

Margherita Di Stasio



# ■ Alvin Plantinga

conoscenza religiosa e  
naturalizzazione epistemologica



STUDI E SAGGI

- 97 -



MARGHERITA DI STASIO

Alvin Plantinga:  
conoscenza religiosa e  
naturalizzazione epistemologica

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2011

Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e  
naturalizzazione epistemologica / Margherita Di  
Stasio. – Firenze : Firenze University Press, 2011.  
(Studi e saggi ; 97)

<http://digital.casalini.it/9788864532592>

ISBN 978-88-6453-255-4 (print)

ISBN 978-88-6453-259-2 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-008-2 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández  
Immagine di copertina: © Mike\_kiev | Dreamstime.com

© 2011 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>

*Printed in Italy*

*A Vittoria,  
l'allegria luce  
che illumina la mia vita*



## SOMMARIO

INTRODUZIONE	IX
PARTE PRIMA	
GENESI RELIGIOSA DI UNA TEORIA DELLA CONOSCENZA	
CAPITOLO 1	
CONOSCERE DIO: PROSPETTIVE TEOLOGICHE ED EPISTEMOLOGICHE	3
1. La riapertura del dibattito sulla religione: la crisi del fondazionalismo	3
2. L'epistemologia riformata	8
3. Il confronto con le grandi tradizioni teologiche	25
CAPITOLO 2	
LA NECESSITÀ DI DIO PER IL CONCETTO DI PROPER FUNCTION. UN NUOVO TIPO DI ARGOMENTO TELEOLOGICO?	33
1. L'argomento principe della teologia razionale	33
2. Argomenti e critiche post-humane e post-darwiniane	39
3. L'Artefice Intelligente come base epistemologica fondamentale di una teoria della conoscenza	51
PARTE SECONDA	
EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA DELLA SCIENZA	
CAPITOLO 3	
AFFIDABILISMO, TELEOLOGIA E NATURALIZZAZIONE EPISTEMOLOGICA	63
1. Le basi epistemiche del pensiero plantinghiano	63
2. Le nostre probabilità di conoscere	64
3. La variabile R	66
4. A <sup>2</sup> ovvero Alvin Plantinga su l'affidabilismo di Alvin Goldman	69
5. Affidabilismo, teleologia e naturalizzazione	77



**CAPITOLO 4****DALLA CRITICA AL NATURALISMO ALLA «SCIENZA AGOSTINIANA» 85**

1. Un argomento darwinista contro il naturalismo? 86
2. Duhem vs Agostino? 92

**CONCLUSIONI 97****BIBLIOGRAFIA 99****INDICE DEI NOMI 105**

## INTRODUZIONE

La cosa che più spesso mi sono sentita chiedere in questi anni ogni qual volta esponevo l'ambito della mia ricerca, ovvero la filosofia analitica della religione, a studiosi di filosofia per professione era se fossi credente; di fronte a un no, sembrava a tutti spontaneo chiedersi perché un non credente debba dedicarsi ad analizzare una teoria della conoscenza di matrice religiosa. La risposta è semplice e insita nelle peculiarità dell'oggetto della mia ricerca: l'opera di Alvin Plantinga. Se è vero che la filosofia della religione ha trovato un nuovo inizio facendo propri gli strumenti della filosofia analitica, è vero anche che elaborare una teoria della conoscenza religiosa implica comunque la creazione di una teoria che possa stabilire, in generale, quali delle nostre credenze possono assurgere allo status di conoscenze; da questo scaturiscono dei contributi all'epistemologia che sarebbe insensato ignorare. Quello che si intende fare in questa sede è proprio mostrare come Plantinga, pur intendendo portare avanti una costruzione epistemologica dichiaratamente confessionale, dia dei contributi di notevole spessore e interesse per l'epistemologia tutta. La prima parte sarà dedicata agli aspetti del pensiero plantinghiano più inerenti alla filosofia della religione. In particolare il primo capitolo sarà dedicato a un'analisi delle caratteristiche dell'«epistemologia riformata», cioè di quella corrente di cui Plantinga è, senza tema di smentita, il pensatore di maggior rilievo; nel secondo capitolo si cercherà di dimostrare come la teoria della «garanzia» di Plantinga possa essere intesa come un nuovo tipo di argomento teleologico, che affonda le sue basi in una tradizione esternalista con illustri antecedenti nella storia del pensiero, primo fra tutti Tommaso d'Aquino. La seconda parte sarà dedicata agli aspetti più squisitamente epistemologici dell'opera di Plantinga, sottolineando, nel terzo capitolo, come la teleologia di questo autore non sia frutto tanto di un atto di fede quanto di un ripensamento dei termini del concetto di «garanzia» che affonda le sue basi in un forte affidabilismo di marca goldmaniana e porta all'accettazione di un naturalismo epistemologico che si esplica nel suo coniugarsi a una metafisica supernaturalista. Il quarto capitolo, più che chiarire, come ci si aspetterebbe da un capitolo conclusivo, esporrà e tenterà di dare un appropriato inquadramento ai dubbi che sorgono dalla più recente produzione di Plantinga, caratterizzata prima da un'evoluzione del suo attacco al naturalismo metafisico e

poi in un tentativo, come si vedrà molto discutibile, di offrire una filosofia della scienza di marca confessionale.

### *Ringraziamenti*

Devo il mio grazie a molte persone, che mi sono state vicine sia professionalmente che umanamente e che hanno così permesso l'avanzare delle mie ricerche. Ringrazio per primi il professor Alessandro Pagnini dell'Università degli Studi di Firenze, che mi segue fin da quando ho messo piede in un Dipartimento di Filosofia, e il professor Sergio Cremaschi, dell'Università del Piemonte Orientale, che mi ha insegnato il rigore nella ricerca e che continua a essere lettore attento, inflessibilmente critico, e per questo infinitamente prezioso, di tutto quel che scrivo e dunque anche di questo lavoro; il professor Luca Bianchi, dello stesso Ateneo, grazie al quale ho potuto avviare il mio progetto di ricerca; il professor Ferdinando Abbi dell'Università di Siena che ha creato nel Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici di Arezzo un clima di serietà e tranquillità in cui uno studioso alle prime armi trova il contesto migliore per poter lavorare fruttuosamente; il professor Mario Micheletti dello stesso Ateneo che con la sua profonda conoscenza della filosofia analitica della religione è stato la miglior guida che potessi sperare di avere. Devo ringraziare anche mia figlia Vittoria che dal suo nono giorno di vita ha accettato di buon grado di rimpiazzare le ninnananne con la lettura a voce alta dei testi (in inglese) degli epistemologi riformati e dei loro critici; Rita, Donatella e Maria Loreta, che circondando d'amore Vittoria, mi hanno regalato il tempo per studiare e scrivere; Nicola, perché condividere la propria vita con chi ha deciso di fare della ricerca filosofica il suo mestiere è impresa tutt'altro che facile. Un grazie speciale ad Alvin Plantinga che in questi anni mi ha mostrato una disponibilità e una gentilezza non comuni.

A tutti voi grazie!

PARTE PRIMA

GENESI RELIGIOSA DI UNA TEORIA DELLA CONOSCENZA



## CAPITOLO 1

### CONOSCERE DIO: PROSPETTIVE TEOLOGICHE ED EPISTEMOLOGICHE

#### 1. *La riapertura del dibattito sulla religione: la crisi del fondazionalismo*

«Quello che accade nella esperienza di una vita portata avanti cristianamente, dà le basi della credenza cristiana, dà un contributo alla razionalità di questa credenza» (Alston 1983). Con questa chiarezza, agli inizi degli anni '80 gli 'epistemologi riformati' – così definiti per aver volutamente scelto di fare una teoria della conoscenza legata ai contenuti filosofici della Riforma e in particolare all'epistemologia religiosa di Giovanni Calvino – imposero al mondo filosofico di lingua inglese le loro istanze. I riformati si sono opposti all'ormai tradizionalmente accreditata posizione secondo cui la credenza in Dio è razionalmente accettabile solo se sussistono prove o argomenti. Questo tipo di prospettiva aveva fatto sì che si contrapponevano due fronti: quello che vedeva schierati atei e agnostici, secondo cui non vi sono validi argomenti per credere in Dio, e quello della teologia naturale che, storicamente legata al cattolicesimo, sostiene la validità dei classici argomenti a favore della esistenza di Dio: cosmologico, teleologico e ontologico. Pur condividendo con la teologia naturale lo scopo di fornire salde basi epistemologiche alla credenza religiosa, l'epistemologia riformata, sulla scorta della teologia protestante, sostiene non solo che la credenza che Dio esiste è fondamentale, ma anche che è una di quelle credenze in base alle quali può essere stabilito un criterio di accettabilità razionale. La forza delle loro affermazioni risultò tale che il *Times* parlò di *silent revolution*. La portata rivoluzionaria di questo nuovo indirizzo di pensiero risulterà chiara soprattutto se messa in relazione con l'ostilità, che le è immediatamente precedente, nei confronti delle prospettive filosofiche in cui la credenza in Dio risulta giustificata.

Nei primi decenni del XX secolo la filosofia anglosassone era dominata da Moore e Russell che, in quello che può essere definito come un primo momento della storia della filosofia analitica, propugnarono il cosiddetto «realismo analitico», ovvero una svolta marcatamente anti-idealistica, per poi passare alla fase dell'atomismo logico<sup>1</sup> che si contrappone all'olismo di marca hegeliana con l'idea di un mondo formato da atomi logici

<sup>1</sup> Su questo tema si veda (Russell 1956).

di cui il linguaggio costituisce la forma. Quanto il discorso sulla religione non trovasse albergo in questo panorama è testimoniato dalla lezione intitolata *Why I'm not a Christian* tenuta da Russell il 6 marzo del 1927 presso la National Secular Society. Nel frattempo il circolo di Vienna si era mosso dal 'verificazionismo' come teoria del significato (il valore di verità di un enunciato è stabilito in base alle esperienze) fino a giungere alla definizione del «criterio di verificabilità» come criterio di significanza linguistica (un enunciato ha valenza cognitiva se e solo se il suo valore di verità è verificabile sulla base di esperienze immediate). Come è stato giustamente rilevato:

La negazione della significanza cognitiva del discorso religioso fu soprattutto una conseguenza dell'applicazione alla religione del verificazionismo introdotto dal positivismo logico. [...] Sulla base della distinzione tra funzione emotiva o espressiva e funzione assertiva del linguaggio, la religione è dichiarata priva di valenza conoscitiva (Micheletti 2002: 24).

Questo atteggiamento dei neo-empiristi nei confronti della religione troverà la sua formulazione più forte nel capitolo di *Linguaggio, verità e logica* dedicato da Ayer<sup>2</sup> alla *Critica dell'etica e della teologia*. In questa sede viene discussa la «possibilità della conoscenza religiosa» sostenendo che, se fosse almeno plausibile l'esistenza di un Dio come quello cristiano, la proposizione che l'afferma sarebbe una ipotesi empirica, da verificare. L'unica esperienza a cui, secondo Ayer, si potrebbe ascrivere una certa rilevanza nello stabilire il valore di verità dell'enunciato «Dio esiste» è la regolarità riscontrabile in natura; questo però implica una conclusione ritenuta inaccettabile per il credente: si stabilirebbe un'equivalenza tra l'affermazione dell'esistenza di Dio e l'affermazione dell'esistenza di regolarità in natura. Questa formulazione trova nella sua ricerca di conclusività la sua debolezza, andando a portare la discussione su un terreno insidioso come quello della valenza dell'analogia applicata alla religione, a proposito della quale il dibattito è stato inaugurato da Hume e non ha ancora trovato un compimento. Ayer, da queste basi, giunge comunque ad affermare che l'enunciato «Dio esiste» non può essere né vero né falso, semplicemente non ha significato nel senso letterale. Per quanto le esperienze religiose del singolo individuo possano suscitare interesse da un punto di vista psicologico, non provano in alcun modo che sussista la possibilità di una conoscenza religiosa, dunque i filosofi che parlano di una conoscenza religiosa intuitiva, a suo parere, «stanno solo fornendo materiale per lo psicanalista» (Ayer 1961: 158).

<sup>2</sup> Sul ruolo di Ayer nello sviluppo della filosofia analitica della religione si veda (Micheletti 2002) in cui l'autore analizza la visione della religione offerta dal neo-empirismo logico.

Wittgenstein costituì, nella fase del *Tractatus* (Wittgenstein 1964), il tramite fra l’Austria e l’Inghilterra, ma poi, con le *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 1999b), contribuì alla svolta linguistica degli anni Trenta, abbandonando l’idea di una sintassi logica come criterio di lettura del linguaggio ordinario a favore di quello di «gioco linguistico», in cui diviene centrale l’irriducibile complessità del linguaggio ordinario, verso il quale stava contemporaneamente indirizzando il proprio interesse anche Ryle: si giungerà a parlare di una stagione del linguaggio ordinario. In quest’ottica, sottoporre gli asserti della religione al criterio di verificabilità diviene inappropriato tanto che Wittgenstein trova ridicolo il tentativo di «quelli che fanno della fede una questione di scienza» (Wittgenstein 1995: 148). Il credente e il non credente sono parlanti che giocano giochi linguistici diversi: si capiscono le parole, ma queste esprimono modi di pensare e immagini diverse. Lo stesso termine Dio viene usato come se designasse una persona, ma il problema dell’esistenza di Dio non è paragonabile a quello dell’esistenza di chiunque altro. All’interno del gioco linguistico della religione non ha senso parlare della portata teoretica degli enunciati, in quanto il credente religioso ha quella «che potresti definire una credenza incrollabile, che non si manifesta nel ragionamento o nel richiamo a normali motivi di credibilità, ma piuttosto nell’ordinare a essa tutta la sua vita» (Wittgenstein 1995: 142).

Intorno agli anni ’50 un altro attacco alla significanza del discorso religioso fu mosso da Antony Flew che, da una prospettiva di tipo falsificazionista, etichettava le asserzioni teologiche come pseudo-asserzioni: la loro incompatibilità con qualsiasi stato di cose le rende non falsificabili, non tanto perché necessarie, quanto perché vuote<sup>3</sup>.

Negli anni ’70 e ’80 le dottrine centrali del positivismo logico hanno subito un forte attacco da parte dei filosofi analitici. Questo ha riaperto la possibilità di proporre la questione della razionalità della credenza teistica, anche se molti hanno continuato a ritenere che questa cadesse al di fuori della categoria del razionale. Negli ultimi anni del Novecento si è così verificata una decisa ripresa di studi di ontologia, logica filosofica, filosofia del linguaggio ed epistemologia legati al tema della credenza religiosa.

Proprio nell’ambito di questa discussione ancora *in fieri* si sono inseriti come voce autorevole gli epistemologi riformati che, ispirandosi alla tradizione teologica protestante, si sono proposti di trovare la via per la razionalità della credenza religiosa in un ripensamento complessivo della teoria della conoscenza sulla base di istanze postkuhniiane e di recenti approdi di tipo ‘affidabilista’. L’affidabilismo, in base alla definizione che ne dà Alvin Goldman (Goldman 1998), può essere considerato un modo di affrontare i problemi della conoscenza e della giustificazione delle credenze. Le teorie della giustificazione di stampo affidabilista, nate negli

<sup>3</sup> Per una più approfondita analisi dell’obiezione falsificazionista si vada (Micheletti 2002).



ultimi decenni del Novecento in ambito analitico, considerano il *process reliabilism* (o affidabilità del processo cognitivo) fondamentale per il conseguimento della conoscenza e particolarmente rilevante al fine della giustificazione di una credenza; l'attenzione è principalmente focalizzata sul processo psicologico, ovvero una credenza può anche risultare falsa, ma sarà da considerare giustificata se formatasi grazie a un tipo di processo usualmente affidabile. Questo non deve però trarre in inganno e far pensare che la verità non abbia rilevanza all'interno dell'affidabilismo, infatti si ritiene «affidabile» un modo di formazione delle credenze quando questo produce un'alta percentuale di credenze vere. Possiamo dire che, in una prospettiva affidabilista, una credenza giustificata è quella che scaturisce da processi orientati alla produzione di credenze vere<sup>4</sup>. Non è richiesto un accesso epistemico privilegiato da parte del soggetto conoscente che può formare una credenza in base a un meccanismo affidabile senza saperlo: il suo riconoscere l'affidabilità del processo farà sì che egli sappia di avere una credenza giustificata, ma sarà totalmente irrilevante ai fini della giustificazione stessa. Proprio con riferimento al tema dell'accesso epistemico, l'affidabilismo può essere considerato una sorta di esternalismo, e l'esternalismo costituisce appunto uno dei tratti fondamentali e unificanti dell'epistemologia riformata. Per tutti gli epistemologi riformati infatti sono fondamentali sia la tendenza dei processi cognitivi a produrre credenze vere, sia le circostanze e le modalità in cui le credenze si formano. Queste caratteristiche, tipicamente legate a una visione esternalista, sfuggono al controllo del soggetto conoscente e nel corso della storia della filosofia moderna, a partire da Descartes, sono state ritenute insignificanti, se non fuorvianti, per il conseguimento della giustificazione. Malgrado una generica caratterizzazione internalista, nell'epistemologia occidentale non sono mancati forti richiami all'esternalismo, spesso legato a una rivalutazione della filosofia del senso comune; ne è un esempio Thomas Reid, cui i riformati si richiamano ampiamente.

Il primo fra gli epistemologi riformati a essersi imposto come figura di spicco in ambito analitico è stato Alvin Plantinga i cui contributi sull'ontologia e sul problema del male erano peraltro già noti e apprezzati. La parte fondamentale della sua opera è costituita da un ciclo di tre libri sul tema della «garanzia» (*warrant*) che ha preso l'avvio dalle Gifford Lectures da lui tenute presso l'università di Aberdeen. Plantinga è professore emerito presso la Notre Dame University in Indiana, dove ha diretto per lungo tempo il Center for Philosophy of Religion, è stato presidente dell'American Philosophical Association e della Society of Christian Philosophers. Altra personalità di primo piano dell'epistemologia riformata è stato William P. Alston che, insieme a Plantinga, ha dato vita negli anni settanta alla Society of Christian Philosophers. Dopo un iniziale interesse per la filosofia del linguaggio – a cui peraltro è sembrato nuovamente rivolgersi con *Illocutionary Act and Sen-*

<sup>4</sup> Su questo argomento si veda anche (Pagnini 1995).

*tence Meaning* (Alston 2000) – Alston si è dedicato all'epistemologia della religione, e in particolare alla questione dell'esperienza mistica. Tra gli epistemologi riformati deve essere ricordato anche Nicholas Paul Wolterstorff che, con Plantinga, ha curato l'edizione di *Faith and Rationality* (Plantinga, Wolterstorff 1983) volume in cui sono state raccolte le linee fondamentali della prima fase loro pensiero. L'istanza principale dei riformati consiste nell'affermazione della portata conoscitiva della credenza religiosa considerata come credenza fondamentale (*basic belief*); per questo ognuno di loro intraprende la costruzione di un sistema epistemologico all'interno del quale i valori e le credenze religiose hanno uno status privilegiato.

La caratteristica identificativa dell'epistemologia riformata, che risulta primaria sia costituzionalmente che concettualmente, è il rifiuto del fondazionalismo classico. Già all'inizio degli anni '70 il lavoro svolto al Calvin College da Plantinga e Wolterstorff, che presto coinvolse anche Alston dalla University of Illinois, andava nella direzione di una filosofia analitica di matrice calvinista. Ma, come afferma lo stesso Wolterstorff (Wolterstorff 2001), questa è la «preistoria» dei riformati che acquistarono la loro identità filosofica definitiva solo alla fine di quel decennio, quando l'inquadramento del fondazionalismo classico in una precisa tendenza filosofica rese possibile, come reazione, la concettualizzazione di un'epistemologia su basi religiose le cui istanze confluirono in *Faith and Rationality* (Plantinga, Wolterstorff 1983).

Con il termine «fondazionalismo», utilizzato con una connotazione polemica dallo statunitense Richard Rorty, si indica una posizione che ritiene possibile una fondazione filosofica del sapere. Nel corso della storia del pensiero il fondazionalismo è stata la teoria comunemente più accreditata su come sia strutturata la ragione. Secondo questa prospettiva è possibile individuare una struttura fondamentale della ragione composta da credenze base che non traggono la propria giustificazione da altre proposizioni. Quali sono queste credenze fondamentali che possono essere considerate conoscenze senza bisogno di ulteriori processi giustificativi? Varie sono state le risposte offerte a questo interrogativo. Gli empiristi inglesi hanno sostenuto che costituiscono conoscenza le credenze derivate direttamente dai sensi o dall'introspezione; nel filone del razionalismo, basti pensare a Descartes, Leibniz e Spinoza, si ritiene che le credenze base siano quelle che sorgono dall'intuizione razionale; secondo una ulteriore prospettiva epistemologica, queste conoscenze fondamentali sono da ritenersi innate. Secondo Rorty il problema epistemologico della giustificazione nasce da Cartesio come esigenza della giustificazione del mondo esterno che deve partire dall'interno del soggetto. A partire dal XVII secolo il lavoro dei filosofi è stato incentrato sulla ricerca di una teoria generale della presentazione che fosse possibile assumere come paradigma della razionalità. Con il libro *La filosofia e lo specchio della natura* (Rorty 1979), Rorty segna un punto di demarcazione forte dichiarando che un'epoca della storia della filosofia, quella della filosofia sistematica e fondante, si è chiusa e che se ne sta aprendo un'altra. Rorty esorta a guardare all'opera di quelli che defi-

nisce come i più importanti filosofi del Novecento: Wittgenstein, Heidegger e Dewey. Ascrive loro il merito di aver abbandonato tanto il concetto di conoscenza come nozione accurata quanto quello di fondamenti della conoscenza e di filosofia come tentativo cartesiano di rispondere allo scetticismo epistemologico. Ognuno di loro si è cimentato in una prima fase con la ricerca di nuove modalità per rendere la filosofia fondativa, ma allo stesso modo hanno tutti abbandonato questo tentativo.

Ciascuno dei tre nell'opera successiva si liberò della concezione kantiana della filosofia come fondativa e consumò il proprio tempo a metterci in guardia contro quelle tentazioni alle quali essi stessi avevano ceduto. Così la loro opera successiva è terapeutica piuttosto che costitutiva, edificante piuttosto che sistematica, tesa a far riflettere il lettore sui motivi che ha di filosofare, piuttosto che a fornirgli un nuovo programma filosofico (Rorty 1979: 9).

Secondo Rorty, quindi, la filosofia deve essere terapeutica, piuttosto che fondativa. Portando avanti questa posizione, arriva a sostenere che la filosofia deve essere «una voce nella conversazione dell'umanità», che intervenga su ogni problema e che mantenga la propria peculiarità e la propria tradizione, ma senza illudersi di essere detentrica di un metodo o di un compito privilegiato.

Anche Plantinga sostiene che il fondazionalismo classico è fallito, ma ritiene inaccettabili le conclusioni cui perviene Rorty. Nella sua lettura, Rorty sosterrebbe che, se il fondazionalismo classico è sbagliato, non c'è niente che possiamo identificare con la verità. Plantinga giudica questa reazione «esagerata» e sostiene inoltre che denota l'esistenza di legami profondi fra Rorty e il fondazionalismo classico, perché in entrambe le posizioni l'unico modo di garantire le nostre credenze deriva dalla loro relazione con le credenze che possiamo considerare certe, cioè quelle autoevidenti e quelle relative ai nostri stati mentali. Secondo Plantinga la posizione di Rorty genera confusione fra la verità e il nostro accesso a essa e fra la conoscenza e la certezza cartesiana (Plantinga 1993a: 85).

## 2. *L'epistemologia riformata*

### 2.1 *Plantinga e Wolterstorff: la centralità della credenza teistica e la crisi del fondazionalismo*

Secondo Plantinga il punto di partenza del fondazionalismo genericamente inteso, senza differenze cronologiche, è l'apparente distinzione fra le credenze che accettiamo sulla base di altre proposizioni e quelle che accettiamo direttamente come fondamentali, senza bisogno quindi di ricercare un ulteriore sostegno probatorio. Risulta chiaro, quindi, che la proposizione *A* è fondamentale per me se io credo *A* senza basarmi sul

supporto probatorio fornite da altre credenze. Plantinga fa rientrare nel «fondazionalismo classico moderno» Cartesio, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume; per essi le credenze autoevidenti, come le verità della logica e della matematica, e le credenze che si formano come risultato della propria esperienza sensoriale diretta costituiscono l'insieme delle credenze che possono essere appropriatamente considerate fondamentali. Questo per Plantinga è il punto di partenza per la questione che maggiormente lo interessa. Egli si interroga sul criterio per stabilire quali credenze possono essere considerate fondamentali. Tale criterio è riscontrabile nel fatto che un soggetto, nell'accettare una data credenza, non sia irrazionale, sia giustificato, sia nei suoi diritti epistemici? È infatti su queste basi che alla credenza teistica viene rifiutato lo status di credenza fondamentale, in quanto si sostiene che una persona non è razionale, non è giustificata, non è nei suoi diritti epistemici accettando la credenza in Dio senza prove o ragioni (Plantinga 1993a: 67-85). Plantinga risponde alle accuse di irrazionalità mosse alla credenza teistica in un articolato saggio del 1983 dal titolo *Reason and belief in God*. La discussione sulla razionalità della credenza teistica, non verte qui sulla semplice accettabilità razionale di un enunciato come «credo in Dio», ma sulla razionalità del credere che esista un essere personale, increato e con tutte le perfezioni, che ha creato il mondo. Prendendo in considerazione le osservazioni di quei filosofi secondo cui l'esistenza di Dio è incompatibile con altre credenze normalmente riconosciute come vere e accettate dai teisti, emerge il problema del male. L'esistenza di un Dio, con le caratteristiche già viste, è logicamente incompatibile con l'esistenza del male nel mondo e quindi la credenza teistica è irrazionale. Quello che ci interessa qui non è tanto la risposta all'argomento del male – per altro portata avanti da Plantinga più diffusamente e più compiutamente altrove (Plantinga 1965) – quanto le affermazioni sulla centralità della credenza in Dio che adduce in difesa del teista:

Preso un qualunque teista  $T$  c'è un insieme di proposizioni  $Ts$  che costituisce la totalità delle sue prove; allora per ogni proposizione  $A$  che il teista accetta, egli è razionale nell'accettare  $A$  solo se  $A$  non è improbabile rispetto a  $Ts$ . Coloro che fanno questa obiezione sostengono che l'esistenza di Dio è improbabile rispetto a  $Ts$  per tutti o quasi tutti i teisti. La credenza  $A$  è razionalmente accettabile soltanto se non è improbabile rispetto a  $Ts$  (Plantinga 1983: 23).

Secondo Plantinga, se ci poniamo il problema di quali proposizioni possiamo trovare in  $Ts$ , non abbiamo motivo per escludere la credenza in Dio ed è quindi nel diritto epistemico del teista partire da essa come da una di quelle proposizioni rispetto alle quali valutare la razionalità delle altre credenze che assumerà.

Nel novero di coloro che mettono in dubbio la razionalità della credenza teistica spiccano sicuramente gli evidenzialisti, le cui istanze potrebbero essere così riassunte: è razionale credere in Dio solo se ci sono prove suf-

ficienti e, poiché non sussistono prove sufficienti a favore dell'esistenza di Dio, non è razionale credere che Dio esista. Plantinga non può né vuole esimersi dal confronto con queste posizioni che si concretizza nell'analisi delle obiezioni proposte da Anthony Flew e Michael Scriven. Secondo Edward Wierenga la controversia che nei primi anni del Novecento ha visto contrapporsi William James e William Clifford si ripresenta ora fra Flew e Plantinga (Wierenga 1996).

Nei primi anni del Novecento la filosofia della religione è orientata verso la costruzione di grandi sistemi metafisici. Un'alternativa a questa dottrina viene proposta da William James e dagli altri pragmatisti. James elabora per primo un approccio alla filosofia della religione attraverso la trattazione dei valori probatori e fenomenologici della percezione mistica. Alla fine dell'Ottocento Clifford, un matematico inglese fortemente influenzato dalle geometrie non euclidee di Lobačevskij e Riemann, sostiene che è sempre sbagliato credere qualcosa sulla base di prove insufficienti (Clifford 1879). In *La volontà di credere* (James 1970), James raccoglie questa sfida affermando che può essere intrapresa la via della giustificazione per fede, anche ammettendo un'insufficienza di prove a favore della credenza religiosa. James opera una distinzione fra il dovere intellettuale di credere delle verità e il dovere intellettuale di rifiutare le falsità. Se l'uomo si trova in una posizione in cui deve operare una scelta che non è possibile compiere su basi teoretiche, potrà scegliere in base alle sue esigenze profonde. La fede può costituire la condizione stessa della verifica e l'accettazione dell'ipotesi religiosa dell'esistenza di Dio diviene praticabile in virtù di questo principio.

I più importanti filosofi della religione sono stati invitati a tenere le Gifford Lectures, una serie di lezioni che si tengono ogni anno in una università scozzese e in cui, secondo quanto espresso da Lord Gifford nell'atto di fondazione del 1885, i conferenzieri devono trattare «la loro materia come una scienza rigorosamente naturale». Nell'anno accademico 1901-02 James propone, come Gifford Lectures, *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (James 1998) in cui definisce la religione «come sensazioni, azioni ed esperienze dei singoli individui nella loro solitudine, in cui comprendono se stessi stando in relazione con qualsiasi cosa possano considerare come il divino». James attribuisce un ruolo fondamentale all'esperienza e quindi, in ambito religioso, focalizza la sua attenzione sull'esperienza mistica. Basandosi sugli scritti dei mistici, sostiene che queste esperienze sono ineffabili e hanno qualità noetiche, ma giunge anche alla conclusione che hanno una valenza solo per i soggetti che le provano; per tutti gli altri non hanno nessun valore probatorio che vada oltre l'evidenziare la possibilità di altri ordini di verità.

Affermando che il dibattito sull'esistenza di Dio deve avere come punto di partenza una presunzione di ateismo, nel suo scritto *The Presumption of Atheism* (Flew 1976), Flew sembra appunto riprendere le posizioni di Clifford. L'onere della prova è così lasciato ai teisti. Questo comporta che il teista debba introdurre e difendere il suo concetto di Dio e debba dare

sufficienti ragioni per convincere che questo possa, nei fatti, avere un'applicazione. Plantinga concorda con Flew sul fatto che il dibattito non possa prendere l'avvio dall'assunzione che Dio esiste, ma sostiene anche che, allo stesso modo, non si può partire dall'assunzione che Dio non esiste. Secondo Plantinga, Flew vuol far coincidere l'individuazione del punto da cui deve partire il dibattito con l'identificazione di quel tipo di premesse in virtù delle quali la posizione negativa e quella positiva possano essere chiamate in causa.

Similare è la posizione di Michael Scriven. Nel suo libro *Primary Philosophy* (Scriven 1966), sostiene che se gli argomenti per l'esistenza di Dio falliscono, l'unica posizione razionale non è solo non credere in Dio, ma credere che Dio non esista, abbracciare l'ateismo. Egli ritiene l'ateismo razionalmente obbligatorio anche nel caso in cui falliscano sia gli argomenti a favore che quelli contro l'esistenza di Dio. La critica di Plantinga si incentra sulla disparità con cui vengono trattate le proposizioni:

1. «Dio esiste»;
2. «Dio non esiste».

Infatti, se non ci sono prove a sostegno di (1) l'unica via razionale è credere il suo contrario, cioè (2), ma lo stesso criterio non vale nei confronti di (2). Plantinga contesta il fatto che non sia possibile affermare che se non ci sono prove per (2) allora il teismo è razionalmente obbligatorio. Taccia Scriven di arbitrario imperialismo intellettuale dato che sembra assumere come premessa che accettare la credenza teistica in assenza di prove o ragioni sia irrazionale o irragionevole. Per contro, Plantinga sostiene che questo tipo di obiezione è radicata in una visione normativa, secondo la quale le persone hanno responsabilità, doveri, obblighi rispetto alle proprie credenze così come rispetto alle proprie azioni. Per gli evidenzialisti un teista senza prove sta violando un obbligo intellettuale; ma se è così, di quale obbligo si tratta? Secondo Plantinga, poiché quello che credo non è normalmente in mio potere, non posso avere l'obbligo di credere o meno una certa proposizione. Rispetto all'obiezione evidenzialista, costruita come l'affermazione che il teista senza sufficienti prove sta violando un dovere intellettuale, il fatto che la credenza non sia sotto il suo diretto controllo può porre una fine, ma comunque non è senza possibilità di replica. Il punto cruciale è perché, secondo l'evidenzialista, sussista l'obbligo di non credere in Dio senza prove. Probabilmente non si vuol intendere che questo valga per tutte le proposizioni, presumibilmente ce ne sono alcune che possono essere credute e accettate senza prove e questo porta Plantinga a chiedersi perché non debba essere «interamente accettabile, desiderabile, giusto, proprio e razionale accettare la credenza in Dio senza alcuna prova o argomento» (Plantinga 1983: 39). L'affermare che non è in nostro potere decidere di credere o meno una proposizione, rischia tuttavia di essere una mossa sbagliata da parte di Plantinga, un'arma a doppio taglio. Infatti se da una parte ciò risolve semplicisticamente il problema dell'accettabilità

della credenza teistica, dall'altra le toglie ogni possibilità di essere riconosciuta come razionalmente accettabile. Plantinga sottovaluta la portata dell'argomento che mette in campo: non si limita, come egli stesso nota, a lasciare aperta la possibilità di replica, ci presenta il teista come qualcuno che non ha il controllo di quelle credenze su cui si dovrebbe informare il suo criterio di accettabilità razionale.

In questo dibattito si inserisce anche un'altra voce dell'epistemologia riformata. Nicholas Wolterstorff apre il suo saggio *Can belief in God be Rational if it has no Foundations?* (Wolterstorff 1983) affermando che, nelle religioni monoteistiche, è fondamentale la «convinzione che noi come esseri umani siamo chiamati a credere in Dio» e che «credere in Dio sia il nostro fondamentale obbligo umano». All'interno del panorama di obiezioni rivolte alla credenza<sup>5</sup> cristiana, anche Wolterstorff sceglie qui di occuparsi della «sfida evidenzialista al teismo» (Wolterstorff 1983: 136). Secondo gli evidenzialisti non si può credere in Dio se le proposizioni riguardanti Dio non sono razionalmente accettabili e, se lo sono, la razionalità di questa accettazione rimane comunque vincolata alle garanzie offerte dalle prove. Wolterstorff individua in Locke il primo pensatore ad aver proposto un'accurata formulazione della sfida evidenzialista. Per Locke la ragione è il ragionamento, inteso come processo di formazione di credenze, mentre la fede consiste nella mera accettazione di qualcosa che deriva da Dio. Riguardo alle motivazioni della sfida evidenzialista, Wolterstorff si richiama esplicitamente a quelle riportate da Plantinga nel contributo (Plantinga 1983) presente nello stesso *Faith and Rationality* e quindi a un particolare modello di razionalità che egli però confuta sostenendo che, nell'ambito della credenza, razionalità e verità non possono essere identificate, in quanto la verità di una credenza non costituisce un merito, né la sua falsità una colpa. Al contrario, il fatto che le credenze di una persona siano razionali costituisce un merito e il fatto che non lo siano una colpa. Il merito della razionalità è identificabile con la capacità di una persona di controllare la propria accettazione di una data credenza; ne consegue che la razionalità noetica deve essere intesa come fondata sulla razionalità pratica. Secondo Wolterstorff è possibile imputare agli epistemologi l'errore di non aver visto i nostri obblighi noetici come strettamente interconnessi con la totalità dei nostri obblighi. D'altro canto, egli ritiene che i nostri obblighi noetici scaturiscono dall'insieme di quelli che ci troviamo di fronte nelle situazioni concrete e quindi, anche in questo senso, la razionalità è eminentemente pratica. La possibilità di applicazione del concetto di razionalità è legata alla nostra capacità di controllo rispetto all'accettazione di una credenza, coordinandola con i nostri scopi e in modo da essere in contatto con un segmento il più ampio possibile

<sup>5</sup> Fondamentale è precisare come, dal punto di vista di Wolterstorff e nell'uso che ne farà, l'espressione «credere» non abbia la valenza di «conoscere», ma quella di «accettare».

di realtà. Secondo Wolterstorff questa stessa osservazione ci suggerisce il fatto che in noi siano presenti vari processi o meccanismi di formazione di credenza. Per portare avanti questo tipo di analisi Wolterstorff assume come fonte principale Thomas Reid, cosa che dona al suo lavoro una connotazione particolare rispetto agli altri riformati facendolo distaccare da quella dimensione teoretica imperante nella filosofia analitica della religione. Secondo Wolterstorff la grandezza del famoso filosofo scozzese, a cui tutti gli epistemologi riformati fanno riferimento, sta nell'aver sostenuto che se vogliamo comprendere i concetti di conoscenza e razionalità non possiamo limitarci all'analisi delle relazioni intercorrenti fra le proposizioni, ma dobbiamo invece ricercare i meccanismi psicologici implicati nella formazione delle credenze. Per Reid in ogni momento della nostra vita abbiamo diverse inclinazioni o disposizioni a credere determinate cose. Partendo da questi presupposti, Wolterstorff sostiene che:

Ciascuno di noi ha varie disposizioni di credenza, alcune delle quali sono condivise da tutti i normali esseri umani maturi, altre no; alcune ci appartengono come parte del nostro bagaglio innato, altre sono il risultato di questa o quella forma di condizionamento [...]. In più, ciascuno di noi ha varie capacità per governare il lavoro di queste disposizioni (Wolterstorff 1983: 155).

L'affermazione decisiva di Wolterstorff è che si può giudicare la razionalità di una credenza solo inserendola nel suo contesto, tenendo conto della cornice sociale, storica e personale all'interno della quale si è formata e viene sostenuta. Lo sbaglio di molti filosofi è ed è stato quello di porsi astrattamente il problema della verità di determinate credenze, come la credenza in Dio o la credenza nel mondo esterno; la questione che sarebbe appropriato porsi è se sia razionale sostenere una data credenza per *quella* persona e in *quella* situazione. La conclusione di Wolterstorff è che l'accusa di irrazionalità è inaccettabile per un credente che percepisce i suoi obblighi umani come legati alla volontà di Dio, un Dio il cui precetto è di fare ciò che si deve; ne deriva che agire irrazionalmente equivale a venir meno alla volontà di Dio.

Secondo Plantinga, tutti coloro che si sono occupati degli argomenti inerenti a fede e ragione, e quindi anche gli evidenzialisti, si sono variamente rifatti a qualche forma di fondazionalismo. Come abbiamo già avuto modo di osservare, per il fondazionalismo ci sono proposizioni appropriatamente considerate fondamentali e proposizioni che devono essere provate, la credenza in Dio rientra nella seconda categoria. I fondazionalisti si porrebbero la questione da un punto di vista normativo: esistono obblighi e doveri rispetto alle credenze, ed è proprio nell'esercitare le proprie capacità epistemiche in modo tale da non venir meno a tali obblighi che si esplica la razionalità. Per portare avanti la sua analisi del fondazionalismo, Plantinga introduce il concetto di «struttura noetica» di un individuo che consisterà nelle proposizioni in cui egli crede e nelle re-



lazioni intercorrenti fra queste proposizioni. Poiché ci sono credenze che vengono sostenute con la massima fermezza e altre che vengono accettate come ipotesi, si dovrà considerare quello che Plantinga chiama «grado di credenza»: dobbiamo tener conto del fatto che ci sono delle credenze che sono periferiche nella nostra struttura noetica e che, per quanto le si credano fermamente, potrebbero essere rimosse senza sostanziali variazioni della struttura stessa, mentre ce ne sono altre il cui cambiamento avrebbe un forte impatto. Tutto l'argomento presuppone dunque anche una nozione, la «profondità di impatto», che peraltro Plantinga stesso riconosce esser vaga. Secondo Plantinga, il fondazionalismo è ben costruito come tesi sulle strutture noetiche di persone interamente razionali. Queste ultime per essere tali devono credere solo ciò che è vero o ciò che è logica conseguenza di ciò che credono, devono credere tutte le verità con ugual fermezza, non devono violare nessun dovere epistemico e devono agire in maniera adeguata rispetto alle proprie credenze. Secondo il fondazionalismo, una struttura noetica razionale ha delle basi, cioè un gruppo di credenze fondamentali che in ultima analisi costituiscono un fondamento per l'accettabilità e, in una struttura noetica razionale, la credenza *A* può essere accettata sulla base di *B* solo se *B* «è di sostegno» ad *A* o è un membro dell'insieme di credenze che sostengono *A*. Secondo Plantinga non è chiaro cosa sia questa relazione, anche perché differenti fondazionalisti propongono differenti candidati; il suo parere è che si tratti di una relazione legata alla prova, nel senso che *A* sostiene *B* se costituisce una prova per *B* o rende evidente *B*, e questa relazione ammette vari gradi. Partendo dalle considerazioni che abbiamo riportato, una credenza, per essere appropriatamente considerabile come fondamentale e cioè base in una struttura noetica razionale, deve avere determinate caratteristiche, vale a dire deve poter funzionare in modo fondante e deve avere un impatto rilevante sull'intera struttura. I fondazionalisti antichi e medievali hanno sostenuto che una proposizione è appropriatamente considerabile come fondamentale per una persona solo se è autoevidente o evidente ai sensi. D'altro canto i fondazionalisti novecenteschi tendono a sostenere che una proposizione può essere appropriatamente considerata fondamentale da una persona *S* solo se è autoevidente o incontrovertibile per *S*. Queste caratteristiche, per Plantinga, non solo non giustificano il fatto che alla credenza in Dio venga negato lo status di credenza base e venga tacciata di irrazionalità, ma segnano anche la «crisi del fondazionalismo». Vediamo quindi in che modo Plantinga sferra il suo attacco.

Secondo i fondazionalisti

1. *A* è appropriatamente considerabile come proposizione fondamentale solo se *A* è autoevidente o incontrovertibile o evidente ai sensi per me.

Ma molte proposizioni che non hanno queste caratteristiche sono comunemente utilizzate come proposizioni base. Secondo il fondazionalista *F*, una persona *S* è razionale nell'accettare (1) solo se o (1) è base per lui,

o egli crede (1) sulla base di proposizioni che per lui sono base e che sostengono (1). Perché il fondazionalista possa essere considerato razionale nell'accettare (1), la deve accettare come proposizione base. Ma secondo le condizioni poste da (1) stessa, (1) può essere appropriatamente considerata fondamentale dal fondazionalista solo se è autoevidente, o incontrovertibile o evidente ai sensi per lui. Quindi egli accetta (1) come base a dispetto del fatto che (1) non risponda alle condizioni che (1) stessa ha tracciato. Ergo o (1) è falsa o nell'accettarla il fondazionalista sta violando il suo dovere epistemico. Secondo Plantinga, per poter valutare questa obiezione, abbiamo bisogno di vedere quale criterio sarà invocato per essere propriamente di base: in assenza di questo tipo di specificazione, l'obiezione rimane, nella migliore delle ipotesi, irrilevante. Plantinga sospende qui la discussione: a questo punto la mossa spetta al fondazionalista, che deve fornire un criterio che non cada nell'autoreferenzialità e che elimini la credenza in Dio come credenza base (Plantinga 1983: 59-63).

## 2.2 Due prospettive epistemologiche: giustificazione e garanzia

Se in *Reason and belief in God* possiamo riscontrare la *pars destruens* dell'impresa di Plantinga, nella trilogia dedicata al concetto di garanzia o *warrant* (Plantinga 1993b; Plantinga 1993a, Plantinga 2000), troviamo la *pars costruens*.

In questo capitolo che vuole fornire una sintetica rassegna dei temi della filosofia analitica della religione e uno sguardo dall'alto sull'epistemologia riformata tutta, vengono delineate solo le linee essenziali della garanzia che, per la sua vastità e complessità e per le evoluzioni affatto particolari cui farà tendere l'opera di Plantinga, verrà diffusamente trattata a parte. Questo aspetto eminentemente epistemologico dell'opera di Plantinga si inserisce in quel dibattito che tende a una complessiva revisione della definizione di conoscenza.

Secondo una definizione a tutt'oggi largamente condivisa, e per questo denominata «concezione standard», la conoscenza è una credenza vera e giustificata. Le condizioni necessarie e sufficienti perché si abbia conoscenza sarebbero dunque:

1. la credenza (il soggetto *A* crede che *P*);
2. la verità (*P* è vero);
3. la giustificazione (il soggetto *A* è giustificato nel credere che *P*).

La validità di queste tre componenti, così come la loro esaustività, è messa in discussione da vari autori fra cui, come vedremo, lo stesso Plantinga. Inizialmente, pur non dando una definizione precisa del concetto di garanzia, ne parla come di un'elusiva «qualità o quantità» che, insieme alla verità, distingue la conoscenza da una mera credenza vera. A tutt'oggi il concetto di conoscenza rimane fundamentalmente legato a quello di giustificazione anche se ci troviamo a operare in quella che Plantinga definisce un'era post-

Gettier. La figura del filosofo americano Edmund Gettier ha acquistato un notevole rilievo all'interno del dibattito epistemologico con la pubblicazione nel 1963 dell'articolo *Is Justified True Belief Knowledge?* (Gettier 1963) in cui ha mostrato con alcuni esempi come una persona possa formarsi una credenza vera inferendola da una falsa, ma giustificata. La credenza che ne risulterà, abbastanza chiaramente, sarà vera e giustificata, ma non costituirà certamente conoscenza. Quello che vuol fare Gettier è mostrare come la concezione standard della conoscenza, in quanto credenza vera e giustificata, risulti quantomeno insufficiente e richieda quindi, non tanto l'accantonamento dei tre criteri fino a ora riconosciuti, quanto la necessità dell'introduzione di criteri aggiuntivi. Ciò che spinge Plantinga a evitare il concetto di giustificazione e a proporre quello di garanzia è ancora una volta il tentativo di fuggire quella dimensione di normatività che egli vede come il marchio del fondazionalismo. L'idea di obblighi e doveri nei confronti delle proprie credenze sembra inoltre implicare un soggiacente internalismo, quasi inscindibile da un certo tipo di deontologia epistemica di stampo cartesiano, che Plantinga rifiuta in un tentativo di tornare a una prospettiva externalista declinata a partire da Aristotele, Tommaso e Thomas Reid.

Secondo le linee centrali e paradigmatiche della nozione di garanzia proposta da Plantinga, una credenza *B* ha garanzia se e solo se:

1. le facoltà cognitive implicate nella produzione di *B* funzionano appropriatamente;
2. l'ambiente cognitivo è sufficientemente simile a quello per cui le facoltà sono state progettate;
3. il progetto che governa la produzione di questa credenza ha come scopo la produzione di credenze vere;
4. il progetto è valido, cioè c'è un'alta probabilità statistica o obiettiva che una credenza prodotta in accordo con rilevanti segmenti di progetto in questo tipo di ambiente sia vera.

William Alston è invece il riformato che, come è stato scritto (Micheletti 2000), ha svolto l'analisi più accurata dell'epistemologia della credenza religiosa. Egli sostiene che la percezione di Dio ha, a livello epistemologico, un ruolo paragonabile a quello della percezione sensoriale e su questa base ha impostato la sua difesa.

In *Warrant: the Current Debate* (Plantinga 1993a) Plantinga confronta il suo concetto di garanzia con il concetto di giustificazione proposto da Alston sottolineando come le due posizioni siano sostanzialmente diverse, non solo a livello terminologico, ma anche a livello contenutistico:

Naturalmente Alston descrive la giustificazione, non la garanzia. La garanzia (qualunque cosa sia) è ciò che insieme alla verità [...] è necessario e sufficiente per la conoscenza; come possiamo vedere Alston non afferma che la giustificazione (come lui la concepisce) soddisfa questo stato (Plantinga 1993a: 185).

Nella visione di Alston una credenza è epistemicamente giustificata solo se è accettata rispetto a basi adeguate; occorre inoltre che il credente abbia accesso a queste basi. Secondo Plantinga, risulta fondamentale per la giustificazione alstoniana che una credenza sia sostenuta sulla base di un indicatore accessibile al conoscente e affidabile; per il concetto di garanzia, d'altro canto, risultano fondamentali le idee di funzionamento appropriato e di assenza di disfunzioni cognitive. La giustificazione è tradizionalmente ritenuta necessaria e sufficiente per la garanzia, mentre, nella concezione di Alston, la giustificazione non è necessaria per la conoscenza, e quindi nemmeno per la garanzia. Le condizioni poste da Alston perché una credenza sia giustificata non sono sufficienti perché sia garantita, infatti l'affidabilità dell'indicatore può essere, da un punto di vista epistemico e cognitivo, meramente accidentale, quindi insufficiente per l'attribuzione della garanzia.

Nel saggio del 1983, *Christian Experience and Christian Belief* (Alston 1983), Alston evidenzia all'interno del cristianesimo particolari credenze strettamente legate all'esperienza del credente che esprimono le manifestazioni e l'operato di Dio e che sostengono in modo evidente e diretto la credenza cristiana tutta:

Partirò con elementi della credenza cristiana che hanno una più ovvia connessione con la nostra esperienza come cristiani.

1. Dio provvede al suo popolo.
2. Dio perdonerà i peccati al vero penitente.
3. Abbiamo ricevuto lo Spirito Santo, una sorgente di nuova vita. I frutti dello spirito sono amore, gioia, pace, pazienza, gentilezza, bontà, fede, dolcezza, autocontrollo.
4. La chiesa è il corpo di Cristo.
5. Lo Spirito Santo opera nella chiesa (Alston 1983: 104).

Queste sono quelle che Alston chiama *M*-credenze, dove *M* sta per manifestazione. Si tratta di credenze che parlano al cristiano di ciò che Dio vuole da lui e di come l'intervento divino abbia effetto nell'esperienza individuale e collettiva. Percepire questo tipo di manifestazioni confermerebbe empiricamente la credenza cristiana.

Nella percezione sensoriale, il dato empirico e il dato sensoriale trovano nella spiegazione il punto di unificazione: sono entrambi generati da un processo psicologico. Quindi prima di poter usare le nostre esperienze dobbiamo trovare dei modi per giustificare questa particolare spiegazione delle occorrenze dei dati sensoriali. Secondo Alston, il fuoco della discussione è la giustificabilità delle pratiche di formazione di credenza riguardo a oggetti fisici che si basano direttamente sulla percezione. In questi casi si utilizza un dato schema concettuale per specificare ciò di cui abbiamo esperienza nella percezione sensoriale, quindi queste pratiche ne costituiscono un'oggettivazione:

Se posso usare il termine ‘oggettivazione’ come ‘assumere che un’esperienza sia esperienza di qualcosa di un certo tipo’, allora possiamo dire che la pratica in questione è un certo tipo di oggettivazione dell’esperienza sensoriale, un’oggettivazione nei termini dell’indipendenza dall’esistenza degli oggetti fisici (Alston 1983: 109).

Alston definisce «pratiche percettive» quelle usualmente utilizzate come modi di oggettivare l’esperienza sensoriale, e «pratiche cristiane» quelle utilizzate per oggettivare una certa gamma di esperienze in termini di teologia cristiana. A suo avviso è chiaro che l’esperienza religiosa può dare un grado qualsiasi di giustificazione alle *M*-credenze; ma vuole spingersi oltre e sostenere la possibilità che l’esperienza di una persona possa fornire una giustificazione di grado sufficiente per l’accettabilità razionale o per la conoscenza. Chiarisce che la giustificazione di cui si sta occupando è la giustificazione epistemica che, come il termine stesso suggerisce, ha qualcosa a che fare con la conoscenza e in particolare con la ricerca della verità e il rifiuto della falsità.

Analizza per primo quello che chiama un «concetto normativo» della giustificazione epistemica; questa definizione riguarda il nostro atteggiamento davanti alle norme che specificano obblighi e doveri intellettuali. Alston parla di violazione, piuttosto che di soddisfacimento degli obblighi intellettuali, perché a suo avviso nella normatività epistemica, come in ogni altra sfera normativa, la giustificazione è uno status definito con procedimento negativo. Quindi essere giustificati in senso normativo nel portare avanti una credenza «consiste nel fatto che il comportamento di una persona non violi le norme; in altre parole, consiste in ciò che è permesso a una persona da norme, regole e regolamenti rilevanti» (Alston 1983: 114). In base a queste considerazioni, dire che una persona è normativamente giustificata in una pratica epistemica equivarrebbe a dire che l’adozione di una data credenza, in un certo tipo di circostanze, non viola alcun obbligo intellettuale. Se il nostro principale scopo cognitivo è quello di arrivare a essere in possesso del maggior numero possibile di credenze vere e di evitare quelle false, l’obbligo intellettuale fondamentale di una persona è fare in modo che le pratiche di formazione di credenza siano il più affidabili possibile. Secondo Alston, questo punto di vista lascia un’alternativa fra una visione forte e una debole, corrispondente al famoso confronto Clifford-James sull’etica della credenza<sup>6</sup>. Nell’applicazione che Alston ne fa all’epistemologia delle pratiche, Clifford sosterebbe che siamo obbligati ad astenerci da una pratica a meno che non si abbiano adeguate ragioni per supporre che sia affidabile: le pratiche sono colpevoli fino a prova di innocenza; secondo James, d’altro canto, una persona sarebbe giustificata nell’adottare una pratica rispetto alla quale non ha sufficienti ragioni per considerarla inaffidabile: le pratiche sono innocenti fino a prova di col-

<sup>6</sup> Sul dibattito Clifford-James si veda paragrafo 2.1 di questo capitolo.

pevolezza. Alston, senza ulteriori argomentazioni, assume che le pratiche percettive sono giustificate in senso normativo debole (James) ritenendo che se generalizzassimo tale giustificazione a tutte le pratiche epistemiche arriveremo a una prospettiva epistemica simile a quella di Thomas Reid. Reid sosteneva infatti che abbiamo varie fonti principali di credenza, tra cui l'autocoscienza, la percezione sensoriale, l'intuizione razionale, il ragionamento. Ogni essere umano normale è dotato da Dio, dalla natura, o da entrambi, di una forte tendenza a far affidamento su queste fonti, cioè a formarsi credenze ferme sulle loro basi. Quindi le pratiche cristiane, giustificate normativamente in senso debole, sono nella stessa posizione epistemica delle pratiche percettive e delle altre pratiche epistemiche fondamentali comunemente accettate:

[...] e assumere che l'esperienza cristiana fornisca una giustificazione *prima facie* per le *M*-credenze, sarà razionale quanto accettare che l'esperienza sensoriale fornisca una giustificazione *prima facie* per le credenze percettive (Alston 1983: 120).

A questo punto, il problema centrale è verificare se le pratiche standard o abituali di formazione delle *M*-credenze sono una fonte di giustificazione *prima facie* per esse. E poiché il concetto di giustificazione utilizzato è mirato al raggiungimento della verità e connesso alle fonti, questo conduce alla questione dell'affidabilità delle pratiche, se cioè esse generalmente producano, o possano produrre, credenze vere. Il termine pratica può essere frainteso se il suo utilizzo viene ristretto alle attività volontarie. Per questo Alston lo userà in una accezione che include i processi psicologici, la percezione, il pensiero, la fantasia, la formazione di credenza, oltre, naturalmente, alle azioni volontarie. Alston definisce una pratica doxastica come un sistema di disposizioni o abitudini:

Una pratica doxastica può essere pensata come un sistema o una costellazione di disposizioni o abitudini, o per usare un termine attualmente di moda, 'meccanismi', ciascuno dei quali dà come output una credenza che è collegata in un certo modo a un input (Alston 1991: 153).

Per esempio, le pratiche di percezione sensoriale sono costituite dall'insieme delle abitudini a formare certe credenze in un determinato modo sulla base di input costituiti dall'esperienza sensoriale. La nostra situazione epistemica può essere meglio compresa pensando alle nostre credenze come formate da varie pratiche. Questa impostazione risulta molto simile a quella di Wittgenstein in *Della certezza* (Wittgenstein 1999a) secondo cui l'accettabilità di una proposizione è una parte fondamentale della sua partecipazione a un gioco linguistico: metterla in questione equivale a mettere in questione l'intero gioco linguistico di cui essa è la chiave. Come Alston dichiara, «basandosi sul lavoro di Thomas Reid e Ludwig Wittgenstein, si sviluppa la nozione di "pratica doxastica", un modo di produrre credenze e valutarle epistemicamente» (Alston 1991: 6).

In quest'ottica le pratiche doxastiche risultano essere l'esercizio di un sistema di abitudini di formazione di credenza; ognuno di questi sistemi realizza una funzione che porta a un determinato tipo di credenze. Vediamo ora quali sono le caratteristiche delle pratiche doxastiche che più marcatamente si richiamano a Wittgenstein e a Reid. Una delle caratteristiche enfatizzate da entrambi è l'irriducibile pluralità delle pratiche. Il fatto che le pratiche doxastiche siano differenti tra loro ha, secondo Alston, importanti implicazioni epistemologiche, perché ciascuna pratica porta con sé i suoi peculiari modi di giustificazione:

Ogni pratica, [...], porta con sé i suoi distintivi modi di giustificazione, i suoi distintivi principi che tracciano le condizioni sufficienti per la giustificazione, non solo giustificazione *prima facie*, ma anche, attraverso il proprio sistema distruttore, per la giustificazione (Alston 1991: 162).

Gli epistemologi tradizionalmente hanno cercato di ridurre differenti modi di giustificazione a pochi tipi fondamentali. Seguendo Wittgenstein e Reid, Alston accetta l'irriducibile pluralità delle pratiche, postulando comunque una loro soggiacente unità. Non vuole negare l'importanza di una unificazione e di una sistemazione, ma ritiene che la diversità costituisca un dato di fatto all'interno della nostra vita epistemica. Un'altra caratteristica mutuata da Wittgenstein è che le pratiche sono apprese e fatte proprie prima ancora che vi sia una consapevolezza nel soggetto, «quando il soggetto arriva all'età della riflessione si trova ineluttabilmente implicato nel loro esercizio» (Alston 1991: 163).

Le pratiche precedono la teoria: la seconda sarebbe impossibile senza le prime. Se non avessimo imparato a formare e valutare credenze percettive non avremmo le risorse per formulare il problema filosofico dell'esistenza del mondo esterno e dello status epistemico delle credenze percettive stesse. Le pratiche doxastiche sono pratiche sociali stabilite, monitorate, apprese e condivise in un contesto sociale. Impariamo a formarci credenze percettive nei termini degli schemi concettuali che acquistiamo dalla società. Tale affermazione non vuole negare che meccanismi e tendenze innate abbiano un ruolo fondamentale. Possiamo vedere come a questo proposito Alston si rifaccia sia a Reid, che pone l'accento sui meccanismi innati, che a Wittgenstein, il quale enfatizza il ruolo della comunità di parlanti. In *Della certezza* Wittgenstein sottolinea come ogni pratica abbia un proprio insieme di proposizioni fondamentali. Anche se con qualche riserva, Alston riconosce questa categoria wittgensteiniana, rilevando come le pratiche percettive non possano formarsi senza la fondamentale presupposizione dell'esistenza di oggetti fisici. Tiene invece a sottolineare che il suo concetto di pratica doxastica rispecchia la visione di Reid, anche se è espresso con una diversa terminologia. Reid infatti parla di diversi tipi di «prove», e ne enfatizza la pluralità. Alston, dopo aver costruito il concetto di pratica in base alle caratteristiche analizzate, può affermare che questo concetto è applicabile anche alle pratiche percettive mistiche:

Assumiamo, dunque, che la pratica mistica cristiana è una pratica doxastica percettiva funzionante, socialmente stabilita, con distintivi input esperienziali, distintive funzioni input-output, un distintivo schema concettuale [...] (Alston 1991: 225).

### 2.3 La credenza religiosa al centro del dibattito

Uno degli argomenti più discussi dell'epistemologia riformata è la difesa della razionalità della credenza religiosa proposta da Plantinga. Come si è visto, secondo Plantinga la credenza teistica non deve essere inferita sulla base di altre credenze, perché è una credenza fondamentale e, in quanto tale, garantita di per sé.

Come giustamente nota William Lane Craig, la proposta di Plantinga non rappresenta una novità assoluta, ma ha ottenuto molta più attenzione di quelle precedentemente formulate. Questo interesse suscitato dall'intervento di Plantinga sulle questioni di epistemologia religiosa sarebbe dovuto, in parte, al prestigio che questo filosofo aveva già acquistato per i suoi contributi sull'argomento ontologico e sul problema del male; fondamentalmente, però, è dovuto al fatto che Plantinga sviluppa i suoi argomenti in modo tale da inserire la questione religiosa nel dibattito analitico contemporaneo. A suo parere il lavoro di Plantinga si muove fra il razionalismo teologico e il fideismo, lasciando delle questioni aperte:

Comunque, almeno due questioni hanno bisogno di chiarificazioni: (1) il teista può sapere che Dio esiste o la sua credenza è solo razionale? (2) qual è il rapporto fra una credenza considerata fondamentale in modo appropriato e una credenza incompatibile basata su prove? (Craig 1991)

Per quanto riguarda la prima questione, Craig nota come Plantinga, non vedendo una necessaria connessione fra razionalità e verità, in un primo momento sia sembrato incline ad accantonare il problema; riteneva infatti che si dovesse sperare di arrivare alla razionalità e non alla verità. In un secondo momento ha invece cercato di individuare cosa significhi, per una credenza costituire conoscenza giungendo alla conclusione che quando una persona forma una credenza fondamentale in determinate circostanze tale credenza è garantita. Per quanto riguarda la seconda questione, Craig nota come le basi di una credenza per Plantinga costituiscano solo una giustificazione *prima facie*. Questo tipo di giustificazione deve poi essere vagliata alla luce dei possibili «distruttori» e quindi accettata o respinta. Secondo Craig questo punto costituisce la chiave di lettura del rapporto che intercorre, nell'opera di Plantinga, fra credenze fondamentali e credenze contrastanti basate su prove. Plantinga sostituisce alle prove richieste dagli evidenzialisti il sistema di distruttori. Su queste basi Craig conclude che, a questo riguardo, la posizione di Plantinga è tanto oppo-



sta al fideismo che «Plantinga sembra sul punto di cadere in una sorta di cripto-evidenzialismo» (Craig 1991).

Phillips, nel suo *Faith After Foundationalism* (Phillips 1988), porta avanti un interessante confronto fra Plantinga e Wittgenstein. A suo avviso, l'epistemologia riformata, malgrado il suo potente attacco al fondazionalismo, rimane nella tradizione fondazionalista. Sia i fondazionalisti che i riformati affermano la necessità di un criterio per determinare quali proposizioni siano da considerare fondamentali, entrambi attribuiscono lo stesso ruolo alle proposizioni fondamentali e per entrambi le pratiche epistemiche sono descrizioni di una realtà soggiacente. La posizione di Wittgenstein, secondo Phillips, è molto più radicale. Per Wittgenstein le proposizioni non hanno di per sé stesse uno status fondazionale, ma lo acquistano inserite nelle nostre pratiche epistemiche; inoltre la distinzione fra reale e non reale acquista il suo senso solo all'interno delle pratiche stesse. Secondo Wittgenstein il confronto fra il credente e il non credente è un confronto fra differenti grammatiche piuttosto che una differenza di opinione all'interno di un quadro grammaticale condiviso. A prima vista, si potrebbero trovare molti punti di contatto fra Wittgenstein e riformati, primo fra tutti il loro comune rifiuto del fondazionalismo in filosofia della religione. Phillips rileva come una stranezza della storia della filosofia contemporanea il fatto che i riformati abbiano ignorato le critiche wittgensteiniane al fondazionalismo visto che il Wittgenstein di *Della certezza* difende tanto brillantemente la teoria della giustificazione per fede in epistemologia da poter perfino esser preso come un sostenitore delle idee riformate. Plantinga non sembra esser stato influenzato da questa osservazione, mentre, come abbiamo visto, Alston si confronta ampiamente, e anzi dichiara di prendere le mosse dal pensiero di Wittgenstein<sup>7</sup>.

Fondazionalismo e fideismo non sono le sole falle riscontrabili nel sistema di Plantinga. Richard Grigg, in un suo articolo dal titolo *Theism and Proper Basicity: a Response to Plantinga* (Grigg 1983), analizza gli argomenti che Plantinga oppone all'affermazione fondazionalista secondo cui la credenza in Dio non può essere considerata fondamentale in modo proprio. Plantinga sostiene che i criteri proposti dal fondazionalismo sono autoreferenziali, perché non si attengono ai criteri da loro stessi enunciati. Questa non è la sola obiezione di Plantinga: egli, infatti, sottolinea come molte credenze, normalmente considerate fondamentali, non rispettano i criteri fondazionalisti, ma non per questo sono da considerarsi infondate. È particolarmente su questo aspetto che verte l'analisi proposta da Grigg. Egli fa notare come quelle che Plantinga propone come esempi siano:

1. credenze percettive (vedo un albero);
2. credenze di memoria (questa mattina ho fatto colazione);
3. credenze ascrivibili agli stati mentali di altre persone (quella persona è arrabbiata).

<sup>7</sup> Sull'influenza di Wittgenstein nel pensiero di Alston si veda il paragrafo 2.2 di questo capitolo.

Secondo Plantinga queste sono analoghe ad altre relative a Dio come «Dio disapprova ciò che ho fatto» o «Dio mi ha perdonato per ciò che ho fatto»; in forza di questa analogia sostiene che anche questo tipo di credenze teistiche sono da considerare fondamentali in modo proprio. Grigg fa opportunamente notare che le credenze relative a Dio sono molto diverse da quelle che Plantinga stesso propone come paradigmatiche. A suo avviso, la differenza esistente tra le credenze teistiche e credenze come (1), (2) o (3) è di un'entità tale da non consentire l'analogia; diviene impossibile, di conseguenza, trarre conclusioni che portino a ritenere la credenza in Dio come fondamentale in modo proprio utilizzando questo metodo. Grigg riscontra diversità di tre tipi. In primo luogo è possibile fare affidamento su credenze come (1), (2) e (3) solo perché queste ricevono costanti conferme da fonti a loro esterne, cosa che, a suo avviso, non si verifica per quanto riguarda le credenze teistiche:

Ma questo non può essere detto per una credenza relativa a Dio, ad esempio, la credenza che Dio ha creato il mondo. In realtà, alcuni potrebbero sostenere, non solo che non sussistono queste forme esterne di conferma per la credenza in Dio, ma che il problema del male fornisce realmente una prova negativa (Grigg 1983: 126).

In secondo luogo, credenze come (1), (2) e (3) godono di un'universalità di cui, invece, non godono le credenze relative a Dio:

[...] spero di sottolineare che mentre circa ogni persona che ha un'esperienza  $x$  è portata a credere che sta vedendo un albero, l'esperienza  $y$  porta qualcuno a una particolare credenza circa Dio ma porta molti altri a posizioni differenti (Grigg 1983: 126).

In terzo luogo, il passaggio che porta da un'esperienza  $y$  alla credenza in Dio non è immune da pregiudizi: molte persone vogliono credere in Dio, sarebbe però difficile sostenere che qualcuno ha pregiudizi che favoriscono una credenza relativa al vedere un albero. Basandosi su queste differenze, Grigg afferma che non è possibile sostenere che la credenza in Dio è fondamentale facendo riferimento a credenze come (1), (2) o (3) ed elimina una delle basi della tesi di Plantinga.

J. Wesley Robbins, in un articolo anch'esso pubblicato nel 1983 sull'*International Journal for Philosophy of Religion* affronta un altro dei nodi della filosofia di Plantinga:

La questione, allora, è se sia appropriato sottoporre la credenza in Dio a una valutazione e a una critica epistemica in relazione alle altre credenze. I critici evidenzialisti insistono che lo è. Plantinga e i suoi confratelli epistemologi riformati affermano che non lo è (Robbins 1983: 242).

Robbins evidenzia il fatto che sia per Plantinga che per i fondazionalisti ci sono credenze a cui è accordato uno status epistemico privile-

giato e che sono semplicemente accettate, mentre il valore epistemico di altre proposizioni deve essere confermato. Quello su cui Plantinga dissenso sono i criteri in base ai quali questo viene stabilito. I fondazionisti infatti sostengono che sono fondamentali le credenze autoevidenti e le credenze incontrovertibili basate sull'esperienza sensoriale; in base a questi criteri, la credenza in Dio non è epistemicamente privilegiata e la sua validità deve essere confermata. Per Plantinga queste affermazioni denotano una situazione di imperialismo intellettuale. A suo avviso lo status epistemologico di una credenza dovrebbe essere stabilito induttivamente. L'analisi dell'epistemologo dovrebbe prendere l'avvio da esempi di credenze e condizioni in cui queste credenze risultano accettabili senza necessità di ulteriore conferma; dovrebbe poi essere formulato un principio che descriva le caratteristiche generali che queste credenze condividono e che le rendono epistemicamente privilegiate. Plantinga sostiene che determinate credenze religiose sono da considerare, in condizioni specifiche, epistemicamente privilegiate: lo status di queste credenze è funzione di queste condizioni, prescindendo dal rapporto con le altre credenze. Robbins sostiene che Plantinga sembra suggerire che queste credenze religiose siano la naturale reazione epistemica a queste condizioni. Plantinga stesso ammette che questo passaggio non è del tutto chiaro e, per poter utilizzare questo argomento, sostiene che l'insieme degli esempi è relativo a una comunità. Ma così facendo Plantinga incorre in una contraddizione:

Da una parte, egli afferma che alcune credenze sono epistemicamente privilegiate in virtù del fatto che ci sono delle condizioni obiettive che conferiscono questo privilegio alla credenza. Secondo questa concezione, il privilegio epistemico di una credenza è funzione di, o basato su, fatti oggettivi (Robbins 1983: 244).

Così, d'altra parte, quando arriva al punto, Plantinga lascia decidere all'epistemologo a quale gruppo di persone darà ragione quando giungerà a selezionare i propri esempi di credenze epistemicamente privilegiate. I teisti accettano certe credenze riguardanti Dio senza problemi in certe circostanze. I Bertrand Russell del mondo non lo fanno. Ma allora un epistemologo non deve solo mettere insieme esempi di credenze che siano una reazione epistemica naturale a specifiche condizioni. Egli in primo luogo deve decidere a quale gruppo dare la propria adesione [...] (Robbins 1983: 245).

In questo modo, osserva Robbins, non sarà possibile definire una credenza come privilegiata se non in connessione con le altre. Ne segue che, anche se i criteri del fondazionalismo classico fossero completamente errati e la strada indicata da Plantinga fosse giusta, è nei diritti intellettuali dell'evidenzialista sostenere che lo status epistemico della credenza in Dio può essere definito solo in relazione al suo rapporto con le altre credenze. La conclusione a cui arriva Robbins è la seguente:

Se io ho ragione, il posto epistemologicamente precario che la credenza in Dio occupa nella nostra cultura non è dovuto, se non in parte, all'imperialismo intellettuale di parte dei critici che fanno uso di un principio del privilegio epistemico filosoficamente indifendibile. È dovuto, piuttosto, al fatto che credere in Dio non va d'accordo molto bene con molte delle altre cose che siamo arrivati a credere circa il mondo e circa noi stessi (Robbins 1983: 247).

La forza argomentativa e la completezza espositiva di questa critica è provata dal fatto che ne è stata riproposta una versione quasi identica, a distanza di vent'anni, da Nicholas Everitt che parla di «fondazionalismo riformato» (Everitt 2004: 22-25). L'unica replica che Plantinga ha dato a questo tipo di obiezioni, sostenendo una disfunzione cognitiva del *sensus divinitatis* causata dal peccato, lo fa cadere in una sorta di imperialismo non intellettuale, ma morale.

### 3. Il confronto con le grandi tradizioni teologiche

#### 3.1 La matrice riformata e la sua difesa

Vediamo ora quanto la formazione calvinista influenzi Plantinga nelle sue argomentazioni e nello sviluppo della sua costruzione epistemologica. Phillips afferma:

Sembra che i filosofi riformati che abbiamo preso in considerazione sostengano che la sola vera teoria della conoscenza non sia solo religiosa, ma cristiana; non solo cristiana, ma protestante; non solo protestante, ma calvinista (Phillips 1988: 97).

Come abbiamo già anticipato, in *Reason and Belief in God* Plantinga riprende le posizioni di alcuni pensatori riformati e cerca di inserirle in un più ampio ambito epistemologico. Analizza la posizione di Herman Banvick (Banvinck 1951) secondo cui la credenza nell'esistenza di Dio non è basata su prove o argomenti, perché il cristiano non ne ha bisogno. Per Plantinga, Bavinck intende sostenere che prove e argomenti non sono la fonte della fede in Dio; il credente è interamente nel suo diritto epistemico ed è perfettamente razionale nell'accettare questa credenza anche se non conosce nessun argomento cogente a favore dell'esistenza di Dio. Plantinga si mostra in accordo con questa posizione, sostenendo il primato della credenza in Dio rispetto a premesse o argomenti da cui se ne dovrebbe derivare l'esistenza. A sostegno di questa sua tesi afferma che è riscontrabile una forte analogia tra la credenza in Dio e credenze come quella nell'esistenza di se stessi o del mondo esterno, che tipicamente non necessitano di prove o argomenti.

Plantinga riprende anche il pensiero di Karl Barth. Ci presenta quello che definisce come il «dilemma barthiano» (Barth 1956) in questi termini:

il credente che discute dell'esistenza di Dio sulla base di prove o ragioni, implicitamente assume di non sapere se ci sia un Dio; in questo modo inganna il suo interlocutore o si affida alla ragione più che alla fede assumendo una posizione totalmente inappropriata per un cristiano, in quanto manifestazione di peccato di orgoglio.

Plantinga passa poi a un'attenta disamina del pensiero di Calvino e in particolare del concetto di *sensus divinitatis*. L'epistemologia del Riformatore è interamente basata sulla conoscenza di Dio e sulla conoscenza di se stessi. Questi due tipi di conoscenza sono strettamente correlati, ma, come risulta chiaro fin dalle prime pagine della *Istituzione della religione cristiana*, la conoscenza di Dio ha un ruolo fondamentale: è infatti nella ricerca di Dio che sorge la necessità di conoscere se stessi, che rimane comunque non perfettamente attuabile senza la conoscenza di Dio, naturalmente presente in virtù di un *sensus divinitatis* innato:

Comunque sia, questo punto è chiaro per quanti giudicano retamente: lo spirito umano ha una percezione della divinità impressa così profondamente da non potersi cancellare. La persuasione che esiste un Dio è naturalmente radicata in tutti e attaccata come il midollo alle ossa. [...] Ne concludo dunque trattarsi di una dottrina che non si incomincia a imparare solo a scuola, ma della quale ciascuno deve essere maestro e dottore fin dal grembo della madre; la natura stessa non permette che la dimentichiamo, sebbene alcuni vi si applichino con tutta la loro diligenza (Calvin 1971: 145).

La lettura che ne dà Plantinga e il modo in cui lo utilizza fanno rientrare questo concetto nel solco del *fides quaerens intellectum*, o per dirla con Paul Helm, che vi ha dedicato ampie ricerche, del *faith seeking understanding*. Per Plantinga il *sensus divinitatis* diviene un arma contro gli attacchi alla credenza religiosa del fondazionalismo radicale; è importante non confondere la posizione di Calvino con quella di Plantinga che, rivendicando fortemente la sua fede calvinista, mutua concetti teologici all'interno della sua epistemologia. Come giustamente rileva Helm riguardo a quella che definisce come una «prima applicazione» di questo concetto, se per Plantinga il *sensus divinitatis* è un tratto fondamentale e distintivo del quadro in cui la credenza teistica è una credenza fondamentale, e quindi metro per l'accettabilità razionale *tout court*, in Calvino non è così chiara la connessione con la conoscenza in quanto tale (Helm 1997: 197-201).

Per Plantinga i pensatori appartenenti alla tradizione riformata intendono affermare il pieno diritto di credere in Dio in modo totalmente indipendente dal successo o dalla reperibilità di qualsiasi tipo di argomento teistico; ed è questa, aggiunge, la loro principale intuizione, fondata sul fatto che una persona, assumendo la credenza in Dio come fondamentale, non sta violando nessun dovere epistemico. Così, nel contesto del pensiero riformato, la credenza teistica non deve basarsi sugli argomenti della teologia naturale, deve semplicemente essere accettata come fundamenta-

le. In pratica, viene suggerito di interpretare Calvino come se affermasse che una struttura noetica razionale *può* contenere la credenza in Dio fra le sue basi e Plantinga intende andare oltre sostenendo che una struttura noetica cristiana appropriata *deve* contenere la credenza in Dio fra le sue basi. Così reinterpretato da Plantinga, Calvino sosterebbe che una persona può razionalmente accettare la credenza in Dio come base e affermerebbe anche che può sapere che Dio esiste anche se non ha argomenti o non si basa su altre proposizioni.

L'ultimo testo della trilogia sulla garanzia pubblicato da Plantinga, *Warranted Christian Belief*, viene da lui stesso presentato come un lavoro sia di filosofia della religione, in cui si cerca di dimostrare il fallimento delle obiezioni alla credenza cristiana, sia di filosofia cristiana, in cui l'autore cerca di rispondere a domande filosofiche dalla prospettiva del credente. Come abbiamo già avuto modo di osservare<sup>8</sup>, Plantinga sembra non prendere in considerazione le obiezioni mosse da Phillips sulla marcata confessionarietà della sua teoria della conoscenza e non risponde mai direttamente a queste accuse. Si può però notare come Plantinga cambi in parte la sua prospettiva; infatti, se nei suoi scritti precedenti si rifaceva a una tradizione culturale e filosofica unicamente calvinista, in questo suo lavoro rivaluta i contributi cattolici e dichiara di volersi rivolgere a tutto il mondo cristiano. La sua riflessione verterà, quindi, sull'accettabilità razionale della credenza cristiana intesa come momento comune e unificante di tutte le confessioni:

[...] questo libro riguarda l'accettabilità intellettuale o razionale della credenza cristiana. Quando qui parlo di credenza cristiana intendo ciò che è comune ai grandi gruppi delle principali branche della chiesa cristiana, ciò che unisce Calvino e l'Aquinate, Lutero e Agostino, Menno Simons e Karl Barth, Madre Teresa e San Massimo il Confessore, Billy Graham e San Gregorio Palamas – la credenza cristiana classica, come potremo chiamarla (Plantinga 2000: *vii*).

Secondo Plantinga la credenza cristiana classica include una componente teistica e una componente unicamente cristiana. La prima consiste nella credenza che esista una persona come Dio che ha, in quanto tale, conoscenza e credenze, ma anche affetti, amori, odi; ha anche scopi e agisce in modo da perseguirne il raggiungimento. Dio ha tutte queste qualità in sommo grado e inoltre ha creato l'universo, costantemente lo conserva e provvidenzialmente lo guida. La componente prettamente cristiana consiste nel fatto che noi esseri umani siamo portati alla ribellione e al peccato e quindi abbiamo bisogno di essere salvati e Dio si è adoperato per questa salvezza fino alla sofferenza sacrificale, alla morte e alla resurrezione di Gesù Cristo, insieme uomo e seconda persona della Trinità, unico figlio divino di Dio.

<sup>8</sup> Sulle critiche mosse da Phillips a Plantinga si veda il paragrafo 2.3 di questo capitolo.

Plantinga porta avanti questo progetto avvalendosi dell'introduzione di un modello basato sul pensiero di Tommaso d'Aquino e di Calvino (modello A/C), che dovrebbe mostrare come la credenza cristiana può a tutti gli effetti essere garantita, ma anche come il modello dia al cristiano un buon modo per pensare all'epistemologia della credenza cristiana, in particolare rispetto alla questione del se e come la credenza cristiana sia garantita.

Secondo Plantinga, dare un modello per una proposizione significa mostrare come questa possa essere vera o reale: «il modello stesso sarà un'altra proposizione [...], tale che sia chiaro (1) che è possibile e (2) che se è vera, lo sia anche la proposizione analizzata» (Plantinga 2000: 168).

A suo avviso è possibile mostrare che la credenza teistica e quella cristiana sono garantite, intendendo questa possibilità non in senso logico, ma epistemico. Plantinga non riscontra obiezioni cogenti al modello della credenza cristiana, che ritiene di poter presentare non solo come possibile, ma anche come vero, o quanto meno verosimile, estendendo quindi la verità del modello alla credenza. Nota inoltre come ci siano molti modelli per garantire la credenza cristiana e sostiene che, se questa è vera allora, molto probabilmente, lo è anche uno dei modelli.

### 3.2 *Plantinga e Tommaso: un calvinista di fronte alla teologia naturale*

Plantinga ritiene che Tommaso e Calvino siano concordi nell'affermare che c'è una conoscenza naturale di Dio e propone di interpretare il pensiero di Calvino come uno sviluppo dei suggerimenti dell'Aquinate.

Non c'è però una linearità riscontrabile nelle trattazioni che Plantinga ha dato di Tommaso ed egli stesso imposta una sorta di difesa da questi possibili rilievi che, però, non risulta troppo convincente:

In *Reason and Belief in God*, ho sostenuto che l'Aquinate fosse anche un evidenzialista in questo senso; [...]. Il fatto è che l'Aquinate è un evidenzialista rispetto alla *scientia*, la conoscenza scientifica. Ma non ne segue che egli pensi che una persona possa propriamente accettare la credenza in Dio [...] solo se ha [...] buoni argomenti teistici (Plantinga 2000: 82n).

È inevitabile notare che, nel saggio da lui stesso citato, ha sostenuto che non i soli evidenzialisti pensano che i teisti hanno bisogno di prove perché la loro credenza sia razionale, ma lo ritengono anche molti cristiani portando come esempio Tommaso, il teologo naturale per eccellenza. Vediamo quale analisi della posizione di Tommaso è stata portata avanti da Plantinga in *Reason and Belief in God*. La teologia naturale viene normalmente intesa come un tentativo di provare o dimostrare l'esistenza di Dio, tentativo di lunga data e ancora oggi portato avanti dalla filosofia cattolica. La posizione di Calvino nei confronti della teologia razionale costituisce una *vexata questio*; certamente si intravede una possibilità di conoscenza naturale di Dio, ma in Calvino questa non si concretizza mai senza la ri-

velazione: non viene rifiutato o svilito il ruolo della ragione, ma la 'Parola' ha un ruolo preminente. La teologia naturale viene dunque guardata con sospetto dai pensatori riformati. Nella prospettiva del cristianesimo riformato, il credente non ha bisogno della teologia naturale per poter ottenere razionalità epistemica per la sua credenza: il punto di partenza del cristiano dovrebbe essere costituito dalla credenza in Dio, piuttosto che da premesse e argomenti la cui conclusione è l'esistenza di Dio.

Secondo l'Aquinate è possibile avere una conoscenza scientifica di Dio: *scientia*. La *scientia* è la conoscenza inferita da ciò che sembra essere vero, consiste in un corpo di proposizioni dedotte sillogisticamente da principi primi autoevidenti. Essi sono conosciuti in modo diretto piuttosto che mediato. Tommaso quindi distingue fra ciò che è autoevidente o conosciuto per se stesso, cioè i principi primi, e ciò che è conosciuto attraverso altro, cioè la *scientia*. Secondo Plantinga il punto centrale è che le proposizioni autoevidenti sono conosciute immediatamente. Le proposizioni autoevidenti sono conosciute anche se non costituiscono *scientia* in senso stretto e Tommaso ritiene il loro status epistemico più elevato rispetto a quello delle proposizioni che conosciamo per dimostrazione. Ciò che conosciamo è costituito sia da ciò che troviamo autoevidente, sia da ciò che inferiamo da questo attraverso mezzi logici. Ci sono due tipi di proposizioni di cui semplicemente vediamo la realtà, quelle autoevidenti e quelle evidenti ai sensi; la maggior parte di queste sono determinate dalla vista, cui l'Aquinate assegna un posto di privilegio. Tommaso crede che gli esseri umani possano avere una conoscenza scientifica dell'esistenza di Dio, ma che soltanto pochi siano capaci di seguire le prove teistiche; la maggioranza di coloro che credono in Dio deve assumere questa verità per fede. Quindi anche se l'esistenza di Dio è dimostrabile, non di meno è appropriato proporla come oggetto di fede e la fede è una questione di «credere in Dio». Il punto secondo Plantinga è se chi crede ciò che è «al di sopra della ragione» sia irrazionale o creda con un'eccessiva leggerezza. Ciò che a suo avviso è importante notare è che, per Tommaso, ci sono proposizioni che siamo razionalmente giustificati ad accettare anche se non abbiamo prove o ragioni ricavate da altre proposizioni. Dobbiamo dire che una proposizione è fondamentale, se viene creduta e non sulla base di altre proposizioni. Secondo Tommaso, le proposizioni che siamo razionalmente giustificati ad accettare come fondamentali sono quelle autoevidenti o evidenti ai sensi. Secondo Plantinga, Tommaso vuole più in generale sostenere che una proposizione è razionalmente accettabile soltanto se è almeno probabile rispetto alle credenze fondamentali, cioè autoevidenti o evidenti ai sensi. Perciò credere in Dio è razionale solo se abbiamo prove. Conclude, quindi che «l'Aquinate e i critici evidenzialisti, allora, sono concordi nel sostenere che credere in Dio è razionalmente accettabile solo se ci sono prove per questo» (Plantinga 1983: 79).

Come evidenza Helm, la «quinta via» è storicamente inquadrata o come una posizione propria dell'evidenzialismo estremo o come un caso di *faith seeking understanding* (Helm 1997: 177-178). In questo quadro i ri-



formati avrebbero interpretato la mancata considerazione di Calvino nei confronti della teologia razionale come un rifiuto dettato da un'assimilazione di questa posizione al fondazionalismo (Helm 1997: 197). Questo avrebbe portato Plantinga a proporre, in un primo momento, una visione in cui *sensus divinitatis* e *scientia* confliggono irrimediabilmente.

Il mutamento nella considerazione che Plantinga ha di Tommaso appare fin troppo repentino e talmente poco approfondito da provocare non pochi fraintendimenti. Lascia perplessi soprattutto il fatto che, fra le modalità per conoscere Dio indicate da Calvino, Plantinga valorizzi, nell'accostamento con Tommaso, il *sensus divinitatis*; per il Riformatore è infatti possibile conoscere Dio anche attraverso la creazione:

Egli ha non solo posto nello spirito degli uomini quel germe di religione, di cui abbiamo parlato, ma si è anche manifestato a loro nella struttura mirabile del cielo e della terra, e quotidianamente vi si rivela, talché non possono aprire gli occhi senza essere costretti a percepirla (Calvin 1971: 152).

Fra i calvinisti, Derek Jefferys giudica tanto superficiale l'analisi di Plantinga del *sensus divinitatis* da porre in dubbio la sua rappresentatività come pensatore riformato (Jefferys 1997). Fra i tomisti, Roger Pouivet sente addirittura il bisogno di marcare le differenze che sussistono fra epistemologia riformata e tomismo analitico. Su alcuni aspetti concorda col primo Plantinga: per i tomisti la credenza nell'esistenza di Dio è inferita *a posteriori* sulla base di altre credenze, per i riformati è una credenza di base; ma contesta decisamente l'identificazione di fondazionalismo ed evidenzialismo (Pouivet 2002: p.123). Secondo Pouivet, in qualche modo, anche il secondo Plantinga, quello di *Warranted Christian Belief*, si rende conto di come l'evidenzialismo di marca tomista non implichi certo tipo di fondazionalismo, ma, come tiene decisamente a rimarcare, da questo non si può far derivare in maniera aporetica la visione di un San Tommaso calvinista:

È la nozione stessa di un "modello tomistico-calvinista" che sembrerebbe dubbiosa. Certo, il modello fondazionalista come caratterizzato da Plantinga non è quello di San Tommaso, ma non per le ragioni che indica Plantinga, quelle che praticamente lo portano a fare di Tommaso un campione dell'epistemologia riformata (Pouivet 2002: 133).

In *Warranted Christian Belief*, Plantinga ritiene utile alla formazione del modello A/C il *sensus divinitatis*, inteso come meccanismo cognitivo. Le condizioni costituiscono l'occasione per la formazione della credenza in Dio, in quanto fanno scaturire una naturale disposizione della mente umana. Questa disposizione o insieme di disposizioni a formare la credenza teistica, questa capacità di cui tutti dovrebbero essere dotati, è innata come quella di intendere le verità aritmetiche e richiede, per svilupparsi, un certo grado di maturità dell'individuo. Il *sensus divinitatis*, per Plantinga, è un meccanismo di formazione di credenza. Secondo il modello

A/C, la conoscenza naturale di Dio non è inferita da argomenti, ma sorge in modo più immediato. Plantinga propone un esempio: «mi sento in colpa, quindi deve esserci un Dio» (Plantinga 2000: 175); il sentirsi in colpa non costituisce una prova per l'esistenza di Dio, ma attesta la mia credenza che Dio disapprova ciò che ho fatto. Secondo il modello A/C, la credenza teistica come prodotto del *sensus divinitatis* ha una duplice valenza. In primo luogo, perché una persona può accettarla come fondamentale e questo rientra nei suoi diritti epistemici. In secondo luogo, una proposizione è fondamentale per qualcuno se questi la accetta come tale e la proposizione è «garantita». Secondo Plantinga, noi accettiamo che le proposizioni siano garantite come fondamentali; solo poche credenze, infatti, acquistano garanzia sulla base probatoria delle altre. La credenza in Dio è prodotta dal *sensus divinitatis*, un meccanismo di produzione di credenza affidabile, sotto certe condizioni, secondo il progetto di Dio e quindi dotato per Plantinga di valore paradigmatico. In conclusione Plantinga sostiene che questa credenza, se abbastanza forte, ha un grado di garanzia appropriato per costituire conoscenza.

Per Plantinga, il *sensus divinitatis* fa parte del nostro bagaglio cognitivo innato; ma c'è anche un altro particolare strumento cognitivo, che opera nella formazione della credenza in Dio. Si tratta della risposta di Dio all'innaturale stato di peccato in cui si trovano gli esseri umani, costituita dallo Spirito Santo (Plantinga 2000: 180). Secondo il modello A/C, la nostra naturale conoscenza di Dio è compromessa dal peccato, ma il *sensus divinitatis* è riportato alla sua funzionalità propria dalla rigenerazione operata dallo Spirito Santo. Plantinga afferma che «secondo il modello, è in realtà il non credente che mostra un malfunzionamento epistemico; fallire nel credere in Dio è un risultato di un qualche tipo di disfunzione del *sensus divinitatis*» (Plantinga 2000: 184).



## CAPITOLO 2

### LA NECESSITÀ DI DIO PER IL CONCETTO DI PROPER FUNCTION. UN NUOVO TIPO DI ARGOMENTO TELEOLOGICO?

#### 1. *L'argomento principe della teologia razionale*

Il preciso adattamento dei mezzi ai fini, riscontrabile sempre in natura, somiglia esattamente, anche se di molto superiore, alle produzioni della inventiva, del progetto, del pensiero, della saggezza e dell'intelligenza umana (Hume 1997: 45).

Così il Cleante di Hume presenta, nei *Dialoghi sulla religione naturale*, quello che, ancora oggi e malgrado Hume, viene considerato uno dei più potenti strumenti della teologia naturale: l'argomento teleologico o argomento desunto dal progetto.

Antica quanto la storia del pensiero è la questione se sia possibile o meno dimostrare attraverso la ragione, e prescindendo quindi da ogni tipo di rivelazione, l'esistenza di Dio. Numerosi sono stati i sostenitori della teologia naturale, da Anselmo a Descartes; potenti i critici, fra i quali sicuramente risolutivo Hume, sotto la cui critica sembravano essersi definitivamente stroncate le pretese di razionalità della religione.

Kant individuò tre tipologie in cui raccogliere gli argomenti teistici: l'argomento teleologico, l'argomento cosmologico e l'argomento ontologico.

NON CI SONO SE NON TRE POSSIBILI PROVE PER L'ESISTENZA DI DIO PER LA RAGIONE SPECULATIVA

Tutte le vie che per questo aspetto si possono battere, muovono o dalla esperienza determinata e dalla particolare natura quindi conosciuta del nostro mondo sensibile, e salgono da esso, secondo le leggi della causalità, fino alla causa suprema fuori dal mondo; ovvero mettono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè un'esperienza qualunque; o fanno, infine, astrazione da ogni esperienza, e concludono affatto a priori da semplici concetti all'esistenza di una causa suprema (Kant 1969: 466-467).

Ma, come osserva Mark Wynn:

Nel corso della storia, poche idee hanno esercitato un fascino maggiormente profondo dell'affermazione che costituisce la conclusione dell'argomento del progetto: il mondo è il prodotto di un ingegno benevolo (Wynn 1998: 59).

Non stupisce quindi che l'argomento teleologico torni a far parlare di sé nel foro offerto dalla filosofia analitica della religione.

Se l'ascendenza della teologia calvinista è forte ed esplicita nell'affermazione della centralità della credenza in Dio come credenza fondamentale, la parte più squisitamente epistemologica del pensiero plantinghiano, ovvero il concetto di *proper function* che costituisce la base della garanzia, lo lega alla più classica delle tradizioni del pensiero cattolico: la teologia razionale. E il filo rosso che ci porta dal Doctor Angelicus dell'Evo di Mezzo al riformato dei nostri giorni è l'argomento teleologico.

Permangono e forse anche si complicano i problemi posti dall'introduzione del modello A/C, ma concentrando l'attenzione sul problema filosofico della dimostrazione dell'esistenza di Dio i risultati cui può pervenire l'analisi mutano in virtù della mutata prospettiva. Per quanto Plantinga abbia teso in *Warranted Christian Belief* a una commistione che porta l'ago della bilancia a pendere in favore di Calvino, sia nei contenuti che nella struttura argomentativa di *Warrant and Proper Function* sembra fortemente presente la lezione tomista. Al di là di un facile indulgere in una ricerca di etichette e di «ismi», l'accostamento a Tommaso porta con sé un recupero di Aristotele che costituisce la base a partire dalla quale si rende possibile affrontare il problema della conoscenza, sia inteso come conoscenza di Dio che come conoscenza del mondo esterno; ne scaturisce una posizione fortemente orientata alle dimostrazioni *a posteriori* che permettono poi la costruzione di una epistemologia esternalista e affidabilista. Per quanto l'argomento desunto dal progetto abbia avuto, come stiamo per vedere, il suo momento di massimo utilizzo fra i secoli XVIII e XIX, si cercherà di mostrare come la teleologia in Plantinga assuma contorni particolari, che sembrano costituire una cesura con la tradizione, ma che in realtà, forse, implica il recupero di un retaggio ben più antico.

Gli argomenti teleologici tendono a dimostrare l'esistenza di Dio sulla base di un'apparente struttura finalistica del mondo naturale, struttura che, sostengono i fautori di questo argomento, implica chiaramente l'esistenza di un progetto soggiacente, ergo di un 'progettista'.

L'argomento del progetto si incentra su caratteristiche generali e comunemente esperibili dell'universo, in modo tale da rendere poco incline l'interlocutore a metterne in questione le premesse: difficile questionare sulla bellezza del cosmo o sul suo funzionamento ordinato. Per molti questo approccio probatorio all'esistenza di Dio è più convincente rispetto all'argomento cosmologico o a quello ontologico: tutto ciò che deve essere stabilito è se questi esempi di progetto apparente riscontrabili in natura siano o meno causati da un essere intelligente.

A differenza degli altri strumenti della teologia naturale, l'argomento teleologico si è appoggiato saldamente agli sviluppi delle scienze, tanto da poter dire che l'idea di un progettista conscio si sia sviluppata in stretta connessione con la scienza moderna, sostenuta da molti nomi illustri, non ultimo Isaac Newton. Ed è proprio nel diciottesimo secolo, sotto l'egida della meccanica newtoniana, che l'argomento del progetto entra in una

nuova fase: nuove basi analogiche vengono fornite ai sostenitori di questo argomento e là dove gli antichi dovevano tendere a considerare l'universo in analogia con un organismo, diviene comune pensare ad esso come a una macchina. Da questo momento in poi le versioni dell'argomento desunte dal progetto che vengono proposte prendono la forma di un'analogia fra i prodotti umani e l'universo come tale. Così il Cleante di Hume esorta a confrontare l'universo con una grande macchina composta da macchine:

Guardate il mondo che ci circonda. Contemplate l'insieme di ciascuna parte. Non troverete altro che una grande macchina, suddivisa in un infinito numero di macchine più piccole, che ammettono ulteriori suddivisioni, fino a un grado che va oltre ciò che i sensi e le facoltà umane possono scorgere e spiegare. Tutte queste diverse macchine, e anche le loro parti più minute, si adattano l'una all'altra con una accuratezza che suscita l'ammirazione di tutti coloro che le contemplano (Hume 1997: 45).

I meccanismi prodotti dall'attività umana sembrano essere, abbastanza chiaramente, non tanto il frutto di un'attività casuale, quanto il risultato dell'attività finalizzata dell'intelligenza; per analogia si è portati a supporre che l'universo derivi da un'intelligenza extra-mondana. Uno dei più noti difensori dell'argomento teleologico, William Paley nel suo *Natural Theology*, dava forza a questa ormai accettata analogia paragonando il cosmo ad artefatti umani con una struttura tale da far chiaramente pensare che «molte parti sono state elaborate e poste insieme per uno scopo» (Paley 1809: 2). E sembra quasi naturale che nel ricercare un termine di paragone l'attenzione di Paley sia stata catturata da quel complesso meccanismo creato da John Harrison che, attraversando gli oceani sulle navi inglesi, era stato perfino in grado di risolvere il complicato e annoso problema del calcolo della longitudine:

[...] per ogni indicazione di ingegno, ogni manifestazione di progetto, che esisteva nell'orologio, esiste nel lavoro della natura; con la differenza da parte della natura, di essere infinitamente più grande, e questo in un grado che eccede ogni calcolo (Paley 1809: 17-18).

Malgrado questi cambiamenti che portano a includere esempi tratti dalla meccanica nelle basi dell'argomento, questo mantiene la sua struttura fondamentale negli scritti di Paley, tanto che una larga parte di *Natural Theology* è dedicata all'intricata struttura, apparentemente teleologica, dei singoli organismi.

Nel 1779, precedendo quindi la strenua difesa proposta da Paley, venivano pubblicati postumi i *Dialoghi sulla religione naturale* di David Hume. Una forma dialogica in cui ogni personaggio, indipendentemente dalle idee che propugna, è sottile e dotto argomentatore, oltre ad aver reso arduo per gli studiosi identificare in modo netto e inconfutabile per

bocca di chi si esprimesse l'autore<sup>1</sup>, ha donato alle argomentazioni e alle critiche una inusitata forza.

Cleante, come si è già avuto modo di vedere, sostiene l'argomento desunto dal progetto mostrando come nel mondo vi sia una «meravigliosa corrispondenza dei mezzi ai fini» e come tale corrispondenza crei una somiglianza fra la natura e i prodotti dell'ingegno umano; su queste basi elabora l'analogia che lo porta a inferire sia l'esistenza di Dio sia la somiglianza fra la mente umana e la mente divina:

E quindi, poiché gli effetti si somigliano l'un l'altro, siamo portati a inferire, sulla base di tutte le regole dell'analogia, che anche le cause si assomiglino, e che l'Autore della natura sia in qualche modo simile alla mente dell'uomo, sebbene in possesso di facoltà più ampie, proporzionate alla grandezza dell'opera che ha realizzato. Con questo argomento *a posteriori*, e solo con questo argomento, possiamo provare l'esistenza di una Divinità, e allo stesso tempo la sua somiglianza con la mente e l'intelligenza umane (Hume 1997: 45-47).

Ma «queste argomentazioni non sembrano essere le più certe e infutabili» (Hume 1997: 47), come prontamente osserva Filone. Le sue obiezioni, che si dipanano lungo l'intero corso dei *Dialoghi*, si focalizzano e sulla validità della forma argomentativa scelta da Cleante, l'analogia, e sulla natura degli oggetti analizzati. In primo luogo viene fatto notare come tanto più netta è la somiglianza fra gli oggetti paragonati, tanto più forte sarà l'analogia; in questo caso, le differenze riscontrabili tra l'universo e i prodotti dell'ingegno umano sono talmente evidenti da indebolirne fatalmente la forza probatoria:

Ma se vi allontanate, anche di poco, dalla somiglianza dei casi, voi diminuirete proporzionalmente l'evidenza, che alla fine ridurrete a una debolissima analogia, chiaramente soggetta a errore e incertezza. [...] L'eterogeneità è così palese che il massimo che si possa pretendere qui è una supposizione, una congettura, una presunzione di una causa simile (Hume 1997: 47-49).

Filone contesta poi la legittimità di una inferenza che pretende di trarre conclusioni sull'origine del tutto basandosi su quanto è riscontrabile nel funzionamento di una parte:

Ma si può, con qualche appropriatezza, estendere una conclusione dalle parti al tutto? La grande sproporzione non vieta forse qualsiasi comparazione e inferenza? [...] Lungi dall'ammettere, continuò FILONE, che le operazioni di una parte possano darci una conclusione corretta sull'origine del tutto, non accetterò mai che una parte possa

<sup>1</sup> Su questa controversia si veda (Micheletti 1971: 70-75) e (Micheletti 1997).

essere presa a regola di un'altra, se quest'ultima fosse molto lontana dalla prima (Hume 1997: 59-61).

Viene inoltre messa in discussione la possibilità di considerare l'argomento teleologico come una «argomentazione d'esperienza» in cui il fatto di aver sempre osservato il manifestarsi congiunto di due *species* di oggetti permette di inferire dalla presenza dell'uno l'esistenza dell'altro:

Ma può essere difficile spiegare come questo tipo di argomentazione possa applicarsi là dove gli oggetti, come nel caso presente, siano unici, individuali, senza parallelismo o specifica somiglianza. Potrà qualcuno dirmi seriamente che un universo ordinato deve derivare da qualche pensiero o arte, simile a quella umana, perché ne abbiamo avuto esperienza? Per poter accertare questa argomentazione è necessario che si sia avuta esperienza dell'origine dei mondi, e certo non è sufficiente aver visto navi e città derivare dall'arte e dall'invenzione umana... (Hume 1997: 65)

Filone indulge poi in disquisizioni su «l'antico sistema dell'anima del mondo» (Hume 1997: 137-139) – in cui paragonando il mondo a un animale o un vegetale, se ne identifica la causa in qualcosa di simile ai fenomeni di generazione e vegetazione – e sulla «dottrina epicurea» (Hume 1997: 153-161) – secondo cui ciò che ci appare come dato dall'ingegno di un 'progettista' sarebbe in realtà generato dalle continue rivoluzioni della materia: un eterno cambiamento grazie al quale tutto sembra rimanere immutato – mostrando come, se si accetta di utilizzare l'analogia come strumento di un'analisi cosmogonica, vi siano spiegazioni che possono apparire vere senza ricorrere a principi trascendenti:

Di solito, in argomenti che siano adeguati al ristretto ambito della ragione umana, c'è una sola posizione che conduce alla probabilità o alla convinzione, e a un uomo di sano giudizio tutte le altre supposizioni, all'infuori di quell'una, appaiono completamente assurde e chimeriche. Ma in problemi come quello presente centinaia di punti di vista contraddittori possono conservare una specie di analogia imperfetta, e l'inventiva trova qui modo di esercitarsi pienamente. Senza grande sforzo di pensiero credo che potrei proporre, in un istante, altri sistemi di cosmogonia dotati di qualche debole sembianza di verità, anche se ci sarebbe solo una probabilità su mille, anzi su un milione, che il vostro, o qualcuno dei miei, sia il vero sistema (Hume 1997: 153).

Così Hume minava, gravemente per alcuni, irrimediabilmente per altri, la validità dell'argomento teleologico.

Un'altra data ferale per l'argomento desunto dal progetto è il 1859, anno in cui Charles Darwin diede alla stampa *L'origine delle specie*. Fino ad allora nelle scienze era stato compiuto un meticoloso lavoro di



catalogazione che raggiunse il suo apice con la monumentale opera di Carl von Linné, a cui si deve la definizione del concetto di specie nella sua accezione tradizionale. Oltre alla funzionalità degli organismi ciò che veniva messo in risalto dai sostenitori dell'argomento teleologico era la loro grande varietà, prova di una complessità progettuale imputabile solo all'intelligenza divina. Linné dona una codifica scientifica a questa concezione per cui è un preciso disegno che delinea le specie ed è l'appartenenza a una specie che dona, per così dire, i caratteri generali a un individuo: «species tot numeramus quot a principio creavit infinitum Ens». Darwin sconvolse tutto questo analizzando da prima la variabilità degli individui di una stessa specie e mostrando poi, attraverso una lunga serie di passaggi, come dall'adattabilità delle variazioni all'ambiente si generi la speciazione. Da questo momento il mondo è costituito da organismi che devono la loro complessità e varietà non a un atto di generazione unico e speciale quanto a un lungo e continuo lavoro compiuto dalla natura stessa.

La teoria di Darwin e le teorie evoluzionistiche di tipo darwiniano, che da allora si sono susseguite e perfezionate, hanno indebolito l'argomento teleologico, o almeno la sua formulazione classica, a vari livelli. In primo luogo, sostenendo che certe specie si sono estinte, viene a cadere la prospettiva secondo cui gli esseri viventi sono stati creati in modo da prosperare nei loro rispettivi ambienti. Inoltre il processo di speciazione descritto da Darwin deriva dall'eliminazione delle variazioni poco adattive di tipi esistenti, in considerazione della loro incapacità di competere efficacemente per le scarse risorse. Questo implica che l'armonioso adattamento fra gli esseri viventi e il loro ambiente non è tanto il risultato di una decisione benevola quanto l'effetto dell'eliminazione delle forme di vita più deboli, meno competitive, e della sopravvivenza delle loro controparti più adattive. Per di più la combinazione della teoria evoluzionistica con le teorie genetiche sembra mostrare che la generazione di nuovi tipi di creature avviene secondo un processo su base casuale. La portata rivoluzionaria di queste teorie è ovvia: l'adattività delle creature al loro ambiente, pilastro dell'argomento teleologico, è più facilmente comprensibile nei termini di un'esplorazione su base casuale delle possibilità (combinata con un meccanismo di selezione che assicura l'eliminazione di ogni caratteristica emergente che non abbia valore per la sopravvivenza) di quanto non lo sia in termini di creazione. Darwin cercò di mitigare le sue conclusioni affermando la grandiosità di un Dio che ha creato una o poche forme originarie da cui, attraverso il processo evolutivo, tutte le altre si erano sviluppate. Ma il *Genesi* diveniva una metafora e Darwin colpiva con decisione l'argomento teleologico e con esso la teologia naturale tutta:

È così facile nascondere la nostra ignoranza sotto espressioni quali il «piano della creazione», l'«unità di disegno», ecc., e pensare di aver dato una spiegazione, quando invece non si fa che ripetere un fatto (Darwin 1982: 527-528).

## 2. Argomenti e critiche post-humiane e post-darwiniane

Non sorprendentemente, il dibattito contemporaneo sull'argomento del progetto si sviluppa intorno alla possibilità di ricostruirlo in forma post-humiana o post-darwiniana. Si è così verificato un rifiorire di studi critici, in cui si cerca di minare la validità delle obiezioni humiane, che non sempre però si sono dimostrati convincenti. Il primo a intraprendere questa via in ambito analitico – anche se, come avremo modo di vedere, questo non gli viene unanimemente riconosciuto – è stato Alvin Plantinga nel 1967 con la pubblicazione di *God and Other Minds*. Plantinga non può far a meno di riconoscere l'immenso valore del lavoro di Hume che definisce come il «capolavoro della critica filosofica»; ma la grandezza degli antecedenti non può certo frenare il dibattito. Sono proprio la forza degli argomenti humiani e lo stallo della teologia naturale a dettare la linea di lavoro seguita da Plantinga e lo portano ad affermare che «visto che il dibattito sull'argomento è sporadico, noi probabilmente non possiamo far di meglio che considerare attentamente ciò che Hume ha da dirci a questo riguardo» (Plantinga 1967: 97).

Secondo Plantinga, Hume presenta essenzialmente due obiezioni all'argomento teleologico, una basata sull'unicità dell'universo, l'altra sulla presenza del male nel mondo, considerando la prima inconcludente e la seconda di una certa rilevanza. Malgrado ciò, in questa sede, si prenderà in considerazione la risposta alla prima obiezione, sia perché più attinente al dibattito che si andrà sviluppando, sia per il ruolo a sé stante e affatto particolare che l'argomento del male ha nel pensiero di Plantinga<sup>2</sup>. La critica di Plantinga si incentra sulle dichiarazioni di Filone in base alle quali non è possibile considerare l'argomento teleologico come una «argomentazione d'esperienza» a causa dell'unicità dell'oggetto in esame: l'universo<sup>3</sup>. Se Hume vuol sostenere che niente di unico e singolare può essere l'oggetto di un argomento analogico, allora, per Plantinga, si giunge a un concetto di analogia troppo forte, talmente stringente da rischiare di diventare pressoché inutilizzabile. Questo è inaccettabile e quindi l'unicità del cosmo non può invalidare l'argomento; piuttosto, suggerisce Plantinga, sarebbe appropriato trasformare l'obiezione humiana in una domanda: «esiste una classe di riferimento adeguata all'argomento?» (Plantinga 1967: 101). Attraverso una serie di esempi, Plantinga mostra come sia possibile inserire il mondo in varie classi di oggetti in modo tale da poter costruire analogie valide. Ma, per sua stessa ammissione, una volta definita una classe di oggetti, è naturale che siano riscontrabili somiglianze fra i suoi membri. Il problema che si pone, in realtà, è quello di specificare quanto

<sup>2</sup> Si veda in particolare (Plantinga 1965) e (Plantinga 1967), di cui risulta particolarmente rilevante rispetto agli argomenti qui trattati la seconda parte dedicata alla *Natural Atheology*.

<sup>3</sup> Cfr. paragrafo 2.3 del primo capitolo.

e sotto quali aspetti i membri della classe di esempio somigliano a quelli della classe di riferimento, tolta la classe di esempio. Come puntualizza, Hume non ha dato risposta a questioni di tal genere. Anche se non è possibile enunciare delle regole teoriche per individuare le differenze rilevanti o un adeguato grado di somiglianza, nella realtà questo avviene. Secondo Plantinga sussistono le differenze fra il mondo e un artefatto sottolineate da Hume, ma tali differenze non invalidano l'argomento. Ne conclude che la relativa debolezza dell'argomento teleologico non comporta la sua totale mancanza di forza, e che quindi l'obiezione di Hume è inconsistente:

La conclusione è che l'argomento teleologico è più debole, forse molto più debole, dell'inferenza dalla quale stabiliamo che quasi tutti i corvi sono neri; ma qui non sussiste una giustificazione per compiere il passo successivo affermando che non ha alcuna forza. L'obiezione è quindi inconsistente (Plantinga 1967: 101).

La critica di Plantinga, a differenza dell'argomento che proporrà ventitré anni dopo, non è particolarmente incisiva, né la sua struttura particolarmente innovativa, ma ha sicuramente il merito di aver riaperto un dibattito che ormai si considerava definitivamente sopito e che invece ha assunto una inaspettata vivacità e poliedricità.

### 2.1 *L'argomento desunto dall'ordine*

Trascorso solo un anno dall'intervento di Plantinga si faceva sentire quella che, comunemente, viene ritenuta la prima e più autorevole voce di questo rinnovato dibattito: Richard Swinburne pubblicava un articolo dal titolo *The Argument from Design*. In questo suo esordio alle prese con l'argomento teleologico anche Swinburne, come Plantinga, non può prescindere dai *Dialoghi* humiani e non può esimersi dall'analizzarli. Ma se il percorso scelto da Plantinga consiste nel tentativo di invalidare le obiezioni di Filone, quello scelto da Swinburne lo porta a riformulare la posizione espressa da Cleante; afferma infatti di voler iniziare la sua argomentazione «presentando l'argomento desunto dal progetto in modo più attento e preciso di quanto non abbia fatto Cleante» (Swinburne 1999: 100).

Cos'è che nelle osservazioni empiriche viene descritto come «ordine»? da cosa scaturisce? Per Swinburne l'ordine è il frutto di due tipi di regolarità sempre riscontrabili, separatamente o congiuntamente, in natura, ovvero «le regolarità di compresenza, o ordine spaziale, e le regolarità di successione, o ordine temporale» (Swinburne 1999: 100).

Le regolarità di compresenza sono modelli di ordine spaziale riscontrabili in un determinato momento; l'esempio più caro a Swinburne, e ormai il più noto, è quello dello scaffale della biblioteca in cui i libri sono disposti secondo un ordine, per autore o alfabetico che sia. Le regolarità di successione sono invece dei modelli di comportamento, seguendo i quali gli oggetti agiranno in accordo con le leggi di natura; come para-

digma di questo tipo di regolarità, Swinburne propone il comportamento dei corpi celesti che, per così dire, agiscono nel pieno rispetto delle leggi gravitazionali enunciate da Newton. Gli impressionanti esempi di ordine riscontrabili nel cosmo, e in particolare quelli relativi al mondo animale e vegetale, sono, in quest'ottica, il risultato della compresenza di entrambi i tipi di regolarità. Swinburne conferisce una portata in qualche modo innovativa a questo tipo di analisi, puntualizzando il fatto che le regolarità di successione non hanno rivestito un ruolo particolare nel dibattito settecentesco sull'argomento teleologico, poiché «l'uomo del diciottesimo secolo, questo grande secolo della 'religione ragionevole', era colpito quasi esclusivamente dalle regolarità di compresenza» (Swinburne 1999: 101).

E anche il Cleante di Hume sarebbe incorso in questo errore. Secondo Swinburne colui che propone un argomento teleologico deve rivolgere l'attenzione ai rischi che le regolarità di compresenza, al contrario di quelle di successione, portano con sé, infatti «le regolarità di compresenza possono essere spiegate nei termini di una normale spiegazione scientifica in un modo che le regolarità di successione non rendono possibile» (Swinburne 1999: 101).

Proprio in virtù di questo il fautore dell'argomento desunto dal progetto dovrà cercare di stabilire una stretta correlazione fra le sue premesse e le regolarità di successione. Il fatto che questo tipo di regolarità sia dovuto al normale operare delle leggi scientifiche significa che queste costituiscono un valido esempio di regolarità generali di livello più alto. Swinburne arriva dunque a sostenere che la critica di Hume funziona rispetto ad alcune versioni dell'argomento teleologico, ma non rispetto a quelle incentrate sulle regolarità di successione dell'universo, sulla successione ordinata che riscontriamo in un universo governato dalle leggi della natura. L'ordine temporale è in ogni caso spiegato nel miglior modo chiamando in causa l'attività di un 'progettista razionale'. Ne consegue che l'ordine temporale dell'universo e le leggi di natura che lo guidano devono essere attribuiti alla libera scelta di un agente razionale, devono essere attribuiti a Dio:

Al modo di operare delle regolarità realmente fondamentali non può chiaramente essere data una normale spiegazione scientifica. Se il loro modo di operare deve ricevere una spiegazione e non semplicemente essere lasciato come un fatto bruto, la spiegazione deve allora essere nei termini di una scelta razionale di un agente libero (Swinburne 1999: 103).

La riflessione di Swinburne su questo tema non si limita a questo articolo e trova il suo completamento nel 1979 con la pubblicazione di *The Existence of God*, salutato dalla quasi totalità degli studiosi impegnati in questo ambito come la miglior possibile risposta a Hume; il plauso generale che circonda la versione di Swinburne dell'argomento teleologico è ben esemplificato da queste poche righe di Plantinga: «L'elaborata e dettagliata versione di Swinburne di questo argomento in *The Existence of*

*God* è forse la formulazione più incisiva che questo abbia mai ricevuto» (Plantinga 1995: 347).

La distinzione fra ordine spaziale e ordine temporale viene in questo testo ampliata e approfondita. Ancora, quell'ordine che lascia l'uomo stupefatto è dovuto al sussistere simultaneo dei due tipi di regolarità, di compresenza e di successione, che già costituivano la nota caratteristica dell'analisi di Swinburne; ma se precedentemente era esposta solo la versione dell'argomento teleologico basata sulle regolarità di successione, in questa sede trova spazio anche una versione articolata a partire dalle regolarità di compresenza, che è stata parimenti apprezzata. Swinburne sottolinea nuovamente come le obiezioni humane siano valide solo se riferite a un argomento teleologico desunto dall'ordine spaziale. In questa sede, però, la prospettiva viene ampliata, prendendo in considerazione anche il lavoro di Darwin e ammettendo che questo sembra non poter far altro che validare il rifiuto di un'analogia i cui termini di paragone siano costituiti dal mondo e dagli artefatti umani, dalle macchine in particolare. Ma il diverso modo di pensare dell'uomo del diciottesimo secolo rispetto a quello del ventesimo<sup>4</sup>, e in particolare il divario tecnico e scientifico, tornano a costituire la discriminante grazie a cui Swinburne può trovare – restando questa volta nell'ambito delle regolarità di compresenza – una risposta e a Hume e a Darwin. Per quanto stupefacente, sarebbe proprio il darwinismo a far tornare in auge la formulazione classica, *à la* Cleante o *à la* Paley, dell'argomento teleologico. Swinburne suggerisce che la teoria dell'evoluzione mostra come l'universo sia una «macchina che crea macchine»:

Così le leggi della natura sono tali che, in certe circostanze, danno luogo a esempi straordinari di ordine spaziale simili alle macchine che l'uomo crea. La natura, cioè, è una macchina che crea macchine. Nel ventesimo secolo l'uomo non fa solo macchine, ma macchine che creano macchine (Swinburne 1992: 135).

Sulla base di questo assunto, per Swinburne, diviene naturale, a partire dalla natura che crea animali e piante, inferire l'esistenza di un creatore della natura simile a un uomo che progetta macchine che creano macchine.

L'argomento teleologico desunto dalle regolarità di successione non perde comunque la sua preminenza e Swinburne continua a considerarlo il più stringente, il più probante, quello che meglio si può opporre a vari tipi di critica. Non si riscontrano variazioni significative nella struttura di questo argomento rispetto alla formulazione che ne era già stata data, ma sicuramente in questa sede Swinburne riesce a conferirgli quella linearità e quella chiarezza di cui l'articolo del 1968 era carente, cosa che non può far altro che rafforzarne le conclusioni:

<sup>4</sup> Cfr. paragrafo 1 di questo capitolo.

Dunque l'universo è caratterizzato da un vasto, pervasivo ordine temporale, dalla conformità della natura alle formule, registrate dalle leggi scientifiche enunciate dall'uomo. Ora questi fenomeni, come la reale esistenza del mondo, sono chiaramente qualcosa di 'troppo grande' per essere spiegati dalla scienza. Se c'è una spiegazione per l'ordine del mondo non può essere scientifica, e questo deriva dalla natura delle spiegazioni scientifiche. [...] La scienza dunque spiega fenomeni particolari e leggi di basso livello parzialmente in termini di leggi di alto livello. Ma per la stessa natura della scienza, questa non può spiegare le leggi superiori; perché sono quelle attraverso cui spiega tutti gli altri fenomeni (Swinburne 1992: 138-139).

L'unica alternativa che Swinburne vede alle spiegazioni scientifiche sono le spiegazioni personali:

L'argomento teleologico, desunto dall'ordine spaziale o dall'ordine temporale, è, credo, una codificazione fatta dai filosofi di una reazione al mondo profondamente radicata nella coscienza umana. L'uomo vede la comprensibilità del mondo come la prova di un creatore intelligente (Swinburne 1992: 142).

L'argomento teleologico sembra, secondo Swinburne, ripristinato in tutta la sua forza o quantomeno, date le prove contro le spiegazioni scientifiche che ha desunto dall'ordine temporale, l'ipotesi teistica sembra la più probabile.

La storia della filosofia non è fatta di argomentazioni conclusive e se da un lato la proposta di Swinburne ha raccolto lodi, dall'altro ha raccolto biasimo. Le critiche all'argomento teleologico, e soprattutto ai tentativi di riportarlo in auge, sono sempre presenti, numerose, spesso laconiche, sicuramente incisive grazie alle basi filosofiche che Hume ha lasciato e alle idee di Darwin, rese ogni giorno più forti da quel tassello del mosaico che a Darwin stesso mancava: la genetica. Alcuni attacchi sono stati diretti *ad personam*, come quello di Mackie a Swinburne, altri sono rivolti più in generale all'argomento teleologico, sia nelle sue versioni classiche che in quelle contemporanee. In *The Miracle of Theism* Mackie analizza tanto sinteticamente quanto puntualmente le due versioni dell'argomento teleologico offerte da Swinburne, sia quella desunta dall'ordine spaziale che quella desunta dall'ordine temporale. Gli strumenti concettuali che Mackie utilizza contro Swinburne sono quelli che Filone ha usato contro Cleanthe, gli esiti non possono che ricordarci quelli dei *Dialoghi*. Se l'argomento basato sull'ordine spaziale vuol essere un argomento su basi empiriche, le premesse si dimostrano insufficienti, anzi, è l'esperienza stessa che ci mostra come 'l'esser state progettate' non sia ascrivibile come caratteristica peculiare e distintiva alla categoria «macchine che creano macchine»:

Tutti gli organismi o coppie di organismi che sono capaci di riprodursi sono macchine che creano macchine, che, per quanto ne sappia-

mo, sono a loro volta state fatte da macchine che creano macchine, e non sono il prodotto di un disegno (Mackie 1981: 146).

Se invece con questo argomento si vuol sostenere che, fra tutti gli oggetti che possono essere intesi come macchine che creano macchine, l'unico a non necessitare di ulteriori spiegazioni, e quindi in grado di porre fine a un regresso all'infinito, è la mente di Dio, per Mackie si cerca di porre come ap problematicamente conoscibile *a priori* qualcosa che in realtà non ha questo status.

Anche la conclusione che Swinburne ritiene più salda, la maggior probabilità di spiegare l'ordine temporale attraverso l'ipotesi teistica, piuttosto che attraverso le teorie scientifiche, risulta viziata da assunzioni *a priori*:

Anche se stiamo usando le premesse empiriche che c'è un ordine temporale, che ci sono regolarità pervasive, l'uso che ne facciamo dipende da un'assunzione *a priori* sulle probabilità: gli stessi giudizi di probabilità non possono essere ulteriormente basati sull'esperienza (Mackie 1981: 147).

Secondo Mackie, come nel caso dell'argomento desunto dall'ordine spaziale, anche qui Swinburne assume come principio *a priori* che Dio è un concetto auto-esplicativo mentre qualsiasi altra cosa necessita di ulteriori spiegazioni. Mackie sottolinea che l'ente personale non è di così facile e immediata comprensione – cosa che è costretto a rilevare anche chi osanna Swinburne<sup>5</sup> – e che porre un essere spirituale incorporeo che agisce sul mondo materiale attraverso stati intenzionali non mediati fa perdere in plausibilità ciò che la teoria di Swinburne potrebbe guadagnare in semplicità. Se l'essere postulato è fuori dal tempo e le sue azioni hanno in qualche modo effetto sull'ordine temporale, le difficoltà concettuali sono comunque enormi:

Contrariamente a ciò che dice Swinburne, il postulato di una mente divina, se dotata di contenuti tali da poter far sorgere la probabilità che vi siano regolarità pervasive, e in particolare se si assegna a questa mente il potere di creare l'universo dal nulla e di porvi e mantenervi regolarità pervasive attraverso la realizzazione non mediata di intenzioni, è tutt'altro che semplice (Mackie 1981: 149).

Il riferimento al testo di Mackie risulta indispensabile per il contributo che dette in quegli anni al dibattito come prima, e quasi unica, voce autorevole della cosiddetta ateologia. Questo indirizzo, pressochè silente per circa due decenni, ha riconquistato il centro della scena filosofica con la pubblicazione di *The Non-Existence of God* (Everitt 2004):

<sup>5</sup> Si veda, ad esempio, (Garcia 1997).

Per molti anni *The Miracle of Theism* di J.L. Mackie è stato la risorsa principale in ogni discussione sull'ateismo come questione filosofica; il libro di Mackie è ora abbastanza datato e il testo di Everitt offre un'eccellente visione d'insieme, da un punto di vista ateistico, dei molti sviluppi che si sono nel frattempo presentati in filosofia della religione (Wynn 2004).

Anche Everitt non si è potuto esimere dall'analizzare le tesi di Swinburne a favore dell'argomento teleologico e di nuovo è la maggior plausibilità dell'ipotesi teistica rispetto alla spiegazione scientifica a essere messa in dubbio. Come si è visto, per Swinburne il ricorso a una spiegazione personale diviene necessario dato che tutto quello che ci può offrire la scienza è una spiegazione della regolarità in termini di altre regolarità, seppur di grado superiore. Everitt sostiene che in realtà Swinburne, adducendo questo tipo di motivazioni per il rifiuto della spiegazione scientifica, altro non fa se non evidenziare come anche la sua spiegazione personale presenti falle non trascurabili. Non ci troviamo infatti davanti a cose comuni il cui ordine viene stabilito da una persona qualunque (come il bibliotecario sempre presente negli esempi di Swinburne), stiamo parlando dell'ordine del mondo stabilito da Dio, una «persona» quanto meno particolare. La critica più forte che viene levata all'indirizzo di Swinburne è che la sua teoria o è circolare o dà qualcosa per scontato. La spiegazione della presenza di regolarità nel mondo sarebbe nell'attività creatrice e ordinatrice di Dio: un essere personale, con tutte le perfezioni, le cui azioni tendono sempre a un fine, secondo uno schema quantomeno razionale. Allora, ci dice Everitt, come la scienza, anche il teismo spiega le regolarità in termini di regolarità superiori, anche se al posto dell'ordine delle leggi di natura troviamo l'ordine della mente di Dio:

Swinburne nega che ci possa essere una spiegazione scientifica per l'ordine dell'universo, perché ciò che la scienza fa è spiegare un tipo di ordine attraverso un altro. Non riuscirà mai a spiegare in assoluto perché c'è un ordine. Ma se l'ordine del mondo è stato stabilito da Dio, non può il comportamento di Dio stesso essere un altro tipo di ordine? Dopo tutto si suppone che Dio non sia arbitrario o capriccioso o che agisca a caso. Si suppone che sia assolutamente razionale, che non faccia niente se non per un buon motivo. Questo significa sicuramente che il suo pensiero mostra una forma di ordine. Così invocare Dio per spiegare l'ordine naturale equivale a invocare l'ordine mentale divino per spiegare l'ordine fisico naturale. Non equivale a spiegare l'ordine in quanto tale (Everitt 2004: 90-91).

## 2.2 *L'inferenza dalla migliore spiegazione: argomenti post-darwiniani e fine-tuning*

La strategia argomentativa dei sostenitori dell'argomento desunto dal progetto intelligente si è notevolmente diversificata in base agli orienta-



menti filosofici, e soprattutto epistemologici, con i quali si sono via via confrontati; ed ecco che accanto alle classiche forme di argomento teleologico in cui si sostiene l'esistenza di Dio per via analogica, si affiancano gli argomenti per «inferenza dalla migliore spiegazione». L'inferenza dalla migliore spiegazione, così come presentata da Peter Lipton, si configura come un particolare tipo di relazione intercorrente fra pratiche di spiegazione e inferenza:

Cominciamo con una spiegazione molto semplice. Per prima cosa facciamo le nostre inferenze; poi quando vogliamo spiegare dei fenomeni, per una spiegazione ricorriamo al nostro insieme di credenze, un insieme composto essenzialmente da quelle precedenti inferenze. [...] non accade semplicemente che i fenomeni che devono essere spiegati forniscano le ragioni per inferire le spiegazioni: noi inferiamo le spiegazioni proprio perché dovrebbero, se vere, spiegare i fenomeni. Naturalmente c'è sempre più di una possibile spiegazione per ogni fenomeno – [...] – così non possiamo inferire qualcosa semplicemente perché è una possibile spiegazione. Deve in qualche modo essere la migliore fra le spiegazioni concorrenti (Lipton 1991: 57).

Il modello di induzione così suggerito da Lipton crea una stretta connessione fra spiegazione e inferenza in cui le nostre pratiche inferenziali sono governate da considerazioni esplicative: date determinate premesse e le nostre credenze di fondo, noi inferiamo ciò che dovrebbe, se vero, produrre la migliore fra le spiegazioni concorrenti che possiamo generare con i dati in nostro possesso – questo sempre che, come Lipton stesso sottolinea, la migliore spiegazione sia sufficientemente buona da permetterci di fare un'inferenza.

Per questa via, i sostenitori dell'argomento teleologico affermano che l'ipotesi teista di un creatore intelligente esplica i dati in nostro possesso meglio di quanto non possa fare una teoria naturalistica in cui le caratteristiche dell'universo sono dovute a forze naturali cieche. Questo caso è ben esemplificato dalla seconda versione dell'argomento teleologico desunto dalle regolarità di successione di Swinburne<sup>6</sup>.

In risposta a questo tipo di argomentazione – e sempre partendo da un modello riconducibile all'inferenza dalla migliore spiegazione – sono sorte le critiche all'argomento desunto dal progetto incentrate sulle teorie di Darwin e sulle evoluzioni della genetica, che segnano un vero e proprio spartiacque, in nessun modo trascurabile:

Prima di Darwin, regnava incontrastata una concezione dell'universo che immaginava l'esistenza di una Mente prima di ogni altra cosa; un Dio intelligente era considerato la fonte ultima di ogni

<sup>6</sup> Cfr. paragrafo 2.1 di questo capitolo.

Progetto, la risposta definitiva a tutte le catene di domande di tipo «perché» (Dennett 1997: 40).

Gli studiosi impegnati in questa direzione orientano i loro sforzi verso la costruzione di una concezione del mondo in cui le osservazioni di dati empirici non debbano necessariamente essere foriere di valori morali: la presenza di un ordine naturale non implica che vi sia una giustizia che a questo soggiace e che ne è guida, né tanto meno è necessario che la struttura dei processi naturali sia uno strumento volto a raggiungere un fine, probabilmente eudaimonistico, che esuli dalla costituzione dell'ordine naturale stesso. Richard Dawkins, ad esempio, vede come normale il bisogno dell'uomo di dare una spiegazione all'apparente struttura finalistica del cosmo e cerca di dare una motivazione al fatto che, trovata da Darwin questa spiegazione, si cerchino valide motivazioni per non accettarla. Quello che Dawkins cerca di attuare è, probabilmente, una distinzione tra la Vita, intesa come continuazione del cosmo con tutto ciò che lo costituisce, e la vita, intesa come vicenda di un singolo individuo. Come Dawkins rileva, Darwin e la genetica spiegano come il mondo è arrivato ad avere l'aspetto che conosciamo attraverso meccanismi di selezione e speciazione, che si protraggono, e che hanno come unico scopo la sopravvivenza delle specie, il tramandarsi di un codice genetico. E se il passo compiuto da Darwin fu immenso, è proprio l'avanzamento degli studi di genetica e il sequenziamento di parti sempre maggiori di DNA che mette le frecce della verità scientifica nella faretra degli oppositori dell'argomento teleologico, frecce che, come anche Dawkins ci mostra, non esitano a usare:

Mentre Darwin, nella sua ricerca indirizzata a dimostrare la somiglianza tra noi e i quadrumani, poteva rivolgersi all'anatomia comparata integrata da aneddoti affascinanti sulla somiglianza psicologica ed emotiva [...], noi abbiamo il privilegio di conoscere l'esatta sequenza, lettera per lettera, di grossi testi di DNA. Si dice che più del 98 per cento del genoma umano, se misurato in questo modo, sia identico a quello degli scimpanzé. Darwin ne sarebbe stato deliziato (Dawkins 2004: 93-94).

Ma, in questa spiegazione, si perde quella dimensione di grande schema ordinato da una Entità benevola in cui anche i drammi, le malattie e le sciagure acquistano un significato. Se quel che deve essere spiegato è la complessa struttura del mondo naturale, come osservano Stump e Murray, per Dawkins la spiegazione è nella natura stessa:

Dawkins, [...], sostiene che la migliore spiegazione per ogni «ordine» che troviamo nella natura, va semplicemente trovate all'interno della natura stessa. Una volta constatato quanto potente sia la spiegazione naturalistico/darwiniana, vedremo che tutte le spiegazioni necessarie per l'ordine della natura possono essere trovate nelle stesse leggi della natura (Stump, Murray 1999: 62).

Questo è l'universo che ci viene presentato:

Questo universo non può essere intenzionalmente né buono né cattivo. Non può manifestare intenzioni di nessun tipo. In un universo di forze fisiche e replicazione genetica, qualcuno sta per farsi male, qualcuno sta per essere fortunato, e non puoi trovare nessuna rima o ragione in questo, né alcuna giustizia. L'universo che osserviamo ha esattamente le proprietà che ci aspetteremmo se non ci fosse, in fondo, nessun progetto, nessuno scopo, né bene, né male, niente a parte una cieca, impietosa indifferenza (Dawkins 1999: 113).

La teoria evolutivista si dimostra uno strumento potente che può essere efficacemente usato contro quelle formulazioni dell'argomento teleologico che, pur apportando varianti, ne mantengono pressoché intatta la struttura tradizionale. L'appello all'ordine del mondo o alla varietà delle specie rischia di portare chi lo propone a subire critiche sferzanti e talvolta quasi umilianti, ma, senza ombra di dubbio, saldamente fondate scientificamente. Basti pensare alle parole, poche e durissime, che Daniel Dennett rivolge ai sostenitori dell'argomento desunto dal progetto in *L'idea pericolosa di Darwin*:

Il Dio gentile che con amore ha dato forma a ciascuno di noi (tutte le creature, grandi e piccole) e ha cosperso il cielo di stelle brillanti per il nostro diletto, *quel* Dio è, come Babbo Natale, un mito dell'infanzia in cui un adulto sano di mente e disilluso non potrebbe credere alla lettera. *Quel* Dio deve essere trasformato nel simbolo di qualcosa di meno concreto, oppure abbandonato completamente (Dennett 1997: 20).

Le più recenti riproposizioni dell'argomento teleologico tentano di evitare il confronto diretto con l'evoluzionismo di matrice darwiniana. Come lo stesso Dennett nota, fra i pensatori cristiani Plantinga<sup>7</sup> è quello che sembra capire meglio «il potere della sfida darwiniana al suo cristianesimo» (Dennett 2007: 433), e se Plantinga forte di questa consapevolezza, imbrocherà come vedremo una via affatto particolare<sup>8</sup>, vi è un tentativo generalizzato di eludere le critiche humane e darwiniane, partendo ancora dalla base dell'inferenza dalla migliore spiegazione, facendo appello all'argomento del *fine-tuning* o 'regolazione fine':

E anche se l'evoluzione per selezione naturale spiega il progetto [*design*]<sup>9</sup> delle cose viventi, non è che la "fine regolazione" o "sintonia" delle leggi della fisica che ha reso possibile questa evoluzione richiede un Regolatore? (Dennett 2007: 260)

<sup>7</sup> Per un confronto diretto e assolutamente recente fra Dennett e Plantinga si veda (Dennett, Plantinga 2011).

<sup>8</sup> Si veda il paragrafo 3 di questo capitolo.

<sup>9</sup> Nel testo.

L'idea fondamentale è sempre costituita dal fatto che le regolarità e le leggi di natura sono concepite in modo tale da permettere l'esistenza di forme di vita intelligente; la novità di queste argomentazioni sta nel prediligere esempi tratti dalla fisica o dalla chimica piuttosto che dalle scienze biologiche (in modo tale da evitare l'analisi di fenomeni esplicabili in termini di teorie evuzionistiche darwiniane) e nel proporsi non come spiegazioni basate sull'analogia (non tangibili quindi dalle critiche humiane), ma come inferenze probabilistiche dalla migliore delle spiegazioni. Queste le più rilevanti fra le caratteristiche comunemente riscontrabili in questo tipo di argomentazione:

1. i nuovi argomenti del progetto richiamano esempi generici di fine-tuning piuttosto che casi specifici di complessità biologica o adattività;
2. sostanzialmente enfatizzano argomenti di fisica, astronomia e chimica, piuttosto che di biologia (che possono essere suscettibili di spiegazioni darwiniane);
3. non si richiamano a specifici scopi [...], ma piuttosto enfatizzano solo lo scopo generale di produrre vita o vita intelligente; e
4. non sono fondamentalmente analogie, ma piuttosto inferenze dalla migliore spiegazione (Davies 1997: 107).

La maggior parte dei nuovi argomenti del progetto richiamano l'attenzione in modo precipuo sulle costanti fondamentali della fisica; le costanti sono insiemi di numeri che, quando inseriti nelle leggi della fisica, descrivono le strutture fondamentali dell'universo determinate da forze come l'elettromagnetismo, la forza di gravità, le forze nucleari (forte e debole). Ci sono comunque altri casi di fine-tuning nelle costanti della fisica al di fuori dell'energia delle forze. Probabilmente il più ampiamente discusso – e il più esoterico – fra i cosmologi è il fine-tuning di quella che è conosciuta come la «costante cosmologica» (chiamata comunemente in fisica costante  $\Lambda$ ), che influenza la velocità di espansione dell'universo. La stretta relazione fra i valori delle costanti e la possibilità dell'esistenza della vita è ciò che viene maggiormente evidenziato: i sostenitori del fine-tuning insistono sul fatto che tutte queste costanti – il valore delle quali sarebbe facilmente potuto essere un po' diverso da ciò che in realtà è, e che nella maggior parte dei casi sono causalmente scorrelate le une dalle altre – devono avere valori che ricadono in un insieme piuttosto ristretto di parametri per cui è possibile la vita. Se uno qualunque di questi fosse anche leggermente cambiato, la vita, almeno come la conosciamo, non sarebbe emersa.

Nel dettaglio, in che modo il fine-tuning dell'universo può supportare l'argomento teleologico meglio di quanto non abbia fatto l'argomento analogico? Una delle argomentazioni più interessanti è quella proposta da Robin Collins la cui tesi principale è che le prove a favore del fine-tuning forniscano buone ragioni per preferire il teismo all'«ipotesi ateistica dell'u-

niverso singolo»<sup>10</sup>. Collins sviluppa la sua argomentazione nei termini di quello che definisce «principio fondamentale di conferma», un principio generale di ragionamento che ci dice quando alcune osservazioni sono valide come prove in favore di un'ipotesi piuttosto che di un'altra:

Messa semplicemente il principio dice che ogni volta che consideriamo due ipotesi concorrenti, un'osservazione vale come prova in favore dell'ipotesi in base alla quale questa osservazione è la più altamente probabile (o è la meno improbabile) (Collins 2003: 136).

Usando questo principio sviluppa come segue la sua versione dell'argomento del fine-tuning:

1. L'esistenza del fine-tuning non è altamente improbabile nel teismo.
2. L'esistenza del fine-tuning è molto improbabile nell'ipotesi ateistica dell'universo singolo.

Così, dalle premesse (1) e (2) e dal principio fondamentale di conferma, si inferisce che i dati del fine-tuning danno prove significative in favore dell'ipotesi del progetto rispetto all'ipotesi ateistica dell'universo singolo. Collins sottolinea due caratteristiche del suo argomento che ritiene di fondamentale importanza. In primo luogo l'argomento non dice che le prove del fine-tuning dimostrano che l'universo sia stato progettato, o anche che sia probabile che l'universo lo sia stato; nelle sue intenzioni non rientra neanche il tentativo di fornire al teismo una garanzia che lo ponga in uno status epistemico privilegiato rispetto all'ipotesi ateistica dell'universo singolo<sup>11</sup>; l'argomento esplica piuttosto la sua funzionalità nel condurre alla conclusione che il fine-tuning supporta in maniera significativa il teismo più di quanto non supporti l'ipotesi ateistica del singolo universo. La seconda caratteristica evidenziata da Collins è la validità dell'argomento, ovvero data la verità del principio fondamentale di conferma, le conclusioni seguono dalle premesse e, nello specifico, se le premesse dell'argomento sono vere, allora la verità delle conclusioni godrà di una forte garanzia epistemica. Ciò che colpisce in modo particolare nel lavoro di Collins è un non comune equilibrio argomentativo che lo porta a sostenere le sue tesi senza forzare le conclusioni proponendo così una visione non massimalista e proprio per questo largamente condivisibile come fondamento di un dibattito in cui una solida base filosofica non indulge mai a cadute fideistiche. Collins sostiene infatti che, anche se fosse possibile spiegare par-

<sup>10</sup> Viene così definita l'ipotesi in base alla quale vi è un solo universo che esiste come fatto bruto.

<sup>11</sup> Collins ritiene infatti che per giustificare questo genere di affermazioni sia necessario guardare all'intero insieme di prove sia a favore che contro l'ipotesi teistica.

zialmente il fine-tuning delle costanti fisiche invocando un qualche tipo di creatore di molti universi, avremmo buone ragioni per credere che lo stesso creatore di molti universi avrebbe bisogno di essere ben progettato e dunque questo sposta solo il problema del progetto a un livello superiore.

L'argomento che ho offerto non prova la verità del teismo, né mostra che il teismo è epistemicamente garantito o la posizione più plausibile da adottare. Mostrare questo richiederebbe l'analisi di tutte le prove sia a favore che contro il teismo, insieme a uno sguardo a tutte le alternative al teismo. Piuttosto, gli argomenti di questo saggio hanno solo l'intenzione di mostrare che il fine-tuning del cosmo ci offre significative ragioni per preferire il teismo all'ateismo (dove l'ateismo sia inteso non solo come semplice negazione del teismo ma anche come una teoria che include la negazione di ogni tipo di intelligenza che soggiace all'esistenza o alla struttura dell'universo). Come succede per l'argomento del disegno in generale, anche lo stesso argomento del fine-tuning non può portare compiutamente al teismo (Collins 2003: 145).

### 3. *L'Artefice Intelligente come base epistemologica fondamentale di una teoria della conoscenza*

#### 3.1 *Quinta via, argomento del progetto e argomento del funzionamento appropriato*

Non è più possibile proporre un argomento teleologico classico, ma, come abbiamo già iniziato a notare con l'analisi degli argomenti che assumono come base il fine-tuning, forse è possibile battere altre strade. E proprio in questa direzione muove l'epistemologia di Alvin Plantinga conducendo su un sentiero affatto particolare, che se da un lato colpisce per gli aspetti innovativi dell'argomentazione, dall'altro è solidamente fondato nella tradizione dell'epistemologia religiosa, non limitandosi alla già ampiamente notata influenza di Calvino, ma cogliendo gli aspetti di teoresi più pura di una tradizione riconducibile a Tommaso d'Aquino. Il ruolo di Plantinga in questo dibattito assume contorni sicuramente non convenzionali a partire dalla seconda fase del suo pensiero, dal momento in cui, soprattutto sulla base dei suoi contributi, si affaccia sulla scena filosofica l'epistemologia riformata. Si è già evidenziato come uno dei punti cardine del pensiero di Plantinga risieda nel considerare la credenza in Dio come credenza fondamentale, che non deve essere spiegata né tanto meno giustificata; si è anche notato come in quest'ottica non siano necessari argomenti a sostegno della credenza teistica, ma, come Plantinga stesso sostiene, questo non implica che non vi siano dei buoni argomenti:

Ho sostenuto che la credenza teistica non *ha bisogno* (in generale) di argomenti né per la giustificazione deontologica, né per uno status epistemico positivo, [...]; la credenza in Dio è fondamentale. Ma

non ne segue, naturalmente che non ci sia nessun buon argomento (Plantinga 2007: 210).

Questo ci porta all'analisi di quello che abbiamo già definito come uno dei contributi più cospicui di questo filosofo al dibattito contemporaneo sulla teoria della conoscenza, ovvero il concetto di garanzia così come delineato in *Warrant and Proper Function*. È infatti in questa sede che Plantinga definisce il concetto di garanzia e afferma che è proprio l'esser garantita che distingue la conoscenza da una mera credenza vera. Condizioni fondamentali per la garanzia sono il «funzionamento appropriato» del bagaglio noetico del soggetto conoscente e il «progetto» che ne regola l'attività cognitiva. Anche se Plantinga formalmente separa l'argomento teleologico dall'argomento desunto dal funzionamento appropriato<sup>12</sup>, in realtà in *Warrant and Proper Function* ci troviamo di fronte a una forma, seppur particolare, di argomento desunto dal progetto. Dio non viene invocato come progettista di un cosmo in cui l'uomo riscontra le mirabili corrispondenze che tanto impressionavano Paley, Dio diventa progettista e quindi garante delle capacità cognitive dell'uomo e questo suo ruolo è integrato in un progetto epistemologico ben più vasto, in cui questa Entità diviene una delle condizioni necessarie della conoscenza. Per Plantinga, senza Dio non c'è garanzia, quindi non può esserci conoscenza. Plantinga stesso afferma che la «quinta via» di Tommaso è un vero e proprio argomento desunto dal funzionamento appropriato (Plantinga 2007: 210). Ed è proprio questa affermazione, per quanto in qualche modo rimasta sospesa e per ora senza seguito, che ci porta in questa sede a vedere una corrispondenza che lega l'argomento plantinghiano non già alle versioni dell'argomento teleologico accreditatesi come 'classiche' fra il XVIII e il XIX secolo, quanto alla ancor più 'classica' forma di argomento *a posteriori* a favore dell'esistenza di Dio. Questo permette di dar conto di tutta una serie di caratteristiche dell'argomentazione di Plantinga – l'esternalismo, il rifiuto assolutamente netto di una visione di tipo cartesiano, la necessità sempre perseguita di una conoscenza *a posteriori* – che se non inserite in un quadro storico che mantenga come salde basi sia il tomismo che l'aristotelismo che da questo procede, rischiano di sembrare semplicemente avulse dal panorama filosofico in cui questo filosofo si inserisce. È necessario dunque focalizzare la nostra attenzione su quelle caratteristiche del pensiero tomista che possono gettare una nuova luce sulle argomentazioni di Plantinga.

La «quinta via» deriva *a posteriori* dall'osservazione del «governo delle cose» che altro non è se non la realtà che ci circonda, comunemente e semplicemente esperita, in cui, come sottolinea Paola Müller, è facile vedere una mano superiore nell'agire teleologico costante di ciò che, in quanto inanimato, non ha scopo proprio:

<sup>12</sup> Si vedano (Plantinga 1995) e (Plantinga 2007).

Secondo quest'antico argomento, ogni agente naturale, privo di ragione, tende a un proprio fine regolarmente; e poiché la regolarità è intenzionale e voluta, è necessario che esista un'intelligenza che ordini queste attività, identificabile con ciò che noi chiamiamo Dio (Müller 1997: 233).

Sicuramente calzante la definizione del ruolo di Dio che ne deriva offertaci da Franco Alessio:

Dio appare dunque, secondo questa considerazione, come l'essere sommamente intelligente «dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine»: ammettere questa somma intelligenza è l'unica via per rendere esplicabile il fatto, altrimenti inesplicabile, che l'inanimato, pur senza coscienza, procede finalisticamente in modo invariante (Alessio 1994: 331).

Ma la conciliazione dell'esistenza di Dio così desunta con la molteplicità degli enti, non è assolutamente ap problematica per Tommaso; già per quanto pertiene all'idea della creazione del mondo, anche la lezione di Aristotele non offre che argomentazioni probabili. In che modo quindi è possibile l'accettazione della creazione nel tempo? Dopo l'argomentazione, che ha portato alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, giunge qui il momento dell'accettazione per fede. In questo è facile vedere come la «quinta via» non sia «un esercizio di teologia razionale in senso illuministico» (Helm 1997: 31). Proprio in questo schema in cui l'argomento *a posteriori* e l'atto di fede si fondono per dar conto della credenza religiosa è possibile vedere una delle lezioni tomiste più forti nello sviluppo del pensiero di Plantinga. Anche dall'epistemologia tomista sembra che in qualche modo Plantinga abbia attinto. La teoria della conoscenza di Tommaso, di forte impianto aristotelico, è caratterizzata da un'unitarietà intrinseca sia del procedimento che della fonte:

Vi è per l'uomo, di fatto, una sola fonte di conoscenza: questa è l'esperienza. Tutto ciò che diciamo conoscenza prende l'avvio da questa. Ciò non comporta che il conoscere effettivo si riduca al conoscere sensibile. È vero il contrario: non sussiste conoscenza che non sia di concetti universali e per concetti universali (Alessio 1994: 336).

Diviene necessario – al fine di vedere come questo corrisponda a ciò che in termini plantinghiani equivale a una garanzia derivante da un funzionamento appropriato delle facoltà cognitive – analizzare la costruzione del concetto di garanzia per poter comprendere a pieno il ruolo che viene attribuito a Dio.

### 3.2 La funzionalità delle facoltà epistemiche e l'appropriatezza dell'ambiente

Vediamo dunque quali sono le condizioni a cui una credenza deve ottemperare per essere garantita, e quindi, per costituire conoscenza.



Plantinga sviluppa la descrizione della garanzia ponendo come valore epistemico fondamentale l'aver facoltà conoscitive che funzionano in modo appropriato. Condizione necessaria perché una data credenza sia garantita per una determinata persona è che il suo bagaglio cognitivo – ovvero l'insieme delle capacità di formazione e mantenimento della credenza – sia libero da malfunzionamenti. L'idea di «funzionamento appropriato» si ritiene universalmente posseduta e appresa preliminarmente; la sua importanza non è solo riscontrabile nell'uso comune e quotidiano, ma anche in ambito scientifico. La biologia e le scienze sociali sono usate a fornire «generalizzazioni funzionali», descrizioni di come 'funzionano' gli esseri umani, o altri organismi o le loro parti o organi. Ed è proprio richiamandosi a quest'uso descrittivo delle scienze, mutuato da due testi di Pollock (Pollock 1974; Pollock 1986), che Plantinga definisce il «funzionamento appropriato», di cui le «generalizzazioni funzionali» sarebbero il presupposto. In base a queste considerazioni assume provvisoriamente che una credenza è garantita per una persona se e solo se il suo bagaglio noetico funziona appropriatamente. Questa però risulta essere condizione necessaria, ma non sufficiente; è infatti possibile che il mio bagaglio cognitivo funzioni in modo appropriato, ma che le mie credenze non siano garantite, perché le mie facoltà cognitive e l'ambiente in cui mi trovo non si accordano. È necessario porre un'ulteriore condizione: le mie facoltà devono funzionare bene e l'ambiente deve essere appropriato al mio particolare repertorio di facoltà conoscitive. Una data credenza è dunque garantita nella misura in cui le facoltà del soggetto conoscente stanno funzionando appropriatamente in un ambiente adeguato al suo bagaglio cognitivo. Tuttavia questa credenza può trovarsi a godere di una minore garanzia rispetto ad altre. Plantinga ne conclude che non abbiamo ancora una reale definizione della garanzia. Malgrado questo, sostiene che possiamo già considerare una credenza come garantita se è prodotta da facoltà cognitive appropriate in un ambiente adeguato e se è creduta fermamente:

Possiamo inizialmente, con una buona approssimazione, quindi, porre le cose in questo modo: in un caso paradigmatico di garanzia, una credenza  $B$  ha garanzia per  $S$  se e solo se questa credenza è prodotta in  $S$  dalle sue facoltà epistemiche che lavorano in modo proprio in un ambiente appropriato; e se sia  $B$  che  $B^*$  hanno garanzia per  $S$ , allora  $B$  ha più garanzia di  $B^*$  se  $S$  crede più fermamente  $B$  di  $B^*$ . E la conoscenza richiede sia che una credenza sia vera, sia un certo grado di garanzia (Plantinga 1993b: 9).

Plantinga precisa poi che, se assumiamo il termine «normale» in senso largamente statistico, un bagaglio cognitivo che funziona in modo appropriato e un bagaglio cognitivo che funziona normalmente non sono la stessa cosa: un sistema cognitivo può funzionare in maniera lontana dalla norma statistica e tuttavia funzionare ancora in modo appropriato.

Le idee di conoscenza e garanzia sono in qualche modo ‘vaghe’, quindi Plantinga imputa la ‘vaghezza’ della sua descrizione della garanzia a quella stessa ‘vaghezza’ che è insita nel concetto in esame. Poiché la garanzia e la funzionalità appropriata sono concetti legati, dobbiamo aspettarci che «vaghino insieme» (Plantinga 1993b: 11).

### 3.3 *Le ‘specifiche’ cognitive del soggetto conoscente: il progetto*

Secondo Plantinga, è possibile che le nostre facoltà lavorino in modo appropriato nel giusto tipo di ambiente e che, comunque, la nostra credenza manchi di garanzia; non ritiene che le condizioni che ha posto fin qui siano sufficienti. Introduce quindi un’ulteriore elemento che chiama «progetto», definendolo come un insieme di specifiche per un essere umano funzionante in modo appropriato. Naturalmente il progetto di un essere umano deve includere le specifiche del sistema cognitivo, il cui scopo è quello di fornire informazioni affidabili. Gli esseri umani, dunque, sono ‘costruiti’ secondo un certo progetto, anche se Plantinga tiene a sottolineare che «questa terminologia non ci deve indurre a supporre che essi siano letteralmente disegnati, da Dio, per esempio» (Plantinga 1993b: 13). Il progetto è fatto in modo tale che le nostre facoltà reagiscano rispetto alle circostanze; risulta chiaro, quindi, come l’esperienza giochi un ruolo fondamentale in considerazione del fatto che, sotto certe condizioni, una credenza potrà sorgere sulla base del valore probatorio attribuito ad altre credenze. Il progetto detta inoltre il grado appropriato, la fermezza, di una data credenza in determinate circostanze. Rilevante ai fini del conferimento della garanzia risulta anche il fatto che differenti parti o aspetti del nostro sistema cognitivo siano mirati a differenti fini e risultati, in particolare, non tutti sono necessariamente orientati alla produzione di credenze vere. Poste queste basi, Plantinga può sostenere che la garanzia è conferita da facoltà conoscitive che lavorano appropriatamente sotto la guida di un segmento del progetto mirato alla produzione di credenze vere. Il modulo del progetto che sovrintende alla produzione della credenza deve essere tale da rendere altamente probabile che la credenza stessa – prodotta da facoltà cognitive che lavorano appropriatamente, secondo il suddetto modulo, in un ambiente appropriato – sia vera o verosimile. Questo è quello che viene definito come «il limite affidabilistico della garanzia» (Plantinga 1993b: 17). La presupposizione di affidabilità è assunta come parte del nostro modo usuale di pensare alla garanzia; in generale, si accetterà l’ipotesi che più fermamente *S* crede *p*, più è probabile che la credenza *p* sia vera. Il variare del grado di affidabilità in funzione del grado di credenza è insito in questa presupposizione. Così, la descrizione della funzionalità appropriata si arricchisce di un nuovo elemento: se una credenza è garantita, il modulo di progetto che ne governa la produzione deve essere tale da generare un’alta probabilità statistica che questa credenza sia vera.

A una prima approssimazione possiamo dire che una credenza *B* ha garanzia per *S* se e solo se i segmenti rilevanti (i segmenti implicati

nella produzione di *B*) funzionano appropriatamente in un ambiente cognitivo sufficientemente simile a quello per cui sono state progettate le facoltà di *S*, e i moduli del progetto che governano la produzione di *B* sono (1) mirati alla verità, e (2) tali che ci sia un'alta probabilità obiettiva che la credenza formata in accordo con questi moduli (in questo tipo di ambiente cognitivo) sia vera; e più fermamente *S* crede *B*, più garanzia *B* avrà per *S*. Questa è, nella migliore delle ipotesi, una prima approssimazione (Plantinga 1993b: 19).

Pur mancando ancora un aperto riferimento al Dio cristiano, le argomentazioni di Plantinga iniziano a mostrare una struttura che richiama la teleologia. Viene contemplata la possibilità che l'evoluzione ci abbia in qualche modo dotati del nostro progetto, ma il paradigma del progetto rimane pur sempre, come nelle versioni classiche dell'argomento teleologico, l'artefatto concepito da uno o più progettisti intelligenti che mirano a uno scopo di qualche tipo e operano perseguendo la corrispondenza dei mezzi ai fini.

Secondo Plantinga, il progetto deve specificare il comportamento dell'oggetto in analisi nell'esplicarsi del suo funzionamento appropriato. È possibile quindi pensare al progetto in prima istanza come a un insieme di coppie circostanza-risposta, in cui per ogni membro della classe delle circostanze è specificata un'appropriata risposta. Data però la finalità insita nella progettazione, Plantinga ritiene più adeguato utilizzare un modello costituito da terne circostanza-risposta-scopo. Si avrà così un'esemplificazione del funzionamento appropriato in un dato momento, un'«istantanea di progetto». Ma il progetto, almeno per quanto riguarda gli organismi, deve anche specificare il variare della funzionalità appropriata in presenza di possibili variazioni sia ambientali che strutturali: specificare una successione di istantanee di progetto. Plantinga attua allora una distinzione tra progetto e «progetto massimo» in cui al primo corrisponde l'insieme di terne assunte a modello, al secondo un insieme di coppie circostanza-risposta. A differenza del progetto, il «progetto massimo» non si limita a descrivere il funzionamento nelle circostanze espressamente contemplate dal progettista: descrive l'eventuale comportamento nel caso in cui l'oggetto si rompesse o fosse distrutto e specifica anche il nuovo «progetto massimo» acquisibile in conseguenza di un cambiamento di struttura. Alla distinzione tra progetto e «progetto massimo» è strettamente correlata quella fra ciò che l'oggetto è progettato per fare e un sottoprodotto non voluto del suo modo di comportarsi. Quest'ultimo è sicuramente una conseguenza di come l'oggetto è stato concepito, è un elemento del «progetto massimo»; non rientra però in una terna circostanza-risposta-scopo, e quindi nelle specifiche del progetto. Anche se non è nelle intenzioni del progettista che l'oggetto lavori in questo modo, non è comunque opportuno parlare di indicazione di un malfunzionamento. Si tratta, invece, di un sottoprodotto accidentale o non voluto del progetto. Per Plantinga, ne consegue che una credenza creatasi come sottoprodotto non voluto non sarà garantita.

### 3.4 *La produzione di credenze vere*

La produzione di credenze vere richiede ulteriori condizioni legate per la maggior parte alla struttura del progetto.

Differenti parti del progetto possono essere mirate a differenti fini: è chiaro che differenti terne includono differenti scopi. Questo implica ciò che Plantinga chiama «molteplicità funzionale». Il progetto di un organismo può includere anche terne il cui scopo sia il «controllo di un danno» o la «riparazione» e deve contemplare il caso in cui le circostanze caratteristiche della terna includano malfunzionamenti. Quando un organismo è sotto attacco, parti del sistema cognitivo possono fallire nel funzionare come fanno normalmente. Questo insuccesso può essere semplicemente il frutto di un malfunzionamento, oppure può essere dovuto al controllo del danno o a una modalità di difesa correttamente funzionante. Anche in questi ultimi casi, una qualche formazione di credenza può essere un sottoprodotto non voluto. Secondo Plantinga una credenza può sorgere dal funzionamento appropriato di un modulo del progetto finalizzato alla verità, tramite la funzionalità appropriata di un modulo non finalizzato alla verità, o come sotto prodotto non voluto della funzione di controllo del danno; solo nel primo caso la credenza è garantita. Un altro tipo di molteplicità funzionale è rappresentato dal caso in cui una cosa acquisisca un nuovo scopo e un nuovo progetto. Può accadere che le nostre facoltà lavorino secondo un nuovo progetto e che quello vecchio fosse mirato alla verità, ma questo non è sufficiente per la garanzia: ciò che è richiesto è che le nostre facoltà lavorino secondo il nostro attuale progetto e che questo sia mirato alla verità.

Un bastone dritto immerso nell'acqua ci appare storto. Qui abbiamo funzioni appropriate in quello che sembra essere un ambiente adeguato alle nostre facoltà, ma non c'è garanzia. Ci troviamo infatti di fronte a uno di quei tipici casi che Plantinga definisce «scambi e compromessi». Una credenza è garantita solo se è formata da facoltà funzionanti in modo appropriato in un ambiente epistemico a loro congeniale, se è sostenuta dalle giuste probabilità statistiche e se il processo cognitivo che la produce include fra i suoi scopi la produzione di credenze vere. Un sistema visivo come il nostro funziona bene in un gran numero di casi, ma non quando guardiamo un bastone dritto immerso per metà in acqua – questo si verifica anche nel caso di tanti altri tipi di illusioni percettive. Forse potrebbe essere progettato un sistema in cui non ci siano questi «frintendimenti», ma solo a un prezzo e potrebbe essere troppo alto da un punto di vista cognitivo. Una credenza è garantita soltanto se la parte di progetto sotto la guida del quale viene formata è direttamente mirata alla produzione di credenze vere. Se una data risposta si presenta solo perché è il miglior compromesso – e non perché serve direttamente allo scopo di produrre credenze vere – allora la credenza in questione non sarà garantita. Secondo Plantinga, non solo questo è il modo corretto di interpretare le credenze prodotte da illusioni percettive, ma è possibile estendere questo modello

a un'intera classe che include, per esempio, la falsa testimonianza. In tutti questi casi sembra che ci sia un funzionamento appropriato, ma assenza di garanzia. Tutte queste credenze sono scarsamente garantite e non costituiscono conoscenza, perché una credenza è garantita quando è prodotta da un segmento di progetto direttamente mirato alla verità.

Abbiamo già avuto modo di vedere come Edmund Gettier<sup>13</sup> abbia mostrato le falle della concezione standard della credenza, in quanto conoscenza vera e giustificata, come questa risulti quantomeno insufficiente, e richieda, quindi, non tanto l'accantonamento dei tre criteri fino ad ora riconosciuti, quanto la necessità dell'introduzione di criteri aggiuntivi.

Come suggerisce Pagnini

Le clausole aggiuntive che sono state più insistentemente suggerite sono: (i) quella della *non sconfessabilità*, alla luce di qualche altra proposizione vera, delle credenze che pretendono di essere conoscenze; (ii) quella dell'assenza di *falsità rilevanti* nel corpo di credenze dalle quali è inferita la credenza che si intrattiene; (iii) quella [...] dell'*affidabilità* del metodo o processo per mezzo del quale si ottiene una determinata credenza vera e giustificata; (iv) quella dell'esistenza di una *relazione causale* appropriata tra le circostanze che giustificano la credenza che *p*, da una parte, e la verità di *p* e la credenza che *p*, dall'altra (Pagnini 1995: 172).

Anche Plantinga, pur non proponendo criteri aggiuntivi, analizza il lavoro di Gettier. Prende in esame l'esempio della pecora nel campo formulato da Keith Lehrer e Thomas Paxson in *Knowledge: Undefeated Justified True Belief*: vedo una pecora in un campo, inferisco che nel campo c'è almeno una pecora; in realtà quella non è una pecora, ma un lupo travestito da pecora. Per pura fortuna c'è davvero una pecora in una parte del campo che io non vedo. La mia credenza che ci sia una pecora nel campo è vera e giustificata, ma difficilmente la si potrà definire un caso di conoscenza (Lehrer e Paxson 1969). Secondo Plantinga, l'idea base di Gettier è abbastanza semplice: in questo caso si forma una credenza vera, ma non come risultato di funzioni proprie del modulo cognitivo governato da rilevanti parti del progetto. Le facoltà implicate hanno lavorato propriamente, ma non c'è comunque garanzia; e il perché ha a che fare con l'ambiente cognitivo in cui si è formata la credenza. Le credenze vere, nelle situazioni di Gettier, sono vere accidentalmente e non in virtù di un funzionamento proprio delle nostre facoltà o del meccanismo di produzione di credenza implicato. Plantinga nota come, nel tipico caso di Gettier, l'impulso cognitivo sbagliato sia imputabile a un ambiente cognitivo non congeniale alle nostre facoltà; viene così a mancare una delle condizioni poste per la garanzia.

<sup>13</sup> Sul ruolo di Gettier nel dibattito relativo alla concezione standard cfr. paragrafo 2.2 del primo capitolo.

Plantinga ha parlato in *Warrant: the Current Debate* del fatto che l'internalismo complica la visione dell'accessibilità cognitiva. Dal punto di vista internalista, ciò che conferisce garanzia deve essere accessibile al conoscente in un qualche modo speciale. Nei casi di Gettier, l'impulso cognitivo sbagliato ha a che vedere con ciò che per l'agente non è accessibile in questo modo. Quindi, per Plantinga, il vero significato dei problemi di Gettier sta nel fatto che mostrano che la giustificazione, internalisticamente concepita, non è sufficiente alla garanzia.

Plantinga individua una sorta di ambiguità nella nozione di lavorare in modo appropriato. Un oggetto funziona in modo appropriato quando funziona esattamente secondo il suo progetto, ma, se si ha un progetto molto povero, la funzionalità ne andrà indubbiamente a risentire: l'oggetto funziona esattamente secondo le specifiche che gli sono date, ma non fa ciò per cui è stato progettato. Chiaramente un organismo funziona in modo appropriato solo se sussistono entrambe le condizioni. Per Plantinga questa distinzione fra scopo e progetto pone l'esigenza di specificare una quarta e fondamentale condizione per la garanzia: che il progetto sia un «buon progetto».

Secondo le linee centrali e paradigmatiche della nozione di garanzia una credenza *B* ha garanzia se e solo se:

1. le facoltà cognitive implicate nella produzione di *B* funzionano appropriatamente;
2. l'ambiente cognitivo è sufficientemente simile a quello per cui le facoltà sono state progettate;
3. la terna di progetto che governa la produzione di questa credenza ha come scopo la produzione di credenze vere;
4. il progetto è valido, cioè c'è un'alta probabilità statistica o obiettiva che una credenza prodotta in accordo con rilevanti segmenti di progetto in questo tipo di ambiente sia vera.

Tuttavia, le nozioni di funzionamento appropriato e progetto, abbastanza chiare se applicate ad artefatti, non lo sono altrettanto se applicate a organismi naturali e a loro parti. Plantinga sostiene che gran parte del genere umano ha applicato queste nozioni agli organismi naturali senza confusione o incoerenza, pensando gli organismi e le loro parti come 'progettati'. Dal punto di vista teistico c'è un progettista conscio e intenzionale, che ha concepito gli organismi e quindi anche gli esseri umani: Dio. Secondo la prospettiva delle grandi religioni monoteistiche, Dio ha creato gli uomini «a sua immagine», quindi come creature che posseggono in modo analogico la sua capacità di afferrare concetti, sostenere credenze, ravvisare scopi e portarli a compimento; in più, Dio si è proposto di dar vita a creature che possiedano anche la sua capacità di sostenere credenze vere. Da questa prospettiva è piuttosto facile dire cosa significa per le nostre facoltà funzionare appropriatamente: funzionare nel modo inteso dall'essere che ci ha concepiti.



PARTE SECONDA

EPISTEMOLOGIA E FILOSOFIA DELLA SCIENZA





## CAPITOLO 3

### AFFIDABILISMO, TELEOLOGIA E NATURALIZZAZIONE EPISTEMOLOGICA

#### 1. *Le basi epistemiche del pensiero plantinghiano*

Per quanto la matrice religiosa del pensiero plantinghiano sia forte e non questionabile, vedere la sua fede personale, il suo rapporto intimo di *religio* col suo Dio, come principale se non unica fonte delle sue speculazioni teoretiche costituirebbe una scelta interpretativa sbagliata nell'accostarsi a questo filosofo. Sbagliata da più punti vista: sicuramente ne emergerebbe un'analisi talmente semplicistica da risultare marcatamente errata; comporterebbe un netto squilibrio fra i piani interpretativi – religioso e filosofico – che, per dar conto della complessità di questo studioso, devono essere mantenuti nel debito equilibrio; adombrerebbe in modo pressoché irreparabile il profondo e continuo dialogo che intercorre fra Plantinga e altre autorevoli voci dell'epistemologia che stanno portando avanti, negli ultimi decenni, un profondo mutamento nel modo di fare filosofia della conoscenza.

Scopo di questa sezione è analizzare la ormai ampiamente discussa naturalizzazione plantinghiana, vedendo sì tutto quel fervido dibattito che è quasi naturale aspettarsi come reazione alla proposta di una epistemologia naturalizzata cui soggiace una metafisica supernaturalistica, ma cercando, per quanto possibile, di evitare le polemiche, talvolta sterili, che da una dimensione squisitamente filosofica sfociano nella diatriba innescata dallo iato fra credenti e non credenti; soprattutto si cercherà di dare rilievo al passaggio che porta Plantinga da un argomento darwinista contro il naturalismo all'analisi della possibilità di costruzione di una scienza dapprima 'duhemiana', poi 'agostiniana'.

Ma ancor prima, in questo capitolo, si vuol dar rilievo a una caratteristica del pensiero di Plantinga che si ritiene tanto importante quanto generalmente sottovalutata, ovvero la forte impronta affidabilista della sua impresa epistemologica. In particolare si sosterrà, in contrasto con gran parte della critica, che la necessità di appoggiarsi a una metafisica supernaturalista è data, in un costrutto come quello del funzionamento appropriato che si vuol dimostrare essere schiettamente affidabilista, dalla necessità di un livello di garanzia talmente forte da poter essere trovata solo in un Essere come il Dio cristiano. Quello che si cercherà quindi di analizzare è la matrice filosofica che soggiace all'opera di Plantinga, quelle suggestioni che permeano e informano la sua teoria della garanzia e, forse, anche il ruolo che in essa riveste il 'Progettista'.

## 2. *Le nostre probabilità di conoscere*

Dopo aver esaurientemente tracciato il modello della garanzia, Plantinga ne affronta talune conseguenze e in particolare si chiede se sia possibile supporre che gli organismi naturali non siano stati disegnati da Dio o da un altro essere razionale, ma dal «cieco processo» scoperto da Darwin e se in questo caso si possa usare il concetto di funzionamento appropriato in epistemologia. Se, come dato di fatto, le facoltà noetiche del soggetto conoscente non sono state progettate, non ha senso applicarvi le nozioni di funzionalità appropriata e progetto.

La domanda è, se l'affermazione che le nostre facoltà possono funzionare propriamente o impropriamente (l'affermazione che le nostre facoltà hanno un progetto) – la domanda è se questa affermazione implichi che noi siamo realmente stati disegnati da un essere personale razionale come Dio (Plantinga 1993b: 198).

Affermare che qualche credenza può essere garantita, nella proposta epistemologica di Plantinga, implica il teismo. A suo avviso, la maggior parte di noi pensa che una funzione delle nostre facoltà cognitive sia quella di darci credenze vere e che tali facoltà siano molto più adatte a raggiungere la verità in certe aree, come l'aritmetica elementare e la logica, piuttosto che in altre.

Tralasciando per il momento la disputa che Plantinga costruisce fra una posizione, che imputa a Darwin e a Churchland, e un'altra riferibile a Popper e Quine – da cui per altro scaturirà il «dubbio di Darwin», avvio sia logico che cronologico del suo confronto con il naturalismo – la domanda che diviene ora centrale nel percorso plantinghiano è: quali sono le nostre possibilità di conoscere? Plantinga propone di vedere il problema come legato al valore di una certa probabilità condizionale:

$$P(R/(N\&E\&C))$$

dove

*N* è il naturalismo metafisico; cruciale per il naturalismo metafisico è che non esiste un ente come il Dio del teismo tradizionale.

*E* è la teoria secondo cui le facoltà cognitive umane sorgono dai meccanismi studiati dal pensiero evuzionistico contemporaneo.

*C* è una proposizione complessa – la cui precisa formulazione, secondo Plantinga, è difficile e non indispensabile – che stabilisce quali facoltà cognitive abbiamo e che tipo di credenze producono.

*R* è l'affermazione che le nostre facoltà cognitive sono affidabili, nel senso che, nell'ambiente per loro normale, producono per la maggior parte credenze vere.

Plantinga vuole stabilire qual è la probabilità di  $R/(N\&E\&C)$ , e cioè qual è la probabilità che una credenza prodotta dalle facoltà cognitive umane sia vera, dati  $(N\&E\&C)$ . Costruita la disputa in questo modo, dal punto di vista di Darwin e Churchland, questa probabilità sarebbe relativamente bassa, mentre Popper e Quine pensano che sia abbastanza alta.

Plantinga analizza un'ipotetica popolazione per cui valga  $(N\&E\&C)$  e cerca di fare una stima di quale sia la probabilità che i sistemi cognitivi, o le credenze che queste creature mostrano, siano affidabili.

1. Se le loro credenze non sono causalmente connesse con il comportamento, la probabilità che le loro facoltà cognitive siano affidabili è molto bassa.
2. Le loro credenze potrebbero essere causalmente connesse al comportamento, ma solo come effetto epifenomenico di cause che inducono anche il comportamento. Anche in questo caso la probabilità che il loro sistema cognitivo sia affidabile è molto bassa.
3. Le loro credenze potrebbero essere connesse solo sintatticamente e non semanticamente con il comportamento; di nuovo, la probabilità che le loro facoltà cognitive siano affidabili sarà bassa.
4. Le loro credenze potrebbero essere causalmente connesse con il comportamento, ma non adattive; la probabilità di  $R$  rimane bassa.
5. Le loro credenze potrebbero essere causalmente connesse con il comportamento e adattive; in questo caso Plantinga sostiene che occorre comunque tener conto del fatto che ci sono infiniti sistemi di credenza-desiderio, i quali, pur dipendendo da comportamenti adattivi, non sono affidabili.

Queste alternative sono mutualmente esclusive e esaustive. Secondo le sue stime, se abbiamo probabilità definite per ciascuno di questi cinque casi e probabilità definite per  $R$  su ognuno di questi, allora la probabilità di  $R$  dovrebbe essere valutata come la media delle probabilità per  $R$  su ognuno di questi casi, e qui non abbiamo quantità definite, ma solo vaghe stime. Provando a combinare queste probabilità in modo appropriato, sarebbe ragionevole supporre che la probabilità che il sistema cognitivo di queste creature sia razionale è piuttosto bassa; più esattamente, sarebbe ragionevole pensare che è statisticamente molto improbabile che il loro meccanismo di produzione di credenza sia affidabile: è meno probabile  $R$  che il suo contrario.

Plantinga conclude, infine, che il ragionamento riferito alle creature ipotetiche vale anche per gli esseri umani.

Qual è la posizione del teista di fronte a questi dubbi e al valore di questa probabilità condizionale? Plantinga sostiene che il teista tradizionale non ha ragione di mettere in dubbio il fatto che il suo sistema cognitivo produca credenze vere, nè di supporre che la probabilità di  $R/(N\&E\&C)$  sia bassa, perché, se accettasse una forma di evoluzionismo, sarebbe comunque un evoluzionismo diretto da Dio e

[...] egli crede che Dio sia il primo conoscente e che abbia creato noi esseri umani a sua immagine, un'importante parte della quale riguarda l'elargizione di un riflesso dei suoi poteri come conoscente (Plantinga 1993b: 236).

Considerando tutti gli aspetti analizzati, possiamo dire che, secondo Plantinga, una credenza è garantita, e quindi costituisce conoscenza, se è formata da facoltà epistemiche che funzionano appropriatamente, in un ambiente che è loro congeniale, secondo un buon progetto, le cui parti implicate nella formazione di questa credenza siano mirate alla formazione di credenze vere.

### 3. *La variabile R*

Nella formula proposta da Plantinga, quel che ha maggiormente catalizzato l'attenzione è stata l'unione di (*N&E&C*)<sup>1</sup>. In questa sede si rivolgerà invece l'attenzione a *R* – ovvero all'affermazione che le nostre facoltà cognitive sono affidabili, nel senso che, nell'ambiente per loro normale, producono per la maggior parte credenze vere – poiché, in certo modo, rende più esplicita di quanto non si sia voluto cogliere la caratterizzazione affidabilista della definizione di conoscenza che Plantinga elabora. L'affidabilismo non è strumentale o meramente funzionale al consolidamento del ruolo centrale di Dio per la possibilità di conoscere del soggetto epistemico, è basilare, fondante ed è anche cronologicamente una delle principali fonti da cui trae origine il concetto di *proper function*.

#### 3.1 *Esternalismo e affidabilismo in Warrant: the Current Debate*

*Warrant: the Current Debate*, ovvero il primo libro di Plantinga sul tema della garanzia, offre un'analisi di quale sia l'orizzonte epistemologico all'interno di cui si andrà poi a inserire, con *Warrant and Proper Function*, una nuova definizione del concetto di garanzia. Questa doviziosa e puntuale analisi storica si muove essenzialmente nell'alveo della dicotomia internalismo/esternalismo, dedicando ampio spazio all'analisi delle teorie della conoscenza incentrate sul primo di questi modelli, ritenuto qui paradigma imperante. Imperante sì, ma non certo soddisfacente, infatti le prospettive internaliste, nell'ottica plantinghiana, non offrono risorse e strumenti adeguati per una comprensione seppur parziale del concetto di garanzia. Le motivazioni di un così duro giudizio appaiono comunque assolutamente chiare considerando qual è la posizione che l'epistemologia riformata tutta – facendo propria la lezione di Thomas Reid – ha nei con-

<sup>1</sup> Per la definizione di *N*, *E* e *C* si veda il paragrafo 2 di questo capitolo.

fronti del tema dell'accesso epistemico da parte del soggetto conoscente<sup>2</sup>. A questo proposito la posizione di Plantinga è chiara e inequivocabile:

L'internalismo è una congerie di idee correlate analogicamente riguardanti l'accesso – uno speciale accesso, di qualche tipo, dell'agente epistemico alla giustificazione e alle sue basi. Ciò che tiene insieme queste idee, ciò da cui scaturisce una motivazione per l' internalismo è la deontologia: la nozione che l'autorizzazione epistemica, o il soddisfacimento di doveri epistemici, o il conformarsi a obblighi epistemici, sia necessaria e sufficiente per la garanzia (Plantinga 1993a: 182).

Nell'analisi di Plantinga, dunque, l'internalismo trae origine da una forte componente deontologica, anch'essa di scarso valore, se non fuorviante, ai fini del conferimento di garanzia, per la quale il soddisfacimento dei doveri epistemici risulta essere un requisito che non è in alcun modo neppure sufficiente; resta infatti incolmata una grave lacuna riscontrabile nella possibilità, totalmente ignorata, di un malfunzionamento cognitivo del soggetto conoscente che potrebbe, facilmente e irrimediabilmente, inficiare tutto quel «fantastico lavoro di supererogazione epistemica» su cui si basa la deontologia internalista. Questo attacco al ruolo degli obblighi e dei doveri epistemici non deve condurre però a ritenere erroneamente che non vi sia una dimensione normativa nella costruzione del concetto di garanzia; lo scopo di Plantinga non è tanto quello di negare la normatività quanto quello di segnare una marcata differenziazione fra questa e la deontologia:

La garanzia è una nozione profondamente normativa; implica una profonda e essenziale componente normativa, ma la componente normativa non è meramente deontologica (Plantinga 1993a: 182).

Una volta che l'internalismo si è mostrato inadatto al fine di inquadrare adeguatamente la garanzia, diviene scelta naturale, se non obbligata, guardare all'esternalismo, visto da Plantinga non tanto in un rapporto di opposizione quanto di complementarità con l'internalismo. Se vi è una opposizione, questa si palesa a livello più storico che teoretico. Plantinga sottolinea infatti come l'esternalismo – un esternalismo che, inteso in senso ampio può affondare le sue radici nella tradizione aristotelico-tomista – rappresenti una prospettiva con forti basi riscontrabili in tutta la storia del pensiero pre-cartesiano:

In realtà, [...] non è facile trovare internalisti in epistemologia prima di Descartes. A lungo termine è l'esternalismo, in una forma o in un'altra, è l'esternalismo che è stato dominante nella nostra tradizione (Plantinga 1993a: 183-184).

<sup>2</sup> Sulla generica caratterizzazione dell'epistemologia riformata come corrente di marca esternalista e affidabilista si veda il paragrafo 1 del primo capitolo.

Nel rivolgersi alla prospettiva esternalista, Plantinga comincia ad abbandonare un taglio di pura analisi critica, o meglio, a questo si vedono gradualmente sovrapporsi le basi filosofiche che sottendono alla costruzione del concetto di funzionamento appropriato.

L'esternalismo, fundamentalmente, si caratterizza in via negativa, ovvero non richiedendo un accesso epistemico privilegiato del soggetto conoscente né alla giustificazione stessa né alle sue basi. Vista l'ampiezza, e la vaghezza, di questa definizione, Plantinga sceglie di dedicare la sua attenzione a un particolare tipo di esternalismo che si è guadagnato l'interesse della comunità filosofica nella forma delle «originali ed eccitanti prospettive affidabiliste o quasi-affidabiliste». L'esternalismo, ampiamente inteso, sembra a Plantinga uno strumento adeguato per la definizione della garanzia, a patto che non sia visto semplicemente come la negazione della deontologia e dell'internalismo. Questo perché, nella visione di Plantinga, non vi può essere una descrizione semplice della garanzia in virtù della struttura altamente complessa e articolata delle nostre facoltà noetiche:

Queste facoltà lavorano con una sottigliezza e un discernimento mirabili, producendo credenze sull'uno o sull'altro argomento in modo da tramutare sempre il mero sospetto in assoluta certezza. E una volta vista l'enorme ampiezza di questa complessità e varietà, possiamo anche dire che la garanzia ha requisiti diversi in differenti parti o componenti o porzioni o moduli (è difficile trovare la parola giusta) di questa organizzazione; forse in alcune di queste aree le coercizioni internaliste sono in realtà necessarie per la garanzia (Plantinga 1993a: 184).

### 3.2 *Quale affidabilismo?*

Plantinga analizza tre «prospettive affidabiliste o quasi-affidabiliste» proposte rispettivamente da William Alston<sup>3</sup>, Fred Dretske<sup>4</sup> e Alvin Goldman. Volendo portare avanti un'analisi dell'affidabilismo di Plantinga la scelta più ovvia sembrerebbe quella di approfondire la giustapposizione con l'affidabilismo propugnato da Alston, altro epistemologo riformato che si muove in un quadro di riferimento metafisico sicuramente vicino a quello plantinghiano; come si è però già avuto modo di vedere<sup>5</sup>, Plantinga ritiene che l'affidabilismo proposto da Alston si basi su un concetto di giustificazione che non è in alcun modo sufficiente per il conferimento di garanzia<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Per un quadro esaustivo su l'affidabilismo e l'esternalismo di Alston si vedano: (Alston 1985) e (Alston 1988).

<sup>4</sup> Nella sua analisi di Dretske, Plantinga si basa essenzialmente sulle posizioni espresse in (Dretske 1981).

<sup>5</sup> Sulle profonde differenze esistenti, e riscontrate dallo stesso Plantinga, tra giustificazione alstoniana e garanzia plantinghiana Cfr. paragrafo 2.2 del primo capitolo.

<sup>6</sup> Sulla critica di Plantinga alla giustificazione alstoniana e al tipo dei affidabilismo che ne scaturisce si veda (Plantinga 1993a: 184 e seguenti).

Diverso è invece il tipo di dialogo che intercorre con le teorie affidabiliste di Goldman. Si tratta certamente di un confronto problematico, ma fruttuoso e, se non fondante, comunque determinate per l'inquadramento dell'affidabilismo come prospettiva a partire della quale è possibile elaborare una corretta teorizzazione della garanzia. Si procederà quindi a un'analisi delle critiche che Plantinga muove a Goldman al fine di mostrare come da queste scaturisca come necessaria l'introduzione del concetto di *proper function*.

#### 4. *A<sup>2</sup> ovvero Alvin Plantinga su l'affidabilismo di Alvin Goldman*

##### 4.1 *L'affidabilismo paradigmatico*

Plantinga individua due forme di affidabilismo proposte da Goldman in momenti e in scritti diversi. La versione che Goldman presenta in *What Is Justified Belief?* è quella, per così dire, più datata. A grandi linee<sup>7</sup>, in questa sede Goldman definisce il grado di giustificazione come funzione dell'affidabilità. Diviene quindi lecito legare alla definizione del concetto di giustificazione la questione di quanto un processo di formazione di credenza debba essere affidabile perché le credenze che ne derivano siano a loro volta affidabili. La questione rimane però senza una risposta precisa, circostanza che Goldman imputa alla vaghezza che, per questo aspetto, ritiene essere insita nel nostro concetto di giustificazione. Ciò che invece sembra esser chiaro in quest'analisi è che non è comunque richiesta una «affidabilità perfetta», poiché processi di formazione di credenza che a volte producono errori possono comunque conferire giustificazione. Goldman caratterizza i processi che conferiscono giustificazione come quelli che hanno una tendenza a produrre credenze vere piuttosto che false. Riguardo a come debba intendersi questa 'tendenza' ci troviamo nuovamente di fronte a quella indeterminazione dovuta alla vaghezza dello stesso concetto di giustificazione:

Il termine 'tendenza' può sia riferirsi a una reale frequenza sul lungo periodo, oppure a una 'propensione', risultati che possono presentarsi in realizzazioni solo possibili del processo. Questo come dev'essere inteso? Sfortunatamente, ritengo che il nostro usuale concetto di giustificazione sia vago anche sotto questo aspetto (Goldman 1979: 11).

Si rende necessario puntualizzare due concetti fondamentali dell'epistemologia goldmaniana, ovvero quello di 'processo', da intendersi come l'operazione che genera la credenza e la cui affidabilità genererà a sua volta l'affidabilità della credenza stessa, e quello di 'tipo' – che si delinea nella

<sup>7</sup> Per un'analisi approfondita ed esaustiva si veda (Vassallo 1999) e in particolare il capitolo *Alvin Goldman: la teoria affidabilista*.



sua opposizione al concetto di ‘occorrenza’<sup>8</sup> – poiché è a questo che inerisce la proprietà di produrre credenze per la maggior parte vere:

Si intenda come ‘processo’ una *operazione funzionale* o una procedura, cioè qualcosa che genera una *mappatura* da certi stati -‘input’- in altri stati -‘output’. Gli output in questo caso sono stati in cui si crede questa o quella proposizione in un dato momento. In base a questa interpretazione, un processo è un *tipo* in opposizione a una *occorrenza*. Questo è assolutamente appropriato, perché è solo il tipo che ha la proprietà statistica di produrre verità l’80% delle volte; ed è esattamente questa proprietà statistica che determina l’affidabilità del processo (Goldman 1979: 11).

Quali sono i ‘processi’ di formazione di credenza costruiti come operazioni funzionali su cui si basa Goldman? Un esempio è il processo di ragionamento, dove gli input includono credenze antecedenti e alimentano ipotesi. Un altro esempio sono le procedure funzionali i cui input includono desideri, speranze, stati emozionali di vario tipo, insieme a credenze antecedenti.

Nelle parole di Plantinga, «la prima versione dell’ affidabilismo di Alvin Goldman è affidabilismo vero e proprio». Oltre a concretizzare a pieno quella base epistemica che abbiamo già visto essere la più probabile cornice per lo svilupparsi del concetto di garanzia, l’affidabilismo di Goldman, rispetto alle versioni proposte da altri, presenta un concetto di giustificazione che meglio si coniuga con l’impresa plantinghiana. Goldman parla di giustificazione più che di garanzia, ma in questo caso, pur essendovi una differenziazione, non vi è quello iato pressoché incolmabile che si palesava, ad esempio, nel confronto con la giustificazione alstoniana, definita come in alcun modo neppure sufficiente per la garanzia:

Come ho sostenuto [...], comunque, [Goldman] non usa il termine ‘giustificazione’ come nome della giustificazione (propriamente detta); lo usa circa come un sinonimo di garanzia (solo ‘circa’ un sinonimo perché quel che chiama giustificazione non è del tutto sufficiente per la garanzia [...]) (Plantinga 1993a: 198).

Sorgono, comunque, dei problemi anche rispetto all’affidabilismo goldmaniano, alcuni affrontati in *Warrent: the Current Debate*, altri già analizzati in *Positive Epistemic Status and Proper Function*. In questo scritto del 1988, l’analisi di Plantinga si concentra essenzialmente sulla definizione di Goldman del concetto di processo cognitivo. Nota, innanzi tutto, una sorta di incompletezza nella definizione di processo di formazione di

<sup>8</sup> Usando la semplice, ma chiara ed efficace spiegazione di Vassallo (Vassallo 1999: 65n), possiamo dire che ♥ è un tipo (*type*) di cui ♥, ♥ sono due occorrenze (*token*).

credenza come operazione funzionale cui si deve una mappatura del percorso che porta dagli input agli output:

Un processo di formazione di credenza, prima di tutto, è una cosa che «genera una mappatura da certi stati – ‘inputs’ – in altri stati – ‘outputs’». Questo suona molto bene se i processi in questione sono funzioni – ma se fossero funzioni non dovrebbero soltanto generare mappature, dovrebbero essere mappati. Dunque che genere di tipi sono? come dovrebbero essere le loro occorrenze? (Plantinga 1988: 26)

La caratteristica che è vista come maggiormente problematica, e che in qualche modo soggiace a tutti i dubbi di Plantinga, è il fatto che secondo Goldman solo i tipi e non le loro occorrenze sono affidabili o meno – ma in questa sede la questione rimane in qualche modo di sfondo; come vedremo, sarà poi approfondita in *Warrent: the Current Debate*. Una serie di domande si pongono a Plantinga: in che modo si deve pensare a questi processi? come dovrebbero essere le loro occorrenze? le stesse occorrenze devono avere anche input e output? che tipo di cose sono gli input e gli output di questi processi o gli input e gli output delle loro occorrenze, se le loro occorrenze hanno input e output? In base alle conclusioni cui perviene, le credenze in questione non sono proposizioni – le proposizioni non sono causate da niente – ma eventi, ne deriva quindi che anche gli input saranno eventi piuttosto che oggetti astratti come stati di cose o proprietà o tipi.

In *Warrent: the Current Debate*, Plantinga si pone nuovamente il problema della differenziazione fra tipi e occorrenze cercando ora di esplicitare questo nodo, chiarendo che quel che gli rende non condivisibile la proposta di Goldman è il fatto di ritenere che, nella realtà, un processo cognitivo è dato dall'occorrenza di molti tipi di processi cognitivi; si viene così a creare, nell'ottica di Plantinga, un rovesciamento della preponderanza dei ruoli di tipi e occorrenze:

Bisogna notare in primo luogo che (nella presentazione di Goldman) ciò che determina la giustificazione di una credenza è il tipo di processo (non l'occorrenza). Ora chiaramente ogni dato processo cognitivo concreto sarà un'occorrenza di molti diversi tipi di processi cognitivi – tipi che variano il grado di affidabilità (Plantinga 1993a: 198).

Per Plantinga, ciò che in Goldman determina il grado di giustificazione è il grado di affidabilità di un tipo di processo. Ma allora il tipo di processo cognitivo, quello che determina il grado di garanzia della credenza in questione, deve appartenere a una tipologia molto ristretta: deve essere tale che tutte le credenze che ne risultano abbiano lo stesso grado di garanzia. Le conseguenze di questo modo di procedere confliggono con quelle che Plantinga individua come caratteristiche necessarie della garanzia, infatti «ci saranno molti processi (costruiti in modo così stringente) che saranno affidabili, ma non tali che le credenze risultanti abbiano molta rilevanza dal punto di vista della garanzia» (Plantinga 1993a: 199).

#### 4.2 Una nuova versione dell' *affidabilismo goldmaniano*

La teoria della conoscenza di Goldman ha raggiunto in *Epistemology and Cognition*, come ha giustamente sostenuto Vassallo, «il suo culmine espressivo ed elaborativo» (Vassallo 1999: 59). L'intento di Goldman è ambizioso: «reindirizzare e ristrutturare il campo dell'epistemologia» (Goldman 1986: 1). Questo si esplicita nel fatto che l'epistemologia è intesa come multidisciplinare e non come una emanazione, più o meno autonoma, della filosofia pura a priori: «sebbene la filosofia sia il direttore d'orchestra dell'epistemologia, molte altre discipline – incluse le discipline empiriche – sono parti importanti di questo ensemble» (Goldman 1986: 1).

Fondamentale nella proposta goldmaniana è la dimensione normativa che permette di portare avanti quella che tradizionalmente è stata e continua a essere la missione valutativa dell'epistemologia. La valenza e la portata di queste affermazioni si comprendono soprattutto se confrontate con alcune caratterizzazioni recenti dell'epistemologia che, sulla scorta di Quine, le affidano un ruolo essenzialmente descrittivo e la collegano alla psicologia. Ma in una concezione puramente descrittiva s'incorre nel grave rischio che la filosofia perda il suo ruolo di «direttore d'orchestra» e l'epistemologia si trovi a essere in debito nei confronti della psicologia, se non a ridursi a questa:

Se l'epistemologia è una branca della psicologia, o della teoria evolutivista, lo status empirico di quest'area non ha bisogno di chiarificazioni. Ma questa visione, per quanto perfettamente sostenibile, trascura la tensione valutativa che pervade la maggior parte della storia dell'epistemologia (Goldman 1986: 3).

Per Goldman il compito dell'epistemologo è stabilire se le nostre credenze riguardo al mondo siano giustificate o garantite e se si sia razionalmente autorizzati ad avere queste credenze; per far questo è necessario trovare validi metodi d'indagine, abbandonando quelle procedure che si dimostrano irrazionali. Così definendo l'ambito di ricerca dell'epistemologo ne emerge necessariamente la vocazione normativa, insita già nella portata valutativa di termini come «giustificato», «garantito» e «razionale». Abbastanza chiaramente l'attribuzione dello status di conoscenza e la questione circa la possibilità di conoscere dipendono dalla giustificazione ed è riconoscendo il fatto che la nozione di giustificazione ha giocato un ruolo centrale nella teoria epistemologica tradizionale che Goldman le dedica la sua attenzione. Goldman riscontra una certa vaghezza nell'uso epistemico del termine «giustificato», non ritiene possibile individuare un unico concetto di giustificazione nel modo di pensare e di parlare di tutti i giorni. Sembra però esserci un filo rosso che lega tutti questi usi che possono così condurre a un'idea centrale e a essi sottostante di giustificazione che la sua teoria intende cogliere.

Goldman analizza la giustificazione in termini di costruzione di una struttura o un sistema di regole. La scelta di questa modalità di indagine è dovuta al fatto che, nell'ottica di Goldman, dire che una credenza è garantita implica che ci sia una adeguata attitudine doxastica rispetto alla quale il conoscente ha un diritto o un dovere epistemico. Dunque è la dimensione normativa e valutativa a dettare la necessità di un sistema di regole, infatti «queste nozioni hanno una forte connotazione deontica [...]. Sono naturalmente insite nella semantica di 'permesso' e 'proibizione', che invita subito alla formulazione di regole» (Goldman 1986: 59).

Goldman inoltre ritiene che la formulazione di un insieme di regole strutturate concorra, a livello generico, a rendere possibile una chiarificazione delle teorie della giustificazione. Un sistema di regole sarebbe infatti, nelle sue intenzioni, uno strumento di innegabile importanza, venendo a costituire una struttura neutrale all'interno della quale sarebbe possibile articolare, confrontare e, in certo modo, valutare concezioni concorrenti della giustificazione.

Importante, se non fondamentale, è sottolineare come l'esigenza di normatività che porta Goldman a costruire un sistema di regole, non lo conduca comunque verso la necessità di un accesso epistemico privilegiato da parte del soggetto conoscente, facendolo quindi restare lontano da qualunque tipo di prospettiva internalista:

Ma le regole di cui tratto non devono essere intese come regole per guidare l'intelletto di un soggetto conoscente. Non è necessario che una persona comprenda le regole, e, se lo fa, non è necessario che sia in grado di applicarle nel processo di formazione di credenza (Goldman 1986: 59).

Un primo passo verso la costruzione di una struttura di regole per la giustificazione è costituito da un principio che Goldman così definisce:

(P1) Il credere  $p$  di  $S$  a un tempo  $t$  è giustificato se e solo se: il credere  $p$  di  $S$  a  $t$  è autorizzato da un sistema giusto di regole giustificazionali (regole-G) (Goldman 1986: 59).

Goldman ritiene questo principio generalizzabile a qualunque tipo di attitudine doxastica, non solo alle credenze. (P1) deve infatti intendersi come un principio puramente formale e ampiamente neutrale poiché non è volto all'identificazione di nessun particolare standard fattuale per la credenza giustificata. Può essere utile – specialmente per comprendere poi la posizione che assumerà Plantinga – tenere presenti alcune puntualizzazioni di Goldman rispetto a (P1):

- l'utilizzazione del termine «giusto» è dovuta al fatto che, se la giustificazione consiste nella conformità alle regole, deve essere conformità a regole giuste;

- l'introduzione dell'aggettivo «giustificazionale» affiancato a «regole» sottolinea che ci sono diversi termini di valutazione epistemica e sistemi simili di regole possono essere utilizzati anche per esplicitare questi altri termini: distingue le regole di giustificazione (regole-G) da altre possibili regole;
- (P1) lega la giustificazione alla conformità a un sistema di regole;
- (P1) lega la giustificazione all'autorizzazione accordata dalle regole-G, piuttosto che a una nozione di obbligatorietà;
- si assumono sistemi di regole-G per permettere o proibire credenze, direttamente o indirettamente, come una funzione di alcuni stati, relazioni o processi del soggetto conoscente.

Fondamentale caratteristica del principio (P1) è la sua neutralità rispetto a quali dovrebbero essere le regole-G. Nella proposta goldmaniana una regola-G permette il passaggio da un precedente stato cognitivo – che può consistere in un dato percettivo, nel presentarsi di un ricordo, in un'attitudine doxastica, o in qualsiasi combinazione di questi stati – alla credenza.

Per arrivare a quello che definisce un «criterio di giustezza» (*rightness criterion*) soddisfacente, Goldman ritiene necessario rafforzare la concezione delle regole-G: invece di considerarle come regole che specificano mere transizioni di stati cognitivi, devono essere considerate come regole che specificano processi cognitivi, dove con «processi» si intende un determinato tipo di catena causale. Goldman ritiene necessario individuare un criterio indipendente dalle risorse, che fissi cioè un rapporto di verità accettabile senza tener conto delle risorse del tipo di sistema cognitivo in questione. Giunge così alla formulazione del criterio (ARI) ovvero «the absolute, resource-independent criterion»:

(ARI) Un sistema *R* di regole-G è giusto se e solo se:  
*R* permette certi processi psicologici (di base) e l'istanziamento di questi processi è in grado di risultare in una proporzione di verità delle credenze che raggiunge qualche specifica soglia che è alta (maggiore di .50) (Goldman 1986: 106).

Nella visione di Goldman, (ARI) è un criterio di carattere evidentemente affidabilista, che si dimostra uno strumento veramente efficace, perché, non designando nessuna particolare soglia, è realmente un criterio-schema. Il grado di vaghezza imputabile ad (ARI) è accettato in virtù del fatto che il comune concetto di giustificazione è analogamente vago; naturalmente Goldman ritiene che sia necessario, prima di una reale applicazione della teoria, operare la scelta di una specifica soglia di valori<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Per un'analisi più approfondita del criterio di giustezza si veda (Vassallo 1999: 73 e seguenti).

Se Plantinga aveva ritenuto di estremo interesse già l'affidabilismo proposto da Goldman in *What Is Justified Belief?*, per quanto segnato da profonde problematiche rispetto al conferimento di garanzia, con ancor più attenzione si rivolge a quella che definisce la «versione significativamente diversa della garanzia» (Plantinga 1993a: 199) offerta in *Epistemology and Cognition*. L'attenzione di Plantinga è subito catalizzata positivamente dell'incipit del testo di Goldman in cui, come si è visto, viene sottolineata con forza la dimensione normativa dell'impresa epistemica; di nuovo<sup>10</sup>, se Plantinga ritiene il deontologismo fuorviante per un'analisi della garanzia, ciò non di meno ritiene imprescindibile l'inquadramento normativo dei concetti epistemici fondamentali:

Abbastanza propriamente, [Goldman] inizia sottolineando che c'è un importante elemento *normativo* in concetti epistemici tanto cruciali come garanzia, giustificazione, prova e simili. Non vi è dubbio che il deontologismo epistemologico sia falso, non vi è dubbio che la garanzia non possa essere spiegata in termini di soddisfazione dei doveri, ciò non di meno i concetti centrali dell'epistemologia sono profondamente normativi (Plantinga 1993a: 199).

Per Plantinga, Goldman vede questa normatività essenzialmente come un problema di permessi e obblighi, di conformità a norme o regole e ne deriva che la sua nozione della garanzia, benché non sia di per sé deontologica, è analogicamente correlata a una concezione deontologica. Ma quel che forse interessa maggiormente a Plantinga in questa sede è la combinazione di quest'idea di conformità alle regole con le nozioni di giustificazione goldmaniana e garanzia, perché ciò che ne deriva implica in modo cruciale l'affidabilità. Nella proposta di Goldman, una credenza è giustificata per una persona se ciò è permesso da un'appropriata regola di giustificazione; a sua volta, una regola giustificatoria è appropriata se è un elemento di un sistema giusto di regole di giustificazione; e un sistema di regole è giusto se è appropriatamente affidabile - cioè se ha un «rapporto di verità» abbastanza alto.

Plantinga ritiene che la teoria di Goldman si basi su un sistema di regole piuttosto che semplicemente su regole, perché può accadere che alcuni processi siano di per sé abbastanza affidabili, ma siano tali che la loro combinazione con certi altri processi non lo sia.

La giustificazione di una credenza  $B$  al tempo  $t$  può ben dipendere dallo stato giustificazionale di una o più altre credenze  $B_1$ - $B_n$  in momenti precedenti  $t_1$ - $t_n$  - o, effettivamente, dallo status giustificazionale di una credenza  $B^*$  in un tempo  $t^*$  successivo (Plantinga 1993a: 200).

<sup>10</sup> Su questi temi si veda il paragrafo 3.1 di questo capitolo.

Si dà quindi la possibilità che vi siano processi che assumono credenze come input e ne creano altre come output. Ad empio, chiedo a una persona di leggere queste pagine; la mia valutazione di come ritiene che sia questo scritto sarà dettata sì dalle sue espressioni durante la lettura, ma anche dal modo in cui usualmente ha giudicato il mio lavoro. E anche se questo processo per valutare se il mio lettore apprezza o meno quel che ho scritto è ordinariamente affidabile, la sua combinazione con alcuni processi non affidabili potrebbe generare come output una credenza in qualche modo non affidabile. È dunque quest'ordine di motivi che porta Goldman a sostenere che le regole-*G* devono essere stabilite non tanto in termini di transizioni di stati cognitivi, quanto di ciò che egli chiama *processi cognitivi*, intendendo con ciò un determinato tipo di catena causale. La questione fondamentale, comunque, si presenta quando si arriva a definire sotto quali condizioni un sistema di regole-*G* è appropriato; cruciale è quindi il criterio (*ARI*) da cui, secondo Plantinga, si evince cos'è secondo Goldman la garanzia.

Per Plantinga, di fronte al criterio (*ARI*) sorgono alcuni problemi, fra cui quello di maggior rilievo è sempre legato alla distinzione fra tipi e occorrenze. Le regole cui fa riferimento Goldman prendono, nell'analisi di Plantinga, la forma di «processi di autorizzazione»: una regola permette o autorizza dei processi, processi che riguardano una credenza o un tipo di credenze. I processi in questione, inoltre, devono essere pensati come 'tipi' di processi, questo perché, secondo Goldman, sono solo i 'tipi' di processi cognitivi, non le 'occorrenze', che possono propriamente essere detti affidabili o non affidabili. Così le regole-*G* sono regole che si applicano a specifici tipi di processi. Ma, sottolinea Plantinga, ogni processo concreto sarà un'occorrenza di molti differenti tipi, con gradi di affidabilità ampiamente diversi.

Cosa porta definitivamente Plantinga a sostenere che la proposta di Goldman, così come è formulata, non è sufficiente per la garanzia? La possibilità di avere credenze accidentalmente affidabili, cosa che non è in alcun modo conciliabile con il conferimento di garanzia. L'esempio più classico di questa fattispecie – e anche il più discusso dalla critica – è quello della lesione cerebrale. Un soggetto ha un qualche tipo di danno al cervello, dovuto a un cancro o a una qualche lesione, di cui però, per un errore diagnostico non è a conoscenza; questo lo porta ad avere, fra molte altre credenze false, anche la credenza di avere una lesione al cervello. Questa credenza da un punto di vista affidabilista goldmaniano è vera non accidentalmente, mentre dal punto di vista della garanzia plantinghiana è totalmente accidentale. Questo porta Plantinga a emendare con una ulteriore condizione la teoria di Goldman:

Il punto fondamentale, io credo, sia questo: contrariamente al suggerimento di Goldman ciò che determina se il risultato di un processo ha garanzia non è semplicemente il rapporto di verità dell'insieme di regole-*G* che lo permettono. Per conferire garanzia o uno status

epistemico positivo, il processo in questione deve soddisfare un'altra condizione. Deve essere non patologico; possiamo dire che il processo in questione deve essere tale che si possa riscontrare nel conoscente un bagaglio cognitivo che sta lavorando in modo appropriato [...] (Plantinga 1993a: 208).

## 5. *Affidabilismo, teleologia e naturalizzazione*

Se ripercorriamo la via che porta Plantinga alla definizione dei concetti di funzionamento appropriato e di garanzia, quale ci è presentata in *Warrant and Proper Function* può sembrare che l'affidabilità dei meccanismi di produzione di credenza sia una conseguenza che deriva dall'applicazione in ambito epistemologico del concetto di funzionamento appropriato delle facoltà cognitive come funzionamento che rispecchia un buon progetto, che risulta poi essere il progetto divino. Se ci si ferma a questo, l'affidabilismo plantinghiano risulta essere una connotazione assolutamente incidentale di una teoria della conoscenza informata e plasmata da una metafisica supernaturalista. Se le cose stessero davvero così, il contributo di Plantinga forse sarebbe notevole in ambito teologico, ma sicuramente di poco conto dal punto di vista epistemologico. Come abbiamo potuto vedere cercando di attuare un'analisi esegetica della teoria della garanzia – per quanto possa sembrare scontato dirlo, la cronologia dei testi dedicati alla garanzia, in cui *Warrent: the Current Debate* è il primo volume, non è casuale – nel pensiero di Plantinga vi è una forte metafisica supernaturalistica, ma questa non guida, soggiace alla costruzione della sua teoria della conoscenza, una teoria con forti e fondate basi epistemologiche.

### 5.1 *Rifiuto o emendamento dell'affidabilismo?*

In *Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasibility*, Peter Klein sostiene, rispetto all'esempio del soggetto con un danno al cervello, che questo «caso di prova rivela un forte iato fra le intuizioni dell'affidabilista e del funzionalista proprio riguardo a ciò che è casuale dal punto di vista cognitivo» (Klein 1996: 103). Secondo Klein, è importante notare che, poiché la garanzia non è l'omologo filosofico della giustificazione, quando accettiamo che la garanzia è qualsiasi cosa debba essere aggiunta a una credenza vera per renderla conoscenza, non ammettiamo gran cosa; infatti definisce la garanzia «semplicemente un segnaposto fino a quando non arriveremo a una descrizione di ciò che trasforma una credenza vera in conoscenza» (Klein 1996: 97).

Nell'analisi di Klein, Plantinga ha posto come punto chiave della sua descrizione l'intuizione più profonda che soggiace virtualmente a tutti i tentativi di caratterizzare la garanzia almeno nel periodo moderno, ovvero che una credenza è garantita quando, dal punto di vista cognitivo, non è accidentale che sia vera e creduta.



Dunque si deve ritenere come assunto fondamentale che se la garanzia è ciò che deve essere aggiunto a una credenza vera per farla diventare conoscenza, la garanzia è una proprietà di una credenza vera in virtù della quale questa è vera non accidentalmente. Klein ritiene che l'affermazione fondamentale di Plantinga sia che una credenza è garantita solo nel caso in cui sia prodotta da facoltà cognitive che funzionano appropriatamente e quindi non è accidentale perché le facoltà cognitive del soggetto stanno facendo ciò che sono state disegnate per fare; nota anche come questo implichi un progettista, a suo parere non casualmente, poiché Plantinga pensa alle capacità umane come risultato di un progetto e di un progetto cui non può essere semplicemente data una caratterizzazione naturalistica e non teistica.

Più che dedicarsi all'affermazione principale del paper di Klein – ovvero che quella di Plantinga non può essere una descrizione corretta della garanzia – si intende analizzare la contrapposizione che egli propone fra la teoria del funzionamento appropriato e l'affidabilismo in senso stretto. Questo confronto avviene, come detto, rispetto al caso del soggetto con un danno cerebrale.

Secondo Klein, la reazione di Plantinga di fronte a questo caso è quella di considerarlo come un chiaro controesempio rispetto all'affidabilismo. A suo avviso il problema di Plantinga non è tanto la mancanza di prove per la credenza: l'accidentalità dal punto di vista cognitivo non sarebbe data dalla mancanza di prove quanto dal fatto che la credenza si forma come risultato di un'anormalità cognitiva. La credenza «ho una lesione al cervello» è un caso cognitivo e nell'analisi di Klein questo soltanto la rende 'indegna' di essere accettata. Klein trae poi delle conclusioni che denotano, quanto meno, una certa confusione rispetto al concetto di funzionamento appropriato:

Posta in un altro modo, alcune credenze possono costituire conoscenza solo se sono supportate da prove, ma questo perché tali credenze, quando prodotte da un bagaglio cognitivo appropriatamente funzionante, sono formate soltanto sulla base di prove. Se il nostro bagaglio cognitivo potesse funzionare appropriatamente e non utilizzasse prove, queste credenze sarebbero conoscenza (Klein 1996: 102-103).

In definitiva, comunque, secondo Klein, vi sono due distinte reazioni di fronte al caso di prova:

1. il punto di vista affidabilista che sostiene che il soggetto con un danno cerebrale ha conoscenza perché la credenza vera, dal punto di vista cognitivo, non è vera accidentalmente;
2. il punto di vista di chi sostiene la teoria del funzionamento appropriato secondo cui questo soggetto non ha conoscenza perché la credenza vera, dal punto di vista cognitivo, è vera accidentalmente;

e queste reazioni sono talmente contrastanti da creare un divario pressoché incolmabile fra le due teorie.

Non unanime è questa visione in cui le teorie di Plantinga e l'affidabilismo confliggono in modo così forte. Nicola Vassallo nel suo *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche* prendendo in analisi le caratteristiche principali che Plantinga pone perché una credenza sia garantita, valuta la necessità di un buon progetto al fine di avere un'alta probabilità statistica o obiettiva che la credenza risulti vera – nella schematizzazione di Plantinga che la Vassallo utilizza questo costituisce la condizione (3) – come un «requisito prettamente affidabilista». Per quanto concerne il caso di prova dibattuto anche da Klein, la Vassallo sostiene che, malgrado quanto afferma Plantinga, questo non costituisce un buon esempio per provare la tendenza dell'affidabilismo a concedere lo status di credenza giustificata di fronte all'affidabilità accidentale. Ritiene infatti che per Goldman la forte evidenza contraria alla credenza «ho un danno cerebrale» ne inficerebbe lo status giustificazionale, in virtù della condizione (P3), enunciata come evoluzione della condizione (P1)<sup>11</sup> che abbiamo analizzato in precedenza:

(P3) Il credere  $p$  di  $S$  a un tempo  $t$  è giustificato se e solo se: (a) il credere  $p$  di  $S$  a  $t$  è permesso da un sistema giusto di regole- $G$ , e (b) tale permesso non è minato dallo stato cognitivo di  $S$  a  $t$  (Goldman 1986).

Quel che però in questa sede ci interessa maggiormente dell'analisi della Vassallo è il fatto che, a differenza di Klein, veda la teoria del funzionamento appropriato e l'affidabilismo come molto vicine:

Le differenze tra il funzionalismo proprio e l'affidabilismo sono sottili, dato che le facoltà cognitive che funzionano propriamente sono normalmente affidabili e dato che anche in un'ottica affidabilista i processi cognitivi considerati sono quelli che conducono alla verità (Vassallo 1999: 131).

## 5.2 Naturalizzazione goldmaniana?

Per attuare un'adeguata valutazione del rapporto che lega Plantinga e Goldman, è necessario considerare una ulteriore valutazione della Vassallo. Questa ritiene infatti che, con opportune modifiche – sostanzialmente rinunciando al funzionamento appropriato – la teoria della garanzia di Plantinga potrebbe «condensarsi infine nel ricercato affidabilismo di Goldman». Questo porterebbe a legare le sorti della naturalizzazione proposta da Plantinga a quelle di un naturalismo di marca goldmaniana, in cui l'epistemologia mantiene quel ruolo centrale da «direttore d'orchestra» difeso da Goldman, pur affidando alle scienze il compito di analizzare le nostre facoltà cognitive. In quest'analisi non è però scontato il realizzarsi delle aspirazioni naturalistiche tanto di Goldman, quanto di Plantinga.

<sup>11</sup> Cfr. paragrafo 4.2 di questo capitolo.

La Vassallo sostiene infatti che il ruolo delle scienze, della psicologia in particolare, possa ritenersi garantito in questo tipo di prospettive solo nel caso in cui si tenga fermo in esse il concetto di «processo psicologico». A insinuare dubbi è il saggio di William Alston *Goldman on Epistemic Justification*, in cui il riformato mostra come sia possibile sostituire al «processo psicologico» un «meccanismo input-output di formazione di credenza», ovvero un meccanismo di *modus ponens* che fornisce una mappatura che conduce dagli input agli output secondo una funzione affidabile (Alston 1989). Questo porta la Vassallo a trarre le seguenti conclusioni:

Le pretese naturalistiche di Plantinga possono coincidere con quelle di Goldman. E tuttavia non è affatto scontato che esse risultino ineludibili. L'affidabilismo di Goldman è naturalistico se e solo se è necessario appellarsi ai processi cognitivi. Ho fatto presente che tale necessità può non darsi se si ricorre alla nozione di meccanismo affidabile al posto di quella di processo affidabile. Cosicché se le ambizioni naturalistiche di Plantinga si riconducono a quelle di Goldman, e se quest'ultime possono non concretizzarsi, allora lo stesso vale per quelle di Plantinga (Vassallo 1999: 148).

Che l'impresa di Plantinga possa essere considerata un tentativo di naturalizzazione epistemologica è messo seriamente in dubbio da Earl Conee. Questa critica, che pur si rivolge agli aspetti potremmo dire macroscopici del pensiero di Plantinga, ha tuttavia, nella sua semplicità, una indubitabile fondatezza. Plantinga invoca un naturalismo epistemologico che si accompagna a un supernaturalismo metafisico. Per poter tratteggiare quella che lo stesso Plantinga ha definito come una critica portata avanti «con fervore senza dubbio, per quanto con poco successo rispetto a quale sia la mia reale posizione nell'affermare che la mia descrizione della garanzia è naturalistica» (Plantinga 1996: 352), Conee deve definire il concetto di epistemologia naturalistica cui intende fare riferimento:

«Epistemologia naturalistica» non si riferisce a nessuna categoria definita in modo chiaro. Ma può essere ravvisato un tema comune nel lavoro che così si classifica [...] si può dire che il tema è collocare l'epistemologia all'interno della natura e trovare argomenti epistemici adeguati per l'investigazione con metodi scientifici (Conee 1996: 183-184).

Come è possibile, se il naturalismo epistemologico è una applicazione della visione del mondo e delle metodologie del naturalismo all'epistemologia, che si realizzi la prospettiva auspicata da Plantinga? La risposta di Conee è molto chiara: il naturalismo di Plantinga include il concetto di funzionamento appropriato che, a sua volta, implica l'esistenza di Dio, ergo non è naturalismo. La replica a Conee porta Plantinga a chiarire quella che effettivamente si è dimostrata una grave lacuna fornendo una delimitazione al concetto di epistemologia naturalizzata che intende fare pro-

prio. In *Respondeo* la naturalizzazione dell'epistemologia si caratterizza dunque con il rifiuto della normatività:

Ho sostenuto che la mia descrizione della garanzia, a dispetto del suo sfondo supernaturalistico, è realmente naturalistica almeno secondo alcune attuali descrizioni [...] che vedono l'essenza dell'epistemologia naturalizzata come un problema di rifiuto della normatività in epistemologia (Plantinga 1996: 353).

Ma quel che ci interessa maggiormente in questa sede sono le considerazioni sull'affidabilismo di Goldman cui giunge Plantinga nella sua replica a Conee.

Secondo Plantinga non sussistono motivi davvero plausibili perché la sua caratterizzazione della garanzia non possa rientrare nell'alveo di quello che Conee stesso definisce come naturalismo in epistemologia. Riguardo al «collocare l'epistemologia all'interno della natura» Plantinga, semplicemente, ribatte che se si ammette che l'epistemologia, come è presumibile, dovrebbe dire cosa sono la conoscenza o la garanzia e che gli esseri umani si trovano, abbastanza naturalmente, all'interno della natura, questo dovrebbe essere sufficiente per collocare l'epistemologia, e quindi anche la sua epistemologia, all'interno della natura. Inoltre, se si reputano alcuni argomenti epistemici «adeguati per l'investigazione con metodi scientifici», fra questi dovrebbe essere annoverata la descrizione di come funzionano le facoltà cognitive umane quando funzionano appropriatamente o impropriamente.

Quel che deduce Plantinga da queste considerazioni è che la sua epistemologia è ritenuta non naturalistica da Conee non tanto perché implica, quanto perché permette l'esistenza di Dio:

Ma la mia descrizione *deve* implicare (in senso rilevante, per quanto lo possa essere) l'esistenza di Dio? Non credo. La descrizione deve naturalmente invocare la nozione di funzionamento appropriato; e come dato di fatto io sostengo anche che non ci sono analisi naturalistiche corrette del funzionamento appropriato. Ma l'ultima affermazione, [...] non è davvero parte dell'epistemologia. Qualcun altro potrebbe avere il mio stesso punto di vista epistemologico anche se pensasse che c'è un'accurata analisi naturalistica del concetto di funzionamento appropriato, o se fosse agnostico rispetto alla possibilità che ci sia (Plantinga 1996: 357).

Questo ci conduce al punto per noi rilevante. Le considerazioni di Conee sembrano a Plantinga dettate dal fatto che, nella sua prospettiva, l'epistemologia naturalistica dovrebbe essere tale da implicare che non esiste una persona come Dio che egli ritiene, e giustamente, come l'essere soprannaturale per eccellenza. Questo escluderebbe dal novero delle epistemologie naturalizzate la teoria della garanzia di Plantinga e non solo;

questa sorte infatti toccherebbe a tutte le teorie della conoscenza che permettono l'esistenza di Dio. Fra queste, Plantinga sceglie come paradigmatica la teoria affidabilista di Goldman:

Così sembra che l'epistemologia naturalistica, dal punto di vista di Conee, debba essere tale da implicare ad esempio che non esiste una persona come Dio che Conee vede giustamente come soprannaturale per eccellenza. [...] L'affidabilismo di Alvin Goldman, allora, non dovrebbe essere una epistemologia naturalistica, perché è chiaramente compatibile con l'esistenza di Dio (Plantinga 1996: 356).

E se teniamo ben presente la derivazione della garanzia dall'affidabilismo goldmaniano che qui si vuol accreditare, questo assume un significato estremamente rilevante.

### 5.3 *Emendare il funzionamento appropriato*

Un confronto tra l'affidabilismo di Goldman e il funzionamento appropriato di Plantinga rispetto al caso della lesione cerebrale è attuato anche da Ernest Sosa. Nell'analisi di Sosa, Plantinga ritiene che l'affidabilità della credenza «ho una lesione al cervello» sia accidentale perché il suo giudizio è formulato «*in base al punto di vista del progetto del credente*»<sup>12</sup> (Sosa 1996: 255). Concentra quindi tutta la sua attenzione sul ruolo giocato dal rapporto fra funzionamento appropriato e progetto nel conferimento di garanzia. Sarebbe dunque in base al progetto che si definisce la casualità o la causalità di una credenza:

La nozione di progetto è dunque cruciale per la strategia del funzionamento appropriato, perché il progetto è ciò che ci permette di distinguere fra un processo meramente casuale che non è costituito da, o non riflette, facoltà che lavorano in modo appropriato [...] e più nobili processi causali che rappresentano queste facoltà attraverso la loro presenza nel «progetto» imposto (Sosa 1996: 255).

Sosa prova a emendare la teoria plantinghiana valutando quale risulterebbe essere la nozione di funzionamento appropriato una volta scissa da quella di 'progetto'<sup>13</sup>. Ne scaturirebbe una nozione di base che risulta abbastanza debole, in cui il funzionamento appropriato di qualcosa rispetto a un risultato *R* in un ambiente *A* consiste in un dato comportamento, dove comportarsi in quel dato modo in *A* abbia una sufficiente propensione a far raggiungere *R*. Su queste basi, la garanzia sarebbe così definibile:

<sup>12</sup> Corsivo dell'autore.

<sup>13</sup> Sosa, in questa sede, intende largamente la nozione di progetto in modo tale da comprendervi sia il progetto divino che quello evolucionistico. Cfr. (Sosa 1996: 261).

(W) La mia credenza  $C$  è garantita solo se è prodotta in me da facoltà  $F$  in un ambiente cognitivo  $A$  tale che  $F$  lavori in modo appropriato relativamente al risultato di acquisire verità ed evitare errori in un ambiente  $A$  (Sosa 1996: 261).

Quindi, secondo Sosa, la definizione di garanzia che ci resta, una volta che si è eliminata la componente del progetto, risulta essere una forma di affidabilismo. Sosa sostiene che fra la sua visione e quella di Plantinga vi sono molte consonanze. Entrambi, infatti, ritengono che la prospettiva internalista sia insufficiente per dare una corretta descrizione della conoscenza o anche della garanzia; che sia necessario introdurre il concetto di facoltà funzionanti in modo tale da portare alla verità; che il funzionamento appropriato di queste facoltà debba essere valutato relativamente all'ambiente in cui opera il soggetto conoscente e che non debbano produrre conoscenza solo accidentalmente. Quello su cui Sosa dissente da Plantinga è la necessità di un progetto entro cui valutare il funzionamento appropriato e, naturalmente, tutte le implicazioni religiose che ne derivano:

Comunque Plantinga e io non concordiamo nella nostra descrizione di ciò che è implicato in questo «funzionamento appropriato» dal momento che egli desidera spiegarlo in termini teleologici e, ultimamente in termini teologici; mentre la mia concezione di una facoltà che funziona appropriatamente è in realtà molto debole e richiede solo che una tale facoltà sia generalmente affidabile in un ambiente che le è pertinente, e che sia adeguata anche nel caso specifico assicurando che il soggetto possa (con molta probabilità) credere che  $p$ , come fa, se e solo se accade che  $p$  (Sosa 1996: 268).

Anche Plantinga vede la sua epistemologia e quella di Sosa come sostanzialmente identiche:

L'epistemologia di Sosa, per quel che posso vedere, implica la nozione di facoltà che hanno funzioni (inclusa quella di fornirci credenze vere), del loro funzionamento appropriato (e sicuramente egli ha notato la relatività di queste ultime al giusto tipo di ambiente) e il loro essere 'ben disegnate' – cioè tali che quando funzionano appropriatamente, ci forniscano credenze vere. Ma questi sono anche gli elementi fondamentali della mia descrizione della garanzia (Plantinga 1996: 368).

La profonda differenza che Plantinga rileva risiede nella metafisica soggiacente a queste due teorie. Come aveva già sottolineato nel rispondere alla critica di Conee, non ritiene che il concetto di funzionamento appropriato possa essere spiegato in maniera soddisfacente in termini naturalistici. Riconosce dunque a Sosa, scegliendo di porre fine al dibattito portandolo fuori dall'ambito epistemologico, di proporre una metafisica più semplice della sua, che però, in quanto tale, incorre in più gravi rischi:

Naturalmente, se io ho ragione e la nozione di funzionamento appropriato implica quella di progetto, allora la sua metafisica sarà più semplice solo a patto di non riuscire a includere un'importante verità o, peggio, di accettare una necessaria falsità (Plantinga 1996: 368).

#### *5.4 Le implicazioni dell'affidabilismo*

Come si è cercato di mostrare, Plantinga ritiene l'affidabilismo, in particolare quello di marca goldmaniana, il miglior punto di partenza possibile per arrivare a una descrizione soddisfacente della garanzia. Del tutto infondate appaiono le critiche di Klein che vede queste due prospettive come antitetiche; ci è facile accordare maggior consenso all'analisi della Vassallo, in primo luogo accettando – cosa che fa lo stesso Plantinga, come si è cercato di evidenziare rispetto alla risposta a Conee – che se di naturalizzazione si può parlare nei testi relativi al tema della garanzia, questa è da intendersi come una naturalizzazione di stampo goldmaniano, o quanto meno a questa strettamente legata. Anche riguardo alle forti analogie che legano la proposta di Plantinga a quella di Goldman, non si può che essere d'accordo. Quel che però alla fine di questo excursus ci sembra chiaro è che è una forte componente affidabilista, e non la sua fede personale, a costituire la base epistemologica di Plantinga: egli guarda all'affidabilismo goldmaniano come valida alternativa all'internalismo ed è partendo da questo che, per ottenere una maggiore stringenza nei canoni che portano alla verità, ritiene di doverlo emendare, poiché «l'affidabilità del processo non può essere soddisfacente senza riferimento al funzionamento appropriato» (Plantinga 2008: 10), con l'introduzione del concetto di funzionamento appropriato che necessiterà poi di una spiegazione che esuli da quella naturalistica. Che questa scelta sia stata nel riformato dettata anche dal vedere come nella teoria di Goldman non vi siano preclusioni rispetto all'esistenza di Dio, questo lo si può concedere. Ma è comunque necessario tenere sempre presente la distinzione netta e spesso puntualizzata dallo stesso Plantinga fra la sua epistemologia e la metafisica che ad essa soggiace. Quel che si può affermare è che nell'affidabilismo di Goldman si possono dunque trovare le basi di due componenti fondamentali del pensiero di Plantinga e spesso considerate come lontane se non inconciliabili: da una parte, il tentativo di naturalizzazione epistemologica che si esplica nell'affidare alle scienze biologiche e psicologiche un ruolo descrittivo rispetto al funzionamento appropriato, riservando all'epistemologia la sua tradizionale funzione normativa; dall'altra la riproposizione di un nuovo tipo di argomento teleologico che scaturisce dalla necessità del concetto di funzionamento appropriato nella sua definizione in base al progetto divino, introdotti da Plantinga per emendare la proposta di Goldman da lui accolta, ma portata a un livello di affidabilità che – per una volta cartesianamente – solo il Dio cristiano può garantire.

## CAPITOLO 4

### DALLA CRITICA AL NATURALISMO ALLA «SCIENZA AGOSTINIANA»

Come si è già avuto modo di accennare, la critica al naturalismo costituisce la parte maggiormente dibattuta della produzione recente di Plantinga; più che di dibattito sarebbe forse appropriato parlare di polemiche innescate dalle sue affermazioni. Ci troviamo qui ad affrontare una prospettiva insidiosa, in cui la contraddittorietà dello stesso autore porta a un susseguirsi non solo di critiche, ma anche di letture contrastanti. La formulazione del «dubbio di Darwin» e l'affermazione secondo cui il «naturalismo in epistemologia fiorisce meglio in un contesto di supernaturalismo metafisico» non sono passate inosservate. Ma non risulta impresa facile proporre una critica seria e fondata, che non si dimostri vizata dall'ormai usuale e familiare contrapposizione fra evolucionismo e naturalismo da un lato e creazionismo e teismo dall'altro. Un panorama incompleto e farraginoso fa sì che Plantinga venga apostrofato come un «creazionista all'assalto» (Dessi 2004), definizione che se da una parte forse ne esplicita gli intenti e la vocazione personale, dall'altra sicuramente fraintende pesantemente la linea argomentativa. Le continue revisioni dell'argomento legato al «dubbio di Darwin», avvio sia logico che cronologico del percorso plantinghiano, non vengono mai presentate dall'autore come cambiamenti, ma semplicemente come chiarificazioni, che però nel corso di varie stesure ci hanno portato da quello che in *Warrant and Proper Function* sembrava un attacco al darwinismo fino a un «argomento evolucionista contro il naturalismo». Questa mancanza di linearità unita a una totale mancanza di sistematicità – sicuramente dovuta a un fiorire di brevi contributi di Plantinga al dibattito di cui le sue teorie sono il fulcro che però non sono ancora confluiti in un testo compiuto e ragionato in cui i vari aspetti della questione si integrino al fine di proporre una maggior chiarezza argomentativa – complicano i termini del contendere fino a renderli fuorvianti: è stato facile arrivare a prospettive decisamente falsate in cui il punto di partenza dell'analisi di Plantinga è costituito dall'anti-naturalismo e il fine è la riproposizione de «il vecchio argomento del progetto intelligente». Quel che si cercherà dunque di proporre in questo ultimo capitolo non sarà una critica che, per l'incompletezza e la mancanza di sistematicità imputabili allo stesso Plantinga e or ora sottovalutate, mancherebbe certamente di quella pacatezza e di quella oggettività che devono essere il fulcro di qualsiasi indagine. Si opererà quindi per



una via forse all'apparenza più modesta, ma certamente filosoficamente più fondata e proficua, cercando di fornire un quadro esaustivo all'interno del quale divenga possibile sia seguire lo svolgersi delle proposte di Plantinga in quest'ambito, sia comprendere le difficoltà critiche e interpretative che a esse si legano.

## 1. Un argomento darwinista contro il naturalismo?

### 1.1 Un dubbio...

Si è già avuto modo di accennare spesso a quello che Plantinga chiama il «dubbio di Darwin», è ora giunto il momento di analizzarlo in termini più eusastivi. Nell'ultimo capitolo di *Warrant and Proper Function, Is Naturalism Irrational?*, Plantinga propone un'analisi di quali siano le possibilità che le nostre credenze siano affidabili data una prospettiva epistemologica naturalistica che accetta l'evoluzionismo di matrice darwiniana. A suo avviso ci sono due possibili posizioni di fronte a questo quesito: una che imputa a Darwin e a Churchland, e un'altra riferibile a Popper e Quine. Per Patricia Smith Churchland, l'evoluzione implica soltanto che i nostri comportamenti siano ragionevolmente adattivi; quindi la selezione naturale non è mirata alla verità, ma a comportamenti appropriati. Plantinga ritiene che Darwin concorderebbe con la Churchland nell'affermare che l'evoluzione naturalistica ci dà una ragione per dubitare che le facoltà cognitive umane producano, in genere, credenze vere; chiama questa posizione il «dubbio di Darwin», appoggiandosi a una citazione di una lettera dello stesso Darwin a William Graham del 3 luglio 1881:

Per me, sorge sempre l'orrido dubbio se le convinzioni della mente dell'uomo, che si è sviluppata dalla mente di animali inferiori, siano di qualche valore o del tutto affidabili. Chi che sia può aver fiducia nelle convinzioni della mente di una scimmia, se una qualche convinzione vi è in una tale mente? (Plantinga 1993b: 219).

Tuttavia, Popper sostiene che, visto che ci siamo evoluti e siamo sopravvissuti, possiamo essere sicuri che le nostre ipotesi e congetture su come sembri il mondo siano per la maggior parte corrette. E Quine, secondo Plantinga, trova più incoraggiamento in Darwin di quanto non ne trovi Darwin stesso. Quine e Popper apparentemente sostengono che l'evoluzione ci dà una ragione per credere che le facoltà cognitive umane producono per la maggior parte verità. Per Plantinga, al contrario, la conseguenza delle tesi di Darwin e Churchland sarebbe che la possibilità condizionale obiettiva che le facoltà cognitive umane siano affidabili, in quanto prodotte dall'evoluzione, è relativamente bassa. Plantinga ne conclude che se il naturalismo metafisico e questa teoria evoluzionistica sono entrambe vere, le nostre facoltà saranno il risultato di un meccanismo cieco, come la

selezione naturale, che lavora con mutazioni genetiche casuali; egli sottolinea, infatti, che nell'evoluzione naturale ci sono anche percorsi genetici casuali, che possono portare all'eliminazione di un gene più adatto e alla fissazione di uno meno adatto.

Quel che sembrerebbe facile evincere da questa analisi è uno schierarsi di Plantinga contro la teoria evoluzionistica. Ma, a una più attenta analisi, questa conclusione potrebbe rivelarsi viziata dal preconcetto che sorge, quasi spontaneo, ritrovandosi di fronte al testo di un autore, cristiano, che ha già creato sufficiente scompiglio negli usuali schemi del lettore sostenendo che la propria teoria della conoscenza è da ritenersi di stampo naturalistico, dopo aver premesso che «il naturalismo in epistemologia fiorisce meglio in un contesto di supernaturalismo in metafisica (Plantinga 1993b: ix)».

Anche se l'incipit dell'argomento di Plantinga mette in dubbio l'affidabilità delle credenze prodotte dal «cieco processo» scoperto da Darwin, in realtà, nel suo svolgersi, quel che viene messo in dubbio non è mai l'evoluzionismo di per se stesso, quanto l'unione di *N&E*, ovvero il connubio evoluzionismo-naturalismo. Uno degli ultimi passi di *Warrant and Proper Function*, tuttavia, rischia nuovamente di confondere le carte:

Ancora una volta, dunque, vediamo che l'epistemologia naturalistica fiorisce meglio nel giardino del supernaturalismo metafisico. L'epistemologia naturalistica unita al naturalismo metafisico porta *attraverso*<sup>1</sup> l'evoluzione allo scetticismo o a una violazione dei canoni di razionalità; l'unione con il teismo no. L'epistemologia naturalistica deve dunque preferire il teismo alla metafisica naturalista (Plantinga 1993b: 237).

Uno dei testi di Plantinga recentemente più discussi è un articolo non pubblicato e circolato su internet a partire dal 1994, *Naturalism Defeated* (Plantinga 1994). Plantinga sostiene di fornire un sunto di ciò che aveva già detto in *Warrant and Proper Function*, ma in realtà la presentazione dell'«argomento evoluzionista contro il naturalismo» costituisce una revisione seppur parziale o quantomeno un cambiamento della prospettiva in cui inquadrare il «dubbio di Darwin» e la probabilità condizionale a esso legata. Il naturalismo filosofico viene definito come quella teoria in base alla quale non esiste alcuna entità soprannaturale e soprattutto non esiste un Dio. Secondo Plantinga, il naturalismo così caratterizzato e la teoria evoluzionistica come attualmente accreditata, confliggono in modo irreparabile, malgrado la visione comunemente diffusa secondo cui l'evoluzionismo sarebbe uno dei pilastri del naturalismo.

La mia affermazione è che il naturalismo e la teoria evoluzionistica contemporanea sono gravemente in conflitto – a dispetto del fatto

<sup>1</sup> Corsivo dell'autore.

che l'ultima sia normalmente pensata come uno dei più fulgidi supporti all'edificio del primo. Più in particolare sostengo che l'unione del naturalismo con la credenza che gli esseri umani si siano evoluti in conformità con la dottrina evuzionistica corrente – 'evoluzione' per brevità – sia, in un certo interessante modo, autodistruttiva o autoreferenzialmente incoerente (Plantinga 1994).

Come già in *Warrant and Proper Function*, Plantinga sostiene che l'unione di naturalismo ed evuzionismo fornisce di per sé un distruttore a chi l'accetta. In questa sede, emerge un'ulteriore conseguenza, e l'unione di N&E costituirebbe un distruttore per l'affidabilità di qualsiasi nostra credenza:

Ma allora questa unione fornisce anche un distruttore per ogni credenza prodotta dalle nostre facoltà cognitive, inclusa, nel caso che uno l'accetti, N&E stessa: di qui il suo carattere autodistruttivo (Plantinga 1994).

Plantinga sottolinea come il suo argomento parta da un dubbio connesso all'origine delle nostre facoltà cognitive, ma come questo in realtà non faccia dell'evuzionismo il suo bersaglio:

E la descrizione evuzionistica sopraccitata delle nostre origini è compatibile con la visione teistica che Dio ci ha creati a sua immagine. Così la teoria evuzionistica di per se stessa (senza la patina di naturalismo filosofico che ne accompagna spesso l'esposizione) non è come tale in conflitto con l'idea che Dio ha creato noi e le nostre facoltà cognitive in modo che queste ultime siano affidabili, cioè (come ai medievali piaceva dire) che ci sia un adeguamento dell'intelletto alla realtà (Plantinga 1994).

Anche molto recentemente Plantinga è tornato a sottolineare che «la teoria dell'evoluzione contemporanea non è incompatibile con la credenza teistica» (Dennett, Plantinga 2011: 2); quel che Plantinga non può accettare, probabilmente né come credente né come epistemologo che basa le sue teorie sul concetto di *proper function*<sup>2</sup>, è il naturalismo metafisico:

Ma se il naturalismo è vero, allora non c'è nessun Dio (o niente altro) che sovrintende al nostro sviluppo e orchestra il corso della nostra evoluzione. E questo conduce direttamente alla questione se sia del tutto probabile che le nostre facoltà cognitive, dato il naturalismo e data la loro origine evuzionistica, si siano sviluppate in modo tale da essere affidabili, da fornirci credenze per la maggior parte vere. Darwin stesso espresse questi dubbi [...] (Plantinga 1994).

<sup>2</sup> Cfr. capitolo 3, paragrafo 5.4.

L'impressione che si ha è che Plantinga invochi Darwin, quasi come un'*auctoritas*, ad affiancarlo nel suo attacco al naturalismo metafisico.

In *The Evolutionary Argument against Naturalism: An Initial Statement of the Argument* troviamo un ulteriore, esplicito chiarimento di Plantinga rispetto al suo non voler porre in questione la teoria evoluzionistica:

Naturalmente io *non* sto attaccando la teoria dell'evoluzione, o l'affermazione che gli esseri umani si sono evoluti da un antenato primate, o niente di simile. Io invece attacco l'unione del *naturalismo* con la visione secondo cui gli esseri umani si sono evoluti in questo modo. Non vedo problemi simili nell'unione del *teismo* con l'idea che gli esseri umani si siano evoluti nel modo in cui suggerisce la scienza evoluzionistica contemporanea (Plantinga 2002: 1-2)<sup>3</sup>.

Ciò che vuole sottolineare è, di nuovo, che a suo parere l'unione di naturalismo e evoluzionismo genera una «incoerenza autoreferenziale», talmente evitabile nell'unione di evoluzionismo e teismo.

## 1.2 ...molti dubbi

La letteratura critica sull'ultimo capitolo di *Warrant and Proper Function* e su *Naturalism Defeated* è oltremodo vasta e non sempre pregnante. In questa sede si prenderanno in analisi due contributi (specificatamente centrati sul tema del rapporto con l'evoluzionismo e le scienze tutte) che, per la diversità sia del taglio interpretativo con cui approcciano l'opera di Plantinga, sia delle conclusioni cui pervengono, ben esemplificano la mancanza di chiarezza e omogeneità che caratterizza questo dibattito.

Secondo William Ramsey, la premessa critica dell'argomento di Plantinga è l'affermazione che la teoria evoluzionistica, di per se stessa, ci dà poche ragioni per supporre che le nostre credenze siano per la maggior parte vere:

[...] secondo Plantinga, ci sono buone ragioni per pensare che quello che io chiamerò «affidabilismo evoluzionistico» – la visione in base alla quale la selezione naturale tende a privilegiare meccanismi di produzione di credenza affidabile – è sbagliato (Ramsey 2002: 15).

Ramsey ritiene che, nella sua argomentazione, Plantinga prenda di mira la possibilità che l'evoluzionismo fornisca agli esseri umani meccanismi di produzione di credenza affidabili al fine di colpire il fulcro del naturalismo:

L'argomento contro l'affidabilismo evoluzionistico è una componente chiave del più ampio argomento di Plantinga contro il naturalismo.

<sup>3</sup> Corsivo dell'autore.

Se si dovesse rivelare che l'affidabilismo evoluzionistico sopravvive a quest'attacco, allora l'argomento di Plantinga contro il naturalismo non potrebbe decollare (Ramsey 2002: 16).

Dunque, nella lettura di Ramsey, Plantinga vede evoluzionismo biologico e naturalismo epistemologico come due componenti inscindibili di quella costruzione teorica contro cui si scaglia la sua critica; questa critica però fallirebbe nel suo intento di mettere in conflitto l'adattività dei meccanismi di produzione di credenza e la loro affidabilità e, di conseguenza, anche nel più vasto intento di mostrare che il naturalismo, unito all'epistemologia evoluzionistica, è autodistruttivo.

Ramsey – riferendosi probabilmente all'affermazione secondo cui l'unione di evoluzionismo e teismo non genera l'incoerenza autoreferenziale provocata da *N&E* – sostiene inoltre che, secondo Plantinga, il teista è in una posizione migliore del naturalista per spiegare la natura e l'origine del nostro sistema cognitivo. L'argomentazione che Ramsey propone contro il teismo come base metafisica privilegiata è senz'altro più lucida e fondata di quanto non lo sia la sua interpretazione dei testi di Plantinga su questo tema.

Ramsey propone di giudicare quale sia la miglior prospettiva per valutare l'affidabilità delle nostre credenze, se quella dell'affidabilismo teistico o quella dell'affidabilismo evoluzionistico, attraverso l'esame di meccanismi di produzione di credenza stessi, focalizzando l'attenzione in particolare sul fatto che molti studi hanno rilevato come le nostre facoltà cognitive siano soggette a errori sistematici. Quali sarebbero, dunque, le reazioni di fronte a questo dato?

Ora sembra che questa affermazione sia qualcosa di imbarazzante per l'affidabilista evoluzionistico, che, dopo tutto, afferma che la selezione naturale dovrebbe decisamente favorire strategie di inferenza affidabili. Ma se queste affermazioni sono imbarazzanti per l'affidabilista evoluzionistico, sono altrettanto imbarazzanti praticamente per *ogni* versione dell'affidabilismo, incluse le varietà teistiche che, come quella di Plantinga, affermano che Dio ha disegnato meccanismi cognitivi affidabili (Ramsey 2002: 28-29).

La conclusione di Ramsey è quindi che, in realtà, sarebbe l'affidabilista cristiano e non l'affidabilista evoluzionistico ad avere «qualcosa da spiegare» circa le capacità cognitive umane e la loro origine. La critica di Ramsey risulta viziata da una omissione che porta con sé un fraintendimento: non viene assolutamente considerata la distinzione chiara, netta e fondamentale nell'opera di Plantinga fra naturalismo epistemologico e naturalismo metafisico. Questo inevitabilmente comporta l'impossibilità di Ramsey di vedere come, in realtà, quel che viene messo in questione non è l'evoluzionismo, che anzi, trova una sua collocazione all'interno di una epistemologia naturalizzata cui soggiace un'ontologia supernaturalistica.

Per quanto polemico fin dal titolo, *Darwin's Doubt, Calvin's Calvary* di Evan Fales offre una lettura degli argomenti di *Warrant and Proper Function* più obiettiva e legata al reale contenuto del testo di quanto non lo sia quella di Ramsey. Quello di Fales risulta essere, fin dall'*incipit*, un vero e proprio attacco alle affermazioni di Plantinga:

Nell'ultimo capitolo del suo libro *Warrant and Proper Function*, Alvin Plantinga cambia le carte in tavola a danno della teoria della conoscenza generalmente definita come epistemologia naturalizzata. Ciò che è ingegnoso in questo attacco è che la stessa epistemologia di Plantinga è sinceramente descritta come «naturalizzata». [...] Ma con un colpo di scena ironico, Plantinga sostiene che una epistemologia naturalizzata può avere successo solo se legata a una ontologia supernaturalistica – più specificatamente teistica (Fales 2002: 43).

Tener presente la distinzione plantinghiana fra piano epistemologico e piano metafisico, permette a Fales di vedere che la critica di Plantinga non si rivolge tanto all'epistemologia naturalizzata *simpliciter*, quanto piuttosto l'epistemologia naturalizzata unita al naturalismo ontologico. Ancora corretta appare la lettura di Fales quando sostiene che per Plantinga l'unione di naturalismo epistemologico e teismo metafisico portano a una prospettiva che pone al riparo dal dubbio scettico, in cui le nostre credenze si dimostrano affidabili e sono garantite in quanto prodotte da una forma di evolucionismo diretto da Dio:

[...] il teismo unito all'epistemologia naturalizzata è una posizione stabile che può resistere allo scetticismo. Perciò Dio ci ha creati, o direttamente o indirettamente dirigendo i mezzi dell'evoluzionismo, quindi abbiamo la garanzia che le nostre facoltà cognitive, quando usate normalmente e appropriatamente, sono affidabili (Fales 2002: 44).

Ma subito dopo Fales sembra contraddirsi in un modo tanto palese da apparire puerile:

L'argomento di Plantinga, dunque, si incentra su tre affermazioni fondamentali: che il naturalismo si affida a una teoria neo-darwinista delle nostre origini; che il processo evoluzionistico neo-darwinista, molto probabilmente, produrrebbe, per quel che ne sappiamo, processi cognitivi che sono inaffidabili in senso epistemicamente rilevante; e che la creazione teistica, invece, produrrebbe meccanismi cognitivi affidabili. Proprio qui molti sostenitori dell'NNE [naturalismo unito al naturalismo evoluzionistico] hanno visto nella teoria neo-darwinista un importante alleato. Hanno assunto che la selezione naturale tenderebbe a selezionare meccanismi cognitivi affidabili. Naturalmente, come naturale appare questa assunzione, rifiutarla costituisce il cuore dell'attacco di Plantinga [...] (Fales 2002: 44).

Il punto chiave che nessuna critica sembra cogliere, o voler cogliere, è che Plantinga – per quanto non dichiari mai che il testo biblico debba essere interpretato in senso metaforico più che in senso letterale, come invece fanno esplicitamente altri autori<sup>4</sup> – nei testi usualmente esaminati a questo proposito, ovvero l'ultimo capitolo di *Warrant and Proper Function*, *Is Naturalism Irrational?* e *Naturalism Defeated*, non si schiera mai contro l'evoluzionismo darwiniano, anzi, sostiene che la prospettiva migliore per poterlo accettare è quella del naturalismo epistemologico unito a una metafisica supernaturalistica. Potremmo dire che nella prospettiva di Plantinga le nostre credenze risultano affidabili e garantite dati *N&E&T* dove

*N* è il naturalismo epistemologico

*E* è la teoria secondo cui le facoltà cognitive umane sorgono dai meccanismi studiati dal pensiero evoluzionistico contemporaneo

*T* è una prospettiva metafisica teistica.

Quel che stupisce è che questa non è in alcun modo una prospettiva scevra da complicazioni, per quanto molto più complessa da smentire, ma sembra che si preferisca imputare a Plantinga un attacco, che in realtà non esiste, all'evoluzionismo. Sicuramente, una lettura di questo tipo, potrebbe essere – per quanto, purtroppo, non in questa sede – il punto di partenza per un dialogo, e non per una polemica, in cui credenti e non credenti possano affrontarsi su un terreno puramente filosofico e teoretico in cui dogmatismo e fideismo (dell'una e dell'altra matrice) non troverebbero posto.

## 2. *Duhem vs Agostino?*

Una ulteriore distinzione fra i vari tipi di naturalismo effettuata da Plantinga ci conduce verso la filosofia della scienza e verso una delle parti meno condivisibili della sua produzione. In *Methodological Naturalism*<sup>5</sup> Plantinga intende proporre un'alternativa cristiana a quello che definisce il *naturalismo metodologico* imperante nelle scienze.

Plantinga non ritiene corretto il modo di interpretare l'impresa scientifica diffusosi con l'illuminismo:

Secondo un'idea ampiamente diffusa fin dall'illuminismo, [...], la scienza (almeno quando praticata propriamente) è un tentativo freddo, ragionato, assolutamente obiettivo di trovare la verità circa noi stessi e il mondo, assolutamente indipendente da ideologia, o convinzioni morali, o convinzioni religiose o teologiche (Plantinga 2001: 339-340).

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio, (Hesse and Arbib 1992).

<sup>5</sup> Fra le molte versioni di questo paper si è scelto di fare riferimento a (Plantinga 2001), in quanto risultano tagliate le parti in cui Plantinga indulge in quell'atteggiamento polemico normalmente più imputabile ai suoi critici che non a lui.

Diretta conseguenza di questo punto di vista sarebbe l'adozione nell'ambito della ricerca scientifica del «naturalismo metodologico» o (come lo chiama Basil Willey) «ateismo provvisorio» (Willey 1961), ovvero dell'idea che la scienza non deve implicare in alcun modo credenze e convinzioni religiose. Di contro Plantinga propone un modo di fare scienza che sia legato, anzi fondato sulla fede:

Sosterrò che una comunità scientifica e accademica cristiana deve dedicarsi alla scienza a modo proprio, *partendo da* e dando per acquisito ciò che sappiamo come cristiani (Plantinga 2001: 340)<sup>6</sup>.

Come si arriva alla costituzione di una scienza che abbia le sue basi nel cristianesimo? Plantinga propone due tipi di scienza: duhemiana e agostiniana. Pierre Duhem viene proposto come esempio sia di serio cattolico che di serio scienziato, e fu accusato da Abel Rey di permettere alle sue convinzioni religiose e metafisiche di cristiano di intromettersi in modo improprio nella sua fisica. Duhem rifiutò quest'idea affermando che la sua cristianità non si intrometteva nella sua fisica in modo improprio, perché non vi si intrometteva affatto. Per quanto svincolata dalla religione, Plantinga ritiene che la scienza, così come intesa da Duhem, fosse legata alla metafisica. Molti fisici teorici, come Descartes, Aristotele, Newton, assumono che lo scopo principale della fisica sia spiegare i fenomeni osservabili. Le differenze fra le loro spiegazioni sarebbero, secondo Duhem, metafisiche: riguarderebbero la natura ultima o la costituzione della materia.

Ma naturalmente se lo scopo è quello di spiegare i fenomeni in termini di natura ultima o costituzione della materia, allora è di cruciale importanza [...] dare la giusta risposta alla domanda metafisica: «Qual è la natura o la costituzione della materia?». In questo senso la teoria fisica è subordinata alla metafisica (Plantinga 2001: 353).

Nella visione duhemiana la teoria fisica dipende dalla metafisica in un modo tale che chi non accetta la metafisica soggiacente a una data teoria fisica, non può accettare neppure la teoria fisica stessa. Diventa un punto focale che si sia in grado di lavorare insieme e in modo cooperativo in fisica e nelle altre scienze, senza impiegare punti di vista, convinzioni, e assunzioni che solo alcuni accettano. Ma allora diviene impossibile impiegare un'idea come quella che il mondo e le cose che vi sono, sono state disegnate e create da Dio. La scienza propriamente detta, in modo da poter essere comune a tutti, deve evitare ogni dipendenza da opinioni metafisiche e religiose sostenute solo da alcuni; sembrerebbe dunque necessario appoggiare il naturalismo metodologico, per quanto questo non implichi, secondo Plantinga, il naturalismo metafisico. Questa definizione, però, di-

<sup>6</sup> Corsivo dell'autore.



viene per Plantinga il punto di partenza da cui tracciare un percorso che porti all'accettazione della metafisica cristiana come visione fondante di un modo proprio di fare ricerca scientifica:

Secondo una visione pienamente duhemiana, allora, dobbiamo tutti lavorare insieme a una scienza duhemiana; ma ciascuno dei gruppi implicati – [...] può dunque procedere a incorporare la scienza duhemiana in un contesto completo che includa i principi metafisici e religiosi specifici di quel gruppo. Chiamiamo questa scienza più estesa «scienza agostiniana» (Plantinga 2001: 355).

Le visioni duhemiana e agostiniana della scienza non confliggono, dovrebbero piuttosto, per la diversità della loro natura, tendere a dividersi le aree di influenza; così saranno inserite in una matrice duhemiana le scienze empiriche, quali, ad esempio, fisica e chimica, mentre si baseranno sull'idea regolativa agostiniana le scienze umane. Quale sarà, dunque il risultato di questo duplice quadro di riferimento rispetto al modo in cui la comunità cristiana può portare avanti la propria impresa scientifica?

Quindi tornando alla questione centrale: la comunità scientifica cristiana dovrebbe osservare le coercizioni del naturalismo metodologico? Per quanto riguarda questo argomento, la risposta sembra essere: sì, naturalmente, in quelle aree in cui la scienza duhemiana è possibile e preziosa. Ma niente qui suggerisce che la comunità scientifica cristiana non debba anche impegnarsi in una scienza non duhemiana, ma agostiniana, dove questa è rilevante (Plantinga 2001: 355).

Queste affermazioni di Plantinga hanno suscitato, come era facile aspettarsi, un'ondata di polemiche da parte di tutti i non credenti; anche nella comunità cristiana ha comunque sollevato non pochi dubbi. Ne è un buon esempio la critica di Mikael Stenmark (Stenmark 2004), la valenza delle cui affermazioni è certamente rafforzata dal fatto di essere anch'egli un cristiano, che non indulge quindi in quella contrapposizione sterile fra credenti e non credenti, ma non per questo si esime dal rifiutare in modo netto e fondato queste ultime, opinabili conclusioni di Plantinga.

Stenmark concorda con Plantinga nel sostenere che non è realistico pensare che le convinzioni religiose o teologiche possano non aver a che fare con la costruzione delle scienze. Ma allora come deve intendersi la neutralità ideologica della scienza, in modo tale da non trovarsi di fronte a mille diverse modalità di ricerca disciplinate da criteri ispiratori che niente hanno a che vedere con gli oggetti e i metodi delle stesse ricerche che dovrebbero guidare? La risposta di Stenmark è chiara, lucida e condivisibile (*à la* Duhem) universalmente:

[...] l'ideale regolativo della scienza come neutrale da un punto di vista religioso deve probabilmente essere inteso come l'affermazione riguardo a ciò che l'investigazione scientifica non deve presupporre. *La*

*scienza deve essere neutrale da un punto di vista religioso nel senso che non deve presupporre la verità di nessuna particolare visione del mondo, religione o ideologia, come il cristianesimo, il marxismo, il femminismo o il naturalismo.* Questo significa più esattamente che ideologie o religioni non devono essere fra le basi per accettare o rifiutare teorie scientifiche. [...] la scelta delle teorie scientifiche non deve essere determinata da idee morali, personali, ideologiche o religiose, ma da criteri intrascientifici (Stenmark 2004: 345-346)<sup>7</sup>.

Ciò non toglie che anch'egli, da cristiano, non accetti una idea regolativa della scienza che esclude non tanto l'esistenza, quanto la possibilità dell'esistenza di Dio; ma la sua mossa appare meno massimalista e dunque meno attaccabile di quella di Plantinga:

Il naturalismo scientifico, inteso come quella visione secondo cui solo la scienza ci offre un cammino affidabile verso la conoscenza e le sole cose che esistono sono quelle che la scienza può scoprire, non è scienza propria perché è influenzato da elementi religiosi o ideologici (Stenmark 2004: 339).

Stenmark sceglie così di battere i suoi avversari sul loro stesso terreno e mostra come, in questa prospettiva, la proposta di Plantinga incorra nello spettro che egli ha, nel corso di tutta la sua opera, maggiormente avversato, diventando una teoria autodistruttiva:

Ma notate che se seguiamo il consiglio di Plantinga in realtà non possiamo seguire questa linea argomentativa. Questo perché se noi come cristiani siamo autorizzati a permettere che la nostra religione influenzi la scienza al punto tale da trovare adeguato parlare di scienza agostiniana, allora naturalmente le persone che sostengono altre visioni del mondo come il naturalismo dovrebbero essere autorizzate a permettere che la loro visione del mondo influenzi la scienza nello stesso modo (Stenmark 2004: 339).

<sup>7</sup> Corsivo dell'autore.



## CONCLUSIONI

La complessità dell'opera di Plantinga è stata forse il tratto che si è cercato di mettere maggiormente in evidenza nel corso di questo di lavoro il cui intento è quello di muoversi su un filo sospeso fra religione e epistemologia. Questo percorso, ci porta sia a difendere strenuamente che ad attaccare, altrettanto strenuamente, l'opera di Plantinga. Difenderla riconoscendo la validità del concetto di «garanzia», come anche di quello di *proper function*, utilissimi strumenti nella costruzione di una teoria della conoscenza esternalista e affidabilista, che risolve brillantemente i problemi posti da Gettier; difenderla soprattutto da quelle letture, forse superficiali, sicuramente parziali, in cui si preferisce marcare Plantinga come un creazionista anti-darwinista, piuttosto che riconoscere la validità epistemologica della sua proposta e mettere, in un secondo tempo, in questione le implicazioni teologiche che egli ne deriva, ma che non ne devono necessariamente essere tratte. Plantinga ritiene che una teoria come quella della garanzia porti con sé un naturalismo epistemologico che necessita di una base metafisica teista, ma piuttosto che attaccare questa base metafisica, quel che risulterebbe sicuramente interessante è vedere se questi strumenti concettuali possono funzionare in un quadro di riferimento metafisico diverso. Una proposta in cui naturalismo e teismo si fondono, in cui al naturalismo epistemologico non soggiace un naturalismo metafisico, rappresenta sicuramente una novità per certi versi sbalorditiva, ma con cui è necessario fare i conti su un terreno filosofico piuttosto che ideologico; e Plantinga riesce a farlo fino a un certo punto della sua produzione. Malgrado la sua dichiarata fede calvinista, malgrado il richiamo a pilastri del pensiero cristiano, come Tommaso e Calvino, Plantinga riesce a mantenersi nel solco dell'epistemologia, mettendo in qualche modo in imbarazzo i suoi interlocutori più aggressivi che fanno della loro visione del mondo un dogma, per quanto non religioso. Fino a un certo punto, come si è detto, Plantinga mantiene questo equilibrio d'analisi grazie al quale i risultati della sua indagine sono epistemologici, puramente epistemologici, a prescindere dal fatto che, chi vuole, può trarne implicazioni teistiche. Nel momento in cui Plantinga, invece che suggerire implicazioni, cade a sua volta in un pericoloso dogmatismo, come a riguardo della scienza agostiniana, lì ci sentiamo di attaccarlo, non solo perché sembra d'un tratto cadere quella onestà intellettuale filosofica che tanto faticosamente

te aveva tenuta per ferma nel corso degli anni e dei suoi scritti, ma anche perché – e come Plantinga ci ha mostrato spesso riguardo ad altre tematiche – qualsiasi proposta filosofica che abbia dogmi, di qual si voglia matrice, fra le sue basi, diventa incoerente, autoreferenziale e autodistruttiva.

Sia chi magnifica che chi attacca Plantinga lo fa, quasi sempre o comunque troppo spesso, a partire da una prospettiva agostiniana: Plantinga è il campione del cristianesimo, da giudicare, positivamente o negativamente, sulla base delle proprie convinzioni ideologiche morali o religiose. Quel che si è invece voluto fare, in questa sede, è dare tutto il rilievo che merita a quella parte dell'opera di Plantinga come epistemologo che, duhemianamente, possiamo tutti condividere.

## BIBLIOGRAFIA

- Alessio F. 1994, *Tommaso*, in Rossi P. e Viano C.A. (a cura di), *Storia della Filosofia. 2: Il Medioevo*, Laterza, Bari: 324-344.
- Alston W.P. 1983, *Christian Experience and Christian Belief*, in Plantinga A. e Wolterstorff N. (a cura di), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- 1985, *Concepts of Epistemic Justification*, «Monist», 68: 57-89.
- 1988, *An Internalist Externalism*, «Synthese», 74: 265-283.
- 1989, *Goldman on Epistemic Justification*, «Philosophia», 19 (2-3):115-131.
- 1991, *Perceiving God*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- 2000, *Illocutionary Act and Sentence Meaning*, Cornell University Press, Ithaca.
- Ayer A. 1961, *Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano.
- Banvinck H. 1951, *The doctrine of God*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Barth K. 1956, *Church dogmatics*, T & T Clark, Edinburgh.
- Calvin J. 1971, *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino.
- Clifford W. 1879, *The Ethics of Belief*, in Id., *Lectures and Essays*, Macmillan, London.
- Collins R. 2003, *The Teleological Argument*, in Copan P. e Moser P.K. (a cura di), *The Rationality of Theism*, Routledge, London: 132-148.
- Conee E. 1996, *Plantinga's Naturalism*, in Kvanvig J.L. (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Lanham: 183-196.
- Craig W.L. 1991, *Introduction: The Resurrection of Theism*, in Id. (a cura di), *New Arguments for the Existence of God*, «Truth: A Journal of Modern Thought», 3-4.
- Darwin C. 1982, *L'origine delle specie*, Boringhieri, Torino.
- Davies S.T. 1997, *God, Reason and Theistic Proofs*, Edimburgh University Press, Edimburgh.
- Dawkins R. 1999, *God's Utility Function*, in Stump E. e Murray M.J. (a cura di), *Philosophy of Religion: The Big Question*, Blackwell, Oxford: 109-113. Reprinted from *River Out of Even: A Darwinian View of Life*, Basic Books, New York, 1995.
- 2004, *Il cappellano del diavolo*, Raffaello Cortina editore, Milano.

- Dennett D.C. 1997, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2007, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina editore, Milano.
- Dennett D.C. e Plantinga A. 2011, *Science and Religion. Are They Compatible?*, Oxford University Press, New York.
- Dessi P. 2004, *Creazionisti all'assalto*, «Rivista di filosofia», XCV (1).
- Dretske F. 1981, *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge.
- Everitt N. 2004, *The Non-Existence of God*, Routledge, London.
- Fales E. 2002, *Darwin's Doubt, Calvin's Calvary*, in Beilby J. (a cura di), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Cornell University Press, Ithaca: 43-58.
- Flew A. 1976, *The Presumption of Atheism*, Pemberton, London.
- Garcia L.L. 1997, *Teleological and Design Argument*, in Quinn P.L. e Taliaferro C. (a cura di), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford: 338-344.
- Gettier E. 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, «Analysis», 6 (23): 121-123.
- Goldman A. 1979, *What Is Justified Belief?*, in Pappas G. (a cura di), *Justification and Knowledge. New Studies in Epistemology*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: 1-23.
- 1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- 1998, *Reliabilism*, in *Routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, New York.
- Grigg R. 1983, *Theism and Proper Basicity: a Response to Plantinga*, «International Journal for Philosophy of Religion», 14: 123-127.
- Helm P. 1997, *Faith and Understanding*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Hesse M. e Arbib M. 1992, *La costruzione della realtà*, Il Mulino, Bologna.
- Hume D. 1997, *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino.
- James W. 1970, *La volontà di credere*, Principato, Milano.
- 1998, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- Jeffreys, D. 1997, *How Reformed Is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'Sensus Divinitatis'*, «Religious Studies», 33: 419-431.
- Kant I. 1969, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari.
- Klein P. 1996, *Warrant, Proper Function, Reliabilism, and Defeasibility*, in Kvanvig J. (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Rowman and Littlefield, Lanham: 97-130.

- Lehrer K. e Paxton T.D. Jr. 1969, *Knowledge: Undefeated Justified True Belief*, «The Journal of Philosophy», 66 (8): 225-237.
- Lipton P. 1991, *Inference to the Best Explanation*, Routledge, London.
- Mackie J.L. 1981, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford.
- Micheletti M. 1971, *Il problema teologico nella filosofia analitica*, vol. I, *Teologia come grammatica*, La Garangola, Padova.
- 1997, *Dai Latitudinari a Hume*, Benucci, Perugia.
- 2000, *Contro l'evidenzialismo*, «Hermeneutica», 2000: 123-165.
- 2002, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia.
- Müller P. 1997, *Credere e sapere: aspetti del dibattito teologico*, in Bianchi L. (a cura di), *La filosofia nelle università*, La Nuova Italia, Firenze: 207-238.
- Pagnini A. 1995, *La teoria della conoscenza*, in Rossi P. (a cura di), *La Filosofia. 3: Le discipline filosofiche*, Garzanti, Milano: 109-185.
- Paley W. 1809, *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, Printed for J. Faulder, London. <<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=A142&viewtype=text&pageseq=1>> (05/11).
- Phillips D.Z. 1988, *Faith after Foundationalism*, Routledge, New York.
- Plantinga A. 1965, *The Free Will Defense*, in Black M. (a cura di), *Philosophy in America*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1967, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca.
- 1983, *Reason and Belief in God*, in Plantinga A. e Wolterstorff N. (a cura di), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- 1988, *Positive Epistemic Status and Proper Function*, «Philosophical Perspectives», 2 (Epistemology): 1-50.
- 1993a, *Warrant: the Current Debate*, Oxford University Press, New York.
- 1993b, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York.
- 1994, *Naturalism Defeated*, <[http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/plantinga\\_alvin/naturalism\\_defeated.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/naturalism_defeated.pdf)> (05/11).
- 1995, *Natural Theology*, in Kim J. e Sosa E. (a cura di), *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford: 346-349.
- 1996, *Respondeo*, in Kvanvig J.L. (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Lanham: 307-378.
- 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York.
- 2001, *Methodological Naturalism?*, in Pennock R. (a cura di), *Intelligent Design Creationism and its Critics*, MIT Press, Cambridge: 339-361.
- 2002, *The Evolutionary Argument against Naturalism: An Initial Statement of the Argument*, in Beilby J. (a cura di), *Naturalism Defeated?*



- Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, Cornell University Press, Ithaca: 1-12.
- 2007, *Two dozen (or so) theistic arguments*, in Baker D. (a cura di), *Alvin Plantinga*, Cambridge University Press, New York: 203-227.
- 2008, *Against Naturalism*, in Id. e Tooley M., *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Pollock J. 1974, *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton.
- 1986, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Savage.
- Pouivet R. 2002, *Epistémologie thomiste et épistémologie réformée*, in Bourgeois-Gironde S. et al. (a cura di), *Analyse et théologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris: 11-30.
- Ramsey W. 2002, *Naturalism Defended*, in Beilby J. (a cura di), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Cornell University Press, Ithaca: 15-29.
- Robbins J.W. 1983, *Is Belief in God Properly Basic?*, «International Journal for Philosophy of Religion», 14 (4): 241-248.
- Rorty R. 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University press, Princeton.
- Russell B. 1956, *Logic and Knowledge: essays 1901-1950*, G. Allen and Unwin LTD, London.
- Scriven M. 1966, *Primary Philosophy*, McGraw-Hill, London.
- Sosa E. 1996, *Proper Functionalism an Virtue Epistemology*, in Kvanvig J. (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology*, Rowman and Littlefield, Lanham: 253-270.
- Stenmark M. 2004, *Should Religion Shape Science?*, «Faith and Philosophy», 21 (3): 334-352.
- Stump E. e Murray M.J. (a cura di) 1999, *Philosophy of Religion: The Big Question*, Blackwell, Oxford.
- Swinburne R. 1992, *The Existence of God. (revised edn)*, Clarendon Press, Oxford.
- Swinburne R. 1999, *The Argument from Design*, in Stump E. e Murray M.J. (a cura di), *Philosophy of Religion: The Big Question*, Blackwell, Oxford: 100-108 (Reprinted from «Philosophy», 43, 1968).
- Vassallo N. 1999, *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, FrancoAngeli, Milano.
- Wierenga E. 1996, *Philosophy of Religion in Twentieth Century*, in Confield J. (a cura di), *Philosophy of the English Speaking World*, Routledge, New York: 292-303.
- Wiley B. 1961, *Darwin's Place in the History of Thought*, in Banton M. (a cura di), *Darwinism and the Study of Society*, Quadrangle Books, Chicago: 1-16.

- Wittgenstein L. 1964, *Tractatus logicus-philosophicus*, Einaudi, Torino.
- 1995, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano.
  - 1999a, *Della certezza*, Einaudi, Torino.
  - 1999b, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Wolterstorff N. 1983, *Can Belief in God Be Rational if it Has no Foundations?*, in Plantinga A. e Wolterstorff N. (a cura di), *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- 2001, *Reformed Epistemology*, in Phillips D.Z. e Tessin T. (a cura di), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Palgrave, New York: 39-63.
- Wynn M. 1998, *Design Arguments*, in Davies B. (a cura di), *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, Cassell, London: 59-64.
- 2004, Review of *The Non-Existence of God*, «Ars Disputandi», 4 (2004), <<http://www.arstdisputandi.org/publish/articles/000147/article.pdf>> (05/2011).



## INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona, 27, 92  
Alessio F., 53, 99  
Alston W.P., 3, 6-7, 16-22, 68, 80, 99  
Anselmo d'Aosta, 33  
Aristotele, 16, 34, 53, 93  
Ayer A.J., 4, 99
- Banvick H., 25  
Barth K., 25, 27, 99  
Berkeley G., 9
- Calvin J., 3, 26-28, 30, 34, 51, 91,  
97, 99-100  
Churchland P.S., 64-65, 86  
Clifford W., 10, 18, 99  
Collins R., 49-51, 99  
Conee E., 80-84, 99  
Craig W.L., 21-22, 99
- Darwin C., 37-38, 42-43, 46-48, 64-  
65, 85-89, 91, 99-100, 102  
Dawkins R., 47-48, 99  
Dennett D.C., 47-48, 88, 100  
Descartes R., 6-7, 9, 33, 67, 93  
Dewey J., 8  
Dretske F., 68, 100  
Duhem P., 92-94
- Everitt N., 25, 44-45, 100
- Fales E., 91, 100  
Flew A., 5, 10-11, 100
- Gettier E., 16, 58-59, 97, 100
- Gifford A., 10  
Goldman A., 5, 68-76, 79-82, 84,  
99-100  
Graham W., 27, 86  
Grigg R., 22-23, 100
- Harrison J., 35  
Heidegger M., 8  
Helm P., 26, 29-30, 53, 100  
Hume D., 4, 9, 33, 35-37, 39-43,  
100-101
- James W., 10, 18-19, 100  
Jefferys D., 30
- Kant I., 33, 100  
Klein P., 77-79, 84, 100
- Lehrer K., 58, 101  
Leibniz G.W., 7, 9  
Linné, C. von, 38  
Lipton P., 46, 101  
Lobačevskij N.I., 10  
Locke J., 12
- Mackie J.L., 43-45, 101  
Malebranche N., 9  
Moore G.E., 3  
Müller P., 52-53, 101  
Murray M.J., 47, 99, 102
- Newton I., 34, 41, 93
- Pagnini A., x, 6, 58, 101

- Paley W., 35, 42, 52, 101  
 Paxon T., 58, 101  
 Phillips D.Z., 22, 25, 27, 101, 103  
 Plantinga A., ix, x, 6-17, 21-31, 34, 39-42, 48, 51-59, 63-71, 73, 75-95, 97-103  
 Pollock J., 54, 102  
 Popper K., 64-65, 86  
 Pouivet R., 30, 102  
  
 Quine W.v.O., 64-65, 72, 86  
  
 Ramsey W., 89-91, 102  
 Reid T., 6, 13, 16, 19-20, 66  
 Rey A., 93  
 Riemann B., 10  
 Robbins J.W., 23-25, 102  
 Rorty R., 7-8, 102  
 Russell B., 3-4, 24, 102  
  
 Ryle G., 5  
  
 Scriven M., 10-11, 102  
 Sosa E., 82-83, 101-102  
 Stenmark M., 94-95, 102  
 Stump E., 47, 99, 102  
 Swinburne R., 40-46, 102  
  
 Tommaso d'Aquino, ix, 16, 27-30, 34, 51-53, 97, 99  
  
 Vassallo N., 69-70, 72, 74, 79-80, 84, 102  
  
 Wierenga E., 10, 102  
 Willey B., 93, 102  
 Wittgenstein L., 5, 8, 19-20, 22, 103  
 Wolterstorff N., 7-8, 12-13, 99, 101, 103  
 Wynn M., 33, 45, 103

STUDI E SAGGI  
Titoli Pubblicati

ARCHITETTURA E STORIA DELL'ARTE

- Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*  
Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*  
Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*  
Fрати M., "De bonis lapidibus conciiis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. *Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*  
Gregotti V., *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*  
Maggiora G., *Sulla retorica dell'architettura*  
Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*  
Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*  
Tonelli M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

CULTURAL STUDIES

- Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*  
Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*  
Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*  
Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*  
Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*  
Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

- Allegretti U., *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*  
Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*  
Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*  
Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*  
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*  
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*  
Sorace D. (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*

## ECONOMIA

- Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
- Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
- Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
- Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
- Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
- Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafico di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

## FILOSOFIA

- Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
- Barale A., *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
- Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
- Brunkhorst H., *Habermas*
- Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Di Stasio M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
- Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
- Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*
- Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
- Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

## LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Bresciani Califano M., *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Pestelli C., *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

## POLITICA

- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*
- De Boni C., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
- Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
- Ricciuti R., Renda F., *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
- Spini D., Fontanella M. (a cura di), *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
- Tonini A., Simoni M. (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
- Zolo D., *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

## PSICOLOGIA

- Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
- Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*
- Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

## SOCIOLOGIA

- Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
- Becucci S., Garosi E., *Corpi globali. La prostituzione in Italia*
- Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*
- Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*
- Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*
- Burroni L., Piselli F., Ramella F., Trigilia C., *Città metropolitane e politiche urbane*
- Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
- Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*
- Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
- Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
- Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

## STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

- Angotti F., Pelosi G., Soldani S. (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*
- Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
- Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
- Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
- Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*
- Meurig T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*



STUDI DI BIOETICA

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*

Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*

Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*

Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*

Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

Mannaioni P.F., Mannaioni G., Masini E. (a cura di), *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*



Finito di stampare presso  
Grafiche Cappelli Srl – Osmannoro (FI)