

## QUINE E L' EPISTEMOLOGIA NATURALIZZATA

di Juan Canseco

### Quine and Naturalised Epistemology

#### *Abstract*

The foundationalist position in epistemology is unsatisfactory. A coherentist approach seems more promising, but coherentism is often thought to imply that epistemology as traditionally conceived needs to be replaced by a revised or improved version, usually called naturalised epistemology. Quine in particular has argued for this claim. In this article we address the questions of what naturalised epistemology is, whether it is significantly different from traditional epistemology, whether it is indeed implied by coherentism, and analyse some of its merits and weaknesses.

**Keywords:** Empirical, Naturalised Epistemology, Foundationalism, Coherentism, A priori

### Tre contrasti iniziali con l'epistemologia tradizionale

L'espressione "epistemologia naturalizzata" trae la sua origine dall'articolo di Quine intitolato "Epistemology Naturalised" (1969). Quine non offre nel suo articolo una definizione esplicita di cosa intende esattamente, ma appare chiaro che desidera invocare l'evidenza della scienza naturale in un modo che risulta nuovo per l'epistemologia. Un breve esercizio di caratterizzazione di alcuni approcci precedenti ci aiuterà a capire cosa c'è di veramente distintivo nell'epistemologia naturalizzata.

Una versione che è nettamente in contrasto con l'epistemologia naturalizzata è quella che potremmo denominare "epistemologia *super*-naturalizzata", un'epistemologia, cioè, che invoca esplicitamente un essere sovranaturale quale Dio nel suo resoconto di come sia possibile la conoscenza umana. Il filosofo francese del settecento Renato Cartesio propose un'epistemologia di questo tipo. Egli

sostenne che soltanto perché esiste un Dio che non è incline a ingannare, noi abbiamo motivo per pensare che le nostre percezioni della realtà corrispondono più o meno all'aspetto vero della realtà stessa. Soltanto Dio garantisce che le mie percezioni siano, in ampia misura, guide affidabili per cogliere la natura del mondo che mi circonda. Conseguentemente, se non ci fosse Dio, non potremmo mai sapere com'è la realtà. Potremmo sicuramente avere svariate credenze su di essa, ma non potremmo essere mai giustificatamente certi della verità di alcuna di queste credenze. Quindi, una delle cose che l'epistemologia naturalizzata rifiuta è precisamente un'epistemologia nella quale un essere sovranaturale quale Dio abbia un qualche ruolo da giocare.

Un altro filone di epistemologia non-naturalizzata invoca idee valutative (*buona* ragione, credenza *giustificata*, *diritto* ad essere sicuro, inferenza *legittima*, e così via discorrendo), e poi sostiene che questi valori vanno al di là di qualsiasi fatto che la scienza sia in grado di studiare. L'idea che ci sia un contrasto radicale fra i valori *morali* e il mondo della scienza è comune in gran parte del pensiero moderno (il che non vuol dire che si tratti di un'idea corretta); e questa versione di epistemologia non-naturalizzata premette un contrasto di questo genere fra i valori *epistemologici* e il mondo della scienza. Dopo che lo scienziato ha stabilito tutti i fatti scientifici del caso, vi rimangono ancora (secondo questa visione delle cose) ulteriori domande di natura non scientifica circa i valori di cui si occupa l'epistemologo.

Una terzo profilo dell'epistemologia non-naturalizzata, uno che ebbe notevole influenza lungo il ventesimo secolo, è quello che possiamo chiamare l'approccio "dalla poltrona", applicato da coloro che pensano che l'epistemologia in senso stretto si basi unicamente sulla riflessione *a priori*, incluse (per esempio) le tecniche dell'analisi logica caratterizzanti gran parte della filosofia del secolo scorso. Questo approccio concepisce l'epistemologia come interamente separata ed isolata dalle scoperte della scienza.

Alla luce di questi contrasti con l'epistemologia naturalizzata, possiamo aspettarci che qualsiasi versione di quest'ultima dovrà rifiutare ogni sorta di epistemologia che vada oltre i confini della scienza (per esempio, facendo riferimento ad un essere divino o ad un insieme di valori che trascendono la scienza), o che non faccia uso delle scoperte della scienza. Con queste brevi riflessioni preliminari, possiamo vedere più nel dettaglio quello che Quine ha da dirci riguardo ai rapporti fra epistemologia tradizionale ed epistemologia naturalizzata.

## Il progetto quineano

L'epistemologia tradizionale, a detta di Quine, era completamente fondazionalista. "All'epistemologia interessano le fondamenta della scienza", dichiarò (1969, 69). Ma questa ricerca di fondamenta non ha avuto successo. Essa risultò fallimentare nelle scienze matematiche, in parte dovuto ai risultati di Gödel, in parte anche dovuto al fatto che gli stessi postulati della teoria degli insiemi (ai quali nel migliore dei casi la matematica sarebbe riducibile) mancano della certezza di cui dovrebbero godere le fondamenta della conoscenza. Nell'area della scienza naturale la ricerca di fondamenta salde fallì perché non può esserci un collegamento perfetto – del genere che il fondazionalista esige – fra le credenze presumibilmente fondazionali riguardanti la nostra esperienza sensibile e le nostre teorie scientifiche.

Dato questo fallimento inevitabile, cosa rimarrebbe da fare per l'epistemologo? Il suggerimento di Quine è che l'epistemologia in qualche modo dovrebbe fondersi con la psicologia, o almeno con una branca della psicologia. Uno dei compiti della psicologia, secondo Quine, consiste nello spiegare com'è che siamo capaci di costruire la nostra immagine generale del mondo sulla base dell'evidenza sensoriale di cui disponiamo.

Il soggetto umano riceve un qualche input determinato e sperimentalmente controllato –certi tratti di irradiazione in frequenze assortite, per esempio– e nella pienezza del tempo, il soggetto consegna come output una descrizione tridimensionale del mondo esterno e della sua storia. (*op. cit.* 83)

È compito dello psicologo esplorare il rapporto esistente fra questo "magro input" e il "torrenziale output" risultante. Quali processi si devono produrre al nostro interno, per esempio, per trasformare la (in linea di massima) bidimensionale stimolazione della retina nella credenza in un mondo tridimensionale? Quali processi trasformano le perturbazioni acustiche che arrivano alle mie orecchie nella credenza che lei mi stia augurando una buona giornata?

Il progetto che Quine propone sembra essere in questo modo una ricerca di spiegazioni *causali*, nelle quali il compito dello psicologo è identificato con il tracciato del percorso causale dall'input ai sensi attraverso le vie cognitive, presumibilmente presso il cervello, verso l'output, vale a dire verso

l'insieme di credenze (o forse delle espressioni verbali di quelle credenze) che tutti abbiamo circa il mondo in generale.

Ed è verso questo compito causale che Quine attira l'attenzione dell'epistemologo moderno.

L'epistemologia nel suo nuovo assetto... è contenuta nella scienza naturale, come un capitolo della psicologia. (*ibid.*)

Nell'assegnare questo *status* all'epistemologia, Quine è disposto a concedere che esistono differenze fra le vecchie e le nuove concezioni dell'epistemologia. La “differenza cospicua” che egli segnala sottolinea che la vecchia epistemologia era concepita e disegnata per essere intrapresa senza fare uso di alcuna scoperta della scienza naturale o della psicologia (perché si intendeva l'epistemologia come la sorgente del fondamento di queste aree della conoscenza), in tanto che la nuova epistemologia “può fare libero uso della psicologia empirica” (*ibid.*).

Ma, in parte quale conseguenza di questa differenza, esistono altre discordanze fra l'epistemologia naturalizzata di Quine e l'epistemologia tradizionale, discordanze significative sia di classe sia di scala, che hanno portato altri filosofi a negare che l'epistemologia naturalizzata possa correttamente essere chiamata *epistemologia* in assoluto. Ci concentreremo ora su tre di queste discordanze, attinenti le problematiche dello scetticismo, dei dati in generale, e delle norme epistemiche. In primo luogo tratteggeremo brevemente l'argomento che sostiene che l'epistemologia naturalizzata è molto diversa dall'epistemologia tradizionale, diversa fino al punto di rendere fuorviante che si continui a chiamarla epistemologia. Subito dopo illustreremo altri fattori utili per qualificare questo giudizio iniziale, il che ci darà una comprensione più completa di quello che è l'epistemologia naturalizzata.

### **Tre caratteristiche distintive dell'epistemologia naturalizzata di Quine**

#### *a) L'epistemologia naturalizzata presuppone l'esistenza di un mondo esterno*

Una delle domande alle quali l'epistemologia tradizionale cercava di dar risposta era certamente questa: “possiamo sapere qualcosa?; è possibile la conoscenza?” –o, in modo meno ampio–, “possiamo sapere se esiste un mondo esterno e che aspetto esso abbia?”. Nel rispondere a questa

seconda domanda, si è sempre considerato illegittimo servirsi delle risorse della scienza –per esempio, dire che la scienza ha dimostrato l’esistenza e la natura di molte cose nel mondo esterno. Perché la nostra conoscenza che la scienza sia riuscita a fare ciò presuppone che possediamo già svariate conoscenze: conoscenze sull’esistenza di scienziati, di laboratori, di libri che registrano le scoperte scientifiche, e così via. E se invece la domanda fosse: “possiamo sapere una *qualsiasi* cosa circa l’esistenza del mondo esterno?”. Riconosciamo che *presupporre* che possediamo nozioni dell’esistenza di *alcune* cose nel mondo esterno non rappresenterebbe una risposta soddisfacente, e che una simile presupposizione non potrebbe essere impiegata come evidenza dell’esistenza di altre cose. Perché la nostra domanda iniziale si applica tanto all’esistenza di scienziati, laboratori, e libri quanto all’esistenza di raggi x, virus, e galassie distanti. L’epistemologia, quindi, doveva cominciare senza alcuna supposizione sull’esistenza del mondo esterno e mostrare come poteva essere giustificata una tale supposizione.

L’epistemologia naturalizzata di Quine sembra non operare sotto questa restrizione. Il modo in cui Quine è solito descrivere il compito dell’epistemologo presuppone che ci sia un mondo esterno. L’epistemologo, come lo psicologo, deve *iniziare* con la supposizione che esiste un mondo esterno contenente una persona (di fatto, molte persone) che ricevono svariati tipi di dati, come la radiazione sulla retina, e che producono un output fisico sotto la forma di comportamento, sia verbale che non verbale. Dato questo punto di partenza, l’epistemologo deve spiegare quali processi intervengono fra i dati che la persona riceve e la visione del mondo che essa acquista sulla base di quei dati. Nel riflettere sulla tradizionale preoccupazione epistemologica riguardante la relazione fra la scienza e le impressioni sensibili, Quine scrive:

Io l’approccio come una relazione di input e output entro individui di carne ed ossa appartenenti ad *un precedentemente riconosciuto mondo esterno*, una relazione aperta ad indagine, come un capitolo della scienza di quel mondo. (Quine, 1990, 19, corsivo aggiunto)

Questo implica che il seguace dell’epistemologia naturalizzata semplicemente non rivolge la sua indagine verso una delle domande in cui l’epistemologia tradizionale si impegnava, e questa

sarebbe *una* ragione (benché non ancora una ragione forte) per dire che l'epistemologia naturalizzata non è in realtà vera epistemologia.

*b) Stimolazioni fisiche, e non stati di coscienza, sono i dati dell'epistemologia naturalizzata*

Una seconda differenza fra l'epistemologia tradizionale e quella naturalizzata gira intorno alla concezione quineana dei dati che il soggetto riceve. Nell'epistemologia tradizionale, i dati erano ritenuti stati mentali di un qualche tipo. Cartesio nel suo *cogito* considera che l'"io penso" sia un qualcosa di cui si può essere certi, egli assume che alcune altre credenze circa i contenuti della sua propria coscienza possono essere similmente certe, e che queste altre credenze possono formare il fondamento sul quale egli può tentare di costruire una teoria ugualmente certa circa la natura dell'universo in generale. Nell'empirismo tradizionale i dati erano solitamente interpretati come impressioni sensibili, come modi o stati di coscienza. In particolare, non si considerava che i dati fossero stimolazioni fisiche –irradiazioni sulla retina, onde di pressione sul timpano dell'orecchio, e così via. In parte questo è così perché, come abbiamo notato precedentemente, l'epistemologo doveva iniziare da una totale neutralità sulla questione dell'esistenza di tali entità fisiche: essa era un qualcosa che doveva essere provato, non presupposto. E in parte è così anche perché questi eventi fisici non potevano in sé stessi (per esempio, in assenza di una coscienza di tali eventi) contare quale evidenza per qualsiasi credenza che il soggetto possa avere. Ricevere stimolazioni sulla sua retina può *causare* che lei creda di avere davanti un piatto di pasta, ma quel fatto non potrebbe essere la sua *giustificazione* per pensare che il piatto di pasta sia lì, poiché *ex hypothesi* lei sarebbe inconsapevole che la sua retina è stata stimolata. Inoltre, la stimolazione della sua retina non potrebbe avere alcun genere di contenuto, come può essere un contenuto proposizionale, suscettibile di essere messo in rapporti di conferma con qualsiasi altra cosa.

Il seguace dell'epistemologia naturalizzata rovescia precisamente quest'enfasi. Quine mette in chiaro che quando parla di dati o input, egli non allude a stati coscienti di qualsiasi genere, bensì alle interazioni fisiche che hanno luogo fra i nostri organi fisici sensibili, e l'ambiente fisico (cfr., per esempio, Quine, 1990, 19). L'importanza di questa differenza diventerà chiara alla luce della terza disparità fra l'epistemologia tradizionale e l'epistemologia naturalizzata: il ruolo delle norme, di cui ora ci occupiamo.

c) *L'epistemologia naturalizzata si centra su ciò che causa le nostre credenze piuttosto che su ciò che le giustifica*

L'epistemologia tradizionale non era prevalentemente interessata (forse non era minimamente interessata) a domandare perché, di fatto, noi crediamo le diverse cose che crediamo; s'interessava bensì di capire se abbiamo diritto o siamo giustificati a crederle, o di cosa potrebbe contare come buona evidenza o giustificazione per crederle –in altre parole, s'interessava alle norme che governano la formazione di credenze. Possiamo sottolineare questo contrasto esprimendolo in modo semplificato e dire che l'epistemologia tradizionale era interessata a ciò che *dovremmo* credere, e non a ciò che crediamo. Così, nel considerare la questione relativa alla nostra credenza nell'affidabilità delle inferenze induttive, per esempio, la domanda rilevante non era “che cosa causa la nostra convinzione che l'induzione sia affidabile?”, ma piuttosto “che cosa potrebbe giustificare la credenza che l'induzione sia affidabile?”. In relazione alle credenze sul mondo esterno, la domanda non era “che cosa causa la nostra credenza in un mondo indipendente dalla mente, di tre dimensioni spaziali e una temporale, contenenti oggetti persistenti?”, ma piuttosto “che cosa giustifica questa credenza?”.

La differenza fra questi due tipi di domanda, uno sulla causa delle nostre credenze e l'altro sulla loro giustificazione, può essere mascherata dalla formulazione di domande quali “perché crediamo che *p*?”. Presumibilmente, la maggior parte delle persone che si domandano se una propria credenza sia razionale, o decidono che lo è, oppure abbandonano la credenza. Di modo che, se assumiamo che la nostra credenza che *p* sia razionale, le cause e la giustificazione della credenza coincideranno: è il fatto di avere buone ragioni per la credenza ciò che causa il nostro accogliere la credenza stessa. Ma il fatto che entrambe domande *possano* in alcuni casi avere una singola risposta non dovrebbe nasconderci l'ulteriore fatto che in realtà abbiamo qui due domande diverse, una sulla causa e l'altra sulla giustificazione, e che l'epistemologia tradizionale era interessata alla seconda domanda e non alla prima.

In netto contrasto, l'epistemologia naturalizzata sembra interessata alla prima e non alla seconda domanda. Sono due circostanze in particolare quelle che ce lo suggeriscono. In primo luogo, come è stato detto, Quine elabora i “dati” che la gente impiega per dare forma alla propria immagine del mondo, non come stati dotati di contenuto proposizionale, come le credenze; nemmeno come stati coscienti, come la consapevolezza delle impressioni sensibili; ma piuttosto come eventi fisici

(irradiazioni sulla retina, ecc.). Ed è abbastanza chiaro che eventi fisici come questi non potrebbero, essi stessi, essere la giustificazione di niente. In secondo luogo, e forse come conseguenza del primo punto, Quine quasi mai si riferisce alla relazione fra i nostri dati e le teorie che formiamo sulla base di quei dati in termini giustificativi. È vero che egli fa riferimento ai dati come “evidenza”, ma egli è sorprendentemente disinteressato alla domanda su cosa *dia* un carattere di evidenza o di buona evidenza ai dati, o che li *faccia* essere evidenza per una cosa piuttosto che per un'altra. Invece, la sua preoccupazione centrale versa sempre su come possiamo spiegare cosa causa che una persona finisca per avere le teorie che ha, tenuto conto dei dati coi quali comincia.

Da questa prospettiva, sembra che il nuovo epistemologo non sarà interessato alla distinzione che era di fondamentale importanza per il vecchio epistemologo, la distinzione fra credenze giustificate e credenze ingiustificate. Perché le credenze ingiustificate saranno spiegabili nello stesso modo in cui lo sono le credenze giustificate: il nuovo epistemologo si troverà alla ricerca di specifici meccanismi cognitivi presso il soggetto, meccanismi che prendono i dati come input e offrono le credenze come output. Se, per giunta, i dati *giustificano* le credenze, rimarrà quale questione ulteriore e indipendente, e alla quale (apparentemente) non sarà interessato il nuovo epistemologo. Così, potrebbe succedere che gli *stessi* meccanismi visuali siano coinvolti nella generazione di: (1) credenze percettive precise sotto condizioni normali, e (2) illusioni percettive sotto condizioni anormali. Di modo che in questo terzo aspetto sembrerebbe che il contrasto fra gli scopi dell'epistemologia tradizionale e quelli dell'epistemologia naturalizzata sia così grande da far diventare fuorviante il considerare l'epistemologia naturalizzata come una continuazione, benché in forma riveduta, della vecchia epistemologia.

### **Tre ragioni per le quali l'epistemologia tradizionale e l'epistemologia naturalizzata di Quine non sono in realtà così diverse: scetticismo, dati, e norme**

Abbiamo visto, dunque, che ci sono almeno tre punti di differenza sostanziale fra l'epistemologia tradizionale e quella naturalizzata così come Quine la concepisce. Ma ora dobbiamo prendere in considerazione alcuni fattori che aggiungono elementi di complessità alla scena e che producono un'immagine meno precisa e netta di quella che finora abbiamo suggerito, e allo stesso tempo fanno molto più intelligibile il perché l'epistemologia naturalizzata dovrebbe sì essere considerata un tipo di epistemologia. Ovviamente, il punto importante qui non è come *chiamiamo* una determinata area



di studio, bensì quanto siano significative le sue somiglianze e differenze con l'epistemologia tradizionale.

a) *La risposta di Quine allo scetticismo sul mondo esterno*

La prima complicazione sorge in relazione alla risposta che Quine dà allo scetticismo. Perché oltre a dire che l'epistemologia naturalizzata dovrebbe semplicemente schivare l'argomento e presupporre l'esistenza del mondo esterno, egli sembra anche accettare la tradizionale sfida lanciata dallo scetticismo, e cerca di affrontarla con argomenti filosofici anch'essi più o meno tradizionali. Quine spiega (sebbene molto *en passant*) due di questi argomenti filosofici contro lo scetticismo. In primo luogo egli suggerisce che la nostra credenza che ci sia un mondo esterno di un certo tipo è giustificata in virtù di essere la migliore spiegazione per i nostri dati sensoriali. Questa risposta allo scetticismo accetta il punto di partenza di gran parte del dibattito tradizionale (e cioè, che almeno io conosco l'esistenza delle mie proprie esperienze ed impressioni sensibili). Dato che ho queste esperienze private (personali), ci sono diverse ipotesi che posso formulare rispetto ad esse. Una potrebbe essere, per esempio, che non c'è un mondo esterno del tipo accettato dal senso comune, e che semplicemente provo un lungo, vivido, molto dettagliato e molto coerente, insieme di allucinazioni. Una variante di questa teoria potrebbe essere quella di dire che mi trovo nella posizione di essere la vittima dell'ormai celebre esperimento del "cervello in una vasca". Una terza ipotesi potrebbe essere quella di dire che le mie esperienze sono un riflesso più o meno esatto della natura di un mondo che mi circonda e che è indipendente dalla mente. Secondo l'argomento della "inferenza alla migliore spiegazione", la terza di queste ipotesi è quella più plausibile. È quella che mi offre le migliori spiegazioni circa il perché ho avuto le esperienze che ho avuto, e quella che mi offre le migliori predizioni circa le esperienze che avrò. Ciò è quel che giustifica la mia credenza nell'esistenza del mondo esterno e che di conseguenza rifiuta lo scetticismo. Così, Quine afferma:

Gli oggetti fisici sono importati concettualmente... come intermediari convenienti... paragonabili epistemologicamente agli dei di Omero. Da parte mia,... io credo negli oggetti fisici e non negli dei di Omero... Ma in materia di supporto epistemologico gli oggetti fisici e gli dei differiscono soltanto in grado ma non in classe... Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore alla maggioranza degli altri miti

perché esso ha dimostrato di essere più efficiente quale espediente per attribuire una struttura maneggevole al flusso delle esperienze. (Quine, 1953, 44).

Il secondo argomento anti-scetticismo che possiamo trovare in Quine sostiene che lo scetticismo (sul mondo esterno almeno) è auto-contraddittorio. Per lo scettico, il segnalare che alcune delle nostre esperienze possono essere illusorie, solleva la possibilità che, di fatto, tutte le nostre esperienze lo siano, di modo che per quel che sappiamo, niente circa la natura e l'esistenza del mondo è come a noi sembra di essere. Ma, obietta Quine, il contrasto fra la realtà e l'illusione può essere tracciato soltanto da qualcuno che accetta che c'è un mondo reale con il quale possono essere contrastate le illusioni. Se, *per impossibile*, tutto fosse un'illusione, non avrebbe alcun senso l'idea che una qualche cosa fosse un'illusione. Quine dice così:

Gli scettici citano illusioni familiari per mostrare la fallibilità dei sensi; ma questo stesso concetto di illusione poggia sulla scienza naturale, poiché la qualità dell'illusione consiste semplicemente nella deviazione dalla realtà scientifica esterna. (Quine, 1974, 3).

Non siamo ora interessati alla valutazione della forza che possano avere questi argomenti contro lo scetticismo. Il punto qui è semplicemente quello di constatare che in relazione ad un problema epistemologico tradizionale –quello dello scetticismo circa l'esistenza del mondo esterno– Quine raccomanda due strategie molto diverse, una delle quali semplicemente schiva il problema tradizionale, mentre l'altra lo confronta apertamente servendosi di alcune risposte filosofiche tradizionali. Non c'è alcuna incompatibilità fra queste due linee di pensiero. Il modo ovvio e naturale di combinarle potrebbe essere questo: in primo luogo, Quine mostra come il problema tradizionale può essere risolto (sia appellandosi a inferenze alla migliore spiegazione, sia mostrando che lo scetticismo è auto-contraddittorio). In secondo luogo, egli usa questa conclusione anti-scettica per sollevare domande che presuppongono che abbiamo di fatto una buona quantità di conoscenze su come siano i contenuti di quel mondo, domande in particolare sulla trasformazione che ciascuno di noi riesce a fare tra il nostro “magro input” e il nostro “torrenziale output”. Così, possiamo individuare buone ragioni –in quest'area almeno– per pensare che l'epistemologia

naturalizzata presenti una sostanziale sovrapposizione con l'epistemologia tradizionale, sebbene la prima sollevi domande che vanno aldilà della seconda.

*b) I dati dell'epistemologia naturalizzata devono essere stimolazioni fisiche e stati coscienti*

In secondo luogo, in relazione alle differenti concezioni dei dati con le quali lavora il seguace dell'epistemologia naturalizzata, possiamo vedere ora che Quine deve anche appoggiarsi su due diverse concezioni dei dati. Nella misura in cui il praticante dell'epistemologia naturalizzata gioca il ruolo dello psicologo, egli tratterà il sentiero causale dalla stimolazione neurale fino all'output verbalizzato del soggetto umano. In quella ricerca, l'epistemologo naturalizzato può assumere che per la propria materia, le stimolazioni neurali contano come "dati". Sia che il soggetto abbia *consapevolezza* o no di questi dati, essi sono le stimolazioni fisiche dalle quali parte il soggetto (temporaneamente) per arrivare ad una immagine del mondo esterno, e queste stimolazioni fisiche contano come dati in almeno quel senso.

Ma Quine si avvale anche di un'altra concezione dei dati, una che è molto più vicina alla concezione tradizionale. Perché quando egli dice che possiamo rispondere alla sfida dello scetticismo facendo appello all'inferenza alla migliore spiegazione, egli sicuramente assume che noi come soggetti abbiamo accesso cognitivo ai dati che vengono spiegati attraverso l'ipotesi del mondo esterno. E questo significa che egli deve concepire i dati come consistenti in esperienze sensibili o impressioni sensibili in un modo molto simile a quello dell'empirismo tradizionale.

*c) La scienza può svelare norme*

Per ultimo, in relazione all'uso delle norme epistemiche, esistono nuovamente buone ragioni per pensare che le disparità fra l'epistemologia naturalizzata e quella tradizionale non siano tanto considerevoli quanto potremmo aver pensato all'inizio. Quine ha questo da dire in risposta all'accusa che sostiene che l'epistemologia naturalizzata abbandoni l'interesse per i temi normativi che caratterizzava la vecchia epistemologia:

Il naturalismo non solo consegna la questione della realtà alla scienza; esso fa la stessa cosa con l'epistemologia normativa. L'ambito della normatività è naturalizzato, non abbandonato... Ciò che ci dice che le nostre informazioni circa il mondo

provengono unicamente da impatti sulle nostre superfici sensoriali è la scienza naturale. Ed essa è cospicuamente normativa, consigliandoci di diffidare dei divinatori e dei telepati.

Per un contenuto normativo di tipo più tecnico, possiamo fare appello alle statistiche matematiche. Queste norme, nuovamente, sono al livello della scienza stessa. (Quine in Barrett e Gibson, ed., 1990, 229).

Questa risposta è interessante per diverse ragioni. In primo luogo, rende chiaro che l'epistemologia naturalizzata non deve necessariamente abbandonare le domande riguardanti le norme del credere, domande riguardanti ciò che dovremmo credere in opposizione a ciò che di fatto crediamo. Ciò che fa è localizzare il regno normativo *entro* il regno dei fatti, e quindi entro un regno che può essere legittimamente investigato dalla scienza, almeno se interpretiamo quest'ultima in modo ampio e non ristretto (per esempio, includendo in essa la statistica matematica). Ci sono diversi modi in cui può essere realizzata questa sistemazione della normatività dentro l'ambito dei fatti. Supponiamo, per esempio, che assumiamo una visione affidabilista (*reliabilist*) delle credenze giustificate. In questo caso definiremmo come credenza giustificata quella credenza che è stata generata attraverso un metodo affidabile, e potremmo poi interpretare il concetto di metodo affidabile in termini della probabilità che esso abbia di produrre credenze vere. Poiché determinare che tipo di metodi producono credenze specifiche è presumibilmente una questione concreta ed empirica, così come lo è la probabilità che una determinata credenza prodotta in questo modo sia vera, avremmo quindi spiegato la normatività in termini di qualcosa che la scienza potrebbe certamente investigare. Lo stesso tipo di approccio naturalistico potrebbe essere ottenuto in termini del resoconto di credenza giustificata che troviamo più consono: definire la credenza giustificata come una credenza causalmente sostenuta da un'altra credenza, dove il contenuto proposizionale della prima fa il contenuto proposizionale della seconda più probabilmente vero che non falso. Ancora una volta, qui la questione normativa di cosa dovremmo credere è interpretata in termini di causalità e probabilità, concetti coi quali la scienza è di casa.

Ma, in secondo luogo, dobbiamo notare che sotto questa concezione dell'epistemologia naturalizzata, l'epistemologia *non* diventa (nelle parole di Quine) "un capitolo della psicologia". Se assumiamo che allo psicologo interessa la questione di come l'input (stimolazione sensoriale) è

trasformato nell'output (le nostre credenze [forse verbalizzate] circa la natura del mondo), la domanda su quali credenze dell'output sono giustificate e quali sono ingiustificate semplicemente non è rilevante. Quello che è vero, come abbiamo suggerito prima, è che alla domanda si può rispondere mentre si rimane nel regno non della psicologia in particolare, bensì della scienza in generale. La si può rispondere facendo riferimento a fatti che non sono in sé stessi esplicitamente normativi, fatti come che cosa causa questo, o che cosa fa che un'altra cosa sia più probabile, e così via.

Il punto si complica per via del fatto che qui sono in questione due attività di teorizzazione, una del singolo conoscente, l'altra dello psicologo. Il singolo conoscente è la persona che si confronta con il mondo come noi tutti facciamo e cerca di trovarne un senso. Egli prende come dati le proprie esperienze sensoriali, e cercando di trovarne il senso egli produce come output una "teoria" del mondo esterno (a grandi tratti, ciò che è creduto dal senso comune). Così, la sua teoria cerca di spiegare e predire le impressioni sensoriali che egli ha avuto e che egli avrà. Lo psicologo, in contrasto, prende come i propri dati il fatto che il singolo conoscente, soggetto ad una determinata schiera di stimolazioni fisiche, ha prodotto una teoria che riguarda quelle stimolazioni. I suoi dati, in altre parole, non sono assolutamente le stimolazioni sensoriali. Essi sono le trasformazioni, vale a dire, i processi di trasformazione attraverso i quali il soggetto conoscente si muove a partire dalle proprie e fugaci esperienze sensoriali, verso una credenza in un mondo pubblico e durevole. Così, la teoria che lo psicologo elabora è una teoria su come siano questi processi di trasformazione che hanno luogo dentro il soggetto conoscente.

È certamente vero che nel realizzare questo compito, lo psicologo (come qualsiasi altro buon scienziato) desidera produrre una teoria tale che, a partire da essa sia possibile derivare la giustificazione per credere, sulla base dell'evidenza a sua disposizione (per esempio, le trasformazioni delle stimolazioni/credenze presso il soggetto conoscente), e in quella misura egli dovrà usare il concetto di giustificazione. Ma, benché faccia uso di questo concetto, egli non sarà obbligato a teorizzare su di esso. Egli non dovrà chiedere che cosa vuol dire per una credenza essere giustificata, e nemmeno dovrà avere una versione su come si colleghi la giustificazione con concetti relazionati. E non dovrà neanche chiedersi quali delle credenze sostenute dal soggetto conoscente sono giustificate e quali non lo sono. Dalla prospettiva del suo progetto esplicativo, esse si trovano alla pari. Così, nella misura in cui il proselito dell'epistemologia naturalizzata presenta

un resoconto naturalizzato su come dovremmo formare le nostre credenze (per esempio, un resoconto naturalizzato della credenza *giustificata*), egli starà andando aldilà degli interessi dello psicologo. Ma, precisamente perché il suo resoconto è naturalista, egli rimarrà dentro l'immagine generale del mondo che ci dà la scienza. Egli eviterà qualsivoglia norma che trascenda la scienza, del tipo che possa rappresentare una minaccia per il naturalismo.

In questo modo possiamo vedere che il drastico contrasto fra l'epistemologia tradizionale e quella naturalizzata che è emerso nella sezione 3 deve essere ampiamente rettificato, e che una volta introdotte queste rettifiche, sebbene rimangano alcune differenze fra l'epistemologia tradizionale e quella naturalizzata (per esempio, nei diversi ruoli che ciascuna assegna alle ricerche psicologiche), entrambe hanno sufficienti elementi in comune per far sì che non sia un arbitrario errore di denominazione dire che l'epistemologia naturalizzata è in effetti un tipo di epistemologia.

### **Una via diversa verso l'epistemologia naturalizzata**

Finora abbiamo considerato una sola via verso l'epistemologia naturalizzata intrapresa da Quine. Abbiamo visto che essa si centrava essenzialmente sul fallimento e quindi sull'impossibilità della filosofia per offrire un qualche fondamento per la scienza. Ma esiste una via diversa verso l'epistemologia naturalizzata, una via che procede attraverso il rifiuto delle vecchie dicotomie di *a priori* ed empirico, necessario e contingente, analitico e sintetico, logico e reale.

Al posto di queste dicotomie Quine propose che tutte le nostre credenze possono essere disposte nella figura di un trinceramento o concatenamento continuo. Esse vanno dalle più trincerate (concatenate) alle più debolmente trincerate (concatenate), dove il grado di trinceramento (concatenamento) indica il grado al quale una specifica credenza è intrecciata con altre credenze. Il punto cruciale qui consiste nel riconoscere che le credenze differiscono soltanto di *grado* ma non di *natura*. Ciò significa che la vecchia concezione della differenza fra la filosofia e la scienza deve essere abbandonata. Questa è la tradizione che diceva che la filosofia era interamente *a priori* e la scienza interamente empirica; la filosofia aveva a che fare con proposizioni necessarie e la scienza con proposizioni contingenti; alla filosofia interessava la logica e non i fatti, alla scienza interessavano i fatti e non la logica. Chiaramente, questa versione del contrasto filosofia/scienza crolla se le distinzioni sulle quali è stata formulata diventano insostenibili.

A rimpiazzarla è l'idea che la filosofia e la scienza differiscono di grado ma non di natura. La filosofia tende ad essere più astratta e teoretica, la scienza più concreta e particolare. Ma questi contrasti, alquanto grezzi, sono soltanto degli indicatori approssimativi, che si possono dimostrare inaffidabili in casi particolari. Così, la fisica moderna è *altamente* teorica, e le sue teorie sono rivali delle teorie (per esempio, sullo spazio, il tempo e la materia) proposte in passato dai filosofi. Altre aree della filosofia possono fare assegnamento su supposizioni empiriche molto specifiche (filosofi politici e morali che fanno supposizioni sulla natura umana, filosofi dell'arte che fanno supposizioni circa la natura dell'"esperienza estetica"). Quindi, la filosofia si fonde con la scienza: non esiste un limite preciso tra di esse (possiamo chiamare questa la tesi della continuità). Per cui, le scoperte scientifiche sono in principio rilevanti per le affermazioni filosofiche. Più specificamente, le affermazioni dell'epistemologo non sono immuni alle revisioni fatte alla luce delle informazioni empiriche. Più positivamente, esse possono in principio essere confermate o rovesciate da progressi nella conoscenza empirica. In altre parole, la concezione naturalizzata dell'epistemologia è quella corretta.

È importante ricordare in relazione a questa asseverazione che il genere di "confermazione" e di "rovesciamento" di cui si parla possono essere molto indiretti. Per esempio, la sfida al principio del terzo escluso non provenne da una serie di osservazioni di erba che non era né verde né non verde. Essa venne da sviluppi *assai* teorici nell'ambito della meccanica quantistica. In modo simile, non dobbiamo pensare che le teorie epistemologiche su, per esempio, com'è che la gente dovrebbe ragionare, saranno rovesciate *esclusivamente* dalla conferma del fatto che molte persone non ragionano nel modo ipotizzato. La relazione fra come ragiona effettivamente la gente e come la gente dovrebbe ragionare è molto complessa. Il dato caratteristico dell'epistemologia naturalizzata, quello che la distingue dall'epistemologia tradizionale, è che essa riconosce la *rilevanza* potenziale di come pensa *di fatto* la gente quale elemento da integrare nel momento di formulare le proprie teorie circa come la gente *dovrebbe* ragionare.

## Tre esempi di epistemologia naturalizzata

### a) *L'empirismo confermato dalla scienza*

Fin qui abbiamo continuato a suggerire che l'accettazione del coerentismo implica l'accettazione dell'epistemologia naturalizzata. Ma una cosa è accettare in teoria che le scoperte empiriche possano avere un peso sulle affermazioni epistemologiche, e un'altra vedere nel dettaglio come ciò possa avere luogo. Quine offre un esempio al riguardo, ma si tratta solo di un esempio schematico. Egli dice che la teoria epistemologica dell'empirismo è confermata dalla scienza:

La forma più notevole di epistemologia naturalizzata coincide infatti con quella dell'epistemologia tradizionale. Essa è semplicemente la parola d'ordine dell'empirismo: *nihil in mente quod non prius in sensu* [non c'è niente nella mente che non sia passato prima dai sensi]. Questo è un esempio primario di epistemologia naturalizzata, perché è una scoperta della stessa scienza naturale, per quanto fallibile, che le nostre informazioni circa il mondo ci arrivano unicamente attraverso impatti sui nostri ricettori sensoriali. (Quine, 1990, 19, traduzione dal latino aggiunta).

Noi ci concentreremo su due aree diverse nelle quali l'idea tradizionale che vede le tesi filosofiche solidamente isolate, lontane da qualsiasi ricerca empirica, è risultata insostenibile. La prima ha a che vedere con la vecchia affermazione filosofica che l'uomo è un animale razionale; la seconda riguarda il paradosso di Goodman.

### b) *“L'uomo è un animale razionale”: la filosofia versus la scienza*

Aristotele dichiarò per primo che l'uomo è un animale razionale, e svariati filosofi moderni hanno cercato di dimostrare attraverso argomentazioni filosofiche che in un certo senso questo *deve* essere così. Più specificamente, essi hanno cercato di dimostrare che chiunque sia in grado di avere una credenza su una qualsiasi cosa, deve per forza essere razionale. In altre parole, questi filosofi hanno cercato di stabilire una connessione necessaria fra i concetti di credenza e di razionalità. I dettagli di tutti questi argomenti non ci devono interessare ora, ma i principali contorni di uno degli argomenti impiegati possono essere brevemente tracciati per farcene avere un'immagine.



Uno degli argomenti, proposto da Dennett (1971, 1978) procede in questo modo. Nel confrontarci con qualsiasi creatura (inclusi gli essere umani), una delle cose che vogliamo essere capaci di fare è spiegare perché essa si comporti nel modo in cui si comporta, e di predire come si comporterà in una varietà di possibili situazioni future. Vogliamo essere capaci di dire cose come: “prese la palla e la lanciò attraverso la stanza perché...”, oppure “se gli mettiamo davanti un bicchiere d’acqua quando..., egli farà...” Con alcuni tipi di creature (forse con i vermi, per esempio), possiamo spiegare il comportamento interamente in termini fisici, senza assumere che la creatura abbia alcuna credenza o desiderio o preferenza o (forse) persino anche sensazione. Ma con altri tipi di creature (prevalentemente con gli esseri umani), non siamo in grado di spiegare perché fanno quel che fanno, né di predire quel che faranno, ameno che non attribuiamo loro delle credenze. Questo è così perché gran parte di ciò che facciamo, lo facciamo *sulla base* di quel che crediamo circa il nostro attuale ambiente e circa come esso si relaziona con il mondo più ampio nel quale ci troviamo. Ma (prosegue l’argomento), queste attribuzioni di credenza non potrebbero avere un tale ruolo esplicativo ameno che la creatura fosse razionale riguardo al modo in cui essa forma le proprie credenze. Se, per esempio, essa crede che  $p$ , potremo essere in grado di utilizzare questo fatto per spiegare perché essa fa una cosa invece che un’altra. Ma quella possibilità presuppone che se essa crede che  $p$ , essa non crederà anche che  $\text{non-}p$ . Se in generale, per una qualsiasi proposizione  $p$  che essa creda, fosse ugualmente possibile che essa creda *anche* che  $\text{non-}p$ , allora non potremmo utilizzare la sua presunta credenza in  $p$  per fare una qualche predizione affidabile o una qualche spiegazione del suo comportamento. Quindi, se l’attribuzione di credenze ad una creatura è giustificabile, deve essere il caso che la creatura sia razionale riguardo al modo in cui forma le proprie credenze.

Ci sono molte modalità per qualificare il presente argomento affinché esso possa far fronte a possibili obiezioni. Ma per i nostri scopi, la caratteristica cruciale è il modo in cui esso cerca di costruire una prova *a priori* della necessaria razionalità dei soggetti possessori di credenze, attraverso l’argomentazione che il concetto di credenza sia essenzialmente collegato ai concetti di *spiegazione e predizione*, e attraverso la visione che la spiegazione e la predizione del tipo rilevante presuppongono che la credenza segua i canoni della razionalità.

Nel prendere in considerazione argomenti filosofici di questo tipo, Stich attira l'attenzione verso una gamma di scoperte empiriche che indicano che molti essere umani, che certamente sono soggetti che possiedono credenze,

...regolarmente e sistematicamente invocano strategie inferenziali e di giudizio che vanno dal semplicemente invalido fino al decisamente bizzarro. (Stich, 1990, 249).

Stich cita diversi studi che sostengono quest'affermazione. Ci concentreremo qui su uno di questi a modo di esempio. È verità elementare della teoria delle probabilità che, se la probabilità di un evento è indipendente della probabilità di un altro evento, allora la probabilità che entrambi si producano deve essere minore della probabilità che capitino qualsiasi dei due individualmente. La probabilità che si producano entrambi è infatti il prodotto delle loro probabilità individuali. Per esempio, la probabilità che io scelga una carta rossa da un mazzo normale è 1 in 2 (cioè la metà) (poiché la metà delle carte nel mazzo sono rosse); la probabilità di prendere una Regina è 1 in 13 (poiché ci sono 52 carte delle quali soltanto 4 sono Regine); quindi, la probabilità di prendere una carta che sia allo stesso tempo rossa e una Regina *deve* essere minore sia di 1 in 2 sia di 1 in 13. Infatti, la probabilità è 1 in 26 (cioè la metà di uno in tredici).

Tutto ciò è vero e sembra *ovviamente* vero. Ciononostante, persone riflessive che cercano di ragionare con cura violano regolarmente questo principio. Stich (1990), nel citare un lavoro di Kahneman e Tversky, descrive come ai soggetti venne chiesto di calcolare la probabilità che persone con determinate caratteristiche possano essere avvocati, la probabilità che esse siano proseliti del partito repubblicano (negli Stati Uniti), e la probabilità che siano avvocati proseliti del partito repubblicano. Quello che Kahneman e Tversky trovarono fu che se il soggetto giudicava che una persona aveva scarse probabilità di essere un avvocato, ma più probabilità di essere un repubblicano, allora avrebbe giudicato anche che la persona aveva una moderata probabilità di essere un avvocato repubblicano. In altre parole, la probabilità di essere un avvocato repubblicano era giudicata maggiore che la probabilità di essere un avvocato, un giudizio che la più elementare comprensione delle probabilità ci indica essere assolutamente impossibile.

Così, abbiamo qui un argomento filosofico per dire che deve essere vero che i soggetti possessori di credenze siano razionali, ed evidenza empirica per farci pensare che essi non sono razionali.

Certamente, dal modo in cui abbiamo presentato finora la questione, potrebbe essere possibile trovare un qualche compromesso. Perché nel migliore dei casi l'argomento filosofico dimostra che un soggetto possessore di credenze deve per lo meno aderire alla legge della non-contraddizione, sotto pena di smettere di avere *credenze* in assoluto; e questo lascia aperta la possibilità che egli possa avere delle credenze, anche se regolarmente si prende beffa dei principi più fondamentali della probabilità. Ma l'attrattivo di cercare un tale compromesso è sminuito da altri studi empirici sulle capacità di ragionamento delle persone, che mostrano come queste patiscano mancanze in una serie di aree diverse da quella relazionata con le stime probabilistiche (cfr. gli studi di P. C. Watson e P. N. Johnson-Laird citati da Stich, 250).

*c) La selezione naturale mostra che "verde" è preferibile a "verdlù"*

Un terzo esempio di epistemologia naturalizzata al lavoro è offerto dallo stesso Quine. Nel suo saggio "*Natural Kinds*" (ristampato in Quine, 1969), egli discute su come potrebbe essere risolto il paradosso di Goodman (e fa anche alcuni commenti sul paradosso della conferma di Hempel). Quine argomenta che nel confrontarci con il paradosso di Goodman, dobbiamo concentrarci attorno al concetto di similarità. Parlando dei famosi smeraldi di Goodman, Quine domanda:

...perché aspettiamo che il prossimo sia verde invece di verdlù? La risposta intuitiva si poggia sulla similarità, per quanto soggettiva. Due smeraldi verdi sono più simili di quello che potrebbero essere due smeraldi verdlù se solo uno degli smeraldi verdlù fosse verde. (op. cit. 116)

Se questo è così, allora sarebbe naturale per un cultore dell'epistemologia tradizionale cercare di specificare criteri per la similarità in riferimento ai quali potremmo giustificare questa rivendicazione di similarità comparativa. Cosa giustifica l'affermazione che tutti gli smeraldi che sono verdi sono più simili fra di loro, rispetto agli smeraldi che sono verde e blu eppure sono tutti verdlù? Quine, tuttavia, non esprime in alcun momento questa domanda. Piuttosto, egli domanda da dove proviene il nostro senso della similarità. Egli domanda circa l'origine, non direttamente circa la giustificazione, del nostro senso della similarità, e dichiara che esso è innato. Ma dire che è innato non è un

...punto contro l'empirismo; è piuttosto un luogo comune della psicologia comportamentale. Una risposta ad un circolo rosso, se viene ricompensata, sarà provocata di nuovo più facilmente da un'elisse rosa che da un triangolo blu; il circolo rosso si assomiglia di più all'elisse rosa che non al triangolo blu. (op. cit. 123)

Così, è un fatto innato che ci riguarda il percepire il rosa come più simile al rosso che non al blu, le elissi come più simili ai cerchi che non ai triangoli, e così via. Ciascuno di noi possiede quello che Quine chiama uno spazio di qualità innato, dentro il quale abbiamo una tendenza innata a classificare le qualità come più o meno simili fra di loro.

Quine non sta dicendo qui che il rosa *sia* più simile al rosso che al blu, e così via. Egli sta dicendo soltanto che noi siamo costruiti in modo tale da avere una tendenza innata a vedere le cose in questo modo. E questo lo lascia con una lacuna nel suo argomento, così come finora esposto. In breve, perché dovremo pensare che la nostra tendenza innata a vedere alcune cose come simili ed altre come dissimili corrisponda ad una qualche similarità o dissimilarità oggettiva? Non potremmo essere stati costruiti in modo tale da percepire come simili cose che in realtà sono dissimili, e viceversa? Quine è certamente consapevole della lacuna, e di fatto egli stesso la segnala:

...perché il nostro spazio innato di qualità si accorda così bene con gli aggruppamenti funzionalmente rilevanti della natura al punto di fare che le nostre induzioni tendano ad essere corrette? Perché il nostro spazio soggettivo di qualità ha una morsa speciale in natura ed una garanzia nel futuro? (op. cit. 126)

Per riempire questa lacuna, Quine si appella a Darwin e alla teoria evolutiva:

Se lo spazio innato di qualità della gente è un tratto collegato ai geni, allora lo spazio (*spacing*) che abbia fatto le induzioni più riuscite avrà avuto la tendenza a predominare attraverso la selezione naturale. Le creature con induzioni ostinatamente sbagliate hanno una patetica ma encomiabile tendenza a morire prima di riprodurre la propria stirpe. (*ibid.*)

In altre parole, la nostra tendenza innata a vedere alcune cose come specialmente simili fra di loro, ed altre come specialmente dissimili, si è dimostrata corretta poiché se corretta non fosse, la specie non sarebbe sopravvissuta. Avremmo spesso identificato come commestibili sostanze che in realtà erano velenose, e viceversa; avremmo giudicato sicure situazioni che erano in realtà pericolose, e viceversa; e così via. In una parola, non saremmo riusciti ad imparare dall'esperienza, e avremmo pagato con la nostra morte collettiva per una simile incapacità. Di modo che, se *noi* come sopravvissuti nella lotta evolutiva troviamo naturale l'utilizzo di predicati come "verde" e non l'uso di predicati come "verdlù", questa è una ragione per pensare che l'uso di "verde" nella predizione e nella spiegazione sia affidabile, e che l'uso di "verdlù" non lo sia.

Di tutto questo, quello che dal nostro punto di vista risulta interessante non è tanto se le osservazioni di Quine riescono a risolvere oppure no il paradosso di Goodman, ma piuttosto il modo in cui egli affronta la questione. Egli non cerca di affrontarla nel modo seguito da alcuni cultori dell'epistemologia tradizionale, elaborando, per esempio, una teoria *a priori* della conferma, o mostrando che "verdlù" e simili predicati violano alcuni vincoli *a prioristici* sulla legittima formazione di predicati. Piuttosto, egli invoca immediatamente considerazioni empiriche molto dettagliate prese dalla biologia e dalla storia umana. La implicazione è che unicamente attraverso l'appello ai fatti che tradizionalmente sarebbero stati classificati come empirici, contingenti, e sintetici (e quindi interamente filosofici o non-filosofici) possiamo fare un qualche progresso nell'affrontare il problema.

Più specificamente, possiamo vedere le sue affermazioni come parte integrante della naturalizzazione delle norme epistemiche, alle quali abbiamo accennato nella sezione 4 c). Data una domanda della forma "perché dovremmo preferire l'ipotesi che tutti gli smeraldi sono verdi all'ipotesi che tutti sono verdlù?", la risposta di Quine invoca fatti (naturalistici) quali la costituzione psicofisiologica degli utenti di "verde", la loro percentuale di sopravvivenza, e la migliore spiegazione di perché essi siano sopravvissuti. Così come, "è la scienza naturale che ci dice che le nostre informazioni circa il mondo provengono unicamente da impatti sopra le nostre superfici sensoriali"; così come, la ricerca psicologica poggia sulla domanda se la gente sia razionale; nello stesso modo, anche, è la scienza naturale che ci dice che dovremmo preferire "verde" a "verdlù".

*d) L'interdipendenza di filosofia e scienza*

Secondo l'epistemologia naturalizzata, la morale che dovremmo trarre da tutto questo è che risulta impossibile isolare gli interessi empirici e filosofici gli uni dagli altri. La relazione fra credenza e razionalità necessita di essere determinata in parte dalla riflessione teorica (del tipo che tradizionalmente è stato praticato dai filosofi), ma deve anche prendere in considerazione le scoperte che sorgono dagli studi empirici come quelli che abbiamo citato. Per accogliere le scoperte scientifiche, potremmo aver bisogno di allentare il nesso fra l'attribuzione di credenze e la spiegazione del comportamento sul quale poggiava l'argomento filosofico, o forse di sviluppare una concezione diversa su come le credenze spiegano il comportamento. Ma in ugual misura, nel derivare conclusioni a partire dalle scoperte empiriche, dobbiamo essere sensibili alle classi di ragionamento sulle quali si concentrano, ed assicurarci di non generalizzare eccessivamente la capacità per l'irrazionalità che esse rivelano. Ma quello che il cultore dell'epistemologia naturalizzata ci indica di non fare è di assumere che le due aree di studio possono essere sensatamente coltivate in assoluta indipendenza l'una dall'altra.

## Bibliografia

Dennett, Daniel. *Brainstorms*. Cambridge, Mass.: Bradford Books, MIT Press, 1978.

----- . “Intentional Systems”. *Journal of Philosophy* 68 (1971): 87-106. Ristampato in Dennett, 1978.

Hookway, Christopher. *Quine*. Stanford University Press, Stanford, CA, 1988.

Kim, Jaegwon. “What is ‘Naturalised Epistemology’?” *Philosophical Perspectives* 2, *Epistemology*. James E. Tomberlin (a cura di), Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1988 Ristampato in Jaegwon Kim, *Supervenience and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kornblith, Hilary. *Naturalising Epistemology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

Kripke, Saul. “Identity and necessity”. In *Identity and Individuation*. K. M. Munitz (a cura di), New York: New York University Press, 1971.

Lehrer, Keith. *Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

----- . *Theory of knowledge*. London: Routledge, 1990.

Moser, Paul K. *Empirical knowledge*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1986.

Moser, Paul K. (a cura di) *A priori knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

----- . *Knowledge and evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Musgrave, Alan. *Commonsense, Science and Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Popper, Karl. *Objective knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Putnam, Hilary. “Why Reason Can’t Be Naturalised”. In *Realism and Reason: Philosophical Papers* Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Quine, W. "Two Dogmas of Empiricism". *Philosophical Review* 60 (1951). Una versione con alcune modifiche è stata pubblicata in Quine 1953, in Sleigh (a cura di), in Sumner e Woods (a cura di) in Moser (a cura di) 1987.

----- . *Methods of Logic*. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

----- . *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953. 2a edizione: New York: Harper and Row, 1961.

----- . *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 1960.

----- . *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

----- . *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1970.

----- . *The Roots of Reference*. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

----- . *The Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1990.

Quine, W. e Ullian J. S. *The Web of Belief*. New York: Random House, 1970.

Sosa, Ernest. *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Stich, Stephen. "Could man be an irrational animal?". In Kornblith (a cura di), 1988.

----- . *The fragmentation of reason*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1990.

Stroud, Barry. "The Significance of Naturalised Epistemology" in *Midwest Studies in Philosophy*. Vol. 11. University of Minnesota Press, Minneapolis, Minn., 1981. Ristampato in Kornblith (a cura di) 1988.





Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.