”, o “*S* è giustificato a credere che *p*”, in un altro contesto.¹

Centrale per il contestualismo è la capacità di *S* di replicare a obiezioni con precisi obiettivi epistemici: il conseguire credenze vere e l'evitare credenze false. Circa una proposizione *p*, le pretese conoscitive di *S* possono venire obiettate in due diversi modi: (i) *S* non si trova nella posizione di sapere che *p* è vera; (ii) *p* è falsa. Al fine di non porre condizioni troppo forti, insoddisfacibili per *S*, non deve venire imposta la necessità di rispondere a ogni tipo di obiezione, il che lascia aperta a *S* la possibilità di replicare, rilevando, ad esempio, che l'obiezione non risulta appropriata, che non è imperniata su una realtà attuale e disponibile, che non è frutto di un dubbio consistente, che non persegue obiettivi epistemici.

¹ Cfr., in proposito, David B. Annis (1978), Hector-Neri Castañeda (1980), Stewart Cohen (1986; 1987; 1998; 1999; 2001), DeRose (1995; 2009; 2017), Lewis (1996).

È relativa a uno *issue-context*, a un contesto della questione o della conversazione, la domanda se *S* sia giustificato a credere che *p* sia vera.

Si supponga che si intenda stabilire se Emanuela, soggetto cognitivo ordinario, in un contesto ordinario, è giustificata a credere che sia stato svelato il “segreto” genetico della sindrome di Down. Domandiamo a Emanuela: perché lo credi? Ci accontentiamo se ella ci risponde di averlo letto su una rivista scientifica acquistata in edicola: stiamo applicando uno standard epistemico, relativo alla giustificazione, rilassato. La medesima risposta non viene, tuttavia, accettata, nel caso in cui il contesto muti, ovvero nel caso in cui Emanuela si trovi a sostenere un esame universitario di genetica. Non la consideriamo affatto giustificata nella sua credenza se si appella alla lettura della suddetta rivista: in questo nuovo contesto applichiamo uno standard epistemico, relativo alla giustificazione, elevato. Così, limitatamente a un dato *issue-context*, *S* può risultare giustificato nel credere una certa proposizione, mentre, limitatamente a un altro *issue-context*, può risultare ingiustificato. È palese che, in tal caso, lo *issue-context* “determini sia il livello di comprensione e conoscenza che *S* deve esibire, sia il gruppo di obiettori appropriato” (David B. Annis 1978, p. 208).

Supponiamo ora che Emanuela, in perfette condizioni psico-fisiche, si trovi a un party. Chiacchiera con un cameriere, afferra un bicchiere con del liquido dentro, afferma: “Questo bicchiere contiene vino rosso”. Emanuela è giustificata a credere che il vino sia rosso? Lo *issue-context* è rappresentato da una situazione ordinaria, non da un esame di fisica, in cui a Emanuela sarebbe richiesta una conoscenza precisa della trasmissione della luce, né da un esame in scienze cognitive, in cui a Emanuela sarebbe richiesta una conoscenza dettagliata della percezione dei colori. In questa situazione ordinaria, a poter sollevare obiezioni sono soggetti ordinari, con buone capacità percettive e con la cognizione delle condizioni percettive standard, nonché delle cause degli errori percettivi. In tal contesto non vengono sollevate obiezioni: la credenza di Emanuela viene considerata giustificata immediatamente e, come tale, è da considerarsi contestualmente di base. Si ipotizzi, tuttavia, che qualcuno sappia che la stanza in questione è illuminata da una luce rossa e quel qualcuno sollevi la seguente

obiezione: “Data la luce rossa, il liquido potrebbe solo apparire rosso”². Nel caso in cui Emanuela non abbia modo di replicare, la sua credenza è da considerarsi ingiustificata, mentre nel caso in cui rispondesse: “Sì, so della luce rossa, ma il cameriere mi ha assicurato che il vino è rosso, anche in presenza di una luce non rossa, di una luce ottimale”. La credenza di Emanuela sarebbe ora giustificata in virtù della replica offerta, e, pertanto, la sua giustificazione sarebbe derivata – derivata da quanto le ha riferito il cameriere. In assenza di ulteriori obiezioni, a essere contestualmente di base diviene ora la credenza “Sì, so della luce rossa, ma il cameriere mi ha assicurato che il vino è rosso, anche in presenza di una luce non rossa, di una luce ottimale”.

Il contestualismo pare proposta compatibile col fondazionalismo e il coerentismo; tale compatibilità sarebbe non da poco, in quanto le teorie sono internaliste. Keith DeRose specifica (1999, p. 190):

Se sei un fondazionalista e anche un contestualista, puoi ben giungere a pensare che vari, in base alle caratteristiche del contesto conversazionale, la questione di quali credenze siano propriamente di base [...] e/o la questione di quanto una credenza nella superstruttura debba essere fortemente supportata ai fini di contare quale conoscenza o quale credenza giustificata. Se sei invece un coerentista e anche un contestualista, devi ritenere che è una questione contestualmente variabile quella di quanta coerenza deve esserci tra le credenze al fine di contare come conoscenze [...] o come credenze giustificate.³

Veniamo ora alla contestualizzazione della conoscenza. Si è detto che la analisi tripartita è saltata, a partire dai controesempi di Gettier e alla Gettier, controesempi – lo rammentiamo – per cui le condizioni di definizione della conoscenza risultano necessarie, seppur insufficienti, altresì controesempi che risultano a loro volta obiettabili. In ogni caso, abbracciando il contestualismo sul piano della giustificazione, la forza della propria posizione conoscitiva, riguardo a una proposizione *p*, viene a dipendere, almeno in parte, dalla forza della propria giustificazione per credere *p*, il che signifi-

2 Non dimentichiamo: qui non viene presa in considerazione la differenza tra qualità primarie e qualità secondarie.

3 Del resto, David K. Henderson (1994) ritiene che il contestualismo possa, per differenti scopi, avvalersi sia del fondazionalismo, sia del coerentismo.

ca contestualizzare la nozione della conoscenza, in virtù della contestualizzazione della nozione di giustificazione.

Se si aderisce al contestualismo sul piano della giustificazione, occorre sposarlo sul piano della conoscenza; tuttavia, dopo i controesempi alla Gettier, a variare secondo i diversi contesti, possono essere quelle condizioni che vengono a integrare la definizione tripartita. Dato che sono state specificate parecchie diverse condizioni⁴, vediamo per chiarezza quella che in qualche modo abbiamo già, qui è là, trattato, precisandola meglio.

Si consideri il seguente scenario. In ottime condizioni di luce, Emanuela, in perfette condizioni psico-fisiche, sta attraversando lentamente una strada di campagna e riconosce diversi oggetti, tra cui parecchi fienili. Sosta davanti a un fienile e afferma “questo è un fienile”. Diremmo che Emanuela sa che l’oggetto in questione è un fienile, ovvero saremmo disposti ad attribuirle conoscenza? Non esiteremmo a rispondere affermativamente. Si ipotizzi, tuttavia, che ci venga riferito quanto segue: a insaputa di Emanuela, la suddetta campagna è cosparsa, oltre che da fienili reali, da loro imitazioni, imitazioni talmente perfette che ella si attesta incapace di discriminare un fienile reale da una sua imitazione. Data questa informazione aggiuntiva, diremmo che Emanuela sa che l’oggetto in questione è un fienile, nel caso che esso sia un fienile reale? Esiteremmo a rispondere affermativamente. Questo perché se si trovasse di fronte a un’imitazione, Emanuela crederebbe, in ogni caso, di essere in presenza di un fienile reale⁵.

La definizione tripartita di conoscenza non si trova in grado di rendere conto del perché in un caso attribuiamo conoscenza a Emanuela, e nell’altro no: in entrambi i casi, risulta vero che l’oggetto è un fienile reale, Emanuela crede che l’oggetto sia un fienile reale, ed è giustificata a credere che l’oggetto sia un fienile reale. Occorre integrare la definizione con una quarta condizione.

Secondo Goldman con la seguente: “Un soggetto S sa che p [...] solo se l’attuale stato di cose in cui p è vera è da lui/lei *distinguibile* o *discriminabile* da un possibile stato di cose rilevante

4 Per la maggior parte di queste condizioni, rimane ancora un buon punto di partenza Robert K. Shope (1983).

5 Questo scenario si deve a Goldman (1976, pp. 772-773). Goldman sostiene che gli sia stato suggerito da Carl Ginet.

in cui *p* risulta falsa” (1976, p. 774). In tal caso, da una possibile alternativa che non risulti futile, altrimenti non si riuscirebbe mai ad attribuire conoscenza al soggetto: le alternative debbono essere serie o rilevanti⁶.

La capacità di discriminare va tenuta ben presente. Specie quando ci si confronta con lo scetticismo. Cosa scrive Cartesio circa l’ipotesi del sogno? “[...] vedo così manifestatamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui si possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno” (1641/1992, pp. 18-19).

A differenza dell’invariantissimo, per il contestualismo, sussistono, perlomeno, due sensi di “conoscere”: uno più debole o ordinario, l’altro più forte o filosofico. Come spesso accade, l’idea non è nuova. La si può, per esempio, rintracciare in Cartesio, che distingue tra proposizioni per le quali disponiamo di una certezza metafisica e proposizioni per le quali disponiamo, più semplicemente, di una sicurezza morale⁷, o in Locke che giudica la percezione dell’esistenza delle cose fisiche non “così certa come la conoscenza intuitiva o come le deduzioni della nostra ragione” benché sia “una sicurezza che merita il nome di *conoscenza*” (1690/2013, p. 685). Nello scorso secolo tale idea viene difesa da Norman Malcolm (1952, p. 183):

Quando impiego “conoscere” in senso debole sono disposto a permettere che un’indagine (o una dimostrazione o un calcolo) determini se ciò che affermo di conoscere è vero o falso. Quando impiego “conoscere” in senso forte non sono disposto a contemplare affatto un’*indagine*; non concedo che nulla possa provarmi di essere in errore; non considero la questione aperta ad alcuna *domanda*; non ammetto che la mia proposizione possa rivelarsi falsa, che qualsiasi indagine futura possa refutarla o possa gettare dubbi su di essa.

Si considerino i seguenti due casi:

Caso A. È sabato pomeriggio. Andrea si trova con Emanuela in giro per la città. Passano di fronte a una libreria. Andrea vorrebbe entrare ad acquistare un volume in lingua originale di Susan

6 Non ci addentriamo qui nel complesso problema di cosa risulti rilevante. Si veda, comunque, in proposito DeRose (1992; 1996), Brueckner (1994), Heller (1999).

7 Cfr. Cartesio (1637/1986, pp. 311-312).

Sontag. Andrea si accorge però che la libreria è troppo affollata, e detesta la folla. Così dice a Emanuela: “Tornerò qui domani a cercare quel volume”. Lei replica: “Forse è preferibile farlo oggi. Magari domani la libreria potrebbe essere chiusa. Parecchie librerie sono chiuse la domenica”. Andrea risponde: “No, so che domani sarà aperta. Di domenica è aperta. L’ho constatato di persona due settimane orsono”.

Ci troviamo al cospetto di una conoscenza debole.

Caso B. È sabato pomeriggio. Andrea si trova con Emanuela in giro per la città. Passano di fronte a una libreria. Andrea vorrebbe entrare ad acquistare un volume in lingua originale di Susan Sontag. L’acquisto è necessario al fine di rintracciare nel volume alcuni passi da citare nell’ultimo articolo in inglese che Andrea deve consegnare lunedì mattina presto. Andrea si accorge però che la libreria è troppo affollata, e detesto la folla. Così dice a Emanuela: “Tornerò qui domani a cercare quel volume”. Lei replica: “Forse è preferibile farlo oggi. Magari domani la libreria potrebbe essere chiusa. Parecchie librerie sono chiuse la domenica”. Andrea risponde: “No, so che domani sarà aperta. Di domenica è aperta. L’ho constatato di persona due settimane orsono”. Anna interviene: “D’accordo, ma devi acquistare quel volume, altrimenti non potrai consegnare il tuo articolo su Sontag. E nelle ultime due settimane la libreria potrebbe aver cambiato i giorni di apertura. Sai davvero che domani la libreria sarà aperta?”. Andrea ammetto: “Forse no. È meglio che entri a chiedere”.

Ci troviamo qui di fronte all’esigenza di una conoscenza “forte”⁸.

Stando al contestualismo, le discrepanze tra il Caso A e il Caso B risultano comprensibili. È sufficiente evidenziare le differenze contestuali che sussistono tra essi. In primo luogo, vi è la questione dell’essere nel giusto, la quale assume rilevanza nel Caso B, non nel Caso A. In secondo luogo, vi è la menzione di una possibilità o di un dubbio: Nel Caso B Emanuela menziona la possibilità, stando a cui la libreria potrebbe aver mutato i giorni d’apertura, e una volta che

8 Un rilievo: in entrambi gli esempi compare la conoscenza del futuro, conoscenza assai problematica.

tale possibilità viene considerata, al fine che venga attribuita conoscenza ad Andrea, non è più sufficiente che Andrea sappia che due settimane fa la libreria era aperta di domenica; è pure necessario che Andrea sia in grado di escludere che la possibilità che la libreria, *caeteris paribus*, non abbia mutato i suoi orari di apertura. Nel Caso A, invece, tale possibilità non viene menzionata, e, pertanto, non gli si richiede di affrontarla. In terzo luogo, vi è la considerazione di tale possibilità, dato che essa, nel Caso B viene menzionata, Andrea è costretto a considerarla, prima di poter affermare: “So che la libreria domani sarà aperta”. E, se non la considera, difficilmente gli si può attribuire conoscenza. Nel Caso A, invece, dato che non viene menzionata, non gli si richiede di considerarla⁹

Il termine “conoscere” o “sapere”, di matrice epistemica, pare somigliare, come si è già accennato, ad alcuni predicati ontologici. A mo’ di un ulteriore esempio, e per maggiore chiarezza si consideri il predicato “piatto”¹⁰. Giudichiamo il Chianti collinoso, non piatto, mentre un Ciclope lo può ben considerare piatto. A seconda degli standard applicati, si ha che il Chianti risulta non piatto e piatto. Pertanto, un parlante in un determinato contesto può affermare con verità “Il Chianti non è piatto”, mentre un altro parlante in un altro contesto può affermare con verità: “Il Chianti non è piatto”. Ci si trova al cospetto di una contraddizione? Non parrebbe: i due diversi contesti di attribuzione avvallano diversi standard valutativi: secondo certuni standard, alcune cose contano come colline, non secondo altri. E, prendendo in considerazioni gli scopi, si consideri, per esempio, una tennista professionista: un medesimo prato, per alcuni scopi quotidiani, quali pranzare all’aperto, prendere il sole, giocare a bocce, può essere da lei giudicato piatto, ma ciò non vale se su quel prato la nostra tennista si trova a disputare il torneo di tennis di Wimbledon.

Ricordiamo che vi sono forme parziali di scetticismo che riguardano settori specifici della conoscenza, quali, per citarne alcuni, la conoscenza del futuro, la conoscenza etica, la conoscenza religiosa, la conoscenza matematica, parziali in quanto non mettono in dubbio tutta la conoscenza, bensì solo sue specifiche aree. A minare o a negare tutta, o quasi tutta, la conoscenza è invece lo scetticismo

9 Cfr. DeRose (1992, pp. 914-915; 2009, pp. 1-18) e Cohen (1999).

10 Cfr. Lewis (1979) e Dretske (1981).

globale, tramite le ipotesi del sogno, del demone maligno, del cervello in una vasca.

Ci si ponga in una prospettiva di prima persona. Cosa credo nel presente istante? Credo di trovarmi tra le mie quattro mura di casa, e, in particolare, nel mio studio. Credo di sapere altro? Che siano le 19.00, che, di fronte a me, si trovi il mio laptop. Credo di star scrivendo di e sul contestualismo. Credo che il mio corpo esista. Credo di stare ascoltando Tom Waits. Credo di aver due mani. E così via. Tuttavia, se stessi sognando, se fossi ingannata da un demone maligno, se fossi un cervello in una vasca, tutto quel che credo risulterebbe falso e, pertanto, non potrebbe assurgere allo status di conoscenza¹¹. Posso sapere di non stare sognando, o di non essere ingannata? Con l'incisività di Robert Nozick (1981, p. 235):

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

Se non sappiamo che una simile cosa non ci sta accadendo – come potremmo? – dobbiamo ammettere di sapere ben poco di ciò che crediamo di sapere, a parte, l'essere una *res cogitans*, che non turba lo scettico globale, anzi lo turba: altrimenti perché Cartesio sarebbe andato oltre “Io sono, io esito”? – Riusciamo in ogni caso ad attribuire ben poca conoscenza decente a noi stessi. E agli altri?

Il contestualismo si sviluppa con forse l'unica intenzione di individuare una via d'uscita dallo scetticismo, nella convinzione che quest'ultimo modifichi gli standard epistemici del contesto ordinario, e li elevi per creare un contesto, in cui non riusciamo più ad attribuire a noi stessi e agli altri una qualche significativa conoscenza. Con le parole di Goldman, “lo scettico esercita [...] un modello aberrante di esplorazione delle possibilità” (1992, p. 148). Una volta che gli standard vengono innalzati, o se si vuole, rafforzati,

11 Cfr., però, Vassallo (2015).

occorre concedere che recepiamo ogni potenza dello scetticismo e accettiamo la sua conclusione: non conosciamo quasi nulla, ammettendo in tal modo, che lo scetticismo abbia le sue ragioni. Menzionando un'ipotesi scettica, lo scettico ci conduce a concentrare la nostra attenzione su di essa, conferendole piena rilevanza¹².

Si immagini che Andrea racconti a Emanuela delle vacanze invernali: “Ho trascorso a Sils Maria due intere settimane, ho sciato per circa sette ore al giorno, a seguire sauna e doccia, e cena in un ottimo ristorante...”, e che Emanuela lo interrompa: “Andrea, scusami, davvero, sai di essere stato a Sils Maria, aver sciato, esserti recato in sauna, e via dicendo?”.

Pare che ci trovassimo in un contesto conversazionale ordinario e le domande di Emanuela sembrerebbero inopportune, surreali, pure provocatorie. Andrea così replica: “Palese che lo sappia. Stai forse dubitando delle mie capacità razionali, o mnemoniche? Mi stai dando del pazzo?”. Emanuela, mai offensiva o costrittiva, con le sue domande solleva un dubbio scettico globale, ovvero: “Potresti [tu, Andrea] aver sognato quanto mi hai appena raccontato, delle vacanze a Sils”. La possibilità scettica globale è diventata rilevante, fino a indurre Andrea a considerarla, cosicché, al fine di affermare di sapere qualcosa, tra cui anche il solo essere stato a Sils Maria, Andrea deve riuscire a dimettere tale possibilità. Se non vi riesce, non rimane che ammettere il trionfo dello scetticismo.

Perché non abbracciare senza indugio lo scetticismo una volta per sempre? Perché, per esempio, rinunciando alla conoscenza, ci trasformeremmo perlomeno in bruti, o forse nella migliore prospettiva in un io che è, che pensa, benché questa non sia, alla fin fine, del tutto insalubre. Come evitarlo? Forse rientrando in contesti conversazionali più ordinari, ove vigono standard più rilassati: le ipotesi scettiche qui, se non vengono menzionate, non risultano rilevanti: non si deve dimetterle. Come precisa DeRose (1999, p. 194):

Non appena ci troviamo in contesti conversazionali più ordinari, non sarà solo vero per noi affermare di conoscere proprio quelle cose

¹² Lewis (1996) parla di “Rule of Attention”; negli scritti di Cohen (1998) si parla di “Rule of Salience”, mentre in quelli di DeRose (1995) di “Rule of Sensitivity”.

che lo scettico ci nega ora, ma risulterà anche *errato* per noi *negare* che conosciamo queste cose.

In parole povere, il fatto che lo scettico globale impieghi standard elevati nel proprio contesto non riesce a inficiare la nostra possibilità di rispettare gli standard più deboli del contesto ordinario. Di nuovo, non sussisterebbe contraddizione alcuna. Dato che vigono standard diversi tra i due contesti, la negazione scettica globale della conoscenza risulta del tutto compatibile con l'attribuzione ordinaria della conoscenza.

Si potrebbe rilevare che l'approccio contestualista non risulti differente dal tentativo di George Edward Moore (1959/2013, p. 145-146):

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

Moore intende salvaguardare le nostre attribuzioni ordinarie di conoscenza. In un contesto ordinario, sarebbe un azzardo esitare sul fatto che Moore sappia di avere due mani, sempre che le abbia, e lo mostri a noi, indicando le sue due mani¹³. Anzi, in tale contesto, ci apparirebbe alquanto bizzarra l'affermazione "so di avere due mani", poiché si tratta di qualcosa che, consapevolmente o inconsapevolmente, si dà per scontata. Questa prova di Moore meriterebbe di essere vagliata meglio.

In ogni caso, a differenza del contestualismo, Moore pretenderebbe di sconfiggere lo scetticismo globale, affermando "qui c'è una mano e qui ce n'è un'altra", il che comporterebbe, al di là di ogni altra implicatura conversazionale, la negazione di diversi standard epistemici, rispetto a quelli che valgono nel contesto ordinario. Non riconoscerebbe, in altre parole, che lo scettico innalza questi standard, fino al punto in cui non riusciamo più attribuire conoscenza a noi stessi e agli altri. Davvero? Comunque, Moore non

13 Per una critica alle posizioni di Moore, cfr. Wittgenstein (1969/1978).

è un contestualista, semmai si avvicina all'invariantismo, e con il contestualista non condivide, in breve, lo *issue-context*, quale escamotage per risolvere il problema dello scetticismo.

Tra gli aspetti forse migliori del contestualismo vi è il tentativo di rendere conto dell'uso che nel linguaggio ordinario si fa delle espressioni che attribuiscono o negano conoscenza. Ma, a parte il fatto che nel quotidiano il problema è più complesso, e mette in campo soprattutto la testimonianza, la fonte a cui dobbiamo la gran parte delle nostre conoscenze, in tal modo, non si elude forse la natura stessa dell'epistemologia per appiattirla sulla pragmatica, disciplina che studia le relazioni tra i segni e il contesto sociale e comunicativo del loro uso? Senza poi introdurre tutte le perplessità che si possono ragionevolmente nutrire sul linguaggio ordinario e sulla sua filosofia. Inoltre, occorre precisare meglio quanto prima rilevato: "conoscere" si comporta diversamente da "alto" negli enunciati comparativi: pare sensato l'enunciato "Letizia è più alta di Leonardo", mentre pare non poco bizzarro l'enunciato "Letizia sa che sta piovendo più di Leonardo". Per di più, "conoscere" differisce da altri termini sensibili al contesto di proferimento in quanto non sarebbe in grado di assumere, all'interno del medesimo enunciato, un diverso valore semantico¹⁴.

Come risolvere il disaccordo tra coloro che sono portatori di diversi standard epistemicici, per esempio uno scettico globale e un soggetto ordinario, ignaro che si possa dubitare? Perché mai il primo dovrebbe accettare gli standard ben poco elevati di quest'ultimo? Un'ipotesi di soluzione a questo problema prevede di ritenere contemporaneamente validi entrambi gli standard, uno nel contesto scettico e altro nel contesto ordinario¹⁵. Si può risolvere così, semplicemente, il problema del *disagreement*? Il problema meriterebbe, più che mai, approfondimenti, anche perché nell'ordinario quotidiano, è questo che si verifica, più di altro, cosicché in epistemologia la sua rilevanza è imprescindibile.

Riprendiamo in breve la strategia contestualista anti-scettica: se nei contesti in cui lo scettico riesce a farci imporre il proprio standard non possiamo conoscere quasi nulla di quanto crediamo di conoscere, ciò non vale in quegli altri contesti, ove vigono stan-

14 Cfr. Stanley (2005, p. 68).

15 Cfr. DeRose (2009, p. 130)

dard più rilassati. Tale strategia pare però mancare di considerare lo scetticismo quale è sempre stato e rimane, se si fa eccezione per lo scetticismo della sospensione del giudizio: un'ipotesi, o meglio una serie di ipotesi, che possono darsi al di là dei contesti. Lo scettico non fa che domandare a *S*, anzi a se stesso (si veda Cartesio): e se stessi sognando? o se un genio maligno di stesse ingannando? o se fossi un cervello in una vasca? Il contestualismo, invece, attribuisce allo scettico standard elevati, filosofici, e all'*S* ordinario standard rilassati, quelli che si danno nel cosiddetto senso comune. Ma cos'è il senso comune? Il buon senso? Vi è parecchia riflessione filosofica in proposito, che i contestualisti non ci risulta tengano in gran conto.

In ogni caso, Moore, che, come si è menzionato, non è un contestualista, rigetta l'idealismo (che epistemologicamente si accompagna allo scetticismo circa la possibilità di conoscere qualcosa che non sia un qualche stato della propria, mentre ontologicamente le cose vanno ancor peggio), in base all'affermazione di un "common sense" di matrice realista, stando a cui la nostra ordinaria "visione" del mondo sarebbe in larga parte corretta¹⁶. Semplificando molto, anzi troppo, Moore cerca di rigettare lo scetticismo, sostenendo che io non posso sbagliarmi quando dico "qui c'è una mano". In proposito, Wittgenstein rileva: "Che non fossero possibili errori, dev'essere dimostrato. La rassicurazione «Io lo so» non è sufficiente. Infatti, essa è soltanto la rassicurazione che non posso sbagliarmi (qui): e che *qui* non mi sbaglia deve poter essere stabilito *oggettivamente*" (1969/1978, p. 6). Però si ripete troppo il "qui" e sorge il problema degli indicali.

16 Cfr. Moore (1959/2013, pp. 127-150).

IX.
FINE DELLA FILOSOFIA
DELLA CONOSCENZA?

Non siamo riusciti a trovare un modo non obiettabile per dimettere le ipotesi scettiche. Potrebbe ciò costringerci a decretare la fine della filosofia della conoscenza? Su ciò proveremo a capire qualcosa meglio in seguito. Per il momento, si consideri la seguente meta-induzione:

La strategia₁ contro lo scetticismo non funziona.

La strategia₂ contro lo scetticismo non funziona.

La strategia₃ contro lo scetticismo non funziona.

La teoria strategia_N contro lo scetticismo non funziona.

La maggior parte delle strategie contro lo scetticismo non funzionano.

Ammettendo che l'induzione, e di conseguenza la meta-induzione, funzionino (ma che cosa ci autorizza ad affermare per la maggior parte di una classe ciò che si è verificato per alcuni casi di essa?), vorremmo rilevare che l'epistemologia può aver un senso, perlomeno sul piano della chiarezza concettuale, sul cosa sia la conoscenza, anche nel caso lo scetticismo non dovesse essere sconfitto. E perché poi mai arrendersi e non continuare a pensare ad altre strategie? Per millenni abbiamo accettato la teoria geocentrica, e se ci fossimo arresi? E, se nell'andare per mare ci si fosse arresi alla vela quadra, non si sarebbe mai passati a quella latina, e, non è tanto che "La ricchezza del marinaio sta nella bolina", quanto la possibilità di evitare soprusi e schiavismi. Per secoli non siamo riusciti a costruire velivoli che ci consentissero di volare, e

si ci fossimo arresi? La categoria di razza, in senso moderno, per indicare le divisioni tra gruppi umani, si deve François Bernier, che utilizza il termine nel 1684: ciò ha generato orrori e orrori: se ci fossimo arresi all'esistenza della razza? In ogni caso, la fine dell'epistemologia viene decretata in altri modi.

Torniamo agli albori, per riprendere alcuni problemi e temi già considerati, alcuni sotto un'altra luce.

Nel *Menone* (Platone 1974b, p. 1291) Socrate, circa le statue di Dedalo, afferma:

Possedere una statua di Dedalo, priva di legami, è avere un'opera che non costa niente, così come possedere uno schiavo che scappi: in realtà non resta nulla in mano. Possederla, invece, legata è avere cosa di gran valore, ché molto belle sono tali opere. A che sto pensando? Alle opinioni vere. Anche le opinioni vere, finché restano, sono cose belle, capaci di realizzare tutto il bene possibile; solo che non acconsentono a rimanere per lungo tempo, e fuggono via dall'anima umana, per cui non hanno un gran significato, a meno che non si incatenino con un ragionamento fondato sulla causalità. [...] Se collegate, esse dapprima divengono scienza, e, quindi, cognizioni stabili. Ecco perché la scienza vale più della retta opinione: la differenza tra scienza e retta opinione sta, appunto, nel collegamento.

Dato che le opinioni veraci sono le credenze vere e la causa è la ragione o, in termini più neutri, la giustificazione, in questo passo è rintracciabile una precisa definizione di conoscenza proposizionale: la definizione tripartita della conoscenza.

Rapidamente e assai grossolanamente, una storia della filosofia della conoscenza potrebbe essere tracciata così: Platone per gli inizi, Cartesio e David Hume per lo scetticismo moderno, Locke e Berkeley per i contributi sulla conoscenza del mondo esterno, Cartesio e Locke per due differenti modi di affrontare il fondazionalismo, Hume per il problema dell'induzione, Kant per lo spessore conferito alla conoscenza a priori¹, Gettier per la messa in discussione della definizione tripartita della conoscenza.² Oppure,

1 Sulla conoscenza a priori vogliamo segnalare il volume a cura di Paul Boghossian e Christopher Peacocke (2000).

2 Cfr. Pappas (1998).

con qualche dettaglio in più, sempre grossolanamente, possiamo leggere la storia come segue.

Nell'epistemologia antica occorre considerare non solo Platone, ma anche Aristotele, a cui si deve lo sviluppo critico di alcuni temi platonici e in cui si può rintracciare un tipo di fondazionalismo.³ Non si può poi tralasciare Sesto Empirico che si esprime a favore dello scetticismo, il quale avrebbe lo scopo di procurare una condizione mentale di quiete;⁴ in Sesto Empirico è presente anche la prima formulazione del problema della giustificazione dell'induzione.⁵ In epoca tardoantica e medioevale i tre principali epistemologi sono forse Agostino, Tommaso d'Aquino e Guglielmo da Ockham. Il primo dedica buone risorse intellettuali contro lo scetticismo greco,⁶ mentre i secondi sono interessati ad approfondire e sviluppare l'epistemologia di Aristotele. Preoccupazione comune ai tre autori è, ad ogni modo, la relazione tra le questioni di ragione e le questioni di fede, che non sempre si trovano distinte tra loro in modo chiaro, fino a far avvicinare, purtroppo, epistemologia e teologia. Il periodo moderno della filosofia della conoscenza è caratterizzato dal rifiuto di un certo aristotelismo del periodo medioevale. In particolare, si tenta di rinunciare a una concezione, secondo cui la conoscenza viene ottenuta attraverso la consapevolezza diretta delle forme che costituiscono l'essenza degli oggetti. A seguire le tesi "rivoluzionarie" di Cartesio e Hume sullo scetticismo, di Locke e Berkeley sulla nostra conoscenza del mondo esterno, di Kant sulla conoscenza a priori e a posteriori. Comunque la si interpreti, anche grossolanamente, nel suo attuale stato l'epistemologia rimane l'erede della tradizione che va da Platone a Kant, e affronta la natura e la possibilità della conoscenza. Siamo giunti alla fine?

A volere la fine dell'epistemologia sono alcuni. Di seguito prenderemo in considerazione: Willard Van Orman Quine, Stephen P. Stich e Richard Rorty. Il primo è fautore della naturalizzazione dell'epistemologia, il secondo del pragmatismo epistemico, il terzo di una "svolta" in senso ermeneutico.

3 Cfr. Aristotele (1996).

4 Cfr., in proposito, Stroud (1984, p. vii) e Richard Bett (2011, pp. 403-413).

5 Cfr. Ruth Weintraub (2008).

6 Cfr. Agostino (2005). Cfr., inoltre, Dutton (2016).

Quine sostiene che l'epistemologia deve sparire per lasciare posto solo alla scienza. Circa la matematica afferma (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 auto-evidenti.

Riferendosi alla certezza e alle idee chiare e distinte, Quine deve avere in mente il programma fondazionalista cartesiano che, se applicato alla matematica, viene sviluppato nel tentativo logicista di fondare questa sulla logica o, in altre parole, di ridurla a essa. Il tentativo è fallito: non si è riusciti a ridurre la matematica alla logica vera e propria, bensì alla logica più la teoria degli insiemi. Gli assiomi della teoria degli insiemi non presentano quelle caratteristiche epistemiche (infallibilità, incorreggibilità, indubitabilità) tradizionalmente attribuite alle leggi della logica. Quine ne conclude che (1969/1986, p. 96):

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 certezza matematica.

Quanto alla conoscenza del mondo esterno, Quine si concentra sul fondazionalismo di matrice neo-empirista, come viene elaborato da Carnap nel tentativo di ricostruire razionalmente, ovvero di giustificare, le nostre credenze per mezzo di costrutti logici a partire da dati sensoriali. A questo proposito Quine afferma (1969/1986, p. 99):

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, più la logica e la teoria degli insiemi. Ma il puro fatto che un enunciato è *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 più modesta delle generalizzazioni circa i tratti osservabili coprirà più casi di quanti colui che lo pronuncia possa aver avuto occasione di osservare effettivamente. L'impossibilità 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 [...] ma quella ricerca fu vista come una causa persa.

In virtù di ciò, in relazione al fallimento del fondazionalismo che insiste sulla necessità epistemica della certezza, circa la conoscenza matematica e quella del mondo esterno, Quine conclude che "l'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale" (1969/1986, p. 106). In altre parole, la filosofia della conoscenza deve morire, per lasciare posto alla scienza.

Deve morire perché è morto il fondazionalismo forte, quel fondazionalismo stando al quale è necessario il conseguimento della certezza. La morte del fondazionalismo forte, però, non solo viene decretata ben prima della comparsa dell'impostazione quineana – per esempio da Popper (1935/1974) –, ma rappresenta ormai un dato assodato dell'attuale filosofia della conoscenza che si concentra sullo sviluppo proficuo di altre teorie della giustificazione, come il fondazionalismo moderato, lungi dall'essere considerata una causa persa e, fin tanto che non ci viene mostrato diversamente, anche relativamente ad altre teorie della giustificazione, l'epistemologia rimane un'impresa imprescindibile che non ha ragione di finire, precipitando nella scienza⁷. Per di più se precipitasse in tal modo che ne sarebbe dello statuto della scienza stessa: si potrebbe forse chiarire ancora se la scienza è conoscenza?

Un'altra strategia, per avvalorare l'idea del capolinea dell'epistemologia, la si rintraccia in Stich, che non intende conferire alcun valore alle credenze vere e giustificate (1990/1996, pp. 163-162):

Una conseguenza [...] inquietante segue se accettiamo la visione tradizionale secondo cui la *conoscenza* non è altro che credenza vera giustificata. Se infatti è a questo che si riduce la conoscenza, e né la verità

7 Per un discorso più ampio e più approfondito contro la proposta quineana, cfr., per esempio, Vassallo (1997).

né la giustificazione hanno valore, allora è il valore della conoscenza stessa a venir posto in discussione. [Questa] [...] non è certamente una conclusione a cui sono particolarmente incline a resistere. Per più di due millenni i filosofi hanno cercato di confutare l'argomento dello scettico secondo cui è impossibile, per un motivo o per un altro, giungere alla vera conoscenza. Il pericolo che i filosofi hanno avvertito di fronte alla sfida dello scettico, così come la precipitazione che ha caratterizzato le loro risposte può essere ricondotto in larga misura alla convinzione secondo la quale l'aver conoscenza è una cosa molto importante. Dal mio punto di vista, il modo migliore di trattare lo scettico è sfidare quella convinzione. Se lo scettico afferma che non possiamo avere quel particolare tipo di credenza vera giustificata che conta come conoscenza, la prima mossa giusta da fare è chiedere perché dovrebbe importarcene.

Sostenendo che né la verità, né la giustificazione sono da valorizzarsi, si elimina la necessità di analizzare la conoscenza, di comprendere che cos'è la giustificazione, di confrontarsi col problema dello scetticismo. Si elimina il problema stesso della conoscenza e, se questo non è più un nostro problema (davvero?), l'epistemologia, che lo affronta, perde ogni senso e scopo.

Stich critica l'analisi tripartita della conoscenza, sostenendo che non possiamo attribuire alcun valore alle credenze vere e giustificate, né dobbiamo farlo, sulla base di assunti pragmatisti. Se attribuiamo un valore intrinseco alle credenze vere, risuliamo conservatori acritici, in quanto accettiamo, senza discussioni o ragionamenti, il valore di verità che la tradizione culturale e biologica ci tramanda, e non ci accorgiamo di altre nozioni di verità, quali verità*, verità**, verità***, eccetera, ove gli asterischi indicano un progressivo discostarsi dalla verità: per esempio, se è vero che la statua di Eros, o Cupido, si trova a Piccadilly Circus, sarà vero* che si trova a Oxford Street, vero** che si trova ad Hyde Park, vero*** che si trova a Wembley.

Nel caso in cui conferiamo valore estrinseco alle credenze vere, non soddisfiamo i nostri desideri. Si supponga che *S*, motivato dal desiderio di vivere, non di morire, desideri vedere la statua di Eros, o Cupido, a Piccadilly. Se *S* è conservatore, opta per la verità e crede che la statua si trovi a Piccadilly Circus. Lì si reca, sotto la statua è collocata una bomba, la bomba esplode, *S* muore. Se avesse optato, per esempio, per la verità*, non sarebbe morto: si sarebbe magari recato in Oxford Street, non vi avrebbe trovato la statua, né la bomba.

L'esempio intenderebbe mostrare che, in certi casi, la credenza vera non risulta adatta a soddisfare i propri desideri, ed esempi simili potrebbero venire proposti non solo per il desiderio di vivere, ma pure per quelli di amore, felicità, passione, pace. Quanto al cosiddetto valore intrinseco della nozione di giustificazione, sarebbe frutto di sciovinismo o xenofobia: la nozione è dominante nel nostro linguaggio e nella nostra cultura, ma non disponiamo di alcuna ragione per ritenerla dominante in altri linguaggi e altre culture. Il valore estrinseco della nozione, invece, – essa rappresenta uno strumento per conseguire le credenze vere –, cade automaticamente nel momento in cui non si conferisce più valore alle credenze vere.

La suddetta critica all'analisi tripartita risulta opinabile. Accordiamo valore intrinseco alle credenze vere, non per conservatorismo, anzi, bensì perché “vero con uno o più asterischi” non può, né deve, venir considerato un valore di verità a pieno titolo, com'è invece “vero”. Non è allora lecito chiederci di optare tra “vero” e “vero con uno o più asterischi”: l'opzione non è affatto genuina. Sarebbe come se il menù di un ristorante proponesse una scelta tra una zuppa di ceci e una zuppa d'arsenico: lo troveremmo implausibile e inaccettabile. Quanto al valore estrinseco delle credenze vere, l'esempio della statua ci ha mostrato che, se *S* fosse voluto sopravvivere, avrebbe dovuto optare per la credenza vera*.

Benché le credenze vere non corrispondano sempre ai nostri desideri, questo non può comportare che il nostro aspirare alla verità sia lecito solo in quei casi in cui vengono soddisfatti i nostri desideri di sopravvivenza, amore, felicità, passione, pace. Se così fosse, non dovremmo credere alla verità che il nostro mondo è gremito di ingiustizie, guerre, razzismi, violenze, mali incurabili, morti, corruzioni, perfidie, sessismi, misoneismi, e così via. Tale rifiuto della verità sarebbe efficace? Ben poco, dato che non ci indigneremmo e nessuno si mobiliterebbe per rendere il mondo migliore. Non ha peraltro senso optare per la credenza vera*: se *S* intende vedere la statua di Eros, o Cupido, a Piccadilly, non ha scelta, deve credere la verità, ovvero che questa si trova a Piccadilly Circus.

Inoltre, pure sul piano pragmatico, è preferibile adottare due credenze vere, piuttosto che una sola credenza vera*: se *S* ha la credenza vera che la statua di Eros, o Cupido, si trova a Piccadilly, e se a questa *S* aggiunge la credenza vera che vi è lì piazzata una

bomba, *S* non si recherà a Piccadilly, e avviserà gli artificieri, riuscendo a salvare non solo la propria vita, ma probabilmente anche quella di altri.

Veniamo ora alla giustificazione. Si tratta di una nozione valutativa: quando diciamo che una credenza è giustificata, la valutiamo positivamente, quando diciamo che essa è ingiustificata, la valutiamo negativamente. Dato che essa è prevalente nella nostra cultura, ma forse non in altre, siamo necessariamente sciovinisti e xenofobi, se le conferiamo valore intrinseco? Niente affatto, perché la nostra stessa cultura presenta altre nozioni valutative – parliamo non solo di credenze giustificate, ma anche di credenze razionali, intelligenti, garantite, giuste, corrette, eccetera: tutte queste nozioni valutative sopravvivono pacificamente, il che è prova di un'ottica aperta, la quale è incline ad accogliere nozioni valutative di altre culture. Del resto, maggiore è l'apertura della filosofia della conoscenza nei confronti di differenti nozioni valutative, maggiore è la possibilità che essa ci presenti analisi valutative appropriate per i diversi tipi di credenze, o di soggetti cognitivi. Quanto, infine, al valore estrinseco della nozione di giustificazione, una volta che si sia riapprezzato il valore delle credenze vere, non è più discutibile, dato che le credenze giustificate favoriscono il conseguimento proprio delle credenze vere.

E, alla fin fine, piuttosto che aggirarsi per asterischi, perché non abolire del tutto nell'analisi tripartita – viene da chiedersi – la condizione della verità, facendo valere la condizione della credenza e quella della giustificazione? Chi accetta il suggerimento, segue, per esempio, Cartesio (per comprendere si pensi alla giustificazione in termini di idee chiare e distinte):

S sa che *p* se e solo se:

- (i) *S* crede che *p* sia vera, e
- (ii) la credenza di *S* in *p* è giustificata.

L'analisi sottoscrive un qualche diffuso infallibilismo a proposito della giustificazione: ogniqualvolta siamo giustificati a credere che *p*, allora *p* è vera, per cui non è necessario enunciare la condizione della verità quale condizione a sé stante. In tal modo non ci troviamo però al capezzale dell'epistemologia, bensì al cospetto di

un'analisi errata della conoscenza: pur disponendo di ottime giustificazioni per credere una certa proposizione vera, la proposizione può rivelarsi falsa.

Si immagini che, la sera del 10 settembre 2001, *S* stia facendo jogging a Manhattan, vede le Twin Towers, forma la credenza giustificata che *p* “le Twin Towers sono slanciate”. La mattina dell'11 settembre, *S* si sveglia sul tardi, non accende il cellulare, né altro, e prosegue col credere giustificatamente che *p*, pur essendo *p* falsa: le Twin Towers sono di già crollate. Dato che l'infalIBILISMO, a proposito della giustificazione, è ben poco sostenibile, occorre ribadire la validità dell'analisi tripartita della conoscenza, congiuntamente alla validità dell'epistemologia. L'analisi tripartita sarà anche soggetta a molteplici controesempi alla Gettier, eppure un suo valore minimale continua a conservarlo, anche, ma non solo in quanto essi sono obiettabili: ci fornisce le condizioni necessarie, sebbene non sufficienti, per attribuire conoscenza a *S*.

L'infalIBILISMO è errato, e non indebolisce l'epistemologia. Un modo per indebolirla può consistere, invece, nel porre l'accento sulla conoscenza sociale per sostenere che questa conoscenza è solo credenza vera⁸. In tal modo si elimina la nozione di giustificazione dall'analisi tripartita e si ottiene un'epistemologia basata sulla credenza vera, priva dell'assicurazione che alla verità non si giunga in modo fortuito. Si può approdare alla verità tramite, per esempio, una mera congettura, il che costituisce un caso accidentale: attraverso la mera congettura non disponiamo di buone possibilità di conseguire la verità, come invece quando il tramite è la giustificazione. Tra l'altro non diremmo che una credenza vera, ottenuta attraverso una mera congettura, è conoscenza: non presteremmo difatti ascolto a chi sostiene di sapere che una certa proposizione è vera adducendo a suo favore un'affermazione del tipo “ho tirato ad indovinare”. Platone ne è consapevole e, non per nulla, impone che le opinioni veraci siano legate alla consapevolezza della causa – per inciso, si avvince da ciò il suo internalismo.

Chi, invece, propone di eliminare la nozione di giustificazione, decreta in un certo senso la fine dell'epistemologia: abbandona la nozione autentica di conoscenza e ci lascia con nozioni, quali quelle di verità e credenza, che non sono peculiarmente epistemologiche:

8 Cfr., per esempio, Goldman (1999, p. 5).

la nozione di verità è metafisica, mentre la nozione di credenza viene analizzata in filosofia della mente – lo ripetiamo.

Tra i modi per decantare la conoscenza sociale, a discapito di quella individuale, vi è il seguente: l'analisi tripartita della conoscenza si concentra sul singolo soggetto cognitivo e, pertanto, non è in grado di rendere conto della conoscenza impersonale o sociale. Quest'ultima è ben esemplificata nel linguaggio ordinario da affermazioni quali "la conoscenza scientifica attuale è incomparabilmente più vasta di quella di un secolo fa", "la conoscenza religiosa è priva di fondamento", "la conoscenza presente in un'enciclopedia è superiore alle capacità mnemoniche delle persone comuni". Per quanto queste affermazioni escludano il singolo soggetto cognitivo, riteniamo ragionevole sostenere che l'uso impersonale del termine "conoscenza" sia derivato, dato che qualsiasi conoscenza impersonale si forma e si istituisce in virtù del fatto che vi sono singoli soggetti cognitivi che giungono a conoscere a livello personale, individuale. Il singolo non può rinunciare alla nozione di giustificazione: fa parte integrante del comportarsi epistemico individuale, nonché corretto, chiedere giustificazioni per le credenze che si concretizzano in domande del tipo "perché credi che la proposizione che hai asserito sia vera?". Quindi, la strategia che vuole delegittimare l'epistemologia, insistendo sulla conoscenza sociale lascia perplessi.

Sulla fine della filosofia della conoscenza insiste anche Rorty (1979/2004), stando al quale occorre chiudere l'epoca in cui la filosofia è centrata sull'epistemologia, su una filosofia fondante e sistematica, per aprirne un'altra, in cui la filosofia è centrata sull'ermeneutica, abbandonando così l'impresa epistemologica⁹.

L'argomentazione, a favore di questa tesi, ricorre a una lunga analisi della storia dell'epistemologia, su cui però qui non ci addenteremo. Bisogna dire, fra l'altro, che non è sempre chiaro con chi Rorty intenda che questa storia abbia inizio – a volte pare che sia Cartesio, altre volte pare sia Locke, altre volte ancora sia Kant – e non si compie alcuno sforzo (ad esempio) per menzionare il fatto che l'analisi tripartita della conoscenza è rintracciabile in Platone. Per inciso, secondo Rorty, i grandi filosofi del Novecento sono John

9 Sul progetto di sostituire l'epistemologia con l'ermeneutica, Cfr. Susan Hack (1993, cap. 9) e Merold Westphal (1999).

Dewey, Martin Heidegger e Wittgenstein, mentre la nascita del pensiero debole in Italia si deve a Rorty stesso, benché non solo¹⁰.

E, sempre per inciso, perché non Heidegger? Se Rorty vuole la fine della filosofia della conoscenza, a favore dell'ermeneutica, Heidegger pare avvicinarsi, da una parte a Quine, nell'affermare che "quella che è stata la funzione della filosofia fino ad oggi è stata ereditata dalle scienze. [...] La filosofia si dissolve in singole scienze: la psicologia, la logica, la politologia", e dall'altra, sostiene, non senza coerenza, che la filosofia è alla fine (1966/1988).

I punti chiave dell'argomentazione di Rorty sono due: (i) l'epistemologia non ha senso perché il fondazionalismo è morto; (ii) l'epistemologia non ha senso perché non presuppone una concezione pragmatica della verità.

Partiamo da (ii). Secondo Rorty, quando affermiamo "*S* sa che *p*", possiamo considerare la nostra affermazione in due diversi modi: come un'affermazione che riguarda lo statuto dei resoconti di *S* tra i suoi simili, o come un'affermazione che riguarda il rapporto tra il soggetto cognitivo e il mondo. La prima alternativa presuppone la teoria pragmatista della verità, la seconda la teoria corrispondentista. Si tratta di scegliere tra la verità come "ciò che ci sta bene credere" e la verità come "contatto con la realtà". Rorty opta per la teoria pragmatica della verità e ne fa seguire che la giustificazione non è affatto il migliore tramite per giungere a credenze vere sul mondo: la giustificazione è semplicemente una questione di conversazione con i propri simili, di pratica sociale, cosicché una credenza è giustificata quando è difendibile rispetto alle obiezioni che sorgono nel corso della conversazione. Non ci sono standard dell'essere giustificato validi per tutti; anzi, gli standard applicati in tempi differenti, o in comunità differenti, sono giudicati tra loro incommensurabili. Quindi la giustificazione non è solo una questione sociale, ma pure convenzionale.

È possibile criticare questa argomentazione mettendo in discussione la sua assunzione di base, cioè la teoria pragmatista della verità stando alla quale una proposizione è vera se è utile ai nostri fini, o se ha successo. L'utilità e il successo sono criteri ben poco convincenti. Può, ad esempio, essere utile ad un certo *S* credere che il suo partner non lo tradisce, ma diremmo forse che è vero

10 Cfr. Gianni Vattimo 2007.

che il suo partner non lo tradisce, quando invece di fatto lo tradisce? O si consideri il successo: saremmo forse disposti ad affermare che le proposizioni della dottrina nazista sarebbero state vere, se il nazismo avesse trionfato nella Seconda guerra mondiale? La risposta è comprensibilmente negativa per entrambe le domande.

Dato che la teoria pragmatista della verità presenta palesi problemi per risultare accettabile, non può risultare accettabile neanche il discorso rortiano che da essa prende le mosse per giungere a concludere che la giustificazione è una questione sociale e convenzionale.

Forse l'impostazione rortiana presenta un punto di contatto con l'idea che la giustificazione dipende da un qualche background, o sfondo, o substrato. Stando a Wittgenstein (1969/1978, pp. 19 e 29):

[...] la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso.

Ho un'immagine del mondo. È vera o è falsa? Prima di tutto, è il substrato di tutto il mio cercare e di tutto il mio asserire:

Legando la giustificazione alle assunzioni individuali, il pericolo che corre un'idea del genere è il soggettivismo, forse addirittura il solipsismo, nonostante occorra riconoscere che Wittgenstein parli di "sfondo tramandato".

Le considerazioni, svolte fin qui, conducono a negare la tesi (ii) di Rorty, stando alla quale l'epistemologia non ha senso perché non presuppone una concezione pragmatica della verità e a negare, di conseguenza, la tesi che l'epistemologia deve essere sostituita dall'ermeneutica. Tra l'altro, a proposito di quest'ultima tesi – così come di ogni altra tesi avanzata da Rorty – si può sollevare la seguente domanda: "perché dobbiamo credere in essa?". Visto che per lui la verità è "ciò che ci sta bene credere" e la giustificazione è una questione sociale e convenzionale, Rorty può solo rispondere che dobbiamo credere in essa perché ci sta bene credere in essa, perché nella nostra società (quella degli ermeneuti?) è una convenzione che si creda in essa. La risposta appare piuttosto misera, e consente comunque, nel pieno rispetto (tra l'altro) dell'impostazione rortiana, di affermare che non dobbiamo credere in essa, perché non ci

sta bene credere in essa, perché nella nostra società (quella degli epistemologi) non è una convenzione che si creda in essa. Dato che per Rorty non esistono standard dell'essere giustificato validi per tutti, ma solo standard diversi in comunità differenti e questi sono giudicati tra loro incommensurabili, l'affermazione della comunità degli epistemologi non è criticabile sulla base dell'affermazione della comunità degli ermeneuti, e viceversa.

Veniamo ora alla tesi (i), secondo la quale l'ermeneutica deve sostituire l'epistemologia: quest'ultima non ha senso perché il fondazionalismo è morto. Anche rispetto a questa tesi possiamo chiederci "perché dobbiamo credere in essa?" e le risposte rortiane sono quelle appena viste. Cerchiamo, però, di concentrarci sulla tesi stessa. A quale fondazionalismo fa riferimento? Da quanto siamo riusciti a capire, pare che faccia riferimento al fondazionalismo forte, lo stesso tipo di fondazionalismo a cui Quine si riferisce per decretarlo fallimentare sia nella sua versione razionalistica (quando applicato alla conoscenza matematica), sia nella sua versione empirista (quando applicato alla conoscenza del mondo fisico). Abbiamo già osservato che non si è più in forse sul fallimento di questo fondazionalismo e che tuttavia ciò non comporta la necessità di abbracciare l'impostazione quineana. Lo stesso si può palesemente affermare circa la necessità di abbracciare l'ermeneutica. Abbiamo infatti accennato al fatto che il fondazionalismo forte non rappresenta per nulla, anzi, l'unica teoria della giustificazione a cui rivolgerci nell'ambito di un'epistemologia che non venga eliminata a favore della scienza (come in un'ottica quineana) e – ora possiamo aggiungere – nell'ambito di un'epistemologia che deve, rortianamente parlando, morire per essere sostituita dall'ermeneutica. Ci si può rivolgere al fondazionalismo moderato, al coerentismo, all'affidabilismo e al funzionalismo proprio, e via dicendo. Fin tanto che non si riesce a mostrare il totale fallimento di queste proposte – impresa in cui Quine e Rorty non si sono mai cimentati – non è lecito dichiarare la fine dell'epistemologia per sostituirla con le scienze o con l'ermeneutica: l'epistemologia rimane quel tipo di riflessione, centrale per la filosofia, sulla possibilità e la natura della conoscenza e della giustificazione.

Forse però, sostenendo che l'ermeneutica deve sostituire l'epistemologia dato che quest'ultima non ha senso perché il fondazio-

nalismo è morto, Rorty non ha in mente una particolare teoria della giustificazione, bensì una tesi più generale, secondo la quale le definizioni, o gli standard, o i criteri della giustificazione non sono convenzionali e necessitano di una fondazione o, in termini più generali, di una giustificazione oggettiva. Il problema trova una sua formulazione in Hegel (1837/1964, p. 289):

Il postulato è [...] questo: bisogna conoscere la facoltà conoscitiva prima di conoscere; sarebbe come voler nuotare prima di entrare in acqua. L'indagine intorno alla facoltà conoscitiva è essa stessa conoscente, non può arrivare a ciò cui vuol arrivare perché lo è essa stessa.

Ci troviamo di fronte alla bizzarria di una conoscenza che diventa oggetto di se stessa. Proviamo a chiarirlo in termini meno oscuri.

L'epistemologia deve offrirci una definizione adeguata di giustificazione, deve cioè offrirci un modo non arbitrario di determinare se le credenze sono giustificate: se non ne è in grado, non riesce a garantire una chiarificazione non arbitraria né della giustificazione, né della stessa conoscenza, dato che quest'ultima è (perlomeno) credenza vera e giustificata. Si può sostenere che una definizione di giustificazione per essere adeguata deve essere giustificata e che, quindi, occorre chiedere all'epistemologo "sei giustificato a credere alla tua definizione di giustificazione?". Una volta sollevata questa domanda, si può affermare che, se il teorico della conoscenza risponde negativamente, allora la sua definizione è arbitraria, mentre se risponde affermativamente, deve poi offrire, a favore della sua risposta, un'argomentazione che non può evitare di essere circolare e che, come tale, risulta inaccettabile. Vediamo perché l'argomentazione sarebbe circolare.

Ogni teoria della giustificazione deve produrre una definizione del seguente tipo:

(D): S è giustificato a credere che p se e solo se la sua credenza è x ,

dove x sta a indicare la variabile da sostituire coi i contenuti specifici delle varie definizioni: x può essere "di base" o "è derivata per via inferenziale dalle credenze di base" (fondazionalismo), "coerente col sistema di credenze di cui fa parte" (coerentismo),

“prodotta da processi cognitivi affidabili” (affidabilismo), “prodotta da facoltà cognitive che lavorano propriamente” (funzionalismo proprio). Supponiamo che il nostro epistemologo sia un affidabilista e quindi abbracci la seguente definizione:

(D₁): *S* è giustificato a credere che *p* se e solo se la sua credenza è prodotta da processi cognitivi affidabili.

Se egli risponde affermativamente alla domanda “sei giustificato a credere alla tua definizione di giustificazione?”, deve offrire la seguente argomentazione a favore della sua risposta:

D₁
 D₁ è prodotta in me da processi cognitivi affidabili,

 pertanto, sono giustificato a credere che D₁

L’argomentazione è circolare, dato che è D₁ ad essere in discussione, e la seconda premessa fa uso delle condizioni della giustificazione proprio di D₁.

Questo ragionamento può venire reiterato per qualsiasi teoria della giustificazione e attesterebbe che la teoria della conoscenza è paradossale. Se non è paradossale – nel caso in cui l’epistemologo risponda negativamente alla domanda “sei giustificato a credere alla tua definizione di giustificazione?” – allora è arbitraria. Ci troviamo di fronte a una strategia che motiva la fine dell’epistemologia dichiarandola un’impresa insensata (perché è o paradossale o arbitraria) e che risulta forse più promettente di quella che motiva il medesimo abbandono sulla base della constatazione del fallimento del fondazionalismo forte, più promettente, in quanto riguarda ogni definizione di giustificazione. La strategia è però discutibile.

È giusto richiedere che l’epistemologia fornisca una definizione adeguata della giustificazione, ma è opinabile imporre – come fa la strategia in questione – che, per essere adeguata, questa definizione debba essere giustificata dall’epistemologo che abbraccia la definizione. Per valutare l’adeguatezza di una qualche definizione di giustificazione, non dobbiamo rivolgerci all’epistemologo che

abbraccia la definizione, domandogli se egli è giustificato a credere in essa, ma dobbiamo vagliare i problemi che la definizione risolve e quelli che non risolve, insieme alle argomentazioni prodotte sia a suo favore, sia contro di essa. Dobbiamo procedere in questo modo perché l'adeguatezza di una certa definizione di giustificazione non è relativa a, né dipendente da, l'epistemologo che sostiene la definizione. E, difatti, quando in epistemologia si affrontano le varie definizioni di giustificazione, non le si valutano rivolgendosi ai loro vari sostenitori la domanda "siete giustificati a credere alle vostre definizioni di giustificazione", ma cercando piuttosto di mettere in luce pregi e difetti delle definizioni in sé. Ed è mettendo in luce pregi e difetti delle definizioni che si può stabilire se le definizioni di giustificazione sono adeguate. Si tratta di un modo di procedere che non conduce a giudicare l'epistemologia un'impresa arbitraria o paradossale e che, pertanto, non ci conduce a mettere in dubbio la legittimità della teoria.

Quanto fin qui osservato mette in forse la tesi più generale da cui siamo partiti e che poteva concedere a Rorty – come a chiunque altro – l'occasione di mostrarci la necessità di abbandonare l'epistemologia, a causa della sua illegittimità. È, infatti, poco plausibile sostenere che le definizioni (o gli standard, o i criteri) della giustificazione necessitino di una fondazione o, in termini meno specifici, di una giustificazione – perlomeno se si impone che questa giustificazione debba essere fornita dai vari epistemologi che sposano le varie definizioni di giustificazione.

La richiesta che l'epistemologia debba offrirci una definizione adeguata di giustificazione e spiegarci in che senso la definizione è adeguata può, ad ogni modo, venire esplorata in un modo diverso da quello che si è fin qui sostenuto essere doveroso. Rammentando che la giustificazione è una condizione necessaria per la conoscenza, si possono sollevare le due domande seguenti: come conosciamo, ossia qual è l'estensione della nostra conoscenza?; come possiamo decidere in ogni caso particolare se conosciamo, ossia quali sono i criteri della conoscenza? Secondo Chisholm (1989, p. 6):

[...] 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 cono-

sciamo 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. Ma se non disponiamo di una risposta per la prima domanda, sembrerebbe che non abbiamo modo di rispondere alla seconda. E se non abbiamo una risposta per la seconda, sembrerebbe che non abbiamo modo di rispondere alla prima.¹¹

Concentrandoci sulla questione della giustificazione, il problema che ci viene posto è formulabile nei seguenti termini: possiamo determinare l'estensione delle credenze giustificate solo se abbiamo già determinato i criteri giustificativi; possiamo determinare i criteri giustificativi solo se abbiamo già determinato l'estensione delle credenze giustificate. Si può ottenere una buona soluzione del problema a partire dalla convinzione che sia possibile determinare l'estensione delle credenze giustificate: queste corrispondono approssimativamente a quelle che il nostro senso comune ritiene tali. In quest'ottica, allora, i criteri giustificativi risultano adeguati perché rendono conto in modo corretto dell'estensione delle credenze giustificate.

La palese obiezione nei confronti di questa soluzione è la seguente: essa assume che possiamo avere credenze giustificate, cosa che viene negata da alcune versioni dello scetticismo, e, pertanto, essa commette una *petitio principii* nei confronti dello scetticismo. C'è chiaramente un senso in cui è vero che, appellandosi alle posizioni del nostro senso comune sull'estensione delle credenze giustificate, si commette una *petitio principii* nei confronti dello scettico, proprio perché si assume che possiamo avere credenze giustificate. Ma altrettanto chiaramente c'è un senso in cui è vero che, appellandosi alle posizioni scettiche sull'estensione delle credenze giustificate – esse non hanno alcuna estensione, perché non ci sono credenze giustificate –, lo scettico commette una *petitio principii* nei confronti del nostro senso comune. Ma che cos'è il senso comune? In proposito, una breve divagazione si richiede.

Se per senso comune si intende la facoltà che unifica i dati dei sensi esterni, una sua epistemologia è reperibile in Aristotele, e si

11 A misurarsi con la cosiddetta paradossalità dell'epistemologia non è solo Chisholm. Ci sono per esempio: William G. Lycan (1971), John McDowell (1983), BonJour (1985), Pollock (1974; 1986).

trova sviluppata in Tommaso, che identifica il senso comune con l'unità della coscienza sensitiva. In Thomas Reid e nella sua scuola scozzese, o "scuola del senso comune", ci si riferisce, piuttosto, a un qualche consenso generale degli esseri umani su un determinato insieme di nozioni, consenso che può essere posto in relazione alla capacità di comprendere tali nozioni (1764/1997). Reid identifica i principi del senso comune con verità intuitive (ma cosa è l'intuizione?) su cui tutti gli esseri umani convengono, quando non fanno filosofia, come convengono sulle verità della logica e della matematica – vi convengono tutti? Non meno ragionevoli, né meno autoevidenti di queste verità, i suddetti principi dovrebbero condurci a sconfessare affermazioni in conflitto con essi, come quelle che ci propone, per esempio, Hume, stando al quale – detto grossolanamente – non possiamo sapere nulla del passato, né se ci sono cose materiali, e neanche si sa se noi stessi esistiamo.

Torniamo, invece, a Moore, stando a cui gli esseri umani convengono su alcuni enunciati: "La terra esiste da molti anni", "I suoi abitanti sono in contatto tra loro e con gli oggetti del mondo esterno", e così via. Questi enunciati implicano la verità della visione che il senso comune ha di alcune caratteristiche basilari del mondo: per esempio, implicano che esistono le cose materiali, lo spazio, il tempo e le altre menti, oltre la propria¹².

Moore sembra offrire una metafisica di base, da considerarsi a ragione un presupposto per qualsiasi ricerca psicologica sulla metafisica, sul ragionamento, sulla conoscenza di senso comune. In realtà, più che ciò, come in qualche modo si è già detto, Moore intende produrre un'epistemologia del senso comune che sconfigga lo scetticismo, fornendoci una prova dell'esistenza del mondo esterno e della nostra conoscenza di esso (1959/2013, p. 145-146):

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

12 Cfr. Moore 1959/2013, pp. 32-59.

Anche se questa prova non risulta efficace, come Moore desidererebbe – non si potrebbe forse sognare lo scenario appena descritto? – l'appello al senso comune, al fine di attenuare le conseguenze dello scetticismo, può fare leva su come ci comportiamo nella nostra vita quotidiana. Eppure, nella vita quotidiana diciamo, forse, con consuetudine, che abbiamo due mani – sempre che ce le abbiamo –, e lo ripetiamo, magari ogni volta che incontriamo una persona? E, in ogni caso, come ci comportiamo e come conosciamo nella vita ordinaria, è forse come dovremmo comportarci e come dovremmo conoscere? Si considerino le seguenti domande:

(i) come crediamo?

(ii) come dovremmo credere, con verità, affinché le nostre credenze siano giustificate?

Alla domanda (i) possiamo rispondere appellandoci al senso comune, e, oggi, in fin dei conti alla psicologia, scienza descrittiva. Alla domanda (ii), invece, non possiamo che rispondere grazie all'epistemologia, disciplina normativa, che può ritrovarsi a chiedere aiuto alla psicologia solo in casi particolari, e anche in tali casi, la nozione di giustificazione epistemica rimane prettamente normativa, non suscettibile di mere indagini psicologiche, capaci di rispondere a (ii).



X. CHE FARE? EPILOGO PROVVISORIO*

Da una prospettiva di prima persona, le domande sono tradizionalmente, e oggi non diversamente, le seguenti:

- (i) Cosa posso conoscere?
- (ii) Come posso distinguere, discriminare, le credenze ragionevoli, da quelle irragionevoli?
- (iii) Cosa fare per rimpiazzare credenze irragionevoli con credenze ragionevoli, al fine di mirare al meglio della ragionevolezza, senza azzardi, con una buona dose di cautela?

Perché ora le credenze? Credenze in proposizioni, s'intende. Perché avere qualche credenza, anzi, meglio, un insieme di credenze, è preferibile al non averne alcuna.

Potremmo rigettare ogni tipo di credenza? Forse, no, sempre che le credenze, in noi sopravvissute a un attento vaglio epistemico, siano tali da non comportare un qualche fortuito caso, bensì siano solide, radicate in precedenti esperienze empiriche, nonché indagini razionali, e queste ultime, avvallate da un senso comune sviluppato – non inevitabilmente combaciante con le comuni opinioni, anzi. Questo rimane forse un altro punto di partenza, al fine di provare ad affrontare lo scetticismo con una nozione sviluppata e matura di senso comune.

Se, invece, contrappolessimo lo scetticismo di matrice cartesiana allo scetticismo antico, per rivalutare quest'ultimo? Si consideri, per esempio, il pirronismo. Ostile al sofismo, Pirrone, al seguito di Alessandro Magno in Asia, non nega la possibilità di conoscere ogni realtà, bensì quella contingente, o meglio quella di conoscere

* Con la domanda "Che fare?" non intendiamo riferirci né a Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, né a Lenin.

le cose nella loro intima natura, e ci consiglia l'aphasia. Da qui, sul piano pratico, l'atarassia, una sorta di liberazione dalle inquietudini, grazie a cui non ci si farebbe coinvolgere nelle passioni, situate, tra l'altro, non nella realtà, bensì nel mondo vano delle fantasie.¹ L'atarassia non potrebbe essere la meta dell'epistemologia? In tal modo, la vita avrebbe forse un senso, anche senza l'assidua ricerca della verità. O meglio, in altri termini, pur conservando la distinzione tra realtà e fantasia, non si tratterebbe di sospendere il giudizio circa proposizioni, o teorie, tra loro opposte, rispetto a cui disponiamo la medesima evidenza? Sarebbe questo scetticismo, non altro, a conferire un significato all'essere umano, e Pirrone lo segue coerentemente, nella vita di ogni giorno, oltre che sul piano speculativo. Scrive Diogene Laerzio (1962, p. 453):

La sua vita fu coerente con la sua dottrina. Lasciava andare ogni cosa per il suo verso e non prendeva alcuna precauzione, ma si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. Ma, secondo la testimonianza di Antigono di Caristo, erano i suoi amici, che sollevano sempre accompagnarlo, a trarlo in salvezza dai pericoli.

Ciò ci imporrebbe un ripensamento dell'epistemologia: non è detto che non abbia chance di attestarsi un tentativo proficuo, per provare a praticare una via diversa, e porre un ostacolo alla supposta fine della disciplina.

In ogni caso, rispetto alla suddetta fine, possiamo sentirci in grado di affermare, non solo e non tanto per aver respinto le tesi di Quine, Stich e Rorty, che tale è lungi dal prospettarsi quale inesorabile? Forse, sì. Se non fossimo in grado di giungere a questa risposta, ne farebbe le spese non solo la filosofia della conoscenza, ma anche la natura epistemica della nostra esistenza, il nostro aspirare alla conoscenza, un aspirare che permea la nostra umanità. Ciò non comporta affatto il non evidenziare il carattere problematico della conoscenza, un carattere che invita in modo permanente allo scetticismo. Del resto, l'essere umano non è in sé problematico? E, anche rispetto allo scetticismo, forse un punto, da cui partire potrebbe ancora esse-

1 Cfr. Stroud (1984, p. vii) e Bett (2011, pp. 403-413).

re l'“Io sono, io esisto” cartesiano, sebbene insufficiente quale credenza di base, che, tra l'altro, non vanta più certezza, per garantire credenze derivate – questo sempre che si accetti il fondazionalismo moderato. Le *Meditazioni metafisiche* andrebbero lette e rilette, complete di obiezioni e risposte. Sei meditazioni (non autobiografiche, né psicologiche, o spirituali) dense, eppur minute per numero di pagine, rispetto alle robuste obiezioni e risposte. C'è parecchia scolastica in tutte le loro pagine, c'è una filosofia che nelle obiezioni e risposte confida: si tratta di tentare dialogare e argomentare bene, di chiarire concetti, pensieri, ragionamenti. Questo, del resto, fa la buona filosofia, da Socrate in avanti. E quegli scienziati che parlano di errori di Cartesio, o altri errori di altri, farebbero bene a domandarsi, perlomeno, a quale statuto potrebbe ambire la scienza, senza la filosofia della conoscenza, mentre dispone di qualche cognizione filosofica, non solo in filosofia della conoscenza, non nuocerebbe a chi magari ritiene, che, grazie alla relatività generale, si possa decretare che la porta in casa svanisca, quando *S* non si trova in casa. E sull'epistemologia di Albert Einstein si potrebbe ragionare meglio², nonché su quanto la scienza faccia impiego di esperimenti mentali, che a volte vengono imputati, quali irrimediabili difetti, alla sola filosofia della conoscenza.

Torniamo a Cartesio. Se non possiamo sapere che non stiamo sognando, che non veniamo ingannati da un demone maligno, se non sappiamo che una simile cosa non ci sta accadendo – come potremmo? – dobbiamo ammettere di sapere ben poco di ciò che crediamo di sapere. Eppure, siamo una *res cogitans*, il che è meglio di niente, anzi non è male – ammettiamolo. Cogitare, pensare è il primo presupposto, affinché si possa conoscere. Per di più, Aristotele non nega all'essere umano di essere tale, non se non conosce, bensì se non aspira a conoscere.

Intendiamo, infine, ricordare ed evidenziare Hume (1739-40/1982, pp. 280-281):

[...] se la ragione è incapace di dissipare queste nubi, a ciò pensa la natura, la quale mi cura e guarisce di questa tristezza e di questo delirio filosofico: la tensione della mente si allenta, mi distraigo, un'impressione vivace dei miei sensi manda in fuga tutte queste chimere. Ecco,

2 Cfr. Vassallo (2006).

pranzo, gioco a tric-trac, faccio conversazione, mi diverto con gli amici: quando, dopo tre o quattro ore di svago, ritorno a queste speculazioni, queste mi appaiono così fredde, così forzate e ridicole, che mi vien meno il coraggio di rimettermici dentro.

Si coglie qui, oltre a un buon umorismo, la problematicità, o meglio l'instabilità, della conoscenza. Nello studio filosofico, la ragione si attesta incapace di dissipare le nubi, quelle che sollevano i problemi, filosofici per l'appunto, incluso lo scetticismo; si è colti dalla tristezza, dal delirio dell'argomentazione. Perché no? Poi si esce dallo studio, ci si distrae, la tensione viene meno, qualcosa di vivace, dovuto ai sensi, allontana le chimere dalla mente. Si pranza, si gioca, si conversa, ci si diverte con amiche e amici. C'è quel lato della vita, diciamo pratica, in cui il lato riflessivo-accademico viene come sospeso, al tal punto che, quanto dopo lo svago, si torna allo studio, al lato riflessivo, le speculazioni filosofiche appaiono così fredde, forzate, ridicole, che manca il coraggio di tornare a esse. Eppure, vi si torna. C'è chi fa filosofia, e chi non fa filosofia.

La filosofia è amore (φιλεῖν – *phileîn*) della sapienza (σοφία – *sophía*), sapienza che pur differente dalla conoscenza, con la conoscenza presenta non poche somiglianze.

Nel *Canzoniere*, Petrarca (2005, p. 31): “Povera et nuda vai, Filosofia, dice la turba al vil guadagno intesa”³.

3 Per quanto riguarda il presente volume, ci si è avvalsi, a tratti, di alcune parti di scritti di Niela Vassallo, qui presenti in forma rivisitata, in particolare *Teoria della conoscenza* e “Contro la presunta morte dell'epistemologia” (2003; 2004). Si ringraziano i rispettivi editori per la gentile concessione.

NICLA VASSALLO
POSTFAZIONE:
ALLEGRO MA NON TROPPO¹

Da qualche tempo, mi sono accorta di aver trascorso un gran numero di anni, rispetto a quelli che mi rimangono da vivere. Penso forse di più. Dovrei senz'altro scrivere meno. E questa postfazione non avrei dovuta neanche immaginarla. Eppure, eccomi.

A leggere e rileggere le *Meditazioni metafisiche* sono giunta nei miei primi mesi al King's College London, con ragionevolezza, e ancor oggi proseguo col considerarmi una dilettante, o forse una professionista delle marginalità: nel presente volume non riesco neanche a esserlo, o meglio a intendermi a sufficienza.

Esso contiene parecchie e svariate imprecisioni, le argomentazioni vi si articolano spesso come non dovrebbero, alcuni punti non vi vengono esplicitati. Vi mancano per di più alcune tematiche a cui tengo, quali le epistemologie femministe, i naturalismi epistemologici, la fonte conoscitiva della testimonianza, nonché troppe radici del filosofare, quelle che privilegiano comprensibilità, rispetto a una fatua retorica, attanagliante nel nostro presente, e non solo – non si tratta di seria dialettica. Piuttosto di un'irresponsabile forma di tuttologia, dominante soprattutto al di fuori della filosofia.

Vi è carenza altresì di un'ossatura, insieme a una vecchia muscolatura, quella che pretendo da me stessa, quotidianamente, fallendo inesorabilmente.

Eppure, le promesse vanno mantenute, e ora, lo ammetto, ci si ritrova in un periodo pessimo e pericoloso. Sebbene non affatto come altri: per esempio, non come quello della spagnola, dove la madre di mia nonna, insieme a molte altre e altri, perde la vita: la mia

¹ Il titolo riprende, e qui impropriamente, quello del volume di Carlo M. Cipolla *Allegro ma non troppo* (1988).

nonna-bambina è costretta a fare la schiava in qualche benestante famiglia sopra Milano; non come quello di suo marito contadino, emigrato con lei in Francia per lavorare i campi di altri, prima della seconda guerra mondiale, un nonno coraggioso, sorridente, dall'ignoranza innocente, mentre l'ignoranza colpevole, da sempre e per sempre, va combattuta; non come l'altro mio nonno, l'uomo da me più amato, il dandy, colto, l'imprenditore figlio di armatori, che con la seconda guerra mondiale perde davvero tutto, e salva l'anima: è antinazifascista da subito, disgustato dall'ignoranza colpevole imperante, dal fanatismo, dal totalitarismo, dall'indifferenza, dal populismo. E poi nelle mie famiglie ci sono coloro finiti in campi di concentramento, coloro caduti da un albero, o morti in Atlantico, coloro emigrati oltre Atlantico. Credo si trattasse di paura, a volte terrore, di fame, di salvarsi, con dignitosa libertà, di scegliere, ma alcuni non ce l'hanno fatta; le rovine, o peggio le torture, hanno avuto la meglio. Il che sarebbe imperterrito, ancora tra noi: esseri umani?

Il presente periodo spicca nell'esaltare l'ignoranza, e di tali periodi ve ne sono stati altri; l'ignoranza attuale italiana non mi pare innocente (quella, per esempio, di chi è costretto all'analfabetismo), bensì colpevole (quella di chi dispone di parecchi mezzi per farne a meno): quest'ultima, per di più vanitosa, è vero e proprio oltraggio alla nostra umanità.

Occorre reagire. Provare a chiarire, seppur con parecchie, troppe pecche, che cos'è o dovrebbe essere la conoscenza, quella empirica, perlomeno. L'altra qui non viene sfiorata: mi pare che parecchie confusioni, a dispetto dell'a-priori di kantiana memoria, vi siano di già, in proposito.

Proseguo col credere che senza domandarci "Che cosa è la conoscenza?" non si comprenda cosa cercare, a cosa aspirare, cosa tentare, al fine di essere animali umani, nell'integro rispetto degli animali non umani. Dotati di un qualche raziocino, nonché emozione, passione, e con ciò non intendo implicare che gli animali non umani ne manchino, di raziocino e via dicendo, s'intende.

Parecchi, troppi, di noi, tramite linguaggi/ragionamenti affabulatori, contraddittori, confusi, pretendono di recare conforto, dalla propria superiorità, ai deboli, agli emarginati, ai disadattati, e se ne vantano.

Perché mai? E perché i cosiddetti non solo deboli, emarginati, disadattati, ma anche i derelitti, gli “handicappati”, da noi peraltro creati, pur, volendo essere caritatevoli, per sola ignoranza colpevole, non dovrebbero aver diritto alla conoscenza, insieme ai diritti umani, nonché civili, che a loro spettano. Non sono forse esseri umani? Possiamo anche coprire con burqa vari le donne, e così avviene in alcuni paesi brutalmente, in altri metaforicamente, e possiamo coprire anche molto altro, ogni genere di dittatura, ogni genere di dramma, di orrore. Con quale giustificazione epistemica?

A ogni modo, *Fatti non foste a viver come bruti* (e vi si dovrebbe aggiungere sempre e per sempre, anzi prima, *Fatte non foste a viver come brute* – in questo caso, con una precisa specifica: fatte non foste a venir brutalizzate da un patriarcato ancora imperante) è titolo scelto quando il lavoro, che ha condotto fin qui, è iniziato, alcuni anni orsono: lungi da me il pensiero delle celebrazioni dantesche. Il celebrato riguarda il mio privato; quando e se lo riguarda, è in modo spensierato.

E permane un titolo a suo modo errato. Occorre sì aspirare a conoscenze e virtù – qui si è parlato poco di virtù etiche, anche perché l’etica è soggetta a scetticismi parziali – in un periodo, quello presente, che assomiglia all’ottava Bolgia dell’Ottavo Cerchio dell’ultraterreno mondo infernale, ove trovano (*hic et nunc*, che avviene e sta avvenendo?) degna punizione i consiglieri di frode. E tesso le lodi dell’*Odissea*, un fascino che precipita ancora oggi nella mia mente/corpo di bimba, mentre col tempo mi sono immersa nell’*Ulysses* di James Joyce. Eppure, l’Odisseo?

Ulisse non è forse un eccellente ingannatore (si pensi solo all’ideazione del cavallo di Troia), un supero mentitore (e mentire significa affermare ciò in cui non si crede), un incallito traditore (di Penelope, per esempio), un pessimo velista (come fa a non riuscire a rientrare a Itaca?), e, infine, uno scellerato che trascina il proprio equipaggio alla fine, per mezzo di una sorta ordine, e non di una qualche proposizione o argomentazione? E gli ordini non sono né veri, né falsi: a contare rimane il discorso apofantico, per quanto le vere amiche e i veri amici rimangano per me “intoccabili”, e per-lappunto vere e veri.

Ulisse un personaggio che ha poco a che spartire con chi aspira a conoscere? Forse sì. Anche perché, magari, è solo la conoscenza

geografica a interessargli. Conoscenza importante, non da tutti, eppure limitata. Conoscenza di cui Ulisse non dispone a sufficienza, vista, pur sempre la sorte a cui destina la sua ciurma. Non avrebbe potuto sospendere il giudizio sulla proposizione che sottintende il suo ordine-incitamento?

“Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere”, ordina Wittgenstein nella settima proposizione del *Tractatus logico-philosophicus* (1922/1968, p. 82), con un atteggiamento non poco *tranchant*. Si deve tacere di questioni metafisiche (e la domanda “che cosa è la conoscenza?” non contiene forse qualcosa di metafisico?, o la domanda “che cos’è il linguaggio?”, che a lui preme), e tacere, in tal caso, mi parrebbe errato, mentre il linguaggio mi risulta un buon mezzo per comunicare, dialogare, trasmettere conoscenze, oltre che emozioni, pensieri, proposte, suggerimenti, ipotesi, inviti, e via dicendo, non il “tutto”, né il “nulla”.

Quanto allo scetticismo può essere tacciato di insensatezza – perché “vuol mettere in dubbio dove non si può domandare”, sempre nel *Tractatus* (1922/1968, p. 81), ma da lì a riuscire argomentare in modo cogente che è effettivamente insensato, mi pare che corra parecchia acqua sotto i ponti. E:

Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su di esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v’è salito). Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo.²

Fare filosofia, a mio avviso, vorrebbe/dovrebbe consistere in ciò? Piuttosto, invece, sì, nello scalare, eppure la scala, quella che teniamo nello studio, o l’attrezzatura da arrampicata (corde, scarpette, moschettoni, rinvii e imbragature), o da alpinismo (caschi, piccozze, occhiali, abbigliamento tecnico, calzature ed altro ancora) non li getterei via. Non si sa mai cosa potrebbe accadere nel corso della scalata (come nella filosofia, che non è affatto follia, né dire ciò che capita), e, una volta raggiunta la vetta, parrebbe abbastanza sensato procedere verso la discesa: scendendo ne risentono muscoli e arti, più che a salire.

2 Cfr. Wittgenstein 1922/1969, p. 82.

Non è una resa: poi si tornerà a scalare, almeno così mi auspicherei. Magari, nel frattempo, ci sarà un'aurorale attesa di chissà, diciamo del bel tempo, del cattivo tempo, e ci si allenerà. A pensare, scalare, scendere, discendere, risalire, sudare, emozionare, ragionare. Con accortezza.

Mi auguro che, per fare buona filosofia, occorra dialogare, argomentare, obiettare, rispondere, faticare, come da Socrate in avanti, ricredersi, amare il mare dell'umiltà e quello della sobrietà, a partire dall'onestà con se stessi, le persone, la nostra terra, quella del nostro pianeta, insieme a chi naviga con noi, con cognizione di causa, sapiente, e non solo, per sbarcare qui da noi.

Confido nella tela di Penelope, senza magari attendere Ulisse. Una tela che si dovrebbe tendere a perfezionare con costanza e fiducia, non con una frode, né con una fede, bensì e forse con uno stratagemma per sopravvivere, insieme all'auspicio di condurre un'esistenza umana, un compito, un lavoro che non avrà termine, se non, nel mio caso, con la mia morte, e che al presente deve proseguire fino allora, in virtù non solo del mio mestiere.

Con la conoscenza di sé, degli altri, del mondo, tento di prospettare un alveolo in cui si dia umanità, solidarietà, libertà (che, fatta eccezione per la nobile boxe, non consiste in quella di prendere a pugni qualcuno, né fisicamente, né col linguaggio – si rammenti cosa afferma Popper, in proposito) e amicizia, nuova, vecchia, innovativa, tardiva: può prolungarsi per un'intera vita. Quanto all'amore, se si esclude l'amore per la conoscenza, la sapienza e il sapere, reputo più facile che non si sia così.

Provo da sempre "invidia" per Socrate, che sceglie di non scrivere: a contare è il dialogo, che la scrittura tiene in ostaggio. La scrittura è potere, e ne farei meno. Per l'appunto, non è ammirevole "La vedova di Socrate" di Franca Valeri?

In Cartesio si ritrova forse il conforto e il supporto per lo scritto: le sei brevi meditazioni, già evocate, e a seguire pagine e pagine di obiezioni e risposte. La corrispondenza di Elisabetta Boemia con Cartesio, con lei che lo "attacca" sulla relazione tra due sostanze realmente distinte, mente e corpo, sull'eventualità che possano interagire causalmente e sulla natura di tale interagire. E poi lettere sulla fisica, sulla teoria delle passioni (che non dovrebbero essere disperazioni, né dispersioni), sul come "tenerle a bada", sulla natura

della virtù, della libertà umana, della volontà, sulla politica. Cartesio le risponde, lei replica, lui le dedica i *Principi della filosofia*, e per lei scrive le *Passioni dell'anima*.

Purtroppo, non so più bene cosa e come sia l'arte di scrivere a mano lettere. Ne ho una grande nostalgia, e mai mi sarei immaginata, solo qualche anno orsono, che, con un rettangolo di cellulare, si sarebbe potuto non solo "corrispondere", pure fotografare.

Scrivere rimane per me difficile, e, se un tempo viaggiavo per scrivere, oggi forse scrivo per viaggiare. In ogni caso, scrivere a quattro mani e due teste lo giudico più che difficile, soprattutto con i "giovani" (lo sì è dopo i diciott'anni, età italiana della patente auto e del voto), soprattutto quando i miei e i loro percorsi di vita e studio sono assai diversi: c'è chi è espatriato, per esempio, e chi no. Eppur tentar non nuoce, perciò ringrazio Stefano Leardi.

Alcune fatiche dell'espatriare, le conosco un poco, anche grazie alle molte conoscenze/testimonianze di altre persone, a me prossime, o meno. Loro hanno vissuto fatiche e patito dolori ben superiori ai miei, e non hanno forse studiato epistemologia, logica filosofica, metafisica, in un ottimo dipartimento di filosofia all'estero; tuttavia, loro, in qualche senso, mi hanno non poco motivata verso ciò.

Oggi è davvero tutto più difficile? Non saprei. E non penso tanto alla mia esistenza, che ipotizzo "leggera" rispetto a quella, per esempio, dei miei nonni, o ai miei bisnonni – le loro vite e le loro narrazioni mi hanno segnata. Grazie a loro sono cresciuta e educata, forse bene. Alla meraviglia. Avrei desiderato (desiderio ardente) girare il mondo in barca a vela, da skipper, in solitario. La meraviglia. In ogni caso, la filosofia, la riserva sempre, non solo a me; qualche meraviglia, o è forse il contrario? Non saprei. Tuttavia,

Ed è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo.

Platone

Infatti, gli uomini, sia da principio sia ora, hanno cominciato a esercitare la filosofia attraverso la meraviglia. Da principio esercitarono la

meraviglia sulle difficoltà che avevano a portata di mano; poi, progredendo così poco alla volta, arrivarono a porsi questioni intorno a cose più grandi, per esempio su ciò che accade alla luna, al sole e agli astri e sulla nascita del tutto. Chi si pone problemi e si meraviglia crede di non sapere; perciò, anche colui che ama i miti è in certa misura filosofo, perché il mito è costituito da cose che destano meraviglia. Sicché, se gli uomini filosofarono per fuggire l'ignoranza, è evidente che cercarono il sapere per il conoscere, e non per trarne l'utile.

Aristotele

[...] tutto ciò che di nuovo accade ad un uomo, gli dà speranza e materia di conoscere qualcosa che egli non conosceva prima, E per questa speranza ed aspettazione di una conoscenza futura da qualcosa di nuovo e di strano che capiti, è quella passione che comunemente chiamiamo meraviglia; e lo stesso, considerato come appetito, è chiamata curiosità, che è appetito di conoscenza.

Thomas Hobbes

La violenza vuole, mentre la meraviglia non vuole nulla. A questa è perfettamente estraneo il volere; le è estraneo e perfino nemico tutto quanto non persegue il suo inestinguibile stupore estatico. E, ciò nonostante, la violenza viene a romperla e rompendola invece di distruggerla fa nascere qualcosa di nuovo, un figlio di entrambe: il pensiero, l'instancabile pensiero filosofico.

María Zambrano

In questo tempo, segnato dal Covid-19, nonché da uno scenario internazionale drammatico – non solo in Afghanistan – oltre che da troppe ignoranze, narcisismi, egoismi, anche epistemici, presenzialismi, pressapochismi – apprezzo poco gli -ismi – filosofare e scrivere si è rivelato per me ben poco agiato.

Filosofia e scrittura, oltre che, soprattutto, l'amicizia, che è poi interazione profonda con la conoscenza di sé, dell'altro, del mondo, e le reciproche variazioni – le persone non sono oggetti, non dovrebbero mai essere considerate tali; aborro chi le vaglia così

– mi hanno tuttavia aiutato, insieme alla lettura e allo studio. E al giocare, che mi ha insegnato il nonno antinazifascista, e ho ritrovato in Hume.

Confortata da amici e amiche, adorabili e magistrali, in attesa e impazienti, al pari mio, di un incontro di e in persona, un abbraccio, un bacio e due chiacchiere. Alacramente. Non ci siamo addomesticati, né personalmente, né vicendevolmente. Ci siamo, suppongo, compensati, compresi, selezionati, nel “buon senso” del termine, permanendo non selettivi. Grazie a loro, sono riuscita a non naufragare, da subito, dalla riva, o ancora in porto. E, tra l’altro, ho provato meraviglia rispetto a una buona amica, che vive all’estero, una Sherlock Holmes, con il suo “Lei [facendo nome e cognome] è tra le migliori tue amiche!”. Mi chiedo ancora oggi come avrà mai fatto a indovinare, anzi a sapere, e credo che, se venisse a conoscenza del mio interrogativo, riderebbe a crepapelle, con discreto umorismo. Un bene, per me. La deduzione funziona, l’induzione meno, eppure l’abduzione...

In questi anni, alcune e alcuni mi hanno ascoltata, supportata, deviata, con affetto e intelligenza, in diversi modi, dicendomi, palesemente, anche che ero in errore: ottimo, davvero! Senza “investire” gli italiani, grata così a quei “miei” accademici che vivono all’estero, “stranieri”, anche perché preferirei abitare in una lingua straniera: Pascal Engel, Roberto Casati, Alvin I. Goldman, Jennifer Hornsby, Christopher Hughes, Mine Kaylan, Teresa Marques, Gloria Origgi, David Papineau, Mark Sainsbury, Alessandra Tanesini, Achille Varzi.

Debbo sempre molto a studentesse e studenti, e, in particolare, in tutti questi mesi in Dad – ma come si fa? Mi sono permessa di consigliare loro, tra l’altro, di non leggere “manuali”, quale il presente, che non può, in ogni caso, mirare a proporsi tale: ritengo che vadano letti filosofi e filosofe, senza alcuna reverenza, ricordando gli idola baconiani: rispettando il principio d’autorità, si incorre in una fallacia logica. Nel caso in cui si creda che si possa/debba copiare una tesi di laurea, ho suggerito loro quella di Ingeborg Bachmann: *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*.

I am particularly grateful to Anthony Savile: without his critical comments on many of my works I might have missed the wood for the trees. Eppure, nella presente occasione, credo di averlo non solo

deluso, ma pure tradito, il che è imperdonabile: mi sono perduta in una foresta di legni. E credo, altresì, di non meritare affatto il suo *blurb* on *the back cover*.

Per ora provo a congedarmi con:

I was gratified to be able to answer promptly, and I did. I said I didn't know.

Mark Twain

I did then what I knew how to do. Now that I know better, I do better.

Maya Angelou

The possession of knowledge does not kill the sense of wonder and mystery. There is always more mystery.

Anais Nin

If you knew what was going to happen, if you knew everything that was going to happen next—if you knew in advance the consequences of your own actions—you'd be doomed. You'd be ruined as God. You'd be a stone. You'd never eat or drink or laugh or get out of bed in the morning. You'd never love anyone, ever again. You'd never dare to.

Margaret Atwood

Roma-London, settembre 2021



BIBLIOGRAFIA

- Agostino (2005). *Contro gli accademici* (G. Catapano, Tran.). Milano: Bompiani.
- Allen, C. & Bekoff, M. (1997). *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge (MS): Massachusetts Institute of Technology.
- Alston, W.P. (1989). *Epistemic justification*. Ithaca: Cornell University Press.
- Annis, D.B. (1978). A contextualist theory of epistemic justification. *American Philosophical Quarterly*, 15 (3), 213-129.
- Aristotele (1980). *Metafisica* (C. A. Viano, Tran.). Torino: UTET.
- Aristotele (1996). *Analitici secondi* (M. Zanatta, Tran.). In M. Zanatta (Ed.), *Organ di Aristotele, volume secondo* (pp. 9-111). Torino: UTET.
- Aristotele (1999). *Fisica* (M. Zanatta, Tran.). Torino: UTET.
- Armstrong, D. M. (1973). *Belief, truth, and knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, R. (1989). *The structure of justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bachmann, I. (1992), *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Guida, Napoli.
- Bergman, M. (2000). Externalism and skepticism. *The Philosophical Review*, 109 (2), 159-194.
- Berkeley, G. (2009b). *Tre dialoghi tra Hylas e Philonousv* (S. Parigi, Tran.). In S. Parigi (Ed.), *Berkeley. Opere filosofiche*, (pp. 285-405). Milano: Mondadori. (Opera originale pubblicata nel 1710).
- Berkeley, G. (2009a). *Trattato sui principi della conoscenza umana* (S. Parigi, Tran.). In S. Parigi (Ed.), *Berkeley. Opere filosofiche*, (pp. 175-282). Milano: Mondadori. (Opera originale pubblicata nel 1710).
- Bett, R. (2011). Pyrrhonian skepticism. In S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.), *The Routledge companion to epistemology* (pp. 403-413). New York and Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Blanshard, B. (1939). *The nature of thought*. London: George Allen and Unwin.

- Bogardus, T. (2012). Knowledge under threat. *Philosophy and Phenomenological Research*, 88 (2), 289-313.
- Boghossian, P. & Peacocke, C. (2000). *New essays on the a priori*. Oxford: Oxford University Press.
- BonJour, L. & Sosa, E. (2003). *Epistemic justification: Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Oxford: Blackwell Publishing.
- BonJour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Cambridge (MS): Harvard University Press.
- BonJour, L. (2009). *Epistemology. Classic problems and contemporary responses*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bradley, F. H. (1914). *Essays on truth and reality*. Oxford: Clarendon Press.
- Broncano-Berrocal, F. (2016). A robust enough virtue epistemology. *Synthese*, 194 (6), 2147-2174.
- Broncano-Berrocal, F. (2018). Purifying impure virtue epistemology. *Philosophical Studies*, 175 (2), 385-410.
- Brueckner, A. (1994). The shifting content of knowledge attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (1), 123-126.
- Bryan, F. & Matheson, J. (2019). Disagreement. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>
- Carnap, R. (1947). *Meaning and necessity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cartesio, R. (1967). *Principi di filosofia* (A. Tilgher, Tran.). In E. Garin (Ed.), *Opere, volume II* (pp. 7-399). Roma-Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1644).
- Cartesio, R. (1986). *Discorso sul metodo* (M. Garin, Tran.). In E. Garin (Ed.), *Opere, volume I* (pp. 289-342). Roma-Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1637).
- Cartesio, R. (1992). *Meditazioni metafisiche* (A. Tilgher & F. Adorno, Trans.). In E. Garin (Ed.), *Opere filosofiche, volume II*. Roma-Bari: Laterza (Opera originale pubblicata nel 1641).
- Cartesio, R. (2011). *Le passioni dell'anima* (A. Zamboni, a cura di), Lanciano: R. Carabba editore.
- Casati, R. & Varzi A. C. (2002). *Buchi e altre superficialità*. Milano: Garzanti.
- Casati, R. & Varzi A. C. (2019) Holes. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/holes/>

- Castañeda, H. (1980). The theory of questions, epistemic powers, and the indexical theory of knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, 5 (1), 193-238.
- Chisholm, R. M. (1989). *Theory of knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Cipolla, C. M. (1988). *Allegro ma non troppo*. Bologna: Il Mulino.
- Cohen, S. (1986). Knowledge and context. *The Journal of Philosophy*, 83 (10), 574-583.
- Cohen, S. (1987). Knowledge, context, and social standards. *Synthese*, 73 (1), 3-26.
- Cohen, S. (1998). Contextualist solutions to epistemological problems: Skepticism, Gettier, and the lottery. *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (2), 289-306.
- Cohen, S. (1999). Contextualism, skepticism, and the structure of reasons. *Philosophical Perspectives*, 13, 57-89.
- Cohen, S. (2001). Contextualism defended: Comments on Richard Feldman's "Skeptical problems, contextualist solutions". *Philosophical Studies*, 103 (1), 87-98.
- Comesaña, J. (2005). Unsafe knowledge. *Synthese*, 146 (3), 395-404.
- Concilio Vaticano II (1965). *Dei verbum. Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*. Roma: Paoline.
- Dante, A. (2003). *La Divina Commedia* (S. A. Chimenz, Ed.). Torino: UTET.
- Davidson, D. (1986). A coherence theory of truth and knowledge. In E. Lepore (Ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (pp. 307-319). Cambridge: Blackwell.
- DeRose, K. (1992). Contextualism and knowledge attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52 (4), 913-929.
- DeRose, K. (1995). Solving the skeptical problem. *The Philosophical Review*, 104 (1), 1-52.
- DeRose, K. (1996). Relevant alternatives and the content of knowledge attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56 (1), 193-197.
- DeRose, K. (1999). Contextualism: An explanation and defence. In J. Greco & E. Sosa (Eds.), *Epistemology* (pp. 187-205). Oxford: Blackwell.
- DeRose, K. (2009). *The case for contextualism: Knowledge, skepticism, and context, vol. 1*. Oxford: Oxford University Press.
- DeRose, K. (2017). *The appearance of ignorance: Knowledge, skepticism, and context, vol. 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Diogene, L. (1962). *Vite dei filosofi* (M. Gigante, Tran.). Roma-Bari: Laterza.

- Dretske, F. (1981). The pragmatic dimension of knowledge. *Philosophical Studies*, 40 (3), 363-378.
- Dutton, B. D. (2016). *Augustine and academic skepticism*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Feldman, R. (1985). Reliability and justification. *The Monist*, 68 (2), 159-174.
- Feldman, R. (2002). *Epistemology*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Foley, R. (1987). *The theory of epistemic rationality*. Cambridge (MS): Harvard University Press.
- Fumerton, R. (1995). *Metaepistemology and skepticism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Gettier, E. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23 (6), 121-123.
- Goldberg, S. G. (2015). *Externalism, self-knowledge, and skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, A. I. (1976). Discrimination and perceptual knowledge. *The Journal of Philosophy*, 73 (20), 771-791.
- Goldman, A. I. (1979). What is justified belief. In G. S. Pappas (Ed.), *Justification and knowledge* (pp. 1-25). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Goldman, A.I. (1986). *Epistemology and cognition*. Cambridge (MS): Harvard University Press.
- Goldman, A. I. (1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldman, A.I. (2001). Experts: Which ones should you trust? *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (1), 85-110.
- Goldman, A.I. (2021). How can you spot the experts? An essay in social epistemology. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 89, 85-98.
- Greco, J. (2000). *Putting skeptics in their place: The nature of skeptical arguments and their role in philosophical inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, S. (1993). *Evidence and inquiry*. Oxford: Blackwell.
- Hegel, G. W. F. (1964). *Lezioni sulla storia della filosofia* (E. Codignola & G. Sanna, Trans.). Firenze: La Nuova Italia. (Opera originale pubblicata nel 1837).
- Hegel, G. W. F. (1995). *Fenomenologia dello spirito* (V. Cicero, Tran.). Milano: Rusconi. (Opera originale pubblicata nel 1807).
- Heidegger, M. (1988). *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»* (A. Marini, Tran.). Milano: Guanda. (Intervista originale pubblicata nel 1966).
- Heller, M. (1999). The proper role for contextualism in an anti-luck epistemology. *Philosophical Perspectives*, 13, 115-129.

- Hempel, C. (1935). On the logical positivists' theory of truth. *Analysis*, 2 (4), 49-59.
- Henderson, D.K. (1994). Epistemic competence and contextualist epistemology: Why contextualism is not just the poor person's coherentism. *Journal of Philosophy*, 91 (12), 627-649.
- Hilpinen, R. (2017). Sed ubi Socrates currit? On the Gettier Problem before Gettier. In R. Borges, C. de Almeida, & P. D. Klein (Eds.), *Explaining knowledge* (pp. 135-151). Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1968). *Elementi di legge naturale e politica* (A. Pacchi, Tran.). Firenze: La Nuova Italia. (Opera originale pubblicata nel 1640).
- Hume, D. (1982). *Trattato sulla natura umana* (A. Carlini, E. Lecaldano & E. Mistretta, Trans.). Roma-Bari: Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1739-40).
- Kallestrup, J. & Pritchard, D. (2013). The power, and limitations, of virtue epistemology. In R. Groff & J. Greco (Eds.), *Powers and capacities in philosophy* (pp. 248-70). New York and Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Kant, I. (2013). *Critica della ragion pura* (P. Chiodi, Tran.). Torino: UTET. (Opera originale pubblicata nel 1781; 2a ed., con rilevanti modifiche 1787).
- Kelp, C. (2009). Knowledge and safety. *Journal of Philosophical Research*, 34 (1), 21-31.
- Kelp, C. (2013). Knowledge: The safe apt view. *Australasian Journal of Philosophy*, 91 (2), 265-278.
- Kripke, S.A. (1972). *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kvanvig, J. (2003). *The value of knowledge and the pursuit of understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kvanvig, J. (2010). Sosa's virtue epistemology. *Critica*, 42 (125), 47-62.
- Lackey, J. (2007). Why we don't deserve credit for everything we know. *Synthese*, 158 (3), 345-361.
- Lackey, J. (2009). Knowledge and credit. *Philosophical Studies*, 142 (1), 27-42.
- Lehrer, K. (1990). *Theory of knowledge*. Boulder and San Francisco: Westview Press.
- Lewis, D. (1979). Scorekeeping in a language game. *Journal of Philosophical Logic*, 8 (1), 339-359.
- Lewis, D. (1986). *On the plurality of Worlds*, London: Blackwell.
- Lewis, D. (1996). Elusive knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (4), 549-567.
- Littlejohn, C. (2012). *Justification and the truth-connection*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Locke, J. (2013). *Saggio sull'intelletto umano* (M. Abbagnano & N. Abbagnano, Trans.). Torino: UTET. (Opera originale pubblicata nel 1690).
- Lycan, W. G. (1971). Non-inductive evidence: Recent works on Wittgenstein's "Criteria". *American Philosophical Quarterly*, 8 (2), 109-125.
- Malcom, N. (1952). Knowledge and belief. *Mind*, 61 (242), 178-189.
- Mates, B. (1968). Leibniz on possible worlds. In B. van Rootselaar & J. F. Staal (Eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol. 3 (pp. 507-29). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- McDowell, J. (1983). Criteria, defeasibility, and knowledge. *Proceedings of the British Academy*, 68, 455-479.
- Mill, J. S. (1865). *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G. E. (2013). *Philosophical Papers*. New York and Abingdon-on-Thames: Routledge. (Opera originale pubblicata nel 1959).
- Moser, P. K. (1989). *Knowledge and evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neta, R. & Rohrbaugh, G. (2004). Luminosity and the safety of knowledge. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85 (4), 396-406.
- Neurath, O. (1983). *Philosophical papers 1913-46* (R. S. Cohen & M. Neurath, Eds.). Dordrecht: D. Reidel.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Cambridge (MS): Harvard University Press.
- Pappas, G. S. (1998). Epistemology, history of. In *Routledge encyclopedia of philosophy*. Taylor and Francis. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epistemology-history-of/v-1>
- Pappas, G. S. (2017). Internalist vs. externalist conceptions of epistemic justification. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>.
- Pascal, B. (1962). *Pensieri* (P. Serini, Tran.). Torino: Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1670).
- Pavese, C. (2021). Knowledge how. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/knowledge-how/>
- Peirce, C. S. (1965). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Cambridge (MS): Harvard University Press.
- Petrarca, F. (2005). *Canzoniere* (R. Bettarini, Ed.). Torino: Einaudi.
- Plantinga, A. (1988). Positive epistemic status and proper function. *Philosophical Perspectives*, 2, 1-50.

- Plantinga, A. (1993). *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press.
- Platone (1974a). *La Repubblica* (F. Sartori, Tran.). In *Opere, volume secondo* (pp. 123-455). Roma-Bari: Laterza.
- Platone (1974b). *Menone* (F. Adorno, Tran.). In *Opere, volume primo* (pp. 1249-1294). Roma-Bari: Laterza.
- Pollock, J. L. (1974). *Knowledge and justification*. Princeton: Princeton University Press.
- Pollock, J. L. (1986). *Contemporary theories of knowledge*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Popper, K. (1974). *Logica della scoperta scientifica* (M. Trinchero, Tran.). Torino: Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1935).
- Pritchard, D. (2009). *Knowledge*. London: Palgrave MacMillan.
- Pritchard, D. (2012a). Anti-luck virtue epistemology. *Journal of Philosophy*, 109 (3), 247-279.
- Pritchard, D. (2012b). In defence of modest anti-luck epistemology. In K. Becker & T. Black (Eds.), *The sensitivity principle in epistemology* (pp. 173-192). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pritchard, D. (2017). Knowledge, luck and virtue: Resolving the Gettier Problem. In R. Borges, C. de Almeida, & P. D. Klein (Eds.), *Explaining knowledge* (pp. 57-73). Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2018). The Gettier Problem and epistemic luck. In S. Hetherington (Ed.), *The Gettier Problem* (pp. 98-107). Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. (1947). The problem of interpreting modal logic. *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (2), 43-48.
- Quine, W. V. (1969). *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press. Tr. it. (1986). *La relatività ontologica e altri saggi*. Roma: Armando Editore.
- Ramsey, F. P. (1931). *Essays in philosophy, logic, mathematics and economics*. London: Kegan Paul.
- Reid, T. (1997). *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (D. R. Brookes, Ed.). University Park: Pennsylvania State University Press. (Operale originale pubblicata nel 1764).
- Rorty, R. (2004). *La filosofia e lo specchio della natura* (G. Millone & R. Salizzoni, Trans.). Milano Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1979).
- Russell, B. (1910-11). Knowledge by acquaintance and knowledge by description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108-128.
- Savignano, A. (2004). *Maria Zambrano. La ragione poetica*. Bologna: Marietti.

- Sellars, W. F. (1975). Epistemic principles. In H. N. Castañeda (Ed.), *Action, knowledge, and reality* (pp. 332-348). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Sellars, W.F. (1963). *Science, perception, and reality*. London: Routledge.
- Sesto Empirico (1972). *Contro i matematici* (A. Russo, Tran.). Roma-Bari: Laterza.
- Sesto Empirico (1988). *Schizzi pirroniani* (A. Russo, Tran.). Roma-Bari: Laterza.
- Shope, R.K. (1983). *The analysis of knowing*. Princeton: Princeton University Press.
- Sosa, E. (1980). The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, 5 (1), 3-26.
- Sosa, E. (1991). *Knowledge in perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1993). Proper functionalism and virtue epistemology. *Nous*, 27 (1), pp. 51-65.
- Sosa, E. (1999). How to defeat opposition to Moore. *Philosophical Perspectives*, 13, 141-153.
- Sosa, E. (2000). Skepticism and contextualism. *Philosophical Issues*, 10, 1-18.
- Sosa, E. (2007). *A virtue epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2009). *Reflective knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2010). How competence matters in epistemology. *Philosophical Perspectives*, 24, 465-75.
- Sosa, E. (2011). *Knowing full well*. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2014). *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (A. Sangiacomo, Tran.). In A. Sangiacomo (Ed.), *Baruch Spinoza. Tutte le opere* (pp. 103-183). Milano: Bompiani. (Opera originale pubblicata nel 1677).
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and practical interests*. New York: Oxford University Press.
- Stich, S. P. (1996). *La frammentazione della ragione* (M. Margiacchi, Tran.). Bologna: Il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1990).
- Stroud, B. (1984). *The significance of philosophical scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1989). Understanding human knowledge in general. In M. Clay & K. Lehrer (Eds.), *Knowledge and skepticism* (pp. 31-49). Boulder: Westview Press.
- Turri, J. (2011). Manifest failure: The Gettier Problem solved. *Philosophers' Imprint*, 11 (8), 1-9.
- Turri, J. (2012). Is knowledge justified true belief? *Synthese*, 184 (3), 247-259.

- Unger, P. (1984). *Philosophical relativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vassallo, N. (1997). *La naturalizzazione dell'epistemologia: contro una soluzione quineana*. Milano: FrancoAngeli.
- Vassallo, N. (2003). *Teoria della conoscenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Vassallo, N. (2004). Contro la presunta morte dell'epistemologia. In *aut, aut*, gennaio-aprile, 217-232.
- Vassallo, N. (2006). Einstein avrebbe potuto essere Quine? *Nuova Civiltà delle Macchine*, 24 (4), 22-30.
- Vassallo, N. (2011). *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*. Milano: Feltrinelli.
- Vassallo, N. (2015). Quando lo scetticismo globale non ha senso. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 107 (3), 519-535.
- Vassallo, N. (2019). *Non annegare. Meditazioni sulla conoscenza e sull'ingoranza*, Mimesis, Milano.
- Vattimo, G. (2007). Richard Rorty: Vero o falso?, *La Stampa* <https://www.lastampa.it/cultura/2007/06/11/news/richard-rorty-vero-o-falso-1.37126938>
- Weintraub, R. (2008). Skepticism about induction. In J. Greco (Ed.), *The Oxford handbook of skepticism* (129-139). Oxford: Oxford University Press.
- Westphal, M. (1999). Hermeneutics as epistemology. In J. Greco & E. Sosa (Eds.), *The Blackwell guide to epistemology* (pp. 415-435). Malden: Wiley-Blackwell.
- Williams, B. (1978). *Descartes: The project of pure enquiry*. London: Penguin Books.
- Williams, M. (2001). *Problems of knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1968). *Tractatus logico-philosophicus* (A. G. Conte, Tran.). In A. G. Conte (Ed.), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916. Nuova edizione*. Torino: Einaudi (Opera originale pubblicata nel 1922).
- Wittgenstein, L. (1978). *Della certezza* (M. Trinchero, Tran.). Torino: Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1969).
- Wolenski, J. (2004). The history of epistemology. In I. Niiniluoto, M. Sintonen & J. Wolenski (Eds.), *Handbook of epistemology* (pp. 3-54). Dordrecht: Springer.



INDICE DEI NOMI

- Agostino, 18, 18n, 73, 73n.
Allen, Colin, 23n.
Alston, William Payne, 32.
Angelou, Maya, 103.
Annis, David Boyden, 59n, 60.
Aristotele, 12-13, 29, 73, 73n, 87, 93, 101.
Armstrong, David Malet, 39.
Atwood, Margaret, 103.
Audi, Robert, 32.
Bachmann, Ingeborg, 102.
Bekoff, Marc, 23n.
Bergman, Michael, 48n.
Berkeley, George, 15, 72-73.
Bett, Richard, 18n, 73n, 92n.
Blanshard, Brand, 25.
Bogardus, Tomàs, 54n.
Boghossian, Paul, 72n.
BonJour, Laurence, 25, 29, 47n, 48, 87n.
Bradley, Francis Herbert, 25.
Broncano-Berrocal, Fernando, 55n.
Brueckner, Anthony, 63n.
Carnap, Rudolf, 53, 74.
Carroll, Lewis, 9.
Cartesio, Renato, 16, 17n, 18, 29, 48-49, 63, 63n, 66, 70, 72-73, 78, 80, 93, 99, 100.
Casati, Roberto, 19n, 102.
Castañeda, Hector-Neri, 59n.
Chisholm, Roderick Milton, 32, 86, 87n.
Cipolla, Carlo M., 95n.
Cohen, Stewart, 59n, 65n, 67n.
Comesaña, Juan, 54n.
Dante, Alighieri, 13.
Davidson, Donald, 25.
DeRose, Keith, 59n, 61, 63n, 65n, 67, 67n, 69n.
Dewey, John, 81.
Diogene Laerzio, 92.
Dretske, Frederick, 65n.
Dutton, Blake D., 18n, 73n.
Einstein, Albert, 93.
Enesidemo di Cnosso, 18.
Engel, Pascal, 102.
Feldman, Richard, 22n, 42n.
Foley, Richard, 32.
Fumerton, Richard, 48.
Gettier, Edmund, 23-24, 39, 61-62, 72, 79.
Ginet, Carl, 62n.
Goldberg, Sanford G., 49n.
Goldman, Alvin Ira, 39, 39n, 41n, 42n, 43n, 62, 62n, 66, 79n, 102.
Greco, John, 42n, 43n, 44-46, 51.
Guglielmo da Ockham, 73.
Haack, Susan, 80n.
Harman, Graham, 25.
Hawthorne, John, 37n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 25, 84.
Heidegger, Martin, 81, 102.
Hempel, Carl Gustav, 25.
Henderson, David K., 61n.
Hilpinen, Risto, 23n.
Hobbes, Thomas, 101.
Hornsby, Jennifer, 102.
Hughes, Christopher, 102.
Hume, David, 72-73, 88, 93, 102.

- Kallestrup, Jesper, 50n.
 Kant, Immanuel, 13, 15, 72-73, 80.
 Kaylan, Mine, 102.
 Kelp, Cristoph, 53n, 54n.
 Kvanvig, Jonathan, 50n.
 Lackey, Jennifer, 46n.
 Leardi, Stefano, 100.
 Lehrer, Keith, 22n, 25.
 Leopardi, Giacomo, 9.
 Lewis, David, 59n, 65n, 67n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 53, 53n.
 Littlejohn, Clayton, 50n.
 Locke, John, 29, 32n, 63, 72-73, 80.
 Lycan, William G., 87n.
 Malcom, Norman, 63.
 Marques, Teresa, 102.
 Mates, Benson, 53n.
 McDowell, John, 87n.
 Mill, John Stuart, 16.
 Moore, George Edward, 68, 68n, 70, 70n, 88, 88n, 89.
 Moser, Paul K., 27n, 32.
 Neta, Ram, 54n.
 Neurath, Otto, 25.
 Nin, Anais, 103.
 Nozick, Robert, 66.
 Origgi, Gloria, 102.
 Papineau, David, 102.
 Pappas, George Sotiros, 47n, 72n.
 Pascal, Blaise, 21.
 Pavese, Carlotta, 23n.
 Peacocke, Christopher, 72n.
 Peirce, Charles Sanders, 27.
 Petrarca, Francesco, 94.
 Pirandello, Luigi, 48.
 Pirrone, 18, 91-92.
 Plantinga, Alvin, 43n, 51n.
 Platone, 12, 19, 72-73, 79, 80, 100.
 Pollock, John Leslie, 32, 87n.
 Popper, Karl, 75, 99.
 Pritchard, Duncan, 37n, 50n, 53n.
 Quine, Willard Van Orman, 35n, 41n, 73-75, 81, 83, 92.
 Ramsey, Frank Plumpton, 39.
 Reid, Thomas, 88.
 Rohrbaugh, Guy, 54n.
 Rorty, Richard, 73, 80-84, 86, 92.
 Russell, Bertrand, 9, 29.
 Sainsbury, Mark, 102.
 Savile, Anthony, 102.
 Schwarzenbach, Annemarie, 9.
 Sellars, Wilfrid Stalker, 25.
 Sesto Empirico, 18, 49, 73.
 Shope, Robert K., 62n.
 Sosa, Ernest, 12, 42n, 43, 43n, 44, 46, 47n, 49, 49n, 50n, 51, 53n, 54n.
 Spinoza, Baruch, 25.
 Stanley, Jason, 69n.
 Stich, Stephen P., 73, 75-76, 92.
 Stroud, Barry, 18n, 48, 73n, 92n.
 Tanesini, Alessandra, 102.
 Tommaso d'Aquino, 73, 88.
 Turri, John, 46, 46n, 50n.
 Twain, Mark, 103.
 Unger, Peter, 56n.
 Varzi, Achille Carlo, 19n, 102.
 Vassallo, Nicla, 38n, 46n, 66n, 75n, 93n, 94n.
 Vattimo, Gianni, 81n.
 Weintraub, Ruth, 73n.
 Westphal, Merold, 80n.
 Wheeler, John Archibald, 9.
 Williams, Bernard, 17-18.
 Williams, Michael, 18n.
 Wittgenstein, Ludwig, 68n, 70, 81-82, 98, 98n.
 Woolf, Virginia, 48.
 Zambrano, Maria, 101.

FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna*

700. Gianni Vacchelli, *L'inconscio è il mondo là fuori. Dieci tesi sul capitalocene: pratiche di liberazione*
701. Davide Di Maio, *Espressione, movimento, poesia. Studio su Ludwig Klages*
702. Enzo Cocco, *Figure dell'ombra nell'Illuminismo. L'inquietudine e la noia*
703. Spartaco Pupo, *Lo scetticismo politico, Storia di una dottrina dagli antichi ai giorni nostri*
705. Antonio De Simone, *Essere e politica. Dialettica dell'umano*
706. Livio Boni, *Tra desiderio d'evento e volontà di sistema. Dieci inviti al pensiero di Alain Badiou*
707. Davide Viero, *La scuola del macchinismo*
708. Paolo Landi, *Principi di un realismo fenomenologico*
709. Francesca Marino, *Responsabilità. Storia filosofica, problemi attuali e prospettive future*
710. Domenico Burzo, *La conversione di un uomo moderno. Pavel Florenskij e il sentiero dell'esperienza religiosa*
711. Elisa Grimi, *Epistemologia della morale nel pensiero di Dietrich von Hildebrand. Con un saggio di Dietrich von Hildebrand, "La detronizzazione della verità"*
712. Arnold I. Davidson, *Gli esercizi spirituali della musica. Improvvisazione e creazione*
713. Anselmo Aportone, *Pensare la sostenibilità. Prospettive kantiane e post-kantiane*
714. Silvano Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*
715. Alberto Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*
716. Ivan Buttazzioni, *Pier Aldo Rovatti: Mater Deus*
717. Paolo Fusco, *Conoscere, educare, comunicare. Forme del sapere nella learning society*
718. Georg Cantor, *La formazione della teoria degli insiemi. Scritti 1872-1899*
719. Marco Demurtas, *Monismo e democrazia. Come l'Illuminismo radicale ha contribuito alla modernità: 1770-1793*
720. Luca Grion, *Chi ha paura del post-umano? Vademecum dell'uomo 2.0*
721. Mario Bombelli, *Disincanto della religione ingenuità della ragione*
722. Bertrand Russell, *La mia filosofia*
723. Sergio Vitale, *Elogio dell'avversità*
724. Valeria Giordano, *Oltre l'estremo*
725. Johann Jakob Bachofen, *Il potere femminile. Storia e Teoria*
726. Davide D'Alessio, *Il tesoro nascosto. Risonanze bibliche e intuizioni teologiche nel mondo di Machado de Assis*
727. Lorenza Bottacin Cantoni, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*
728. Susan Petrilli, *Senza ripari. Segni, differenze, estraneità*

729. Antonio De Simone, *Sul far del crepuscolo. Il destino della filosofia dalla tragedia alla dialettica*
730. Riccardo Pozzo e Marco Tedeschini (a cura di), *L'essere dopo la metafisica moderna*
731. Paolo Del Debbio, *Il Tractatus de usuris di Alessandro d'Alessandria fra mercato innaturale e cultura di mercato*
732. Nevio Del Longo, *Gaston Bachelard e le vie dello spirito*
733. Marco de Paoli, *La dis/integrazione del semiotico. Saggi sull'associazione e la dissociazione neurologica*
734. Georg Simmel, *Psicologia di Dante*
735. Federico Maria Angeloro, *Antichità e presente. Michel Foucault alla ricerca di una Ars Ethitca*
736. Edoardo Dallari, *Il conflitto costituente da Platone a Macchiavelli*
737. Marco Carmello (a cura di), *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*
738. Fabio Vander, *La logica delle cose. La rivoluzione in Occidente nel carteggio Marx-Engels (1844-1883)*
739. Augusto Vera, *Introduzione alla filosofia di Hegel*, Mauro Cascio e Patricia Renzi (a cura di)
740. Giusi Lumare, *Spiritualità laica. La pedagogia dell'emancipazione sulle tracce di Jiddu Krishnamurti*
741. Carla Gianotti, *Custodire, concepire. Il tempo e l'eccedenza (delle cose)*
742. Alessandro Laverda, *La nascita del sovrannaturale. Storia di una separazione tra Dio e natura*
743. Giuseppe Dambrosio, *Heidegger, a destra della verità. La filosofia e la scelta del nazismo*
744. Francesco Brancato, *L'uomo e la sua origine. Tra creazione ed evoluzione*
745. Giovanna Costanzo e Maria Teresa Russo (a cura di), *Ethos, logos e pathos. Percorsi di etica. Studi in onore di Paola Ricci Sindoni*
746. Massimo A. Bonfantini, *Scritti sull'inventiva. Saggi e dialoghi*, a cura di Mauro Ferraresi, Paolo Domenico Malvinni, Giampaolo Proni, Salvatore Zingale
747. Franco Di Giorgi, *Il Quarto Concerto Beethoven, come invito all'opera del pensiero*
748. Margherita Bianchi, *La vita ramificata. Cognizione e comportamento nelle piante fra scienza e filosofia*
749. Fabiana Fraulini, *Il Medioevo di Montesquieu. Storiografia, politica, istituzioni*
750. Giuseppe Fornari, *Alle origini dell'Occidente. Preistoria, antica Grecia, modernità*
751. Gaston Bachelard, *Il valore induttivo della relatività*
752. Mario Alai, *Filosofia analitica del linguaggio. Autori e problemi del Novecento*
753. Federica Porcheddu, *Ripensare il terzo a partire da Levinas. Trascendenza e reciprocità*
754. Floriana Ferro, *Amore e bellezza. Da Platone a Freud*





*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2021
da Digital Team – Fano (PU)*

