**2. Epistemologia (o della conoscenza)**

Luca Moretti & Tommaso Piazza

L’epistemologia (detta anche filosofia della conoscenza o gnoseologia) è la disciplina filosofica che studia come gli esseri umani si rapportano da un punto di vista cognitivo alla realtà che li circonda. Le questioni fondamentali che la interessano sono principalmente di natura normativa. Riguardano il modo in cui dovremmo regolare le nostre credenze alla luce dell’informazione in nostro possesso, e la natura della conoscenza umana ed i suoi limiti. Questo capitolo è organizzato in modo corrispondente. La prima sezione tratta della nozione di giustificazione epistemica, la seconda quella di conoscenza, e la terza introduce il problema filosofico dello scetticismo.

*2.1 Giustificazione epistemica*

Una delle principali questioni epistemologiche riguarda la giustificazione delle nostre credenze: la proprietà di cui le nostre convinzioni hanno bisogno per essere ragionevoli o appropriate da un punto di vista epistemico. In questa sezione indagheremo la *natura* della giustificazione epistemica – chiedendoci se i fattori in virtù dei quali una credenza può essere giustificata siano interni o esterni alla prospettiva del soggetto – e la sua *struttura* – domandandoci se sia possibile identificare una base ristretta di credenze giustificate a partire dalla quale tutte le altre nostre credenze sono giustificate, o se invece la giustificazione sia olistica e ogni credenza debba la sua giustificazione alle relazioni inferenziali che intrattiene con le altre credenze. Ci occuperemo della struttura della giustificazione anche riguardo ad un’altra domanda: se le sorgenti della giustificazione possano giustificare in assenza di giustificazione indipendente per credere che siano affidabili. Prima di affrontare tali questioni, è però opportuno chiarire che cosa si intenda per giustificazione *epistemica*, ed accennare alla questione connessa, e controversa, se esistano altri tipi di giustificazione di cui le nostre credenze possono godere.

*2.1.1 Giustificazione epistemica: alcune questioni centrali*

Il concetto di giustificazione è normativo. Dire di qualcosa (ad es. di un’azione) che è giustificata significa dire che quella cosa (quell’azione) è appropriata, che è sostenuta da ragioni che la rendono legittima, che non viola alcuna norma e che pertanto è lecita. La nozione di giustificazione e tutte queste nozioni normative invocate per chiarirla, possono essere declinate in vari modi, a volte incompatibili: l’azione di rubare una mela, ad esempio, è *moralmente* illecita; tuttavia, è sostenuta da ottime ragioni *prudenziali* se chi la compie rischiava di morire di fame. Quest’azione è quindi *ingiustificata* eticamente, perché contravviene una norma morale; ma è *giustificata* sul piano della razionalità strumentale, perché è un mezzo adeguato a perseguire un fine come la sopravvivenza, a cui l’agente attribuisce valore.

Il tipo di giustificazione che riguarda le credenze, di cui si interessano principalmente gli epistemologi, non è né di tipo morale, né di tipo prudenziale, ma di tipo *epistemico*. Cioè ha a che fare con la relazione delle credenze con la *verità*. Tale relazione può essere chiarita in vari modi, ad esempio dicendo che se una credenza è epistemicamente giustificata, il soggetto ha ragioni indicano che il suo contenuto è *vero*, dicendo che esistono norme finalizzate alla verità che permettono di credere in tale contenuto data l’informazione a cui abbiamo accesso, oppure dicendo che quella credenza è il prodotto di un meccanismo psicologico che è affidabile, nel senso che tende a produrre credenze vere. Questa preliminare caratterizzazione lascia aperte due questioni: se la giustificazione epistemica abbia natura strumentale o categorica, e se le nostre credenze siano suscettibili di essere giustificate anche in un senso diverso da quello epistemico.

Iniziamo dalla prima questione. Alcuni filosofi sostengono che il legame che intercorre tra giustificazione epistemica e verità è analogo al legame che intercorre tra mezzi e fini (cfr. Laudan 1990). In questa prospettiva, la legittimità e l’appropriatezza che riconosciamo ad una credenza giustificata epistemicamente è di tipo strumentale ed è analoga a quella attribuita ad un’azione quando la sua esecuzione promuove un fine pratico al quale diamo valore, con la differenza che ad essere promosso non è un fine pratico, come il benessere o il piacere, ma un fine epistemico, come la verità. Altri filosofi sostengono che questa concezione abbia conseguenze controintuitive, e sostengono che la giustificazione epistemica abbia natura categorica.[[1]](#footnote-1)

Indipendentemente da come la si pensi rispetto alla natura strumentale o categorica della giustificazione epistemica, sembra comunque un fatto che le credenze, a prescindere dalla loro verità, possano in certi casi costituire dei mezzi che promuovono fini *pratici* dotati di valore. Questa osservazione può alimentare l’impressione che le credenze possano essere giustificate da un punto di vista pratico, oltre che epistemico. Un esempio di Parfit (2011) illustra questa supposizione: un tiranno vi rapisce e minaccia di torturarvi, a meno che non vi convinciate in pochi minuti che due più due *non* fa quattro. In una situazione del genere, è innegabile che formare la credenza che due più due non fa quattro sia un mezzo adeguato a perseguire un fine pratico dotato di valore, quello di non provare sofferenze fisiche. Per questo può apparire naturale ritenere la credenza che due più due non fa quattro giustificata praticamente, cioè prudenzialmente. (Per ragioni simili, altri filosofi sostengono che le nostre credenze possano essere giustificate o ingiustificate anche moralmente, cfr. Basu 2019).[[2]](#footnote-2) I filosofi che accettano questa prospettiva sono detti *pragmatisti* (e James, 1896 [1956], è spesso indicato come loro capostipite).

Ai pragmatisti si contrappongono gli *evidenzialisti*, i quali sostengono che le uniche ragioni per credere, e quindi l’unico tipo di giustificazione di cui le nostre credenze possono godere, sia di tipo epistemico. Secondo questi filosofi, i pragmatisti scambiano erroneamente le considerazioni pratiche che depongono a favore dell’avere una certa credenza con ragioni capaci di giustificarla. Questo errore dipenderebbe dall’ignorare un principio generale che ogni ragione R per fare qualcosa 𝛗 deve rispettare: che il soggetto, se lo vuole, debba poter fare 𝛗 *sulla base* di R. (Shah 2006 chiama questo principio *vincolo deliberativo sulle ragioni.*) I casi considerati dai pragmatisti violano tale principio. Per quanto si possa sforzare, ad esempio, il protagonista dell’esempio di Parfit non potrà mai convincersi che due più due non fa quattro sulla base del proprio desiderio di evitare le torture. Questo desiderio fornisce ragioni, non per *credere* che due più due non fa quattro, ma per *agire* in modi che, auspicabilmente, possano risultare nella formazione di tale credenza (ad es. per farsi ipnotizzare e inculcare la credenza). Alcuni pragmatisti hanno cercato di descrivere esempi migliori in cui un agente sembra formare una credenza sulla base di considerazioni non epistemiche. Secondo Berislav Marušić (2011), questo può succedere quando, nonostante l’evidenza contraria, siamo convinti di riuscire a fare qualcosa sulla base di un’intenzione corrispondente. Quando ci sposiamo, ad esempio, promettiamo di restare col nostro partner ‘finché morte non ci separi’. Tale promessa è intuitivamente appropriata anche se le statistiche alle quali abbiamo accesso indicano che la probabilità di divorzio è molto alta. Questo per Marušić significa che a rendere appropriata la nostra convinzione di riuscirci è la nostra intenzione di farlo, che non è una considerazione epistemica. Un’altra strategia dei pragmatisti consiste nel sostenere che la qualità dell’evidenza di cui necessitiamo per credere giustificatamente che *p* vari al variare della posta in palio. Peggiori le conseguenze pratiche di un errore, secondo questa tesi, migliore la qualità dell’evidenza richiesta per giustificare la credenza. Supponiamo che *p* asserisca che il treno per Pavia parte alle 12. Se prendere quel treno è questione di vita o di morte, per essere giustificati *epistemicamente* a credere che *p* è richiesto avere evidenza eccellente, sicuramente migliore di quella necessaria per credere giustificatamente che *p* quando è per noi indifferente prendere un treno successivo. I sostenitori di questa tesi – detta *pragmatic encroachment* – concludono che le considerazioni pratiche di cui un agente è consapevole possano essere rilevanti per la giustificazione epistemica, anche se non come ragioni per credere (cfr. Fantl, McGrath, 2002).

*2.1.2 La natura della giustificazione: internismo vs esternismo*

Gli epistemologi tendono a concordare sulla seguente tesi, all’apparenza piuttosto banale (ma non esente da controversie):

(GIUST)

Se la credenza che *p* è giustificata epistemicamente, allora c’è un qualche fattore, X, in virtù della cui realizzazione tale credenza è giustificata.

GIUST è utile per introdurre la distinzione tra *internisti* ed *esternisti* a proposito della giustificazione epistemica, perché internisti ed esternisti sono in disaccordo sulla natura di X, cioè sulle caratteristiche che il fattore dalla cui realizzazione può dipendere la giustificazione di una credenza deve possedere.

Gli internisti sostengono che X deve essere (in qualche senso) *interno* alla prospettiva del soggetto; gli esternisti accettano invece che X possa essere (in un senso corrispondente) *esterno* a tale prospettiva.

Ma cosa vuol dire *interno* (e quindi *esterno*) in questo contesto? Nell’epistemologia contemporanea sono identificabili almeno due tendenze in risposta a tale questione. La risposta tradizionale – solitamente fatta risalire a pensatori classici come Descartes, Locke e Hume – sostiene che X deve essere interno nel senso di essere *riflessivamente accessibile* al soggetto. L’internismo che incorpora questa risposta è detto *accessibilismo*. Una risposta più recente, adottata ad esempio da E. Conee e R. Feldman (2004), sostiene che X deve essere interno nel senso di essere un costituente della vita mentale del soggetto (ad es., una credenza, un’esperienza percettiva, un ricordo, etc.). Questo tipo di internismo è denominato *mentalismo*. Per quanto diverse, si tratta di risposte convergenti se – come si potrebbe essere tentati di pensare – l’essere un costituente della vita mentale di un soggetto implica l’essere riflessivamente accessibile, e viceversa. Quest’ultima tesi non è però scontata, e dipende dalle proprie opzioni teoriche in filosofia della mente. Pertanto, tratteremo le due risposte come potenzialmente distinte.

Che X sia esterno può voler dire, in modo corrispondente, che un atto di introspezione può non essere sufficiente per rendersi conto della realizzazione di X, oppure che X non è un costituente della vita mentale del soggetto.

Perché dovremmo seguire gli internisti nel ritenere che i fattori X da cui dipende la giustificazione delle nostre credenze debbano essere interni in uno dei due sensi appena esaminati? Secondo Alvin Plantinga (1993), la versione tradizionale dell’internismo – quella accessibilista – deriva la propria motivazione dall’idea che essere giustificati voglia dire aver fatto un uso responsabiledelle nostre facoltà cognitive*,* non aver violato alcun dovere epistemico nel formare credenze rilevanti e quindi nel non essere biasimevoli per quello che crediamo. Plantinga ricostruisce il legame tra questa idea – detta *concezione deontologica* *della giustificazione epistemica* – e l’internismo essenzialmente come segue: se abbiamo violato una regola epistemica, possiamo essere biasimati come irresponsabili solo se non possiamo essere scusati per la nostra eventuale ignoranza di quale fosse il nostro dovere, data la situazione in cui ci trovavamo. Questo significa che le caratteristiche della nostra situazione dalle quali dipendeva che dovessimo formare certe credenze (e dovessimo astenerci dal formarne altre) erano tali da non poter essere ignorate, a meno di non aver compiuto errori, o aver avuto un atteggiamento negligente, per i quali possiamo essere chiamati a rispondere. Ciò sembra possibile solo se le caratteristiche in questione erano riflessivamente accessibili, ovvero tali da poter essere facilmente accertate semplicemente con un atto di introspezione.

Nella versione mentalista, l’internismo è solitamente argomentato ricorrendo ad esempi intuitivi, in cui una differenza tra gli stati mentali di due soggetti, S ed S\*, sembra decisiva per spiegare perché siano giustificati a credere cose diverse, o in grado diverso le stesse cose. In uno di questi esempi S e S\* sono seduti in una sala con l’aria condizionata, entrambi consapevoli che il termometro segna una temperatura esterna di 40°. Solo S\* però è stato all’esterno facendo esperienza diretta del caldo. Intuitivamente, S e S\* hanno un diverso grado di giustificazione per credere che fuori faccia caldo, e la differenza decisiva sembra risedere nel fatto che S\*, ma non S, ha fatto una certa esperienza.

Abbiamo esaminato le motivazioni a favore dell’internismo. Quali sono invece quelle a favore dell’esternismo? Cosa potrebbe legittimare la tesi che la giustificazione epistemica dipenda (anche) da fattori esterni (in entrambi i sensi) alla prospettiva del soggetto? Per rispondere, dobbiamo ricordarci che per essere giustificate *epistemicamente,* le nostre credenze devono intrattenere un qualche legame con la verità. Gli internisti (di entrambi i tipi) concepiscono questo legame in modo peculiare. Secondo loro, infatti, si può essere giustificati a credere *p* se tale credenza in qualche modo appare vera o prodotta in modo affidabile *dal punto di vista soggettivo*, il che è compatibile con l’essere questa credenza il prodotto di un processo cognitivo *oggettivamente* inaffidabile. Gli esternisti trovano questo modo di concepire il legame con la verità inappropriato, e sostengono che per essere giustificata epistemicamente, una credenza deve essere prodotta in modo *oggettivamente* affidabile. Dal momento che l’oggettiva affidabilità dei processi che producono le nostre credenze esorbita la sfera di ciò che può essere appurato attraverso atti introspettivi, e non è un costituente della nostra vita mentale, gli esternisti negano l’internismo in entrambe le sue varianti. Essi affermano che i fattori da cui dipende la giustificazione di una nostra credenza includano anche quelli che (in entrambi i sensi disponibili) sono esterni alla nostra prospettiva – come, ad esempio, l’essere causata in modo da essere molto probabilmente vera. Una versione classica di esternismo, ad esempio, sostiene che una credenzaè giustificata se e solo se è il prodotto di un processo psicologico di formazione di credenze affidabile (cfr. Goldman, 1979).

Gli internisti hanno formulato una potente obiezione all’esternismo basata su un esperimento mentale molto discusso nell’epistemologia contemporanea, quello del *nuovo genio maligno* (*new evil demon*) (cfr. Lehrer e Cohen 1983). I due filosofi immaginano uno scenario in cui un demone maligno (di cartesiana memoria) rende del tutto inaffidabili le percezioni, i ricordi e le inferenze di un soggetto S, senza che S se ne possa rendere conto: dal suo punto di vista soggettivo, percezioni, ricordi ed inferenze sono perfettamente affidabili. Lehrer e Cohen introducono poi un secondo soggetto S\*. La sua vita mentale, dal punto di vista soggettivo, è indistinguibile da quella di S. I due hanno esattamente le stesse percezioni e ricordi, ed eseguono esattamente le stesse inferenze. Tuttavia, S\* non è sottoposto all’inganno del genio maligno e nel suo caso percezioni, ricordi ed inferenze sono davvero affidabili. Lehrer e Cohen sostengono che, essendo l’uno il duplicato mentale dell’altro, è fortemente intuitivo che S e S\* siano egualmente giustificati nel credere quello che credono. Questo sembra indicare che la giustificazione di entrambi dipenda esclusivamente da tali fattori interni alla loro prospettiva soggettiva, e non da fattori esterni, cioè dalla diversa affidabilità dei loro processi cognitivi.

Una linea di risposta degli esternisti contemporanei consiste nell’importare in epistemologia la distinzione tra *scuse* e *giustificazioni* – che è comune in etica – e nel argomentare che le credenze del soggetto ingannato dal genio maligno, per quanto non giustificate (come predice l’esternismo), siano non biasimevoli (come suggeriscono le nostre intuizioni) perché sono scusate dal fatto che il soggetto ignora non-colpevolmente di essere sottoposto all’inganno sistematico del genio (Williamson, *in corso di stampa*).

Al di là di questa strategia difensiva, gli esternisti hanno prodotto argomenti per cercare di mostrare che l’internismo è insostenibile. Uno di questi è il cosiddetto *dilemma di Bergmann* (Bergmann, 2006). Secondo la caratterizzazione di Bergmann, l’internismo impegna ad accettare il seguente principio:

(GIUSTIN)

Se S è giustificato a credere *p*, allora (i) c’è un qualche fattore, X, in virtù della cui realizzazione la credenza che *p* è giustificata, e (ii) S è consapevole di X.

La condizione (i) è comune al principio sulla giustificazione epistemica che, come abbiamo visto, è accettato da internisti ed esternisti. (ii), invece, intende catturare il requisito squisitamente internista che X deve soddisfare per essere interno alla prospettiva del soggetto.

Il dilemma deriva dalla necessità di disambiguare la richiesta che S sia *consapevole di X*. Una prima lettura la interpreta in modo *debole*, come la richiesta che S si renda conto dell’esistenza di X. Tuttavia, Bergmann nota che a meno che S non si renda conto che X è rilevante per la giustificazione della credenza che *p*, da una prospettiva internista, la mera consapevolezza dell’esistenza di X non può fare la differenza rispetto alla questione se S sia o meno giustificato a credere *p*. Questo impone un’interpretazione *forte* della richiesta che S sia consapevole di X, secondo cui, oltre a rendersi conto della sua esistenza, S debba anche avere ragioni per credere che X sia rilevante per la giustificazione della credenza che *p*. L’interpretazione forte non ha i problemi di quella debole, ma sembra afflitta da una difficoltà ancora più grave: innesca un regresso all’infinito. Se infatti per essere giustificato a credere *p*, S deve essere giustificato a credere che <X è rilevante per la giustificazione della credenza che *p*>, alla luce di GIUSTIN deve esistere qualcosa, Y, in virtù della cui esistenza la credenza che <X è rilevante per la giustificazione della credenza che *p*> è giustificata, e S è consapevole di Y. Tuttavia, il soddisfacimento della condizione di consapevolezza di S di Y, *interpretato* *in senso forte*, richiede l’esistenza di un ulteriore Z, e così via all’infinito. La morale, secondo Bergmann, è che l’accettazione di GIUSTIN impegna a sostenere che la giustificazione di una qualsiasi credenza di S richieda, da parte di S, una serie infinita di atti di consapevolezza. Non essendo psicologicamente possibile, questo equivale a dire che GIUSTIN e quindi l’internismo impegnano alla conseguenza scettica che nessuna credenza possa mai essere giustificata.

*2.1.3. Struttura della giustificazione I: fondazionalismo e coerentismo*

Abbiamo considerato la questione della *natura* della giustificazione epistemica. Ora esaminiamo quella della *struttura* generale delle credenze giustificate o, in breve, della giustificazione. Per introdurre questo problema, assumiamo che qualcuna delle nostre credenze – la credenza che *p* – sia giustificata e che lo sia inferenzialmente a partire da un’altra credenza che *q*. Se, come è plausibile pensare, una credenza può giustificarne un’altra solo se è a sua volta giustificata, la precedente assunzione impone di rispondere alla domanda di che cosa giustifichi – se c’è qualcosa che lo fa – la credenza che *q*. Apparentemente, sono disponibili quattro risposte. Queste sono le principali alternative disponibili relativamente alla domanda di quale sia la struttura della giustificazione.

(A) La credenza che *q* è giustificata inferenzialmente da un’ulteriore credenza che *r*, che la credenza che *r* è giustificata inferenzialmente da una ulteriore credenza che *z*, e così via, *all’infinito*.

(B) La catena inferenziale, che ha il suo primo anello nella credenza che *p*, il secondo anello nella credenza che *q*, etc. finisce ad un certo punto con una credenza che *z* *non giustificata*.

(C) La catena inferenziale è *circolare* e si richiude su sé stessa: regredendo in cerca di giustificazioni, ad un certo punto si ritorna alla credenza iniziale *p*.

(D) Le catene inferenziali terminano con credenze giustificate *non-inferenzialmente* – le cosiddette *credenze di base* – la cui giustificazione è inferenzialmente trasmessa alle altre credenze.

La risposta (D) è detta *fondazionalista*, ed è solitamente argomentata attraverso due spiegazioni congiunte: sostenendo che è l’unica compatibile con l’assunzione iniziale – che la prima credenza che *p* è giustificata – e spiegando come le credenze di base sono giustificate senza essere inferite da ulteriori credenze. Cominciamo dal valutare la prima spiegazione, nota come *argomento del regresso*.

Secondo i fondazionalisti, (A) è incompatibile con la supposizione che qualche credenza sia giustificata. La ragione è che se la catena inferenziale che comincia con la credenza che *p* prosegue all’infinito, non esistono credenze inizialmente giustificate; ma se non ci sono credenze inizialmente giustificate che trasmettono la loro giustificazione a tutte le altre, nessuna credenza è giustificata. Questa conclusione segue in modo ancora più immediato da (B). Se l’ultima credenza della catena non è giustificata, tale credenza non può giustificare la penultima; risalendo lungo la catena possiamo così replicare lo stesso ragionamento e concludere che nemmeno la prima credenza della catena sia giustificata. La stessa conclusione, infine, deriva dalla supposizione veicolata da (C), secondo cui la catena inferenziale si richiuderebbe circolarmente su sé stessa. Anche in questo caso – sostengono i fondazionalisti – non vi sarebbe giustificazione da trasmettere, a meno di non ammettere che la credenza che *p* possa giustificare sé stessa, il che è controintuitivo. Se vogliamo salvaguardare l’assunzione che la credenza che *p* sia giustificata, secondo i fondazionalisti non resta che risposta (D): la catena inferenziale si arresta con credenze che sono giustificate non-inferenzialmente a partire da stati che non sono credenze.

L’argomento del regresso è controverso. Tanto per cominciare, esiste una interpretazione scettica, storicamente influente, secondo la quale nemmeno (D) è accettabile, per cui a dover essere rifiutata è l’assunzione iniziale che almeno qualche credenza è giustificata. In questa veste, l’argomento del regresso è noto come *trilemma di Agrippa*, dal nome del filosofo greco del I secolo che lo avrebbe formulato. Tralasciando lo scetticismo, ci sono comunque risposte alternative. I sostenitori dell’*infinitismo* (*infinitism*), ad esempio, accettano (A), sostenendo che una catena inferenziale infinita può giustificare la sua conclusione (cfr. Klein, 2005). L’infinitismo non è tuttavia popolare nell’epistemologia contemporanea fondamentalmente perché appare controintuitivo. I *coerentisti* accettano invece (C), affermando che un certo tipo di circolarità non sia viziosa. Il coerentismo – su cui ritorniamo più sotto – appare più plausibile dell’infinitismo, ed è infatti considerato l’alternativa più promettente al fondazionalismo.

Veniamo adesso alla seconda spiegazione dei fondazionalisti riguardante le credenze di base: la spiegazione di come possano esistere credenze che sono giustificate senza essere inferite da altre credenze giustificate. La maggior parte dei fondazionalisti sono internisti riguardo alla giustificazione e ritengono che la giustificazione delle credenze di base derivi da fattori riflessivamente accessibili al soggetto.[[3]](#footnote-3) Per quanto riguarda la giustificazione delle credenze *a priori*, i fondazionalisti generalmente concordano che essa provenga da intuizioni (per esempio la credenza che un oggetto non può essere simultaneamente in due distinte locazioni può essere giustificata da un intuizione), o da analisi concettuali (per esempio la credenza che tutti gli scapoli non sono sposati può essere giustificata dall’analisi del termine “scapolo”), o da un contatto cognitivo diretto (*acquaintance*) con certi fatti logici o matematici, supponendo che esistano[[4]](#footnote-4) (per esempio la credenza che 1 = 1 può essere giustificata da un contatto diretto con questo fatto matematico).

La spiegazione della giustificazione delle credenze di base *a posteriori* è più controversa. Una questione fondamentale riguarda il loro contenuto: secondo i fondazionalisti *classici* (di cui il pensatore più rappresentativo è probabilmente Descartes), le credenze di base a posteriori sono caratterizzate da *certezza*, per cui debbono riguardare i nostri stati *introspettivi* e sono giustificate da essi.

Supponiamo che Maria abbia l’esperienza percettiva di un gatto. La credenza di Maria che c’è un gatto non può essere certa: forse il gatto è una lince, un ologramma o un’allucinazione causata da un demone maligno. Tuttavia, Maria può essere certa di stare avendo l’esperienza di un gatto: forse non c’è nessun gatto, ma è difficile per Maria dubitare di avere quell’esperienza. Il paradigma di questo tipo di credenze è il *cogito* cartesiano: posso dubitare di tutto ma non di stare dubitando.

Un problema per il fondazionalismo classico è che le nostre credenze introspettive, relative agli stati della nostra mente, non sembrano fornire una base sufficiente per inferire in modo cogente ulteriori credenze circa il mondo esterno (Chisholm, 1989; Huemer, 2001). Il rischio è che il fondazionalismo classico, per quanto identifichi un punto di partenza certo, si arresti per così dire troppo presto e apra le porte allo scetticismo sul mondo esterno. Un altro problema è che questa posizione è psicologicamente implausibile: il lettore può facilmente verificare che le sue credenze relative al mondo esterno non sono normalmente inferite a partire da credenze introspettive circa le sue stesse esperienze percettive, ma sono formate direttamente in risposta a queste stesse esperienze. Tenendo conto di entrambe le considerazioni, i fondazionalisti moderati ritengono che la maggior parte delle credenze di base a posteriori siano giustificate, in modo fallibile, direttamente a partire da esperienze riguardo al mondo esterno.

Un problema generale sollevato dai coerentisti (cfr. Olsson, 2021) contro il fondazionalismo riguarda il ruolo attribuito alle esperienze. La questione può essere formulata così: l’esperienza che *p* (che piove, che c’è un gatto, etc.) può veramente giustificare la credenza che *p* senza essere a sua volta giustificata? (cfr. Sellars, 1963 e BonJour, 1985) Chiaramente, se le esperienze richiedono a loro volta giustificazione per potere giustificare il problema del regresso rimane aperto. D’altra parte, se le esperienze non richiedono esse stesse giustificazione, ciò deve dipendere – suggeriscono i coerentisti – dal fatto che *non* hanno un contenuto proposizionale. Ma in tal caso è difficile capire come possano assolvere alla funzione di giustificare le credenze, che hanno contenuto proposizionale.

Alla luce delle precedenti considerazioni, i coerentisti negano che le esperienze possano giustificare le nostre credenze. Secondo loro, le esperienze possono solo *causare* credenze e la eventuale giustificazione di tali credenze dipende unicamente dalla loro coerenza con le altre credenze del soggetto. Nel caso di Maria, ad esempio, l’esperienza di un gatto ha solo il ruolo di causare la credenza corrispondente, e non quello di giustificarla. Se tale credenza è giustificata, questo dipende solo dal fatto del suo essere coerente con le altre credenze di Maria. Abbiamo visto che per i coerentisti non c’è un regresso infinito nella ricerca di giustificazioni, dato che le catene inferenziali che trasmettono la giustificazione sono circolari. Tuttavia, i coerentisti non sostengono che, per esempio, B1 è giustificata da B2, B2 è giustificata da B3, e infine B3 è giustificata da B1. Questo significherebbe che B1 alla fine giustifica sé stessa, il che sembra impossibile. L’idea dei coerentisti è invece che la giustificazione è una proprietà *olistica* dei sistemi di credenze: quando un sistema è coerente, le sue credenze si sostengano reciprocamente. Ma cosa significa “coerente” in questo contesto? Un sistema coerente è presumibilmente logicamente non contraddittorio,[[5]](#footnote-5) ma questo non basta a renderlo coerente nel senso rilevante per la giustificazione. Un altro importante requisito è che le sue parti siano legate da connessioni *esplicative*: ogni credenza del sistema deve spiegare o essere spiegata – mediante possibili inferenze – da qualche altra credenza del sistema (cfr. Poston, 2014). Per esempio, la credenza di Maria che c’è un gatto davanti a lei può essere in qualche misura spiegata dalla sua credenza di possedere un gatto, e può spiegare la credenza di avere udito miagolii poco prima. Sembra intuitivo – almeno a molti coerentisti – che più un sistema è coerente (perché, per esempio, le sue parti sono connesse da un maggior numero di spiegazioni), più le credenze appartenenti a questo sistema sono giustificate.

Il coerentismo è oggetto di diverse critiche. Esaminiamone due: per prima cosa, certi esperimenti mentali suggeriscono che le esperienze possono giustificare oltre che causare credenze (cfr. Lemos, 2007, pp. 80-81). Consideriamo Mafalda e Arturo. Mafalda ha veramente un’emicrania. Inoltre, ha la credenza di avere un’emicrania insieme a molte altre credenze *coerenti* con quest’ultima (per esempio, è convinta di dover prendere un’aspirina, che sia meglio smettere di leggere, etc.). Sembra intuitivo che Mafalda sia giustificata a credere di avere un’emicrania. Arturo d’altro canto non ha un’emicrania e non sente alcun dolore. Tuttavia, crede di avere un’emicrania ed ha esattamente le stesse credenze coerenti di Mafalda. È fortemente intuitivo che Arturo non sia realmente giustificato a credere di avere un’emicrania (o che lo sia meno di Mafalda). Tuttavia, il sistema delle sue credenze ha lo stesso grado di coerenza del sistema di Mafalda. La differenza nella giustificazione (o grado di giustificazione) sembra allora dipendere dall’*esperienza* di dolore, che caratterizza la vita mentale di Mafalda e non quella di Arturo. Un altro problema per il coerentismo riguarda la possibilità (ideale) di inventare sistemi di credenze incompatibili ma egualmente coerenti. Un sistema inventato non è *causato* da esperienze, ma ciò è irrilevante per quanto riguarda la sua giustificazione agli occhi del coerentista. Supponiamo allora di avere inventato un sistema di credenze S radicalmente incompatibile con un altro sistema S\*, anch’esso inventato. Supponiamo che S e S\* sono entrambi estremamente coerenti. S e S\* devono essere entrambi estremamente giustificati. Dato che la giustificazione in questione è *epistemica*, S e S\* devono essere entrambi estremamente probabili, il che è impossibile dato che S e S\* sono incompatibili. Questo suggerisce che la coerenza da sola non possa produrre giustificazione *epistemica*.

*2.1.4 Struttura della giustificazione II: conservatori e liberali*

C’è un altro modo di discutere il problema della struttura della giustificazione epistemica, ortogonale alla distinzione fondazionalismo/coerentismo, che riguarda le condizioni sotto le quali le fonti di giustificazione epistemica producono giustificazione. Tradizionalmente, in epistemologia si identificano quattro fonti della giustificazione: l’esperienza percettiva, la memoria, l’introspezione e la ragione. A queste fonti della giustificazione, che sono di natura individuale, è spesso aggiunta la testimonianza, che ha natura sociale.[[6]](#footnote-6) A proposito di ciascuna di queste fonti è possibile sollevare gli stessi interrogativi. Per ricevere giustificazione da una di esse, dobbiamo essere antecedentemente giustificati a credere che la fonte sia affidabile? Se sì, da dove viene questa giustificazione?[[7]](#footnote-7) Esaminiamo la questione concentrandoci sull’esperienza percettiva e la testimonianza.

Supponiamo che Fatima abbia l’esperienza visiva di una pizza sul tavolo e nessuna indicazione che l’esperienza sia fuorviante (ad es., che sia un’allucinazione) o relativa al fatto che, nonostante le apparenze, non ci possa essere una pizza sul tavolo; considerazioni di entrambi i tipi sono generalmente dette *sconfiggitori* (*defeaters*) (cfr. Piazza 2021). Può quest’esperienza da sola, in assenza di sconfiggitori, dare a Fatima giustificazione – anche solo giustificazione fallibile – per credere che ci sia una pizza sul tavolo? Oppure a tal fine Fatima deve anche avere giustificazione antecedente per ritenere che la sua vista funzioni bene in generale, che non stia avendo un’allucinazione, e così via? La questione non riguarda solo la percezione visiva, ma qualsiasi sorgente putativa di giustificazione (introspezione, memoria, etc.).[[8]](#footnote-8) Coloro i quali sostengono che una sorgente epistemica può giustificare (anche solo in modo fallibile) soltanto se c’è antecedente giustificazione a sostegno della sua affidabilità vengono detti *conservatori* (*conservatives*) riguardo a quella sorgente. Quelli che ritengono invece che una sorgente epistemica possa giustificare anche in assenza di tale giustificazione antecedente sono chiamati *liberali* (*liberals*) (cfr. Pryor 2015 e Wright 2014).

La distinzione tra riduzionisti ed anti-riduzionisti, nel dibattito sull’epistemologia della *testimonianza* (cfr. Leonard, 2021), può essere vista come una variante locale della distinzione generale tra conservatori e liberali. I riduzionisti, la cui posizione è fatta risalire a David Hume, sostengono che siamo giustificati a credere a ciò che ci viene riferito da un testimone solo se abbiamo ragioni antecedenti, basate sulla memoria e l’osservazione diretta, per ritenerlo affidabile (cioè onesto e competente). Gli anti-riduzionisti, la cui posizione è fatta risalire a Thomas Reid, sostengono invece che siamo giustificati di default a credere a ciò che ci viene riferito, e che la giustificazione per farlo viene meno solo quando abbiamo ragioni specifiche per dubitare del testimone (per pensare che sia disonesto e/o incompetente). È facile scorgere nell’anti-riduzionismo un approccio al tema della giustificazione testimoniale di tipo liberale, e nel riduzionismo un approccio conservatore.

Nonostante le analogie tra i due dibattiti, è bene sottolineare che nella letteratura contemporanea la disputa tra conservatori e liberali riguarda principalmente la giustificazione percettiva. Per quanto sia importante sapere che le posizioni interne a questo dibattito sono generalizzabili ai dibattiti riguardanti altre fonti della giustificazione, individuali e sociali, riteniamo quindi più utile soffermarci sul caso della percezione.

Un’importante motivo per seguire i liberali, in questo caso, risiede nella preoccupazione che il conservatorismo abbia implicazioni scettiche. Supponiamo infatti che i conservatori riguardo alla giustificazione percettiva abbiano ragione, e che ad esempio Fatima, per essere giustificata a credere di avere davanti a sé una pizza sulla base della sua percezione, necessiti di giustificazione antecedente per ritenere tale percezione affidabile. Se ci limitiamo a considerare ipotesi di errore ordinarie, Fatima può appoggiarsi sulla propria conoscenza del mondo in altri ambiti, o in momenti diversi, per escluderle: ad es., può riflettere sul fatto che la sua vista è sempre stata perfetta per escludere un errore percettivo, o invocare la conoscenza del fatto che al giorno d’oggi i proiettori olografici sono usati molto raramente per escludere di avere a che fare con l’ologramma di una pizza. Quando ha a che fare con ipotesi scettiche globali, come quella cartesiana di un genio maligno che ci inganna sistematicamente, tuttavia, la stessa strategia non funziona più. In questo caso, ogni aspetto della propria esperienza è sottoposto al dubbio e quindi non può essere invocato per dissolverlo. Senza convincenti risposte a questo problema, il conservatorismo sembra implicare la conclusione scettica che nessuna credenza possa mai essere giustificata dalla percezione (cfr. Moretti, 2021).

La *teoria della giustificazione di* *default*, introdotta da Wright (2015), ambisce a fornire una risposta convincente, in quanto sostiene che la giustificazione antecedente che necessitiamo per ritenere le nostre facoltà percettive affidabili non dipende in generale da nessuna evidenza, ma è una sorta di *diritto epistemico* che tutti gli esseri razionali possiedono di default.[[9]](#footnote-9) La più chiara spiegazione dell’esistenza di questa giustificazione non evidenziale (che per Wright è comunque sempre fallibile o sconfiggibile da evidenza contraria) è basata su una considerazione di teoria dei giochi (cfr. Wright, 2014). Immaginiamo che Robinson Crusoe, stremato dalla fame, trovi un frutto sconosciuto sull’isola del naufragio. Il frutto potrebbe essere velenoso. Mangiarlo è giustificato (o ragionevole) per Crusoe? La risposta è affermativa dato che, in queste circostanze, la strategia dominante per lui è mangiare il frutto. Lo scopo ultimo di Crusoe è infatti sopravvivere. Se Crusoe non mangia il frutto, morirà di fame *in ogni caso*, indipendentemente dal fatto che sia velenoso o meno. Se invece lo mangia, e non è velenoso, sopravviverà. Ritorniamo alla giustificazione di *default*. Sembra intuitivo che il nostro fine epistemico principale sia avere molte di credenze vere. Alla luce di ciò, e in mancanza di evidenza rilevante, è per noi giustificato accettare che le nostre facoltà cognitive siano affidabili? La risposta sembra ancora affermativa, poiché questa sembra essere la nostra strategia dominante. Se non accettiamo che le nostre facoltà cognitive sono affidabili, in quanto esseri razionali, dovremmo infatti sospendere ogni attività cognitiva. In tal modo, non potremmo avere alcuna credenza, e quindi nessuna credenza vera. Se invece accettiamo che le nostre facoltà sono affidabili, possiamo coerentemente svolgere attività cognitive, e se le nostre facoltà sono affidabili, possiamo ritrovarci con molte credenze vere.

A dispetto della sua ingegnosità, la teoria della giustificazione di *default* è criticabile. Alcuni, per esempio, ritengono che ci siano *due* fini cognitivi principali: avere molte credenze vere e avere poche o nessuna credenza falsa. Se ciò è corretto, accettare che le nostre facoltà cognitive sono affidabili non è la nostra strategia dominante, dato che potrebbe portarci ad avere molte credenze false (per esempio, se fossimo le vittime del genio maligno cartesiano) (cfr. Pedersen, 2009). Un altro problema è che questo tipo di giustificazione per ritenere affidabili le nostre facoltà cognitive sembra essere *pragmatica* piuttosto che *epistemica*, come invece ci si dovrebbe aspettare (cfr. Jenkins 2007).

Dobbiamo dunque rifiutare il conservatorismo e affidarci ai liberali? Può Fatima avere giustificazione per credere che c’è una pizza sulla sola base dell’esperienza di una pizza e dell’assenza di sconfiggitori, anche se non ha giustificazione antecedente per ritenere affidabile la sua vista?

Per rispondere esaminiamo la forma di liberalismo di gran lunga più influente in epistemologia: il *dogmatismo percettivo*. Abbiamo visto che i coerentisti insinuano il sospetto che le esperienze possano giustificare solo se a loro volta giustificate. Una possibile replica è che solo gli stati *doxastici* – come le credenze, le assunzioni e le supposizioni – possono essere giustificati, dato che solo questi ultimi sono soggetti a controllo razionale. Per esempio, il soggetto può abbandonare una credenza di fronte a evidenza contraria, ma non ha senso dire che possa abbandonare un’*esperienza*:per quante ragioni abbia per rifiutarne il contenuto, l’esperienza rimarrà al suo posto. Se questo è corretto, resta da chiarire come le esperienze riescano a giustificare. I dogmatisti, come Pryor (2000, 2015), affermano che ciò accade in virtù della loro speciale *fenomenologia*. I dogmatisti sostengono che le esperienze percettive sono atteggiamentiproposizionali, cioè modi in cui la mente si atteggia nei confronti di una proposizione. Credere, desiderare e dubitare sono esempi di questi atteggiamenti. Per questi filosofi, l’esperienza che *p* è un atteggiamento proposizionale speciale caratterizzato da *forza fenomenale*, nel senso che ci da l’impressione di *appurare* che *p*. (Ciò non accade, ad es., quando dubitiamo o immaginiamo che *p*.) I dogmatisti suggeriscono che alla luce di questa impressione, l’attitudine più ragionevole per noi, in assenza di evidenza contraria, è quella di *credere* che *p*, piuttosto che dubitare o sospendere il giudizio riguardo a *p*. Ciò chiarifica perché le esperienze percettive siano in grado di giustificare. Una forma generalizzata di dogmatismo è il *conservatorismo fenomenale* (*phenomenal* *conservatism*) introdotto da Huemer (2001). Secondo questa posizione, esistono vari tipi di esperienze – per esempio mnemoniche, morali, razionali, e introspettive – in aggiunta alle percezioni, ed è in virtù della forza fenomenale di queste esperienze che otteniamo giustificazione per i differenti tipi di credenze.

Un’obiezione mossa al dogmatismo in tutte le sue varianti è quella della *penetrazione cognitiva* (*cognitive penetration*). Questa tesi controversa asserisce che certi stati mentali – come paure, pregiudizi, sentimenti – possano inconsciamente modificare il contenuto delle nostre esperienze rendendole inaffidabili (cfr. Georgakakis, Moretti, 2019). Molti epistemologi trovano che sia controintuitivo ritenere che le esperienze inconsciamente penetrate abbiano la capacità di giustificare; ciò è incompatibile con il dogmatismo che non discrimina fra esperienze penetrate e non penetrate.

Ma le difficoltà del dogmatismo non finiscono qui. Altre sorgono dal fatto che il liberalismo – di cui il dogmatismo è una specie – appare intrinsecamente problematico. Per iniziare, se la giustificazione epistemica è interpretata in termini probabilità, esiste un semplice teorema dimostrato da White (2006) che suggerisce che i conservatori – non i liberali – abbiano ragione. Nel caso di Fatima, per esempio, il teorema mostra che la sua credenza relativa alla pizza può essere giustificata (cioè può avere un alto grado di probabilità) quando Fatima ha l’esperienza di una pizza solo se la credenza di Fatima che quell’esperienza non è una mera allucinazione è antecedentemente giustificata (cioè solo se la probabilità di questa credenza era già alta).

I liberali hanno un altro problema conosciuto col nome di *giustificazione facile* (*easy justification*) (cfr. Cohen 2002).[[10]](#footnote-10) Una versione dei esso è la seguente: supponiamo che Fatima estragga da un mazzo di carte di vari colori una serie di carte e le mostri una per una a Michela. Il compito di Michela è quello di stabilire di che colore siano – per esempio, se siano carte rosse, verdi o blu, etc. – sulla base di quello che le sembra di vedere. Se hanno ragione i liberali, le risposte di Michela sono tutte giustificate, anche se non ha ragioni antecedenti per credere che le proprie capacità percettive siano affidabili. Se ad esempio la prima carta estratta le sembra rossa, Michela è giustificata a credere che sia rossa; se la successiva le sembra nera, è giustificata a credere che sia nera, etc. Supponiamo che dopo molte estrazioni qualcuno metta in discussione che Michela sia effettivamente capace di identificare i colori. Se il liberalismo fosse corretto, Michela potrebbe replicare menzionando che la prima carta le era apparsa rossa ed era effettivamente rossa (come lei è giustificata a credere), che la seconda carta le era apparsa nera ed era effettivamente nera (come lei è giustificata a credere), e così via, e concludere, attraverso un’inferenza induttiva, che dato che ha riconosciuto il colore delle carte correttamente in molti casi senza mai sbagliarsi, la sua capacità di identificare i colori è affidabile. Intuitivamente, ci sarebbe qualcosa di profondamente inadeguato in questa risposta: l’impressione è che sarebbe troppo facile per Michela acquisire giustificazione per credere di essere abile nell’identificare i colori in questo modo. Il problema – si noti – non è nell’inferenza induttiva. Se davvero Michela avesse ragioni per credere di aver riconosciuto i colori di tutte le carte estratte, sarebbe autorizzata a concludere come specificato. Il problema deve quindi risiedere nel fatto che Michela non può essere giustificata a credere di aver riconosciuto i colori delle varie carte se non ha giustificazioni indipendenti per credere che la sua capacità di identificare i colori è affidabile. Questo suggerisce che ad aver ragione sulla giustificazione percettiva sono i conservatori e non i liberali.

*2.2 La conoscenza*

Una domanda centrale per l’epistemologia riguarda la natura della conoscenza.[[11]](#footnote-11) La domanda risale per lo meno a Platone, il quale, nel *Menone*, sembra difendere la tesi – rifiutata nel *Teeteto* – secondo cui la conoscenza – o *episteme* – è credenza vera – *orte doxa* – accompagnata da una spiegazione – *aitia logismos*. Questa definizione ha certamente avuto in filosofia meno fortuna di quella difesa da Platone nella *Repubblica*, secondo cui *doxa* ed *episteme* non sono ordinati in una relazione di genere e specie, masono stati cognitivi essenzialmente distinti dall’essere rivolti a domini separati del reale. La *doxa* concerne il mondo empirico del divenire, l’*episteme* il mondo eterno delle forme. Ciononostante, l’epistemologia contemporanea assume come punto di partenza qualcosa di simile alla definizione del *Menone*, la cosiddetta *concezione tripartita di conoscenza*:

(CON1)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p*, (ii) la credenza di *S* è epistemicamente giustificata, (iii) *p* è vera.

CON1 è intuitiva, e sembra rendere conto della nozione di conoscenza presupposta in contesti quotidiani. Secondo CON1, la conoscenza è un *successo cognitivo* – una credenza *vera* – conseguito non casualmente (diversamente, ad esempio, da quando indoviniamo correttamente qualcosa) attraverso un metodo legato alla verità, capace di giustificare la credenza. CON1 è solitamente discussa articolando il legame con la verità in senso *internista*, assumendo che il metodo in questione consista nell’aver formato la credenza sulla base di ragioni per credere che *p* interne alla prospettiva del soggetto. (Come vedremo, tuttavia, CON1 è interpretabile in senso *esternista*.) La seconda ragione per cui CON1 è normalmente il punto di partenza della riflessione contemporanea sulla conoscenza è che CON1 è spesso indentificata con la concezione tradizionale. Il principale responsabile di questa semplificazione storica è probabilmente Edmund Gettier, il quale in un articolo molto influente attribuisce CON1 a Platone (Gettier, 2015). La rilevanza di questo testo è legata al fatto che contiene due controesempi a CON1 molto convincenti.

*2.2.1 Gettier contro CON1*

Consideriamo uno dei controesempi di Gettier. Immaginiamo che Smith e Jones abbiano fatto domanda per lo stesso impiego. Il capo del personale confida a Smith di voler assumere Jones. In qualche modo Smith ha anche modo di osservare che Jones ha dieci monete in tasca. Smith è pertanto giustificato a credere che Jones otterrà il lavoro e che Jones ha dieci monete in tasca. Sembra quindi innegabile che Smith, quando esegue una semplice inferenza da queste premesse, divenga giustificato nel credere che *l’uomo che otterrà il lavoro ha dieci monete in tasca*. Infine, la credenza di Smith è vera. La ragione, però, è che l’uomo che avrà il lavoro è lui, Smith (diversamente da quanto annunciato dal capo del personale) e che anche lui inconsapevolmente ha in tasca dieci monete. È fortemente intuitivo che Smith non sappia che l’uomo che otterrà il lavoro ha dieci monete in tasca. Tuttavia, dato che la sua credenza è vera e giustificata, CON1 impegna a sostenere che Smith lo sappia, e perciò va rifiutata come inadeguata.

Il difetto principale di CON1, esposto dall’esempio di Gettier, è che un soggetto può conseguire un successo cognitivo *accidentalmente* anche se segue una procedura capace di giustificare (in senso internista) la propria credenza. Gran parte della riflessione epistemologica contemporanea sulla conoscenza può essere vista come il tentativo di individuare una condizione il cui soddisfacimento escluda che i successi cognitivi conseguiti da un soggetto siano accidentali in questo senso. Consideriamo alcune di queste proposte (cf. Hetherington, 2022).

*2.2.2 Concezioni della conoscenza*

Secondo Michael Clark (1963), il metodo usato da Smith produce un successo cognitivo accidentale perché si riduce a inferire qualcosa da una premessa falsa (la premessa che Jones avrà il lavoro). Questa diagnosi può sembrare corretta, perché inferire una verità da una falsità è un evento fortuito. Se accettiamo questo suggerimento possiamo ridefinire la conoscenza in questo modo:

(CON2)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p*, (ii\*) la credenza di *S* è epistemicamente giustificata a partire da premesse vere, (iii) *p* è vera.

Nonostante costituisca un progresso rispetto a CON1, CON2 ha almeno due difetti: resta esposta a *varianti* del problema di Gettier in cui S consegue un successo cognitivo accidentale pur inferendo da una premessa vera (cf. Piazza 2017, p. 66); inoltre CON2 non è sufficientemente generale perché non contempla che una credenza può essere giustificata da qualcosa di diverso da un’inferenza (ad es., da un’esperienza percettiva).

Una risposta alternativa che non assume che la giustificazione per *p* sia inferenziale, data a Keith Lehrer e Thomas Paxson (1969), sostiene che il metodo di Smith produce un successo cognitivo fortuito perché consiste nel formare una credenza sulla base di ragioni minacciate da uno *sconfiggitore* proposizionale. Uno sconfiggitore proposizionale della giustificazione che *S* ha per credere *p* è una proposizione *vera* di cui S non è consapevole, avente questa caratteristica: se S ne diventasse consapevole, perderebbe la propria giustificazione per *p*. Supponiamo ad esempio di guardare alle 10 in punto un orologio che reputiamo perfettamente funzionante sulla base dell’evidenza passata in nostro possesso, e di credere che siano le 10 in punto data la posizione delle lancette. Questa credenza è chiaramente giustificata. Immaginiamo però che la nostra giustificazione sia minacciata dallo sconfiggitoreproposizionale che dice che l’orologio è rotto. Quel che è accaduto è che abbiamo guardato le lancette ferme da ieri sulle dieci esattamente alle dieci. Fintanto che non lo scopriamo, la nostra credenza resta giustificata. Tuttavia, in ragione della minaccia dello sconfiggitore proposizionale, questa giustificazione sembra troppo fragile perché si possa concludere che sappiamo che sono le 10: la nostra procedura ci ha condotto a un successo cognitivo, ma in modo troppo fortuito. La diagnosi di Lehrer e Paxson motiva la seguente nuova definizione:

(CON3)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p*, (ii) la credenza di *S* è epistemicamente giustificata, (ii-bis) questa giustificazione non è minacciata da uno sconfiggitore proposizionale, (iii) *p* è vera.

Nell’esempio di Gettier lo sconfiggitore proposizionale della giustificazione di Smith è la proposizione che Smith stesso otterrà il lavoro. Un problema di CON3 è che sembra contraddetta da vari esempi. Supponiamo ad esempio di assistere direttamente al furto di un libro compiuto da uno studente, Tom Grabit. Intuitivamente la giustificazione che acquisiamo è sufficiente perché ci possa essere attribuita conoscenza di questo fatto, anche se tale giustificazione è minacciata da *certi* sconfiggitoriproposizionali. Uno può essere quello che asserisce che la madre di Tom ha dichiarato che a commettere il furto è stato il suo gemello, *che in realtà non esiste*. Se venissimo a sapere di questa dichiarazione, perderemmo la nostra giustificazione per incolpare Tom. Eppure, in questo caso, è intuitivo che fino a quel momento noi *sapremmo* che a rubare il libro è stato Tom, per cui CON3 sembra inadeguata.

Una risposta promettente a questo tipo di controesempi consiste nel fare notare che lo sconfiggitoreproposizionale in questione è in qualche modo *fuorviante*, e nello specificare la condizione (ii-bis) di CON3 richiedendo che non esistanosconfiggitoriproposizionali *non fuorvianti*.

Abbiamo sottolineato che (ii) è solitamente interpretata in senso *internista*. Come abbiamo detto, gli esternisti accusano gli internisti di postulare un legame tra giustificazione epistemica e verità inadeguato perché soggettivo. Questo suggerisce una nuova diagnosi del problema di Gettier: il metodo di Smith produce un successo cognitivo accidentale perché consiste nel formare una credenza sulla base di ragioni che sono potenzialmente slegate alla verità. Se si accetta questa diagnosi, è naturale cercare di reinterpretare (ii) in senso esternista. Un esempio storicamente rappresentativo è la *teoria causale della conoscenza* proposta da Alvin Goldman (1963):

(CON4)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p*, (ii-est) la credenza di *S* è causata (in modo appropriato) dal fatto che *p*, (iii) *p* è vera.

Considerando che quando una credenza è causata dal fatto che la rende vera è intuitivamente causata in modo *affidabile*, questa risposta alla sfida di Gettier può essere formulata in termini più generali come segue:

(CON4\*)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p*, (ii-est\*) la credenza di *S* ècausata in modo affidabile, (iii) *p* è vera.

La risposta esternista ha influito profondamente sul dibattito sulla conoscenza, imprimendogli una svolta. Nelle due versioni appena presentate è però esposta ad un cruciale controesempio escogitato dallo stesso Goldman (1976). Henry sta viaggiando in macchina nella contea dei granai. Il paesaggio sembra punteggiato di tanti granai, ma la maggioranza sono *finti* granai: mere facciate di cartone dipinte in modo da sembrare veri granai agli automobilisti che attraversano la contea. Non tutti, però, sono finti granai. Henry, ad esempio, ignaro dell’esistenza dei finti granai, scorge a sua insaputa l’unico granaio autentico e crede veridicamente che quello sia un granaio autentico. La domanda cruciale è se Henry *sa* che quello è un granaio autentico. Intuitivamente non lo sa: anche in questo caso, c’è qualcosa di fortuito nel suo successo cognitivo. Tuttavia, il metodo usato da Henry consiste nel formare una credenza causata dal fatto che la rende vera, per cui secondo CON4, Henry sa che il granaio è autentico. Inoltre, dato che la credenza di Henry sembra è formata in modo causalmente affidabile, CON4\* fornisce lo stesso fuorviante responso. CON4 e CON4\* non hanno quindi le risorse per spiegare l’intuizione che Henry non sappia di stare guardando un vero granaio.

Frederick Dretske (1971) e Robert Nozick (1981) hanno suggerito di definire la conoscenza partendo da una generalizzazione della risposta esternista di Goldman. La teoria causale invocata in CON4 sembra inizialmente promettente per questa ragione: immaginiamo che la credenza che *p* sia causata dal fatto che *p*. Verrebbe da pensare che se *p* *fosse stata* falsa, la credenza non *sarebbe* esistita, perché il fatto che *p* – la sua causa – non sarebbe esistito. Questo comportamento *controfattuale* sembra ciò di cui una credenza ha bisogno per non essere *accidentalmente* vera. Sembra infatti che una credenza sia vera accidentalmente proprio quando S l’avrebbe formata anche se fosse stata falsa. L’errore della teoria causale, per Nozick, consiste nell’assumere che questa condizione controfattuale sia riducibile alla condizione che la credenza sia *causata* dal fatto che la rende vera. Questo è un errore perché, come insegna il caso della contea dei granai, la condizione causale può essere soddisfatta anche quando la condizione controfattuale non lo è: se Henry non avesse guardato un granaio autentico, infatti, avrebbe guardato un finto granaio e non avrebbe notato la differenza. Alla luce di queste considerazioni, la conoscenza può essere ridefinita come segue:

(CON5)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p* sulla base di un metodo M, (ii-N) applicando M, S non avrebbe creduto che *p* se *p* fosse stato falso.

La condizione modale veicolata da (ii-N) è detta *sensibilità* (*sensitivity*) (cfr. Nozick 1981). CON5 spiega perché Henry non sappia di stare guardando un vero granaio: l’istanza rilevante di (ii-N) non è soddisfatta in questo caso. Considerando il contesto in cui si trova, le circostanze possibili più simili a quelle attuali nelle quali Henry *non* sta guardando un vero granaio sono quelle nelle quali ne sta guardando un finto. In tali circostanze, applicando il metodo di basarsi su quello che gli sembra di vedere, Henry crederebbe ancora di guardare un vero granaio.

Per quanto veicoli un’analisi promettente di cosa significhi che una credenza è accidentalmente vera in modo incompatibile con la conoscenza, la condizione di *sensibilità* appare sospetta a molti epistemologi. La ragione principale è che CON5, di cui (ii-N) è un ingrediente essenziale, invalida un principio molto plausibile, detto della *chiusura della conoscenza* (CC) (cfr. Luper 2020). Secondo CC, se S sa che *p*, e S inferisce in modo competente *q* da *p*, S sa anche che *q*. Se ad esempio Carolina sa che Tommaso è a Pavia e deduce in modo competente da questa proposizione che Tommaso non è a Jyväskylä, Carolina sa anche che Tommaso non è a Jyväskylä. Il problema di CON5 è che impegna a negare la validità incondizionata di CC. Cerchiamo di capire perché alla luce di un esempio.

Siano *p* e *q*, rispettivamente, la proposizione che *S* ha due mani e la proposizione che *S* è privo di mani ma è vittima di un’allucinazione indistinguibile, indotta dal genio maligno, di avere due mani sebbene (in breve, che *S* non è la vittima del genio maligno). Immaginiamo che *p* sia vera, e che *S*, guardando verso le proprie mani, si convinca che *p*. La credenza di *S* è *sensibile*: se *S* non avesse avuto due mani, guardando nella direzione delle mani se ne sarebbe accorto e non avrebbe formato la credenza.[[12]](#footnote-12) Possiamo quindi concludere che *S* sa che *p*. Supponiamo che *S* inferisca in modo competente *q* da *p*. Segue da CC che *S* sadi non essere la vittima del genio maligno. Tuttavia, CON5 genera il verdetto opposto, perché questa seconda credenza, per quanto vera, non è sensibile: se *S* fosse stato la vittima del genio maligno avrebbe avuto l’allucinazione di avere due mani, e si sarebbe convinto – scambiando l’allucinazione per una genuina percezione – di avere due mani, e quindi di *non* essere la vittima del genio maligno. Come ha notato Keith DeRose (2015), CON5 impegna quindi ad accettare la *congiunzione abominevole* (*abominable conjunction*) secondo cui S sa di avere due mani ma non può escludere che non le ha veramente e la sua esperienza di averle sia una mera allucinazione. Congiunzioni di questo tipo appaiono incoerenti e intuitivamente false.

Nella letteratura contemporanea esiste un secondo approcciomodale alla conoscenza che invoca una condizione controfattuale alternativa, denominata *sicurezza* (*safety*). Nella versione di Duncan Pritchard (2007), grossomodo, una credenza vera è *sicura* quando S la forma usando un metodo M, ed è vero che nella maggior parte delle circostanze possibili simili a quelle attuali in cui Sla forma usando M, la credenza rimane vera. Nella versione di Ernest Sosa (1999) – fondamentalmente equivalente – una credenza è *sicura* quando è il caso che, se il soggetto la formasse, la credenza sarebbe vera.

La condizione di *sicurezza*, come quella di *sensibilità*, fornisce un’analisi di cosa significa, per una credenza, non essere vera accidentalmente. Secondo questa analisi, *S* forma una credenza vera in modo non accidentale quando, dato il modo in cui l’ha formata, avrebbe potuto sbagliarsi molto difficilmente. Ecco una possibile definizione della conoscenza nei termini della *sicurezza*:

(CON6)

S sa che *p* se e solo se (i) *S* crede che *p* sulla base di un metodo M, (ii-S) se S credesse che *p* sulla base di M, *p* sarebbe vera.

Per quanto siano somiglianti, la condizione di *sicurezza* differisce da quella di *sensibilità* in questo aspetto cruciale: CON6 non invalida CC. Supponiamo infatti che *S* si convinca (a ragione) di avere due mani guardando verso le proprie mani. Questa credenza è *sicura*, perché nella maggior parte delle circostanze possibili più simili a quelle attuali in cui *S* usa lo stesso metodo e crede di avere due mani*,* non si sbaglia. Allo stesso tempo, le circostanze possibili più simili a quelle attuali in cui *S*, guardando verso le proprie mani, le vede e si convince di non essere la vittima di un’allucinazione indotta da un genio maligno sono circostanze nelle quali *S* non si sbaglia. Le circostanze possibili in cui *S* è veramente la vittima del genio maligno, infatti, sono troppo *dissimili* da quelle attuali. Pertanto, che *S* in quelle circostanze formi la credenza falsa di non essere la vittima del genio maligno è irrilevante per la *sicurezza* di tale credenza, quando è formata nelle circostanze attuali.[[13]](#footnote-13)

Negli ultimi decenni si è affermata l'idea che la conoscenza sia il risultato di una condotta *intellettualmente virtuosa*. Ci sono due principali concezioni di cosa sia una virtù intellettuale (e quindi di cosa sia una condotta intellettualmente virtuosa), fondamentalmente riconducibili alla distinzione tra internismo ed esternismo. I *responsabilisti*, come Linda Zagzebski (1996), identificano le virtù con i tratti del carattere di una persona che la dispongono a comportarsi in modo affidabile sulla base del desiderio di contatto cognitivo con la realtà (esempi paradigmatici sono la curiosità, lo scrupolo intellettuale, l'umiltà e il coraggio intellettuali, etc.). Gli epistemologi della virtù *affidabilisti*, invece, identificano le virtù con le competenze cognitive (come le vista, l'udito, la memoria, etc.) il cui esercizio, in un determinato ambiente, conduce il soggetto a formare in modo affidabile credenze vere. Pritchard e Sosa hanno connesso l’idea che la conoscenza richieda una credenza *sicura* con l’idea che la conoscenza sia una credenza che è vera perché prodotta dell’esercizio di una competenza cognitiva affidabile. Per questo Pritchard e Sosa sono esempi di filosofi che promuovono un approccio alla conoscenza basato sulla nozione di virtù affidabilista.

In ragione di problemi che affliggono le concezioni della conoscenza simili a quelli esaminati in questa sezione, negli ultimi anni si è affermato un orientamento in epistemologia, denominato *conoscenza per prima* (*knowledge-first*), caratterizzato dal considerare la conoscenza come una nozione primitiva ed indefinibile (cfr. Williamson, 2000). Secondo tale orientamento, la conoscenza è semplicemente lo stato mentale *fattivo* (cioè che implica la verità del suo contenuto) più generale di tutti: è uno stato mentale fattivo, cioè, che non può non essere istanziato quando sono istanziati stati mentali fattivi più specifici, come ad esempio il vedere che *p*, il sentire che *p*,etc. Secondo alcuni filosofi, la ragionevolezza del suggerimento di Williamson sarebbe confermata dal fatto che molte altre nozioni filosofiche, come quella di asserzione, di credenza e di evidenza sono riducibili alla nozione di conoscenza. Per esempio, è molto influente (sebbene non esente da controversie) la tesi secondo cui le asserzioni sono costituite, almeno in parte, dall’essere sottoposte a una norma della conoscenza – esse sono, cioè, gli atti linguistici che dovremmo eseguire solo quando sappiamo che il loro contenuto è vero (Williamson, 1996).

*2.3 Scetticismo*

Lo scetticismo è la dottrina filosofica secondo cui è per noi impossibile conoscere. Dato che questa tesi appare dubbia – di solito diamo per scontato di sapere molte cose – lo scettico deve fornirci argomenti cogenti a suo sostegno. Ad essere precisi, gli argomenti scettici normalmente prendono di mira le nostre pretese di *conoscenza* o le nostre pretese di *giustificazione epistemica*. In questa sezione ci concentreremo principalmente sulla conoscenza. Lo scetticismo può essere inoltre *locale* o *globale*. Quello locale afferma che è impossibile ottenere conoscenza in un ambito specifico (ad es., il mondo esterno, il passato, la matematica, etc.). Lo scetticismo globale afferma che non possiamo conoscere assolutamente nulla. Questa tesi si auto confuta, dato che implica che non si possa nemmeno sapere che essa sia vera. Lo scetticismo riguardo alla *conoscenza del mondo esterno* è la posizione di gran lunga più discussa nella letteratura scettica, pertanto ci concentreremo su di esso.

*2.3.1 Scetticismo cartesiano*

René Descartes ha formulato l'argomento scettico più influente di tutta la storia della filosofia occidentale. (Si noti però che Descartes non era uno scettico, ma mirava a confutare le congetture scettiche per stabilire un solido terreno per la conoscenza.) Il suo argomento parte dall’osservazione che non possiamo escludere che la nostra intera esperienza sia il frutto di una ininterrotta allucinazione indotta da un genio maligno (che oggi potrebbe essere rimpiazzato dal software di realtà virtuale *Matrix*), e per questo sostiene che abbiamo una ragione per dubitare di tutte le nostre credenze riguardo al mondo esterno. Pertanto, non possiamo averne alcuna conoscenza, poiché la conoscenza richiede – secondo Descartes – *assoluta certezza*, e quindi assenza di ogni possibile dubbio. Gli epistemologi contemporanei sono tuttavia tipicamente *fallibilisti*. Ritengono cioè che possiamo sapere che *p* anche se la nostra giustificazione per *p* non è *conclusiva*, quindi, anche se possiamo dubitare di *p* in una certa misura. (La conoscenza scientifica, per esempio, che funge da paradigma di tutta la conoscenza, è in generale solo probabile e fallibile.) Perciò la maggior parte degli epistemologi odierni ritiene che l’argomento cartesiano sia fallace, poiché riposa sulla falsa premessa che la conoscenza richiede assoluta certezza.

*2.3.2 L’argomento scettico della chiusura epistemica e la risposta di Moore*

Gli argomenti contemporanei a favore dello scetticismo globale mirano a mostrare che non possiamo neppure avere conoscenza fallibile del mondo esterno. Un argomento molto noto usa il *principio di* *chiusura della conoscenza*, introdotto precedentemente:

(CC) Se S sa che *p*, e competentemente deduce *q* da *p*, allora S sa che *q*.

CC verte sulla conoscenza, ma può essere riformulato in termini di giustificazione epistemica:

(GC) Se S ha giustificazione per credere che *p*, e competentemente deduce *q* da *p*, allora S ha giustificazione per credere che *q*.

L’argomento scettico della chiusura epistemica sfrutta CC (o GC se attacca la giustificazione). Eccone una versione che può essere fatta risalire a George E. Moore (1959). Supponiamo che

*m* = “c’è una mano” e

*sc* = “non c’è nessuna mano poiché tutto il mondo materiale, compresa la mano, è solo un’allucinazione creata da un demone maligno”.

Si noti che *m* implica la negazione di *sc*, cioè *non-sc* (che asserisce che *sc* è falsa). Il principio di chiusura applicato a *m* e *non-sc* afferma che:

se S sa che *m*, e competentemente deduce da *m* che *non-sc*, allora S sa che *non*-*sc*.

Secondo lo scettico, il conseguente di questo condizionale – S sa che *non-sc* – è sempre falso. La ragione principale è che lo scenario in cui *sc* è vera (cioè in cui *non-sc* è falsa) è soggettivamente indistinguibile dallo scenario in cui *sc* è falsa (cioè in cui *non-sc* è vera). Se lo scettico ha ragione, e assumiamo che S ha inferito in modo competente che *non-sc* da *m*, per evitare una palese contraddizione dobbiamo concludere che sia falso anche l’antecedente del condizionale – cioè che sia falso che S sa che *m*.

Dato che *m* può essere rimpiazzata da qualsiasi proposizione riguardante fatti del mondo esterno e *sc* può essere modificata opportunamente, il risultato è lo scetticismo riguardo al mondo esterno: per qualsiasi *m*, sembra vero che S non sappia che *m*.

Moore nota, tuttavia, che questo argomento ci pone di fronte a un *paradosso*: lo scettico sostiene che è intuitivo che non sappiamo che *non*-*sc*. Tuttavia, lo scettico omette che è anche intuitivo che sappiamo che *m* quando abbiamo l’esperienza che *m* e nessuna evidenza per credere che quest’esperienza sia fuorviante. Queste due intuizioni sono incompatibili alla luce di CC: da un lato, se sappiamo che *m*, e inferiamo in modo competente che *non-sc*, dobbiamo sapere che *non-sc*; dall’altro lato, se abbiamo inferito che *non*-*sc* è in modo competente da *m*, ma non sappiamo che *non-sc*, non possiamo sapere che *m*. Moore suggerisce che per uscire da questo paradosso dobbiamo attenerci all’intuizione che è più in linea col senso comune: quella secondo cui sappiamo che *m* quando abbiamo l’esperienza che *m* e nessuna evidenza contraria. In questo modo Moore propone di “capovolgere” l’argomento dello scettico tenendo fermo CC. Il nuovo argomento sostiene che dato che S sa che *m* quando ha l’esperienza che *m* e nessuna evidenza contraria, e sa anche che *m* implica *non-sc*, S sa che *non-sc*.

Molti epistemologi ritengono che questa risposta sollevi più difficoltà di quante ne risolva. Il problema centrale è che Moore si affida al senso comune piuttosto che a una teoria filosofica per spiegare perché dobbiamo accettare l’intuizione che S sa che *m* piuttosto che quella che S non sa che *non-sc* (cfr. Lemos, 2007, pp. 143-147).

*2.3.3 Lo scetticismo sulla giustificazione e la risposta neo-mooreana*

Come abbiamo detto, l’argomento scettico della chiusura epistemica può essere formulato in modo da attaccare la giustificazione. In questo caso il principio usato è GC. Supponiamo nuovamente che S guardi la propria mano e pensi che *m*, e che inferisca competentemente non-*sc* da *m*. Lo scettico insisterà che dato che S non può avere giustificazione per credere che *non-sc* (dopo tutto se *non-sc* è vero o falso, nulla cambia nella sua esperienza), S non può neppure avere giustificazione per credere che *m*. Se infatti S avesse questa giustificazione, alla luce di CG dovrebbe avere giustificazione per credere che *non*-*sc*, in contraddizione con quanto lo scettico sostiene.

I cosiddetti *neo-mooreani* (principalmente Pryor, 2015) riecheggiano Moore nel “capovolgere” quest’argomento scettico tenendo saldo GC. L’argomento capovolto sostiene che dato che S ha giustificazione per credere che *m* quando ha l’esperienza che *m* e nessuna evidenza contraria, e competentemente deduce da *m* che *non-sc*, S ha giustificazione per credere che *non-sc*.

La posizione dei neo-mooreani appare più solida di quella di Moore poiché i primi, al contrario di Moore, non si affidano direttamente a intuizioni o al senso comune per spiegare perché S ha giustificazione per credere che *m* quando ha l’esperienza che *m* e nessuna evidenza contraria. I neo-mooreani tipicamente invocano la teoria del dogmatismo percettivo introdotta nella sezione 2.1.4.

I neo-mooreani, tuttavia, possono essere attaccati da due fronti collegati: per cominciare, il loro argomento anti-scettico può essere accusato di istanziare una variante del problema della *giustificazione facile* che, come abbiamo visto, affigge il *liberalismo* (cfr. Cohen 2002). L’impressione che molti hanno è che sia troppo facile escludere gli scenari scettici usando semplici deduzioni come quella che inferisce *non-sc* da *m*. I *conservatori* – considerati precedentemente – potranno inoltre incalzare i neo-mooreani insistendo che questa impressione corrobora la verità della tesi che propugnano: S può avere giustificazione per credere che *m* data l’esperienza che *m* solo se ha *antecedente* giustificazione per credere che *non-sc*. Se questo è corretto, l’argomento dei neo-mooreani è fallace perché istanzia una forma di circolarità viziosa: è impossibile usare GC per trasmettere la giustificazione percettiva di S per *m* alla proposizione che *non-sc*, dato che S deve già avere giustificazione per credere che *non-sc* al fine di ottenere la giustificazione per *m* (cfr. Wright 2002 e Moretti, Piazza, 2018).[[14]](#footnote-14)

*2.3.4 Il rifiuto della chiusura epistemica*

Abbiamo visto che né Moore né i neo-mooreani rifiutano i principi di chiusura epistemica. Certi filosofi, tuttavia, hanno tentato di rispondere allo scettico lasciando cadere proprio questi principi; la discussione si è concentrata prevalentemente sulla conoscenza, quindi su CC.

Alcuni epistemologi sostengono che CC sia falso poiché possiamo sapere che *p* (dove *p* è una proposizione qualsiasi) anche se non siamo in grado di sapere che *certe* proposizioni incompatibili con *p* sono false, sebbene siamo consapevoli che *p* implica che queste proposizioni siano false. Secondo questi filosofi, al fine di sapere che *p* non abbiamo bisogno di sapere che *ogni* alternativa incompatibile con *p* è falsa. Ciò che dobbiamo sapere è solo che ogni alternativa *rilevante* lo è, dove le alternative rilevanti includono le proposizioni *ordinarie* ma non le proposizioni *strambe* e *fuori dall’ordinario*, come quelle che riguardano gli scenari scettici. Per questi epistemologi, tutto ciò è qualcosa che noi tutti implicitamente riconosciamo nei nostri giudizi quotidiani di conoscenza, e che sembra pertanto parte della nozione ordinaria di conoscenza (cfr. Dretske, 2015). Ad esempio, comunemente assumiamo di sapere che questa è una mela solo se sappiamo anche che è falso che è una banana. Tuttavia, non assumiamo di sapere che questa è una mela solo se sappiamo anche che è falso che non è una mela ma un genio maligno ci sta dando l’allucinazione di una mela. Secondo questi epistemologi, l’argomento scettico considerato da Moore è fallace perché questa istanza di CC che figura fra le sue premesse è falsa:

se S sa che *m*, e competentemente inferisce da *m* che *non-sc*, allora S sa che *non-sc*.

Un problema di questo tipo di risposte allo scettico è che non è chiaro quali alternative debbano essere considerate irrilevanti. Asserire che le alternative irrilevanti sono quelle strane o inverosimili non è chiarifica, dato che le ipotesi che una persona può considerare strane o inverosimili possono sembrare perfettamente accettabili a un’altra. Inoltre, le congetture ritenute pazze o strane a volte si rivelano vere, per cui è controverso che possiamo permetterci di ignorarle (cfr. Lemos, 2007, p 148).

Un’altra strategia per negare CC, propugnata da Dretske e Nozick, è basata su CON5 (discussa nella sezione 2.2.2), cioè sulla tesi cioè che una credenza debba essere *sensibile* per essere conoscenza. Come abbiamo visto, se accettiamo CON5 siamo impegnati a negare CC, in particolare quando la proposizione dedotta da S da una proposizione ordinaria come *m* è la negazione di uno scenario scettico, come *non-sc*. In questo caso, la credenza che *non-sc* non è *sensibile*, e quindi non costituisce conoscenza, anche se la credenza da cui è inferita in modo competente – la credenza che *m* – è *sensibile* ed è conoscenza. Questa strategia si integra bene con quella delle alternative rilevanti. CON5 offre infatti una spiegazione di cosa renda un’alternativa rilevante: se M è il metodo che produce la credenza che *p*, le alternative rilevanti a *p* sono quelle che M deve permettere di escludere affinché la credenza che *p* sia sensibile.[[15]](#footnote-15) L’efficacia della risposta di Dretske e Nozick allo scetticismo basato sulla chiusura epistemica non è tuttavia esente da difficoltà. Come abbiamo visto nella sezione sulla conoscenza, un prezzo da pagare è la convivenza con le congiunzioni abominevoli descritte da DeRose.

*2.3.5 L’argomento scettico della sottodeterminazione e la risposta esplicazionista*

Fino a questo punto ci siamo soffermati sugli argomenti scettici basati sui principi di chiusura epistemica. La letteratura epistemologica contemporanea si è occupata anche di un secondo tipo di argomento scettico: quello della *sottodeterminazione.*[[16]](#footnote-16) Supponiamo che *p* descriva un possibile stato di cose osservabile (ad es., che stia piovendo), e che *sc* sia un’alternativa scettica a *p* (ad es., l’ipotesi che *p* sia falso e che l’evidenza percettiva in favore di *p* sia prodotta da Matrix). Ecco una formulazione dell’argomento:

(SOTT)

1. S può avere giustificazione per credere che *p* solo se l’evidenza di S supporta *p* più di *sc*.

(2) Ma l’evidenza di S non supporta *p* più di *sc*.

(3) Quindi, S non ha giustificazione per credere che *p*.

(4) Quindi, (assumendo che la conoscenza richieda la giustificazione) S non sa che *p*.

SOTT è logicamente valido, nel senso che le premesse (1) e (2) implicano logicamente (3) e (4). Inoltre, (1) e (2) sembrerebbero vere: dato che *p* e *sc* sono incompatibili, S non potrebbe avere giustificazione per credere che *p*, se l’evidenza che fornisce la giustificazione supportasse nella stessa misura *sc* o se la supportasse maggiormente. Inoltre, l’evidenza di S non sembra supportare *p* più quanto non supporti *sc*, considerando che la verità di *p* e la verità di *sc* produrrebbero esattamente gli stessi stati percettivi in S. Pertanto, sembra vero che S non sa che *p*.

Dobbiamo quindi arrenderci allo scetticismo riguardo al mondo esterno? No, perché SOTT ha almeno un punto debole. Come abbiamo visto, i coerentisti ritengono che le spiegazioni contribuiscano a *generare* giustificazione, dato che la coerenza è determinata, fra l’altro, dai legami inferenziali esplicativi fra le credenze. In realtà, anche molti fondazionalisti credono che le spiegazioni contribuiscano – se non a generare – ad *aumentare* il livello di giustificazione. In particolare, gli *esplicazionisti* (*explanationists*) sostengono che quando due o più ipotesi differenti sono ugualmente compatibili con l’evidenza disponibile (ad es., osservazioni o percezioni), quella più giustificata sia l’ipotesi che spiega meglio questa evidenza – per esempio, perché fa uso di un numero minore di principi o entità esplicative, è in qualche senso più semplice, o più elegante, o più unificata, o appare meno *ad hoc*, e così via (cfr. Douven 2021). Ritornando al problema scettico, Vogel (1990) e Bonjour (2003) sostengono che SOTT è fallace perché (2) è falsa, in quanto *p* è più supportata di *sc* dall’evidenza di S. Ciò accadrebbe, secondo questi filosofi, perché *p* fornisce una spiegazione dell’evidenza percettiva di S migliore – in qualche senso più semplice e intuitiva – di quella fornita da *sc*.

Questa risposta è interessante ma non priva di problemi. Tanto per cominciare, è indubbiamente vero che preferiamo normalmente le ipotesi più semplici e intuitive a quelle meno semplici e intuitive. Ma perché lo facciamo? Alcuni suggeriscono, contro gli esplicazionisti, che ciò accade solo perché queste ipotesi sono *più facili da maneggiare* *intellettualmente* (quindi, per mere ragioni *pragmatiche*) e non perché appaiano, o sia più razionale ritenerle, più plausibili (cioè per ragioni epistemiche) (cfr. Van Fraassen, 1989). Inoltre, è legittimo dubitare che proprietà come la semplicità e l’essere intuitivi siano indicatori oggettivi di verità. Dopotutto, il mondo potrebbe essere molto più complicato e controintuitivo di quanto tendiamo a pensare, nel qual caso preferire le teorie più semplici e intuitive ci metterebbe sulla strada sbagliata (cfr. Beebe 2009).

*2.3.6 La risposta contestualista allo scettico*

Il contestualismo può essere usato per *limitare* le conseguenze paralizzanti degli argomenti scettici; qui possiamo solo descriverne le caratteristiche generali. Questa risposta allo scettico – avanzata in differenti versioni da DeRose (2015), Lewis (1996), Cohen (2000) – presuppone che le attribuzioni di conoscenza siano sensibili al contesto d’uso, nel senso che il valore di verità di un enunciato della forma “S sa che *p*” dipende dal contesto conversazionale *dell’attributore* (*attributor*), cioè dal contesto d’uso in cui è chi proferisce tale enunciato. (Si noti che l’attributore può essere lo stesso S.)

Per chiarire questa la tesi, consideriamo inizialmente le attribuzioni di una proprietà diversa dalla conoscenza che è normalmente ritenuta essere sensibile al contesto d’uso. Immaginiamo che S voglia bere del vino e chieda a S\* se una certa bottiglia è *vuota.* Dopo aver dato un’occhiata alla bottiglia e non avendo scorto tracce di vino, S\* risponde che la bottiglia è vuota. In questo contesto ordinario, asserendo “la bottiglia è vuota” S\* dice il vero anche se la bottiglia contiene qualche infinitesima traccia di vino. In un altro contesto le cose possono però cambiare. Supponiamo che la bottiglia debba essere utilizzata in un esperimento chimico, e che sia importante per la sua riuscita che sia completamente sterile. In un contesto del genere, proferendo lo stesso enunciato S\* farebbe un’affermazione falsa. Si noti che tra le due valutazioni non c'è contraddizione. Al cambiare del contesto, infatti, cambia la proposizione espressa dall’enunciato; pertanto, non c’è alcun conflitto nel valutare come vera la prima affermazione e come falsa la seconda.

In epistemologia, il contestualista afferma che le condizioni di applicazione dei termini “sa” e “conosce” cambiano in modo analogo con il contesto d’uso. Pertanto, il contestualista sostiene che a cambiare, a seconda del contesto, sia la proposizione espressa da “S sa che *p*”. Supponiamo che S\* sia in un contesto ordinario, e che affermi “S sa che *p*”. In questo caso, è plausibile pensare che la verità della sua affermazione richieda soltanto (oltre naturalmente alla verità di *p*) che S abbia evidenza a favore di *p*. Supponiamo ora che S\* inizi a parlare con uno scettico, e che questi menzioni possibilità di errore alle quali S\* non aveva pensato (ad es., alla possibilità che l’evidenza di S sia il frutto di un inganno orchestrato da Matrix). Nel nuovo contesto, è plausibile pensare che la verità dell’affermazione di S\*, che S sa che *p*, richieda qualcosa in più rispetto a prima, cioè che S abbia anche ragioni per escludere le ipotesi menzionate dallo scettico.

La morale, secondo il contestualista, è che abbiamo una buona risposta da dare allo scettico che rende al contempo giustizia all'apparente cogenza delle sue argomentazioni. Secondo questa risposta, gli argomenti scettici sembrano cogenti perché inducono un cambiamento nel contesto, alla luce del quale “S sa che *p*” passa ad esprimere una proposizione che è sistematicamente falsa perché S non può avere l’evidenza richiesta. Ma ciò non toglie che nei contesti ordinari tali attribuzioni di conoscenza siano per lo più vere, perché in essi l’evidenza di S è spesso sufficientemente buona per asserire con verità “S sa che *p*”.

Anche la risposta contestualista non è esente da critiche. Alcuni ritengono che conceda troppo allo scettico: il contestualista, infatti, afferma che lo scetticismo è falso in contesti ordinari ma *vero* in epistemologia. Una buona risposta dovrebbe mostrare che è falso *tout court*. Un altro problema è che non è affatto chiaro che le condizioni di applicazione dei termini “sa” e “conosce” siano sensibili al contesto (cfr. Lemos 2007, p. 152).

*Bibliografia*

BASU, S. (2019), *What We Epistemically Owe To Each Other*, in “Philosophical Studies”, 76, pp. 915-931.

BEEBE, J. R. (2009), *The Abductivist Reply to Skepticism*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 79, pp. 605-636.

BERGMANN, M. (2006), *Justification Without Awareness*, Oxford University Press, Oxford.

BONJOUR, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

ID. (2003), *A Version of Internalist Foundationalism*, in L. Bonjour and E. Sosa (eds.), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Blackwell, Malden.

BRUECKNER, A. (1994), *The Structure of the Skeptical Argument*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 54, pp. 827-835.

CALABI, C., COLIVA, A., SERENI, A., VOLPE, G.(a cura di) (2015), *Teorie della conoscenza. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano.

CHISHOLM, R. (1989), *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.

CLARK, M. (1963), *Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier’s Paper*, in “Analysis”, 24, pp. 46-48.

COHEN, S. (1998), *Two Kinds of Skeptical Argument*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 58, pp. 143-159.

ID. (2000), Contextualism and Skepticism, in “Philosophical Issues” 10, pp. 94-107.

ID. (2002), *Basic knowledge and the problem of easy knowledge*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 65, pp. 309-329.

DEROSE, K. (2015), *Come risolvere il problema scettico* (1995), in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 295-318.

DOUVEN, I. (2021), *Abduction*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abduction/.

DRETSKE, F. (1971), *Conclusive Reasons*, in “Australasian Journal of Philosophy”, 49, pp. 1-22.

ID. (2015), Operatori epistemici (1970), in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 275-294.

FANTL, J., MCGRATH, M. (2002), *Evidence, Pragmatics, and Justification*, in “The Philosophical Review”, 111, pp. 67-94.

FRICKER, M. (2007), *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, Oxford.

GEORGAKAKIS, C., MORETTI, L. (2019), *Cognitive penetrability of perception and epistemic justification*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/cog-pene/>.

GETTIER, E. (2015), *La credenza vera giustificata è conoscenza?* (1963), in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 37-40.

GOLDMAN, A. (1967), *A Causal Theory of Knowing*, in “The Journal of Philosophy”, 64, pp. 357–372.

ID. (1976), *Discrimination and Perceptual Knowledge*, in “The Journal of Philosophy”, 73, 20, pp. 771-91.

ID. (2015), Che cos’è la credenza giustificata (1979),in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 185-211.

GOLDMAN, A., O’CONNOR (2021), *Social Epistemology*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Winter 2021 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/.

HASAN, A., FUMERTON, R. (2022), *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/justep-foundational/.

HETHERINGTON S. (2022), *Gettier Problems*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/gettier/>.

HUEMER, M. (2001), *Skepticism and the veil of perception*, Rowman and Littlefield, Lanham.

JAMES, W. 1896 [1956], *The Will to believe and other essays in popular philosophy*, Dover Publications, New York, pp. 1-31.

JENKINS, C. (2007), *Entitlement and rationality*, in “Synthese”, 157, pp. 25-45.

KELLY, T. (2003), *Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, LXVI, pp. 612-640.

KLEIN, P. (2005), *Infinitism Is the Solution to the Regress Problem*, in M. Steup, E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Malden.

LAUDAN, L. (1990), *Aimless Epistemology?*, in “Studies in History and Philosophy of Science”, 21, pp. 315-322.

LEHRER, K., COHEN, S. (1983), *Justification, Truth, and Coherence*, in “Synthese”, 55, pp. 191-207.

LEHRER, K., PAXSON, T. (1969), *Knowledge: Undefeated Justified True Belief*, in “Journal of Philosophy”, 66, pp. 225-237.

LEMOS, N. (2007), *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

LEONARD, N. (2021), *Epistemological Problems of Testimony*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Summer 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/testimony-episprob/>.

LEWIS, D. (1996), *Elusive Knowledge*, in “Australasian Journal of Philosophy”, 74, pp. 549-567.

LUPER, S. (2020), *Epistemic Closure*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/closure-epistemic/.

MARUŠIĆ, B. (2011), *The Ethics of Belief*, in “Philosophy Compass”, 6, pp. 33-43.

MOORE, G. E. (1959), *Proof of an External World*, inG. E. Moore, *Philosophical Papers,* Allen & Unwin/ Macmillan*,* London, pp. 127-150.

MORETTI, L. (2021), *Entitlement, Epistemic Risk, and Scepticism*, in “Episteme”, 18, pp. 576-586.

MORETTI, L., PIAZZA, T. (2018), *Transmission of Justification and Warrant*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Winter 2018 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/transmission-justification-warrant/.

NOZICK, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford University Press, Oxford.

OLSSON, E. (2021), *Coherentist Theories of Epistemic Justification*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justep-coherence/>.

PARFIT, D. (2011), *On What Matters*, vol. I, Oxford University Press, Oxford.

PAVESE, C. (2022), *Knowledge How*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/knowledge-how/.

PIAZZA, T. (2017), *Che cos’è la conoscenza,* Carocci, Roma.

ID. (2021), *Epistemic Defeaters,* in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/epistemic-defeaters/v-1>

PEDERSEN, N. (2009), *Entitlement, value and rationality*, in “Synthese”, 171, pp. 443-457.

PLANTINGA, A. (1993), *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, Oxford.

POSTON, T. (2014), *Reason and Explanation: A Defense of Explanatory Coherentism*, Palgrave Macmillan, New York.

PRITCHARD, D. (2005), *The Structure of Sceptical Arguments*, in “The Philosophical Quarterly”, 55, pp. 37-52.

ID. (2007), *Anti-Luck Epistemology*, in “Synthese”, 158, pp. 277-298.

PRYOR, J. (2000), *The skeptic and the dogmatist,* in “Noûs”, 34, pp. 517-549.

ID. (2015), *Che cosa c'è di sbagliato nell'argomento di Moore?* (2004), in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 371-402.

RABINOWITZ, D. (2022), *The Safety Condition for Knowledge*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy,* https://iep.utm.edu/safety-c/

RINARD, S. (2019), *Believing for Practical Reasons*, in “Nous”, 53, pp. 763-784.

RUSSELL, B. (1910-11), *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, in “The Proceedings of the Aristotelian Society”, 11, pp. 209-232.

SELLARS, W. (1963), *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London.

SHAH, N. (2006), *A New Argument for Evidentialism*, in “The Philosophical Quarterly”, 56, pp. 481-498.

SOSA, E. (1999), *How to Defeat Opposition to Moore*, in “Philosophical Perspectives”, 13, pp. 141-154.

VAN FRAASSEN, B. (1989). *Laws and Symmetry*, Calendon Press, Oxford.

WHITE, R. (2006), *Problems for Dogmatism*, in “Philosophical Studies”, 131, pp. 525-257.

WILLIAMSON, T. (2000), Knowledge and its limits, Oxford University Press, Oxford.

ID. (in corso di stampa), *Justifications, Excuses, and Sceptical Scenarios*, in F. Dorsch, J. Dutant (eds.), *The New Evil Demon*, Oxford University Press, Oxford.

VOGEL, J. (1990). Cartesian skepticism and inference to the best explanation, in “The Journal of Philosophy”, 87, pp. 658-666.

WRIGHT, C. (2002), *(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 65, pp. 330-348.

ID. (2014), *On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology*. In E. Zardini, D. Dodd (eds.), *Scepticism* *and* *Perceptual* *Justification*, Oxford: Oxford University Press, Oxford, pp. 213-247.

ID. (2015), Giustificazione di default (e fondamenti gratis)? (2004), in Calabi C. *et al.* (2015), pp. 343-370.

ZAGZEBSKI, L (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

1. Secondo Thomas Kelly (2003), ad esempio, implicherebbe che non siamo giustificati a credere una proposizione, per buona che sia l’evidenza in favore di essa, quando la proposizione da una risposta ad una domanda per la quale non nutriamo interesse, o peggio, per la quale non vogliamo avere una risposta (ad es., se rivela il colpevole di un libro giallo che non abbiamo ancora terminato). Questi filosofi sostengono che la giustificazione epistemica non ha natura strumentale, ma categorica. [↑](#footnote-ref-1)
2. Le relazioni fra epistemologia ed etica sono al centro di un altro importante dibattito di filosofia contemporanea che per mancanza di spazio non possiamo analizzare – ci riferiamo a quello sull’*ingiustizia epistemica* (*epistemic injustice*) introdotto da Miranda Fricker (2007). L’ingiustizia epistemica in generale affligge i soggetti il cui ruolo di conoscitori o di veicoli della conoscenza è pregiudizialmente disconosciuto a causa del loro appartenere a certi gruppi sociali emarginati o oppressi (ad es., quello delle donne, degli omosessuali, delle persone di colore, etc.). Questo disconoscimento si manifesta in patologie sociali come il silenziamento, l’esclusione, l’invisibilità, la sfiducia ingiustificata, la distorsione o travisamento delle affermazioni, e così via. Vi sono due tipi principali di ingiustizia epistemica: *testimoniale* ed *ermeneutica*. La prima sorge quando la testimonianza di un parlante non riceve il dovuto credito a causa di pregiudizi legati alla sua identità sociale. L’ingiustizia ermeneutica sorge invece quando un soggetto appartenente a un gruppo emarginato non può descrivere le proprie esperienze di oppressione a causa del fallimento del sistema concettuale incorporato nel linguaggio pubblico, plasmato dai gruppi dominanti. [↑](#footnote-ref-2)
3. Una versione esternista del fondazionalismo è tuttavia descritta in Goldman (1979). [↑](#footnote-ref-3)
4. Si veda per es. Russell (1910-11). [↑](#footnote-ref-4)
5. Dato che ogni persona può facilmente avere credenze incompatibili inavvertitamente, il che renderebbe il suo complessivo sistema di credenze incoerente e tutte le sue credenze ingiustificate, certi coerentisti suggeriscono che la giustificazione di ogni credenza dipenda in realtà da *sottosistemi* di credenze, o che l’inconsistenza logica non azzeri automaticamente la coerenza. [↑](#footnote-ref-5)
6. Lo studio dell’epistemologia della testimonianza negli ultimi decenni ha dato luogo al fecondo filone dell’*epistemologia sociale*. Quest’ultima si pone in contrasto con la tradizionale epistemologia individuale (su cui verte questo capitolo), in quanto non studia la conoscenza e la giustificazione epistemica in relazione a singoli individui, ma investiga come questi stati e proprietà possono riguardare gruppi o agenti collettivi. Si veda Goldman, O’Connor (2021) per un’introduzione. [↑](#footnote-ref-6)
7. Queste domande possono essere sollevate anche riguardo alla coerenza, che i coerentisti ritengono essere la sorgente di giustificazione (cfr. Cohen, 2002). [↑](#footnote-ref-7)
8. Lo stesso problema riguarda l’affidabilità delle inferenze che *trasmettono* la giustificazione di certe credenze ad altre. Per essere giustificati a credere nella conclusione di un’inferenza induttiva o deduttiva, oltre ad essere giustificati a credere nelle premesse, si deve anche essere antecedentemente giustificati a credere che l’induzione e la deduzione siano (condizionalmente) affidabili? [↑](#footnote-ref-8)
9. Questa teoria ambisce a spiegare perché abbiamo giustificazione antecedente per credere che ogni sorgente di giustificazione epistemica sia affidabile, sebbene la discussione si sia concentrata sulla percezione. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cohen parla di *conoscenza* facile (*easy knowledge*), ma il problema che solleva si pone anche a livello di giustificazione. [↑](#footnote-ref-10)
11. Si possono identificare vari tipi di conoscenza; i più importanti sono la *conoscenza proposizionale* (*propositional knowledge*), la *conoscenza pratica* (*knowledge how*) e la conoscenza diretta (*knowledge by acquaintance*) (cfr. Piazza, 2017, pp. 11-26). La conoscenza proposizionale – di cui ci occuperemo in questa sezione – concerne il sapere che una proposizione è vera (o che un fatto sussiste); per esempio, Fatima sa, in questo senso, che Roma è la capitale d’Italia e che 2 + 2 = 4. La conoscenza pratica riguarda il saper fare qualcosa: per esempio, nuotare, o parlare una lingua. La conoscenza diretta, infine, è una conoscenza immediata di oggetti, proprietà ed eventi: per esempio, la conoscenza che possiamo avere – sulla base di una presentazione diretta – del colore rosso o del Colosseo. Queste tre forme di conoscenza sono chiaramente *interconnesse* in quanto l’una può generare l’altra. Una questione controversa è invece se la conoscenza pratica sia sempre *riducibile* a qualche tipo di conoscenza proposizionale (cfr. Pavese, 2022). [↑](#footnote-ref-11)
12. Per valutare un controfattuale della forma <Se *p* fosse stato vero, *q* sarebbe stato vero>, bisogna verificare se i mondi possibili *più simili a quello attuale* in cui *p* è vero sono anche mondi possibili in cui *q* è vero. Nel caso in questione, i mondi in cui *S* non ha due mani più simili al mondo attuale, in cui le mani di *S* sono al loro posto, sono mondi in cui queste mani sono state amputate o sostituite con protesi; quindi, sono mondi in cui *S* guardando verso le proprie mani *non si convince* di averle. Naturalmente, esistono anche mondi possibili in cui *S* non ha due mani *molto diversi* dal mondo attuale, ad esempio quello in cui *S* non le ha, ma è ingannato dal genio maligno. In un mondo simile, *S* continua a credere di avere due mani. Ma mondi di questo tipo sono troppo dissimili dal mondo attuale e pertanto irrilevanti per la valutazione del controfattuale. [↑](#footnote-ref-12)
13. Nonostante questo vantaggio rispetto a CON5, CON6 sembra motivare una forma di scetticismo riguardo al futuro (cfr. Rabinowitz, 2022). [↑](#footnote-ref-13)
14. Si noti che questo non implica che GC sia falso. Supponendo che i conservatori abbiano ragione, resta vero che se S ha giustificazione per credere che *m*, e sa che *m* implica che *non-sc*, allora S ha giustificazione per credere che *non-sc*. In questo caso la giustificazione di S per credere che *non-sc* c’è ma è antecedente a quella per credere che *m*. [↑](#footnote-ref-14)
15. Nella contea dei granai, ad esempio, l’alternativa *q* a (*p*) questo è un vero granaio, che afferma che questo è un finto granaio indistinguibile, è rilevante perché la credenza che *p* non può essere *sensibile* se non è generata da un metodo che permette di escludere *q*. [↑](#footnote-ref-15)
16. Brueckner (1994) sostiene che questi due tipi di argomento possono essere “tradotti” l’uno nell’altro. Per obiezioni si veda Cohen (1998) e Pritchard (2005). [↑](#footnote-ref-16)