

*Plantinga e l'argomento teleologico:  
dalla critica a Hume al ruolo del concetto di Proper Function*

MARGHERITA DI STASIO

Recently a debate about the importance of natural theology and the traditional arguments for the existence of God has re-opened in the analytic philosophy of religion. This paper means to trace the history of the teleological argument analyzing its classical formulation, human and darwinian criticism, highlighting the contemporary formulation of the argument, in particular in Alvin Plantinga's theory in which the existence of a Conscious Designer is in the very bases of his theory of knowledge.

Keywords: *Analytic philosophy of religion, Teleology, Reformed epistemology, Naturalism*

1. *L'argomento principe della teologia naturale*

«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.»<sup>1</sup> 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. Ma, come è stato osservato, «nel corso della storia, poche idee hanno esercitato un fascino maggiormente

<sup>1</sup>D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, trad. it. di A. Attanasio, Einaudi, Torino 1997, p. 45.

profondo dell'affermazione che costituisce la conclusione dell'argomento del progetto: il mondo è il prodotto di un ingegno benevolo.»<sup>2</sup> Gli argomenti teleologici tendono a dimostrare l'esistenza di Dio sulla base di una 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 apparente progetto 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. Nel diciottesimo secolo, sotto l'egida della meccanica newtoniana, le versioni dell'argomento desunto dal progetto che vengono proposte prendono la forma di un'analogia fra i prodotti umani e l'universo come tale. I meccanismi prodotti dell'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».<sup>3</sup> 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 ed annoso problema del calcolo della longitudine: l'orologio. Nel 1779, precedendo quindi la strenua difesa proposta da Paley, venivano pubblicati postumi i *Dialoghi sulla religione naturale* di David Hume. La formulazione classica dell'argomento teleologico, sostenuta da Cleante, viene confutata da Filone, le cui obiezioni si focalizzano e

<sup>2</sup> M. Wynn, *Design Arguments*, in *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, ed. by B. Davies, Cassell, London 1999, pp. 59-64, p. 59.

<sup>3</sup> W. Paley, *Natural Theology; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, printed for J. Faulder, London 1809, p. 2.

sulla validità della forma argomentativa dell'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 indebolire fatalmente la forza probatoria dell'analogia.<sup>4</sup> Quindi viene contestata la legittimità di una inferenza che pretende di trarre conclusioni sull'origine del tutto sulla base di quanto è riscontrabile nel funzionamento di una parte;<sup>5</sup> inoltre viene 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.<sup>6</sup> Così Hume minava, gravemente per alcuni, irreparabilmente per altri, la validità dell'argomento teleologico. Un'altra data fatale 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 che dona una codifica scientifica a questa concezione per cui è un preciso disegno che delinea le specie ed è l'appartenenza ad una specie che dona, per così dire, i caratteri generali ad un individuo: «species tot enumeramus 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 ad un atto di generazione unico e speciale quanto ad un lungo e continuo lavoro compiuto dalla natura stessa. 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 evuzionistica 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'elimina-

<sup>4</sup> D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, cit., pp. 47-49.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 59-61.

<sup>6</sup> Ivi, p. 65.

zione 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 tanto da affermare che «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».<sup>7</sup>

Considerato il ruolo nella storia del pensiero occidentale, non stupisce che in un momento in cui, soprattutto in ambito analitico, è possibile riscontrare una decisa ripresa in controtendenza, da alcuni descritta come una 'silent revolution', di studi di ontologia, logica filosofica, filosofia del linguaggio ed epistemologia legati al tema della credenza religiosa, l'argomento teleologico torni a far parlare di sé.

In questa sede si cercherà di dar conto di questo dibattito che, per quanto ancora *in itinere*, si presenta già sorprendentemente cospicuo e foriero di una discussione filosofica in cui ai contributi della filosofia analitica della religione viene riconosciuto un ruolo di primo piano nel panorama epistemologico. Si analizzerà il riaccendersi del dibattito sull'argomento desunto dal progetto innescato alla fine degli anni '60 del secolo scorso da nuove critiche mosse a Hume da Alvin Plantinga, ma soprattutto da Richard Swinburne, nei cui testi molti hanno visto la migliore e più dettagliata risposta alle argomentazioni del filosofo scozzese. Si darà conto delle posizioni di coloro che, sulla base delle teorie evolutive darwiniane, hanno contrastato questa riproposizione dell'argomento teleologico; si giungerà quindi all'analisi di quella che, malgrado non goda ancora di particolare attenzione, si ritiene essere la maggiore innovazione nel dibattito contemporaneo sull'argomento teleologico: il tentativo di Plantinga di validare tale argomento facendo dell'Artefice Intelligente una delle basi epistemologiche fondamentali di una teoria della conoscenza che, come vedremo, coniuga con un certo successo esternalismo<sup>8</sup> e affidabilismo,<sup>9</sup> ma che trova un nodo non facilmente solvibile in un problematico tentativo di naturalizzazione.

<sup>7</sup> C. Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Boringhieri, Torino 1982, pp. 527-528.

<sup>8</sup> Opposto ad una giustificazione di tipo cartesiano, l'esternalismo non richiede la piena accessibilità del soggetto conoscente rispetto al processo cognitivo.

<sup>9</sup> Le teorie della giustificazione di stampo affidabilista, nate negli ultimi decenni del '900 in ambito analitico, considerano il *process reliabilism* (o affidabilità del processo cognitivo) fondamentale per il conseguimento della conoscenza ed in modo particolare

## 2. La rinascita contemporanea del dibattito sull'argomento teleologico

### 2.1 Argomenti post-humiani

Non sorprendentemente, il dibattito contemporaneo sull'argomento desunto dal progetto si incentra sulla possibilità di ricostruirlo in una forma post-humiana o post-darwiniana. Questo ha comportato 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 ad 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*.<sup>10</sup> 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 che, vista la mancanza di continuità e organicità nel dibattito su queste tematiche, ritiene che non si possa «far di meglio che considerare attentamente ciò che Hume ha da dirci a questo riguardo».<sup>11</sup>

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. 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>12</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. Se Hume vuol sostenere che niente di unico e singolare può essere l'oggetto di un argomento analogico, allora, per Plantinga, si giunge ad un concetto di analogia troppo forte,

rilevante al fine di stabilire la verità di una credenza. Possiamo dire che, in una prospettiva affidabilista, una credenza giustificata è quella che scaturisce da processi orientati alla produzione di credenze vere. Su questo argomento si veda A. Pagnini, *La teoria della conoscenza*, in *La filosofia*, a c. di P. Rossi, vol. III, Utet, Torino 1995, pp. 109-185.

<sup>10</sup> A. Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967.

<sup>11</sup> Ivi, p. 97.

<sup>12</sup> Si veda in particolare A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in *Philosophy in America*, ed. by M. Black, Cornell University Press, Ithaca 1965, pp. 204-222 e A. Plantinga, *God and Other Minds*, cit., Part II, *Natural Atheology*.

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?»<sup>13</sup> Attraverso una serie di esempi, Plantinga mostra come sia possibile definire una classe di esempio ed una di riferimento (che comprendano qualsiasi tipo di oggetto e quindi anche l'universo stesso) in modo tale da poter sempre costruire analogie valide. Ma, per sua stessa ammissione, il definire una classe di oggetti implica che siano riscontrabili somiglianze fra i suoi membri. Il problema che si pone, in realtà, è quello di specificare quanto e sotto quali aspetti i membri della classe di esempio debbano somigliare a quelli della classe di riferimento perché si possa affermare che gli uni costituiscono una solida base a partire dalla quale è possibile costruire inferenze analogiche sugli altri. 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 ed un artefatto sottolineate da Hume, ma tali differenze non invalidano l'argomento. «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.»<sup>14</sup>

La critica di Plantinga, a differenza dell'argomento che proporrà ventitre 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. Solo un anno dopo, infatti, 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, certamente esplicativo, *The Argument from Design*.<sup>15</sup> 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 «[...] l'argo-

<sup>13</sup> A. Plantinga, *God and Other Minds*, cit., p. 101.

<sup>14</sup> Ivi, p. 107.

<sup>15</sup> R. Swinburne, *The Argument from Design*, in *Philosophy of Religion: The Big Question*, ed. by E. Stump - M. J. Murray, Blackwell, Oxford 1999, pp. 100-108.

mento desunto dal progetto in modo più attento e preciso di quanto non abbia fatto Cleante.»<sup>16</sup>

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: «[...] sono le regolarità di compresenza, o ordine spaziale, e le regolarità di successione, o ordine temporale.»<sup>17</sup> Le regolarità di compresenza sono modelli di ordine spaziale riscontrabili in un determinato momento; l'esempio più caro a Swinburne, ed 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 paradigma 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, ed 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, infatti «l'uomo del diciottesimo secolo, questo grande secolo della 'religione ragionevole', era colpito quasi esclusivamente dalle regolarità di compresenza.»<sup>18</sup>

Ed anche il Cleante di Hume sarebbe incorso in questo errore. Secondo Swinburne colui che propone un argomento teleologico deve rivolgere la sua attenzione ai rischi che le regolarità di compresenza, al contrario di quelle di successione, portano con sé: «[...] 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.»<sup>19</sup> 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,

<sup>16</sup> R. Swinburne, *The Argument from Design*, cit., p. 100.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

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, 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.<sup>20</sup>

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*,<sup>21</sup> 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 dalle affermazioni di Plantinga, secondo cui «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.»<sup>22</sup>

La distinzione fra ordine spaziale ed 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 humiane siano valide solo se riferite ad un argomento teleologico desunto dall'ordine spaziale. In questa sede, però, la prospettiva viene ampliata, prendendo in considerazione anche il lavoro di Darwin ed 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

<sup>20</sup> Ivi, p. 103.

<sup>21</sup> R. Swinburne, *The Existence of God (revised edition)*, Clarendon Press, Oxford 1992.

<sup>22</sup> A. Plantinga, *Natural theology*, in *A Companion to Metaphysics*, ed. by J. Kim - E. Sosa, Blackwell, Oxford 1995, pp. 346-349, p. 347.

diciottesimo secolo rispetto a quello del ventesimo, ed 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, infatti «[...] le leggi della natura sono tali che, in certe circostanze, danno luogo ad 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.<sup>23</sup>»

Sulla base di questo assunto per Swinburne è immediato inferire, a partire dalla natura che crea animali e piante, l'esistenza di un creatore della natura simile ad 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 ne rafforza le conclusioni:

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.<sup>24</sup>

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

<sup>23</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, cit., p. 135.

<sup>24</sup> Ivi, p. 138-139.

prova di un creatore intelligente.»<sup>25</sup> 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.

## 2.2. Critiche post-humiane e critiche post-darwiniane

Non sorprendentemente, malgrado le lodi che la proposta di Swinburne ha raccolto, le critiche all'argomento teleologico, e soprattutto ai tentavi di riportarlo in auge, sono sempre presenti, numerose, incisive. Alcuni attacchi sono stati diretti *ad personam*, come quello di John 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*<sup>26</sup> Mackie analizza tanto sinteticamente quanto puntualmente le due versioni dell'argomento teleologico — sia quella desunta dall'ordine spaziale che quella desunta dall'ordine temporale — offerte da Swinburne. Gli strumenti concettuali che Mackie utilizza contro Swinburne sono quelli che Filone ha usato contro Cleante, 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 è ascrivibile come caratteristica peculiare e distintiva alla categoria delle 'macchine che creano macchine' dato che «tutti gli organismi o coppie di organismi che sono capaci di riprodursi sono macchine che creano macchine, che, per quanto ne sappiamo, sono a loro volta state fatte da macchine che creano macchine, e non sono il prodotto di un disegno.»<sup>27</sup> 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 ad un regresso all'infinito, è la mente di Dio, per Mackie si cerca di porre come aproblematicamente 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,

<sup>25</sup> Ivi, p. 142.

<sup>26</sup> J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1981. 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. Per gli sviluppi più recenti di questa prospettiva si veda N. Everitt, *The Non-Existence of God*, Routledge, London 2004.

<sup>27</sup> J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, cit., p. 146.

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.»<sup>28</sup> 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 ed immediata comprensione — cosa che è costretto a rilevare anche chi ha accolto con favore la proposta di Swinburne<sup>29</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, ed 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.<sup>30</sup>

Le critiche all'argomento desunto dal progetto che si incentrano sulle teorie di Darwin e sulle evoluzioni della genetica 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. Queste posizioni nascono principalmente in risposta a forme di argomento teleologico in cui si sostiene l'esistenza di Dio non per via analogica, ma per 'inferenza dalla migliore spiegazione'<sup>31</sup> dei dati forniti dall'esperienza. Con 'inferenza dalla migliore spiegazio-

<sup>28</sup> Ivi, p. 147.

<sup>29</sup> Si veda, ad esempio, L. L. Garcia, *Teleological and Design Argument*, in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. L. Quinn - C. Taliaferro, Blackwell, Oxford 1997, pp. 338-344.

<sup>30</sup> J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, cit., p. 149.

<sup>31</sup> Per una estesa analisi di questo tema si veda P. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, Routledge, London 1991.

ne' si intende un processo che, analizzando un insieme esaustivo di dati, ricerca delle teorie che forniscano potenziali spiegazioni; dopo aver soppesato i rispettivi meriti delle teorie concorrenti, si conclude che una spiegazione è migliore delle altre. 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. D'altro canto, secondo i critici dell'argomento desunto dal progetto, la migliore spiegazione per ogni 'ordine' che riscontriamo nella natura deve essere trovata semplicemente all'interno della natura stessa: l'ordine della natura è spiegato dalle sue stesse leggi. 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; 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 trovata 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.<sup>32</sup>

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

<sup>32</sup> E. Stump - M. J. Murray, *Philosophy of Religion: The Big Question*, Blackwell, Oxford 1999, *Introduction to Part Two*, p. 62.

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 aspetteremo se non ci fosse, in fondo, nessun progetto, nessuno scopo, né bene, né male, niente a parte una cieca, impietosa indifferenza.<sup>33</sup>

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

La teoria evuzionistica 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 cosparso 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.<sup>34</sup>

Non è più possibile proporre un argomento teleologico classico, ma forse è possibile battere altre strade. È questo è ciò che prova a fare Alvin Plantinga. Il ruolo di Plantinga in questo dibattito assume contorni particolari, e 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 la cosiddetta *epistemologia riformata*, una corrente che si propone di trovare una via per la razionalità della credenza religiosa in un ripensamento complessivo della teoria della conoscenza sulla base di istanze postkahuniane e di recenti approdi di tipo affidabilista. Uno dei punti cardine del pensiero di Plantinga risiede nel considerare la credenza in Dio come credenza fondamentale, che non deve essere spiegata né tanto meno giustificata. In quest'ottica,

<sup>33</sup> R. Dawkins, *God's Utility Function*, in *Philosophy of Religion: The Big Question*, ed. by E. Stump - M. J. Murray, Blackwell, Oxford 1999, p. 113.

<sup>34</sup> D. C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it. di S. Frediani, Bollati e Boringhieri, Torino 1997, p. 20.

fortemente influenzata dalla sua adesione al calvinismo, come egli stesso sostiene, «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.»<sup>35</sup>

Il fulcro della sua indagine sta nel concetto di *garanzia* (*warrant*), a cui ha dedicato una serie di tre scritti. Questo aspetto eminentemente epistemologico dell'opera di Plantinga si inserisce in quel dibattito che tende ad una complessiva revisione della definizione di conoscenza. Secondo la definizione a tutt'oggi più largamente condivisa, e per questo denominata 'definizione standard della conoscenza', *la conoscenza è una credenza vera e giustificata*. Le condizioni necessarie e sufficienti perché si abbia conoscenza sarebbero dunque:

- i. la credenza (il soggetto *a* crede che *P*);
- ii. la verità (*P* è vero);
- iii. 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 ci accingiamo a vedere, lo stesso Plantinga.

Nel secondo libro di questa trilogia *Warrant and Proper Function*<sup>36</sup> – sicuramente uno dei contributi più cospicui di questo filosofo al dibattito contemporaneo sulla teoria della conoscenza – 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>37</sup> in realtà in *Warrant and Proper Function* ci troviamo di fronte ad una forma totalmente nuova 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

<sup>35</sup> A. Plantinga, *Two Dozen (or so) Theistic Arguments*, <http://www.calvin.edu>, 2003.

<sup>36</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, New York 1993.

<sup>37</sup> Si vedano A. Plantinga, *Natural theology*, cit. e A. Plantinga, *Two Dozen (or so) Theistic Arguments*, cit.

Dio non c'è garanzia, quindi non può esserci conoscenza. Diviene necessario analizzare la costruzione del concetto di garanzia per poter comprendere a pieno il ruolo che viene attribuito a Dio.

### 3.1. *La funzionalità delle facoltà epistemiche e l'appropriatezza dell'ambiente*

Vediamo dunque quali sono le condizioni per 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 ed 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 John Pollock,<sup>38</sup> 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:

<sup>38</sup>J. Pollock, *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton 1974 e J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Savage 1986.

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.<sup>39</sup>

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».<sup>40</sup>

### 3.2. *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; dunque 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 appropriatamente funzionante. 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».<sup>41</sup> 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 de-

<sup>39</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, cit., p. 9.

<sup>40</sup> Ivi, p. 11.

<sup>41</sup> Ivi, p. 13.

terminate 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».<sup>42</sup> 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 *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 esser 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.<sup>43</sup>

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 ad uno scopo di qualche tipo ed operano perseguendo la corrispondenza dei mezzi ai fini.

<sup>42</sup> Ivi, p. 17.

<sup>43</sup> Ivi, p. 19.

Secondo Plantinga, il progetto deve specificare il comportamento dell'oggetto in analisi nell'esplicitarsi del suo funzionamento appropriato. E' possibile quindi pensare al progetto in prima istanza come ad 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, una 'stantanea 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.

### 3.3. *La produzione di credenze vere*

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

*i. La molteplicità funzionale.* 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 ad 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 sottoprodotto 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.

*ii. Un buon progetto.* 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'.

#### 4. *Epistemologia naturalizzata?*

Per concludere la sua analisi della garanzia, Plantinga pone la possibilità che la concezione tracciata sin qui costituisca un tipo di epistemologia naturalizzata. Suggestisce che, forse, l'essenza di un approccio naturalistico all'epistemologia ha a che fare con la normatività. La più blanda forma di naturalismo potrebbe essere quella in cui si nega che la garanzia debba essere compresa nei termini della deontologia. Come ha sostenuto in *Warrant: the Current Debate*,<sup>44</sup> l'epistemologia anglosassone del ventesimo secolo concepisce la garanzia in termini di giustificazione, a sua volta intesa in termini di adempimento dei doveri epistemici. D'altra parte la versione più estrema del naturalismo in

<sup>44</sup> A. Plantinga, *Warrant: the Current Debate*, Oxford University Press, New York 1993.

epistemologia si disfa completamente della normatività, cercando di sostituire l'epistemologia tradizionale con la psicologia descrittiva; questo sembra essere il suggerimento di Quine. Questa interpretazione che Plantinga offre di Quine non tiene conto del fatto che Quine stesso, dopo aver detto che «l'epistemologia o qualcosa di simile, trova il suo posto come un capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale»,<sup>45</sup> aggiunge anche:

La nostra stessa impresa epistemologica, allora, e la psicologia di cui è un capitolo componente e l'intera scienza naturale di cui la psicologia è un libro componente — tutto questo è nostra costruzione o nostra proiezione a partire da stimolazioni analoghe a quelle che assegnavamo al nostro soggetto epistemologico. C'è così un contenimento reciproco, quantunque contenimento in sensi diversi: l'epistemologia nella scienza naturale e la scienza naturale nell'epistemologia.<sup>46</sup>

Secondo Plantinga, il suggerimento di Quine comporta molta più normatività di quanto sembri. La psicologia descrittiva tipicamente affida se stessa a generalizzazioni funzionali. Il naturalismo radicale di Quine è presumibilmente una concezione secondo cui il solo tipo di normatività appropriata all'epistemologia è quello che si può trovare nelle scienze naturali. Ma allora chiedersi se la concezione che Plantinga ha tracciato sia un naturalismo nel senso quineiano radicale, significa in realtà chiedersi se la garanzia di una credenza si riduca all'esser prodotta da facoltà funzionanti appropriatamente nel giusto tipo di ambiente cognitivo. Plantinga dichiara di seguire Quine, anche se «solo a una certa distanza»<sup>47</sup> e afferma che in realtà il modo più plausibile per pensare alla garanzia da un punto di vista teistico è in termini di epistemologia naturalistica, perché, come sosterrà, il naturalismo, in epistemologia, fiorisce meglio nel contesto di una visione teistica dell'essere umano.

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;

<sup>45</sup> W. V. O. Quine, *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. di M. Leonelli, Armando Editore, Roma 1986, p. 106.

<sup>46</sup> Ivi, p. 107.

<sup>47</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, cit., p. 46.

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 ad 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 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. Plantinga 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.»<sup>48</sup>

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.

Plantinga costruisce una disputa fra una posizione, che imputa a Darwin e a Churchland, e un'altra riferibile a Popper e Quine. Per Patricia Smith Churchland, l'evoluzione implicherebbe soltanto che i nostri comportamenti sono ragionevolmente adattivi; ne consegue che la selezione naturale non è mirata alla verità, ma a comportamenti adatti

<sup>48</sup> Ivi, p. 198.

alla sopravvivenza. Plantinga ritiene che Darwin e Churchland intendono affermare che l'evoluzione naturalistica ci fornisce una ragione per dubitare che le facoltà cognitive umane producano, in genere, credenze vere; chiama questa posizione il 'dubbio di Darwin'. 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. Per Plantinga, al contrario, la conseguenza delle tesi di Darwin e Churchland sarebbe che la possibilità condizionale obiettiva che le facoltà conoscitive umane siano affidabili, in quanto prodotte dall'evoluzione, è relativamente bassa. 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; tiene a sottolineare, infatti, che nell'evoluzione di tipo darwiniano ci sono anche percorsi genetici casuali, che possono portare all'eliminazione di un gene più adatto e alla fissazione di uno meno adatto – questa osservazione costituisce una grave macchia per l'esposizione di Plantinga che sembra ignorare gli ultimi sviluppi teorici del neodarwinismo in cui viene riscontrato che la riorganizzazione del materiale genetico, all'interno della selezione naturale, è sottoposta a sofisticati meccanismi di controllo e feedback. La probabilità della fissazione di un gene, ed in particolare di un gene più adatto, non viene calcolata rispetto alla fitness<sup>49</sup> di un singolo individuo, ma rispetto al panorama di adattabilità di una comunità.

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 evoluzionistico 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.

<sup>49</sup> Con fitness si intende una misura del grado di adattabilità di un individuo al proprio ambiente.

Rè 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, dato  $(N \& E \& C)$ . 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 mutuamente esclusive ed 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, né di supporre che la probabilità di  $P(R/(N\&E\&C))$  sia bassa, perché, se accettasse una forma di evolucionismo, sarebbe comunque un evolucionismo 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.»<sup>50</sup> 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.

### 5. *Due direzioni*

Proporre un argomento teleologico che mantenga una struttura tradizionale e pretenda di mettere in questione la teoria evolucionistica risulta ormai quanto meno inadeguato. Come fa impietosamente e giustamente notare Dennett le dispute che ne derivano richiamano alla mente quelle che coinvolsero i sostenitori delle teorie eliocentriche.<sup>51</sup> Il possibile ruolo della filosofia è una delle questioni che inevitabilmente scaturiscono da un dibattito di questo genere; l'impossibilità di screditare e rifiutare le conclusioni scientifiche in nome della teologia è lampante, ma nella stessa misura in cui è lampante che «non esiste una scienza affrancata dalla filosofia».<sup>52</sup> Questo significa che là dove la scienza ha posto il suo *imprimatur* il filosofo deve astenersi dal porre domande? Sicuramente no. Ma la filosofia non può e non deve agire come se il progresso scientifico non avesse avuto luogo. Paley poteva interrogarsi sulla sorprendente analogia tra un uomo creatore di macchine e un Dio creatore del mondo; lo stesso tipo di questioni, se poste da Swinburne, sembrano avere poco senso. Plantinga, forse il solo, sicuramente uno dei pochi, mostra di comprendere che se si vuol provare a mantenere intatta la liceità dell'uso di argomenti a favore dell'esistenza di Dio – tra i quali l'argomento teleologico è sempre risultato il più forte – è necessario cambiare in modo radicale la prospettiva del dibattito. Andare contro le scienze nel nome della fede porta alla bancarotta epistemologica; cambiare il terreno di discussione è il modo per aprire nuove possibilità argo-

<sup>50</sup> Ivi, p. 236.

<sup>51</sup> D. C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, cit., pp. 21-23.

<sup>52</sup> Ivi, p. 24.

mentative. Nel Settecento ci si chiedeva come fosse possibile che l'occhio funzionasse con una tale perfezione, Darwin l'ha spiegato; ma la questione di cosa possa validare le nostre credenze in modo tale da renderle conoscenze è una questione aperta su cui la filosofia deve interrogarsi. Plantinga compie l'unica mossa che un teista serio, colto e, soprattutto, che fa filosofia può compiere per giustificare Dio: porlo fra le basi di una teoria della conoscenza. Nel pensiero di Plantinga Dio è garante della possibilità di conoscenza, lo schema attraverso cui l'uomo conosce è una prova dell'esistenza di Dio.<sup>53</sup> Dopo *Warrant and Proper Function*, l'indagine di Plantinga in qualche modo si biforca prendendo due direzioni. La prima, che potremmo definire la direzione del riformato, lo porta alla stesura di un testo come *Warranted Christian Belief*<sup>54</sup> in cui attraverso il concetto di garanzia si cerca di giustificare la credenza cristiana. La seconda, la direzione dell'epistemologo, porta Plantinga, in continuità con le intuizioni proposte in *Warrant and Proper Function*, a discutere la validità del paradigma naturalistico imperante nella filosofia analitica degli ultimi anni. In quest'ottica sono inseriti numerosi testi, *Dennett's Dangerous Idea: Darwin, Mind and Meaning*,<sup>55</sup> *How Naturalism Implies Skepticism*,<sup>56</sup> ma soprattutto *Naturalism Defeated*,<sup>57</sup> in cui Plantinga propone quello che definisce un «argomento evoluzionista contro il naturalismo», con cui sostiene che l'unione di naturalismo ed evoluzionismo genera una «incoerenza autoreferenziale», totalmente evitabile nell'unione di naturalismo e teismo. Con la sua filosofia analitica teista fondata su salde basi epistemologiche, Plantinga non solo è stato in grado di proporre un argomento teleologico non facilmente attaccabile quanto tutti i suoi analoghi contemporanei, ma anche di riscattare la filosofia analitica della religione da quel ruolo ancillare in cui alcuni cercavano di relegarla, grazie ad un dibattito epistemologico che si sta intensificando intorno alle sue teorie, cui partecipano filosofi come Sosa e Fodor e di

<sup>53</sup> Questo non deve indurre a considerare la posizione di Plantinga come una prospettiva di tipo cartesiano, dalla quale è decisamente lontana in virtù dei presupposti externalisti che sottendono a tutta la costruzione del concetto di garanzia.

<sup>54</sup> A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 2000.

<sup>55</sup> A. Plantinga, *Darwin, Mind and Meaning*, [http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/plantinga\\_alvin/darwin\\_mind\\_and\\_meaning.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/darwin_mind_and_meaning.pdf), 1996.

<sup>56</sup> A. Plantinga, *How Naturalism Implies Skepticism*, paper presentato dal Professor Plantinga durante il convegno «Può la filosofia analitica essere non naturalistica?» tenutosi a Milano presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2003.

<sup>57</sup> A. Plantinga, *Naturalism Defeated*, <http://philofreligion.homestead.com/files/alspaper.htm>, 1994.

cui si evincono facilmente l'ampiezza e la portata da testi come *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*<sup>58</sup> e *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*.<sup>59</sup> Questi ultimi sviluppi del pensiero di Plantinga non sono di agevole interpretazione e neppure risulta impresa facile proporre una critica seria e fondata, che non si dimostri viziata 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 vengano mosse a Plantinga critiche come quelle proposte da Paola Dessì che lo definisce «un creazionista all'assalto»<sup>60</sup> e che se da una parte forse ne esplicitano gli intenti e la vocazione personale, dall'altra sicuramente ne fraintendono 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 creazionistico al darwinismo fino a quello che in un *Naturalism Defeated* diviene un «argomento evolucionista contro il naturalismo». Questa mancanza di linearità unita ad una totale mancanza di sistematicità — sicuramente dovuta ad 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 costituita dall'anti-naturalismo e il fine è la riproposizione de «il vecchio argomento del progetto intelligente»<sup>61</sup>. Per questa complessità si è cercato in questa sede di chiarire come la 'proper function' sia stata e continui ad essere il concetto base dell'epistemologia di Plantinga. Dalla definizione di conoscenza come credenza garantita, segue l'accettazione di una prospettiva esternalista, il funzionamento appropriato delle capacità cognitive non richiede un accesso privilegiato

<sup>58</sup>J. L. Kvanvig (a cura di), *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Lanham 1996.

<sup>59</sup>J. Beilby (a cura di), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Cornell University Press, Ithaca 2002.

<sup>60</sup>P. Dessì, *Creazionisti all'assalto*, in «Rivista di filosofia», Vol. XCV, N.1, Aprile 2004, pp. 93-121.

<sup>61</sup>Ivi, p. 114.

del soggetto conoscente, e affidabilista, abbiamo infatti visto che l'esser regolata da un segmento di progetto volto alla produzione di credenze vere è una *conditio sine qua non* perché una credenza possa essere garantita. È difficile vedere come questo possa implicare una naturalizzazione, ed in particolare una naturalizzazione di stampo quineiano in cui alla norma si sostituisce la descrizione. La funzionalità appropriata potrebbe costituire una semplice descrizione, ma allora dovrebbe essere scissa dalla nozione di 'progetto' ed è lecito dubitare che questa per Plantinga sia un'alternativa da prendere in considerazione. Dalla congiunzione di funzionalità appropriata e progetto presente nella garanzia, Plantinga fa derivare logicamente la necessità di un Dio garante dalle possibilità di conoscenza ed in quest'ottica la funzionalità appropriata deve essere identificata con un nuovo tipo di argomento teleologico.

