

APhEx 20, 2019 (ed. Vera Tripodi)  
Ricevuto il: 07/03/19  
Accettato il: 09/05/19  
Redattore: Vera Tripodi

**APhEx**  
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA  
GIORNALE DI **FILOSOFIA**  
NETWORK

N° 20, 2019

## P R O F I L I

### **Alvin Plantinga**

*Michele Paolini Paoletti*

*Alvin Plantinga è uno dei più importanti metafisici e filosofi della religione viventi. In questo profilo, dopo aver brevemente narrato la sua formazione intellettuale, considererò alcuni aspetti del suo pensiero: la teoria di Plantinga dei mondi possibili; la sua teoria della garanzia epistemica delle credenze, fondata sul concetto di funzione propria; la versione di Plantinga dell'argomento ontologico per provare l'esistenza di Dio; la sua critica dell'argomento del male per provare l'inesistenza di Dio; l'argomento di Plantinga contro il naturalismo.*

## INDICE

1. VITA E OPERE
2. MONDI POSSIBILI
3. GARANTIRE LE CREDENZE
4. DIO
5. IL MALE E LA LIBERTÀ
6. CONTRO IL NATURALISMO
7. BIBLIOGRAFIA

**1. Vita e opere**

Alvin Carl Plantinga è uno dei filosofi della religione più influenti del XX secolo. Muovendo dalla filosofia della religione, inoltre, il suo lavoro si spinge verso altri ambiti: la logica, la metafisica e l'epistemologia.

Plantinga nasce il 15 novembre 1932 a Ann Harbor, nel Michigan (Stati Uniti d'America), da una famiglia cristiana calvinista. Il padre è un filosofo e la famiglia si sposta frequentemente in base ai suoi incarichi d'insegnamento. Nel 1950 Plantinga vince una borsa di studio per l'Università di Harvard. Dopo un anno, tuttavia, il giovane Plantinga decide di tornare a Grand Rapids, nel Michigan (dove la famiglia si è ormai stabilita), e di studiare nel Calvin College (in cui insegna anche il padre). Qui ha la possibilità di conoscere approfonditamente la storia della filosofia occidentale e di imparare il francese, il tedesco, il latino e il greco antico, nell'ambito di un rigoroso *curriculum* di studi umanistico. Plantinga ricorda soprattutto la figura del suo professore di filosofia, William Henry Jellema, dotato di «sorprendenti e portentose intuizioni sulle dinamiche interne della filosofia moderna»<sup>1</sup>. Al Calvin College stabilisce anche un rapporto di amicizia con il filosofo Nicholas Wolterstorff e apprende come la fede cristiana possa influenzare la ricerca scientifica in ogni ambito.

Nel 1955 Plantinga sposa Kathleen De Boer, dalla quale avrà quattro figli. Un anno prima, Plantinga inizia gli studi dottorali in filosofia all'Università del Michigan. Qui incontra William P. Alston (che sarà, assieme a Wolterstorff e allo stesso Plantinga, uno degli esponenti della cosiddetta "epistemologia riformata", di cui parlerò nel capitolo 3), il logico Richard Cartwright e William K. Frankena. All'Università del Michigan Plantinga si interessa alle obiezioni contro la fede cristiana: in particolare, all'obiezione per cui sarebbe irrazionale credere in Dio. Nel 1955 si sposta

---

<sup>1</sup> Plantinga (1985a: 9).

all'Università di Yale. L'ambiente, tuttavia, non è eccessivamente stimolante: l'indagine filosofica si limita perlopiù a redigere un vasto catalogo di risposte offerte dalla storia della filosofia, senza valutarne la verità<sup>2</sup>.

Nel 1957, terminati gli studi dottorali, Plantinga insegna nella stessa Università di Yale. L'anno successivo, però, si trasferisce alla Wayne State University di Detroit. Qui entra a far parte di una dinamica comunità di filosofi, che comprende George Nakhnikian, Edmund Gettier, Hector-Neri Castañeda, Richard Cartwright (arrivato dall'Università del Michigan) e Keith Lehrer. Plantinga racconta di lunghe discussioni con i colleghi che si protraggono per intere giornate e di un intenso periodo di studi.

Nel 1963 avviene un nuovo spostamento: questa volta Plantinga è chiamato a occupare la cattedra del suo maestro Jellema al Calvin College. Così, al Calvin College, Plantinga scrive alcune delle sue opere più importanti: *God and Other Minds* (1967), *The Nature of Necessity* (1974), *God, Freedom and Evil* (1974). Il problema del male ("perché Dio permette il male?") è uno dei temi più rilevanti della sua ricerca in questo periodo, mossa anche da drammatiche esperienze personali (il padre soffriva di un disturbo maniaco-depressivo)<sup>3</sup>.

Nel 1980 il settimanale *Time* definisce Plantinga «il filosofo protestante più influente al mondo» e nel 1982 la Notre Dame University lo assume nel proprio Dipartimento di Filosofia. Dal 1984 Plantinga guida le attività del Centro di Ricerca di Filosofia della Religione. Tra i suoi studenti vi sono molti dei più noti filosofi della religione degli ultimi decenni: Michael Bergmann, Kelly James Clark, Robin Collins, Michael Rea, Trenton Merricks, Thomas Crisp, Thomas Flint<sup>4</sup>. Per alcuni anni Plantinga è Presidente della American Philosophical Association (Central Division) e, nel 1978, contribuisce alla fondazione della Society of Christian Philosophers e della sua rivista *Faith and Philosophy*. Tra le opere più importanti, nel 1993 Plantinga pubblica *Warrant and Proper Function* e, nel 2000, *Warranted Christian Belief*. Dopo essere divenuto professore emerito alla Notre Dame University, nel 2010 Plantinga decide di tornare al Calvin College.

In questo breve profilo, presenterò alcune delle idee più importanti di Plantinga. Dopo aver parlato di mondi possibili (cap. 2) ed epistemologia (cap. 3), tratterò dell'esistenza e della natura di Dio (cap. 4), del problema

---

<sup>2</sup> Cfr. Plantinga (1985a: 21).

<sup>3</sup> Cfr. Plantinga (1993a: 26-27).

<sup>4</sup> Cfr. Baker (2007: 8).

del male (cap. 5) e del noto “evolutionary argument” contro il naturalismo (cap. 6).

## 2. Mondi possibili

Consideriamo i seguenti enunciati:

- (1) Plantinga potrebbe scrivere un nuovo libro nel 2019;
- (2) Plantinga avrebbe potuto essere un ingegnere (invece che un filosofo);
- (3) l’acqua non potrebbe che essere H<sub>2</sub>O;
- (4) l’acqua non potrebbe essere O<sub>2</sub>.

Si tratta di enunciati modali, cioè di enunciati che affermano qualcosa su ciò che potrebbe accadere (1), su ciò che sarebbe potuto accadere, ma non è accaduto (2), su ciò che deve accadere, che necessariamente accade (3) e su ciò che non può accadere, che necessariamente non accade (4).

Gottfried W. Leibniz (1646-1716) fu il primo filosofo a suggerire di interpretare gli enunciati modali ricorrendo ai mondi possibili. Approssimativamente, il mondo attuale (cioè il mondo in cui viviamo o, come sostiene Plantinga, l’unico mondo reale) comprende tutto ciò che accade. Eppure, il mondo attuale non contiene fatti che potrebbero accadere. Pertanto, sembra che enunciati intuitivamente veri come (1) e (2) manchino di un riferimento e di condizioni di verità. Per questa ragione, si postula l’esistenza di mondi alternativi al mondo attuale in cui accadono altri fatti. Ciascuno di questi mondi è un mondo possibile – almeno nella misura in cui è dotato di certe caratteristiche come la consistenza e la massimalità, che esamineremo a breve. Lo stesso mondo attuale è uno tra i mondi possibili<sup>5</sup>.

Così, se è vero che (1), allora vi è un qualche mondo possibile (magari somigliante al mondo attuale) in cui Plantinga scrive un nuovo libro nel 2019 e, se è vero che (2), allora vi è un qualche mondo possibile in cui Plantinga è un ingegnere e non è un filosofo. D’altro canto, se è vero che (3), non vi è alcun mondo possibile in cui l’acqua è qualcosa di diverso da H<sub>2</sub>O e, se è vero che (4), non vi è alcun mondo possibile in cui l’acqua è O<sub>2</sub>.

---

<sup>5</sup> Sui mondi possibili, cfr. ad esempio Divers (2002) e Borghini (2009).

I mondi possibili sono, quantomeno, un utile strumento per rappresentare la possibilità, la necessità e l'impossibilità. Eppure, secondo Plantinga (1974a), essi *non* sono *soltanto* questo. Al contrario, si tratta di entità extramentali ben precise. Del resto, se i mondi possibili fossero soltanto creazioni del pensiero umano, la verità e la falsità degli enunciati modali da essi rappresentati rischierebbero di essere fondate unicamente sui nostri pensieri<sup>6</sup>.

Per comprendere la teoria dei mondi possibili di Plantinga, occorre introdurre la nozione di stato di cose. Uno stato di cose consiste nell'esemplificazione (o nella non-esemplificazione) di una certa proprietà o di una certa relazione da parte di un individuo o di più individui. Ad esempio: lo stato di cose *Antonio è un uomo* consiste nell'esemplificazione della proprietà di *essere un uomo* da parte di Antonio. Se lo stato di cose *Antonio è un uomo* accade (*obtains*), allora Antonio *effettivamente* esemplifica la proprietà di *essere un uomo*. Eppure, vi sono secondo Plantinga molti stati di cose che non accadono: tali stati di cose esistono, pur non accadendo. Ad esempio: lo stato di cose *Plantinga è un ingegnere* esiste, ma non accade, dal momento che Plantinga è un filosofo e non un ingegnere.

Gli stati di cose possono anche combinarsi tra loro in vari modi e costituire ulteriori stati di cose. Così, ad esempio, lo stato di cose *Antonio è un uomo e Plantinga è un ingegnere* combina i suddetti stati di cose. Uno stato di cose *S include* un altro stato di cose *S'* sse (se e solo se) non è possibile che *S e non-S'*, cioè che *S* accada e *S'* non accada. Ad esempio: *Antonio è un uomo include Antonio è un animale*, giacché non è possibile essere uomini senza essere animali. Viceversa, uno stato di cose *S preclude* un altro stato di cose *S'* sse *non* è possibile che *S e S'*<sup>7</sup>. Ad esempio: *Antonio è un uomo esclude Antonio è un coleottero*.

Consideriamo ora tutti gli stati di cose, sia quelli che accadono, sia quelli che non accadono. Uno stato di cose *S* è *massimale* allorché, per ogni altro stato di cose *S'* distinto da *S*, *S include* o *preclude S'*. Uno stato di cose *S* è *consistente* allorché non include stati di cose *S'* e *S''* che non potrebbero

---

<sup>6</sup> Almeno nella misura in cui non vi fossero altre entità capaci di render veri o falsi gli enunciati modali.

<sup>7</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 44 e sg.). Si noti che, per definire l'inclusione e la preclusione tra stati di cose, Plantinga ricorre implicitamente alla possibilità. Poiché l'inclusione e la preclusione sono poi utilizzate per definire i mondi possibili, egli non fornisce dunque una *riduzione* della possibilità ai mondi possibili: la possibilità di qualcosa non è ridotta ad altro (ai mondi possibili), dal momento che abbiamo bisogno di essa per definire i mondi possibili stessi.

accadere assieme. I mondi possibili sono stati di cose *massimali e consistenti*.

Il mondo attuale, secondo Plantinga, è uno dei mondi possibili, ma è anche l'unico mondo possibile che accade o che è reale. In un certo senso, tutti gli altri mondi possibili esistono nel mondo attuale, ma non accadono. Ad esempio, i mondi possibili che comprendono *Plantinga è un ingegnere* esistono nel mondo attuale, ma non accadono<sup>8</sup>.

Nel mondo attuale vi sono dunque molti stati di cose che non accadono. Li esamineremo a breve. Prima di essi, occorre esaminare altre tre questioni.

In primo luogo, Plantinga afferma che ad ogni mondo possibile corrisponde un *libro* di quel mondo, cioè un insieme di proposizioni come [Plantinga è un ingegnere] che sarebbero vere se quel mondo fosse attuale<sup>9</sup>. Tutti i libri di tutti i mondi possibili esistono nel mondo attuale, ma soltanto alcune proposizioni di quei libri sono vere (cioè le proposizioni vere nel mondo attuale).

In secondo luogo, Plantinga riprende la distinzione tra modalità *de re* e *de dicto*. La modalità *de re* riguarda direttamente gli individui e implica la loro esistenza. L'enunciato

(5) Antonio può essere un mago (= “è possibilmente” un mago)

è un enunciato modale *de re* e implica l'esistenza di Antonio per essere vero. Viceversa, l'enunciato

(6) è possibile che Gandalf sia un mago

è un enunciato modale *de dicto* e non implica l'esistenza di Gandalf per essere vero, ma soltanto che la proposizione [Gandalf è un mago] possa essere vera. La distinzione tra modalità *de re* e *de dicto* consente di risolvere alcuni problemi che affliggono il discorso modale e di fare i conti con alcune obiezioni sollevate da William Kneale e Willard van Orman Quine<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Di contro, David K. Lewis (1986) sostiene che i mondi possibili distinti dal mondo attuale sono tanto reali quanto il mondo attuale. In aggiunta, Plantinga e Lewis non concordano sull'identità attraverso mondi possibili: per Plantinga (2003: 72-89) lo stesso individuo può esistere in diversi mondi possibili, mentre per Lewis ci sono solo controparti di quell'individuo in altri mondi possibili (cioè individui distinti dotati di un alto grado di similarità con esso).

<sup>9</sup> Come noteremo, le proposizioni per Plantinga sono entità astratte distinte dagli stati di cose. Utilizzo le parentesi quadre per distinguere le proposizioni dagli enunciati.

<sup>10</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 14-43).

In ogni caso, Plantinga (1974a: 29-32) spiega come tradurre gli enunciati modali *de re* in enunciati modali *de dicto*, e viceversa.

In terzo luogo, Plantinga introduce le *proprietà essenziali*. Approssimativamente, una proprietà essenziale di Antonio è una proprietà che Antonio non può non avere, se esiste, cioè una proprietà che Antonio ha in tutti i mondi possibili in cui esiste. Vi sono quattro tipi di proprietà essenziali<sup>11</sup>. Alcune proprietà essenziali sono *banalmente essenziali*: ad esempio, la proprietà di *esistere* (in tutti i mondi possibili in cui Antonio esiste, egli ha la proprietà di *esistere*, benché ciò non implichi che Antonio esista in tutti i mondi possibili, cioè che goda di esistenza necessaria), quella di *essere identico a sé stesso*, la proprietà di *essere tale che la Torre Eiffel è in Francia o il Colosseo è a Roma*. Inoltre, vi sono proprietà essenziali che caratterizzano il *tipo* di individuo, il genere cui appartiene, o che seguono da esso: Antonio è essenzialmente una persona, sicché è essenzialmente non-dispari e non-pari (solo i numeri sono pari o dispari). Pertanto, le proprietà di *essere una persona*, di *essere non-dispari* e di *essere non-pari* sono proprietà essenziali di Antonio<sup>12</sup>.

Antonio ha essenzialmente anche la proprietà di *essere Antonio*, cioè la proprietà di *essere identico ad Antonio*, la *haecceitas* di Antonio (letteralmente, la “questità” o “ecceità” di Antonio). La *haecceitas* di Antonio è una proprietà essenziale di Antonio che implica tutte le sue proprietà essenziali e che non è esemplificata da alcun individuo distinto da Antonio in alcun mondo possibile<sup>13</sup>. La *haecceitas* di Antonio è a pieno titolo un’essenza individuale di Antonio. In effetti, un’essenza individuale di Antonio è una proprietà (o una congiunzione di proprietà) *P* tale che, per ogni proprietà essenziale *P'* di Antonio, *P* implica quella proprietà essenziale *P'* e, per ogni individuo possibile distinto da Antonio, quell’individuo ha essenzialmente la proprietà di *essere non-P*. Così, la *haecceitas* di Antonio, in quanto sua essenza individuale, implica ogni proprietà essenziale di Antonio (es., quella di *essere una persona*) e ogni individuo distinto da Antonio ha essenzialmente la proprietà di *non-essere Antonio*. Tuttavia, non solo la *haecceitas* di Antonio può identificarsi con la sua essenza individuale, ma anche la congiunzione di tutte le sue proprietà indicizzate a mondi.

---

<sup>11</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 60-70).

<sup>12</sup> Se, essenzialmente, nessuna persona può essere un coleottero, allora Antonio non può essere un coleottero in alcun mondo possibile. Al massimo, spiega Plantinga, egli può avere il corpo di un coleottero.

<sup>13</sup> Per una definizione più completa, cfr. Plantinga (2003: 68).

In effetti, il quarto tipo di proprietà essenziali comprende le proprietà *indicizzate a mondi*. Ad esempio, se  $m_1$  è il mondo attuale, la proprietà di *essere un filosofo in  $m_1$*  per Plantinga e, se  $m_2$  è un mondo possibile distinto dal mondo attuale in cui Plantinga è un ingegnere, la proprietà di *essere un ingegnere in  $m_2$* . Dunque, in ogni mondo possibile in cui esiste, Plantinga non può che essere un filosofo in  $m_1$  e non può che essere un ingegnere in  $m_2$ , cioè non può che esemplificare le proprietà di *essere un filosofo in  $m_1$*  e di *essere un ingegnere in  $m_2$* .

Un interessante corollario della visione di Plantinga delle proprietà essenziali è che i nomi propri come «Antonio» si riferiscono a essenze individuali e che ogni individuo ha diverse essenze individuali che non sono tra loro epistemicamente equivalenti (cioè si può sapere che una di tali essenze è un'essenza individuale di Antonio senza sapere che un'altra di tali essenze è anch'essa un'essenza individuale di Antonio). Per ragioni di spazio, non potrò però soffermarmi su questa tesi<sup>14</sup>.

Plantinga sostiene una dottrina dei mondi possibili conosciuta come «attualismo serio» (*serious actualism*). Secondo tale dottrina, ogni proprietà e ogni relazione implica l'esistenza: non è possibile che un individuo abbia una qualche proprietà o si trovi in una qualche relazione, senza che esso esista. In altri termini, per ogni individuo e per ogni mondo possibile, se quell'individuo ha una qualche proprietà in quel mondo possibile, allora esso esiste in quel mondo possibile. Per Plantinga l'attualismo serio è implicato dall'attualismo *simpliciter*, cioè dalla dottrina per cui non ci sono individui che non esistono<sup>15</sup>. Tuttavia, se non ci sono individui che non esistono come Mario (il fratello meramente possibile di Antonio), cosa rende vero che

(7) Mario non esiste

e che

(8) Mario sarebbe potuto esistere?

Secondo Plantinga, il fatto che vi siano proposizioni vere come [Mario non esiste] o [Mario sarebbe potuto esistere], espresse da (7) e (8), *non* implica che vi sia un oggetto inesistente come Mario<sup>16</sup>. Analogamente, è vero che

<sup>14</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 80) e (2003: 122-138).

<sup>15</sup> Cfr. Plantinga (2003: 176-191).

<sup>16</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 149).



(9) Antonio sarebbe potuto non esistere,

cioè che, in qualche mondo possibile distinto dal mondo attuale, Antonio non esiste. Eppure, ciò *non* implica che vi sia in quel mondo un individuo inesistente come Antonio. Al contrario, in quel mondo vi è soltanto la *haecceitas* di Antonio: la *haecceitas* di Antonio esiste in quel mondo, ma non è esemplificata da alcunché<sup>17</sup>. Questa soluzione sembra implicare che, nel mondo attuale, vi siano *haecceitates* di individui inesistenti come Mario<sup>18</sup>.

A questo punto, si leva un'interessante obiezione contro la dottrina di Plantinga: la *haecceitas* di Antonio non deve forse implicare l'esistenza di Antonio, sì da non poter esistere non-esemplificata? E, più in generale, se un'entità "riguarda" un certo individuo (es. una proprietà o una proposizione "riguardano" Antonio), può quell'entità esistere senza quell'individuo? Plantinga chiama «esistenzialismo» la dottrina per cui, se un'entità "riguarda" un certo individuo, allora essa dipende ontologicamente da quell'individuo e non può esistere senza esso.

Vi è un celebre argomento di Plantinga contro l'esistenzialismo riguardante le proposizioni. Una proposizione può esistere anche senza che esistano gli individui "coinvolti" in essa. Ad esempio: la proposizione [Mario non esiste] può esistere anche senza che esista Mario. Ecco l'argomento<sup>19</sup>:

(a) è possibile che Mario non esista;

---

<sup>17</sup> Cfr. Plantinga (2003: 117).

<sup>18</sup> D'altro canto, non vi sono *haecceitates* di oggetti fittizi inesistenti come Gandalf (cfr. Plantinga (1974: 153-159) e (2003: 122-138)). Il nome proprio «Gandalf» è un nome vuoto, privo di referente. Si possono avanzare qui due critiche. In primo luogo, se Gandalf è un individuo possibile (cioè un individuo cui non sono attribuite proprietà incompatibili tra loro) e se vi sono nel mondo attuale *haecceitates* non esemplificate di individui possibili come Mario, allora perché non esiste nel mondo attuale anche una *haecceitas* non esemplificata di Gandalf? Del resto, possono esservi nel mondo attuale *haecceitates* non esemplificate: esse *non* implicano l'esistenza di individui inesistenti che le esemplifichino. In aggiunta, se in altri mondi possibili la *haecceitas* di Antonio può esistere non-esemplificata, non si vede perché la *haecceitas* dell'inesistente Mario non possa esistere non-esemplificata nel mondo attuale. In secondo luogo, potrebbero esservi *haecceitates* necessariamente non-esemplificate, cioè non-esemplificate in alcun mondo possibile. Se Gandalf fosse necessariamente inesistente, la sua *haecceitas* potrebbe tuttavia esistere non-esemplificata in qualche mondo possibile.

<sup>19</sup> Cfr. Plantinga (2003: 158-175).

- (b) se è possibile che Mario non esista, allora la proposizione [Mario non esiste] è possibile;
- (c) se la proposizione [Mario non esiste] è possibile, allora essa può essere vera;
- (d) necessariamente, se [Mario non esiste] fosse vera, allora [Mario non esiste] esisterebbe;
- (e) necessariamente, se [Mario non esiste] fosse vera, allora Mario non esisterebbe.
- (f) Dunque, è possibile che [Mario non esiste] esista e che Mario non esista.

La premessa più importante di questo argomento è la premessa (d), che deriva dall'accettazione dell'attualismo serio. Se l'attualismo serio è vero, allora in ogni mondo possibile in cui la proposizione [Mario non esiste] ha la proprietà di *essere vera*, quella stessa proposizione esiste<sup>20</sup>. Ogni proposizione è un'entità astratta e non dipende da alcun individuo concreto.

Da ultimo, vale la pena di menzionare un argomento modale di Plantinga contro il materialismo. Per Plantinga, non è essenziale che le persone siano materiali, cioè che siano identiche al loro corpo o che abbiano un corpo. In breve: è possibile che Antonio esista ad un qualche tempo *t* in cui il suo corpo non esiste e, se ciò è possibile, allora Antonio non è identico al proprio corpo, né dipende essenzialmente da esso. In effetti, il corpo di Antonio muta costantemente i propri componenti (es. le proprie cellule). Dunque, è legittimo pensare che vi sia un qualche tempo *t* in cui il corpo di Antonio ha perso uno dei suoi componenti e quel componente non è stato ancora rimpiazzato da un nuovo componente che svolga la stessa funzione del componente perso. In quel tempo *t*, il corpo di Antonio non esiste, ma Antonio esiste. Dunque, Antonio non è identico al proprio corpo, né dipende essenzialmente da esso<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Per alcune critiche a questo argomento, cfr. ad esempio Fine (1985) e Pollock (1985). Per le risposte di Plantinga, cfr. Plantinga (1985b).

<sup>21</sup> Cfr. Plantinga (1974a: 67-68). Questo argomento, noto come «*replacement argument*» e che viene discusso anche da van Inwagen (2007), deve essere distinto da un celebre argomento di Roderick M. Chisholm (1991), per il quale i componenti del mio corpo sono essenziali ad esso, sicché il mio corpo cessa di esistere quando vengono rimpiazzati, ma io non cesso di esistere.

### 3. Garantire le credenze

Il nostro amico Antonio ha numerose credenze. Egli crede, ad esempio, che domani il sole sorgerà, che ha bevuto un cappuccino stamattina a colazione, che sta vedendo ora un film con Al Pacino, che Dio esista, che esista anche sua moglie e che sia anch'essa un essere capace di avere credenze.

Qui il termine «credenza» non indica una conoscenza incerta e non pienamente giustificata. Una credenza è tutto ciò che può essere ritenuto vero da qualcuno. Se Antonio crede che Dio esista, egli ritiene che sia vero che Dio esiste. Tradizionalmente, poi, una credenza effettivamente vera e giustificata è considerata una conoscenza. Ad esempio: Antonio sa/conosce che sta vedendo ora un film di Al Pacino se è effettivamente vero che egli sta vedendo ora un film di Al Pacino e ha delle buone ragioni per credere di star vedendo ora un film di Al Pacino (es. vede in televisione una figura che la sua memoria ricollega alla figura del protagonista di *Scarface*). Il termine «giustificazione» non è tuttavia particolarmente gradito ad Alvin Plantinga, dal momento che sembra già implicitamente riferirsi ad una delle possibili teorie di ciò che è richiesto (in aggiunta alla verità) per avere una conoscenza. Plantinga utilizza un termine più neutro: «garanzia» (*warrant*). Una conoscenza è dunque una credenza effettivamente vera e garantita. Ma in cosa consiste la garanzia?

Una visione classica della garanzia epistemica (cioè conoscitiva) affonda le radici nell'opera di René Descartes (1596-1650) e John Locke (1632-1704), fino alla teoria della conoscenza di Roderick M. Chisolm (1989)<sup>22</sup>. Con una buona approssimazione, si può sostenere che tale visione include tre tesi. In primo luogo, la tesi del *fondazionalismo classico*: alcune credenze (e le proposizioni che le esprimono) sono propriamente di base, cioè non giustificate da altro nel loro essere considerate vere, e si tratta di credenze auto-evidenti o inemendabili (o incorreggibili) o evidenti ai sensi; altre credenze (e le proposizioni che le esprimono) sono non di base e sono supportate e giustificate da ulteriori credenze nel loro essere considerate vere. In secondo luogo, vi è la tesi del *deontologismo classico*: una credenza è garantita allorché è giustificata, cioè il soggetto che ha quella credenza compie adeguatamente i propri doveri epistemici nel giungere a quella credenza (es. segue attentamente un certo metodo e certe regole) ed è pertanto “nel giusto”. In terzo luogo, vi è la tesi dell'*internalismo*: ciò che fornisce garanzia ad una credenza risiede unicamente in fattori interni al soggetto che ha quella credenza. In altri termini, ciò che garantisce una

---

<sup>22</sup> L'internalismo è ancora oggi un'opzione largamente seguita (cfr. Pappas (2014)).

credenza sono i processi cognitivi del soggetto conoscente, ritenuti in genere affidabili.

Plantinga (1993b) argomenta contro queste tesi e contro altre visioni alternative della garanzia, quali alcune versioni dell'esternalismo e dell'affidabilismo e il coerentismo<sup>23</sup>. Mi soffermerò qui brevemente soltanto su alcune critiche. La tesi del fondazionalismo classico, per Plantinga, è incoerente se riferita a sé stessa: se il fondazionalismo classico è vero, allora la proposizione che lo esprime non è garantita, poiché non è supportata adeguatamente da altre proposizioni e non è una proposizione di base, giacché la sua verità non è né auto-evidente, né inemendabile, né evidente ai sensi<sup>24</sup>. Inoltre, il fondazionalismo classico è troppo “severo”: esso rende non garantite molte credenze (es. quelle di memoria, quelle sugli oggetti esterni, quelle sugli altri e sui loro stati mentali, le credenze etiche, etc.).

La tesi del deontologismo classico non è necessaria, né sufficiente a fornire garanzia epistemica alle credenze: un soggetto può compiere i propri doveri epistemici e avere credenze non garantite (come nel mondo del genio ingannatore di Descartes, che fa sì che le nostre credenze sul mondo siano sistematicamente false); una credenza può essere garantita anche senza che il soggetto compia alcun dovere epistemico (come quando quella credenza “si impone” nella propria evidenza al soggetto)<sup>25</sup>. La tesi dell'internalismo è analogamente problematica: gli stati interni del soggetto possono non essere sufficienti a fornire garanzia epistemica (es. nel mondo del genio ingannatore).

In aggiunta e più in generale, Edmund Gettier argomenta in un celebre articolo che non è sufficiente avere credenze vere e giustificate (o garantite, nella terminologia di Plantinga) per avere conoscenze<sup>26</sup>. Poniamo che Antonio creda che Luca possieda una Ford e poniamo che sia giustificato nell'avere tale credenza (es. ha visto molte volte Luca guidare una Ford e Luca stesso gli ha detto che quella è la sua macchina). E poniamo che Antonio non sappia dove si trovi il suo amico Marco e che ipotizzi senza alcun motivo preciso che Marco si trovi a Berlino o a Barcellona. Antonio ha la seguente credenza: che Luca possieda una Ford o Marco si trovi a Barcellona. Affinché tale credenza sia vera, è sufficiente che uno dei due disgiunti sia vero. Tale credenza è giustificata, perché il primo disgiunto è giustificato e perché la verità di una proposizione [*p*] implica la verità della proposizione [*p* o *q*] – sicché vi è una legge logica che giustifica la credenza

<sup>23</sup> Cfr. anche Plantinga (1983), (1986a), (1988), (1990), (1995a).

<sup>24</sup> Cfr. Plantinga (2000: 93).

<sup>25</sup> Cfr. Plantinga (1993b: 43-46).

<sup>26</sup> Cfr. Gettier (1963).

nel suo complesso. Ma le cose stanno in questo modo: Luca non possiede affatto una Ford, ma Marco si trova effettivamente a Barcellona. In questo caso, la credenza nel suo complesso resta vera, giacché il secondo disgiunto è vero (Marco si trova a Barcellona). Dunque, la credenza nel suo complesso è vera e giustificata. Eppure, non sembra trattarsi affatto di una conoscenza: Antonio non sembra sapere propriamente alcunché, egli sa soltanto “per caso” (cioè non conosce propriamente) ciò che accade.

La teoria di Plantinga (1993c) della garanzia epistemica è fondata su alcuni concetti. In primo luogo, vi è il concetto di *funzione propria* (*proper function*): una facoltà conoscitiva funziona appropriatamente quando non è affetta da alcun problema (es. la visione funziona appropriatamente quando gli occhi non hanno subito lesioni e possono rilevare l'intero spettro visibile dei colori)<sup>27</sup>. In secondo luogo, vi è il concetto di *ambiente cognitivo*: vi sono ambienti cognitivi appropriati per il funzionamento di certe facoltà ed altri che non lo sono. Ad esempio: il mondo del genio ingannatore è un ambiente cognitivo non appropriato per il funzionamento delle nostre facoltà, così come un mondo nel quale tutti mentono o un mondo nel quale la maggior parte delle entità può essere percepita soltanto oltre lo spettro visibile dell'occhio umano. In terzo luogo, vi è il concetto di *progetto* (*design plan*): le nostre facoltà sono progettate affinché funzionino in un certo modo e tendano a conseguire certi risultati (es. la conoscenza della verità e/o l'adattamento all'ambiente).

Secondo Plantinga, una certa credenza *C* è dotata di garanzia epistemica per un certo soggetto *S* sse le facoltà cognitive di *S* (o i loro segmenti) coinvolte nella produzione di *C*

- (i) funzionano in modo appropriato,
- (ii) in un ambiente cognitivo sufficientemente simile a quello per il quale le facoltà di *S* sono state progettate (cioè in un ambiente cognitivo appropriato) e
- (iii) i moduli del progetto che presiedono alla produzione di *C* tendono alla conoscenza della verità (cioè tendono a conseguire come risultato la conoscenza della verità) e

---

<sup>27</sup> Questo concetto sembra accostare Plantinga alle posizioni affidabiliste, benché l'autore critichi tale teoria.

(iv) tali moduli hanno in genere successo, cioè vi è un'alta probabilità oggettiva che una credenza formata secondo tali moduli in quel tipo di ambiente cognitivo sia vera.

Una credenza garantita è dunque prodotta da facoltà che funzionano in modo appropriato (i) in un ambiente cognitivo appropriato (ii) e che sono progettate per conseguire la verità (piuttosto che altri risultati) (iii) e hanno in genere successo nel conseguire la verità (iv).

Pertanto, una credenza prodotta in virtù del *wishful thinking*, come la credenza che domani tutto andrà bene, non è una credenza garantita, perché il *wishful thinking* non tende alla verità, ma solo a fornire al soggetto fiducia in sé stesso e in ciò che lo circonda, *contra* (iii). E lo stesso accade, del resto, per le credenze “pessimistiche”. Una credenza prodotta in un ambiente cognitivo in cui si può conoscere “per caso” la verità (come l'ambiente cognitivo dei problemi di Gettier) non è garantita, perché le nostre facoltà non sono state progettate per un simile ambiente cognitivo, *contra* (ii). Le credenze di un daltonico grave sui colori di un semaforo non sono garantite, perché le facoltà coinvolte non funzionano in modo appropriato, *contra* (i).

D'altro canto, Plantinga (1993c) mostra che molte credenze considerate dubbie dai fondazionalisti classici possono essere dotate di garanzia: le credenze percettive, o quelle di memoria, ad esempio.

Consideriamo ora una particolare credenza: la credenza teista, cioè la credenza nell'esistenza di Dio, un essere sommamente buono, onnipotente e onnisciente. Molti filosofi ritengono che la credenza teista non solo sia falsa, ma sia anche non garantita, irrazionale e ingiustificata. Plantinga (1983) e (2000) si concentra su queste obiezioni e tenta di mostrare che la credenza teista è, al contrario, garantita, razionale e di base (sicché non necessita di giustificazione). Le stesse argomentazioni possono successivamente applicarsi alle credenze del Cristianesimo, che aggiungono ulteriori elementi alla credenza teista.

In primo luogo, in linea con (i)-(iv), Plantinga osserva che la credenza teista sarebbe *non garantita* se fosse prodotta da facoltà cognitive malfunzionanti o non tendenti alla verità o collocate in un ambiente cognitivo inappropriato o dotate di scarsa probabilità di cogliere la verità. In particolare, egli si concentra sulle obiezioni di Karl Marx (1818-1883) e Sigmund Freud (1856-1939): per il primo, la credenza teista sarebbe il prodotto di un malfunzionamento cognitivo generato, in ultima analisi, da un malfunzionamento della società (in violazione di (i)); per il secondo, essa

sarebbe il prodotto della tendenza a vedere i nostri bisogni soddisfatti (in violazione di (iii)).

In secondo luogo, Plantinga (2000: 108-133) distingue tra sei diversi significati di «razionale» e dunque tra sei diversi modi in cui la credenza teista può essere *irrazionale*. Il significato più rilevante è ancora una volta quello legato alla garanzia epistemica: una credenza razionale è una credenza prodotta, tra l'altro, da facoltà cognitive ben funzionanti. Plantinga argomenta che in nessuno di questi sei significati la credenza teista è irrazionale. Tuttavia, per comprendere pienamente le sue tesi, bisognerà esaminare la terza obiezione, quella per cui la credenza teista sarebbe *ingiustificata*.

Plantinga osserva che questa obiezione muove da un presupposto ben preciso: la credenza teista è una credenza non di base, che deve essere supportata da altre credenze (e giustificata in virtù di esse) per poter essere accettata. Così, ad esempio, occorre dimostrare sulla base di altre credenze che Dio esiste. Eppure, non è affatto necessario condividere questo presupposto. Al contrario, si può e si deve ritenere che la credenza teista sia una credenza (propriamente) *di base*. Qui Plantinga accetta la distinzione tra credenze di base e non di base introdotta dal fondazionalismo classico, anche se nega che le credenze di base siano semplicemente quelle auto-evidenti, inemendabili o evidenti ai sensi.

La credenza teista è una credenza di base prodotta da una speciale facoltà: il *sensus divinitatis* (che Plantinga collega all'opera di Tommaso d'Aquino (1225-1274) e Giovanni Calvino (1509-1564)). Il *sensus divinitatis* riconosce la presenza di Dio, e dunque la Sua esistenza e la Sua natura, in occasione di esperienze di vario genere: la contemplazione di un paesaggio dalla vetta di una montagna o la comprensione di un'importante verità filosofica o lo sguardo di un altro essere umano, ad esempio. Il *sensus divinitatis* non “deduce” la credenza teista da tali esperienze, ma le utilizza come occasioni propizie per operare. Questa visione della credenza teista come credenza di base sarà condivisa anche da altri esponenti dell'epistemologia riformata, come William P. Alston (1921-2009) e Nicholas Wolterstorff (1932-).

La credenza teista, in quanto credenza di base, è pienamente garantita: il *sensus divinitatis* tende alla verità e ha un'alta probabilità oggettiva di conseguirla (anche se tale probabilità diviene più alta nel contesto cristiano, come noteremo); opera in un ambiente cognitivo sufficientemente appropriato; in linea generale, funziona appropriatamente – e ciò sembra rispondere anche all'obiezione sull'irrazionalità del teismo.

Nondimeno, vi sono quattro problemi per la credenza teista come credenza di base<sup>28</sup>. In primo luogo, si obietta che, se il modello di Plantinga è vero, allora qualsiasi credenza, anche quella assurda nell'esistenza del Grande Cocomero di Charlie Brown, potrebbe essere *legittimamente* di base e dunque accettabile. In breve, Plantinga (2000: 343-349) risponde che questa inferenza non è affatto dotata di garanzia epistemica e che non si può assumere, ai fini dell'argomento, che la credenza nel Grande Cocomero possa sorgere nello stesso modo in cui sorge la credenza teista (o l'insieme delle credenze cristiane). In secondo luogo, la credenza teista, in quanto credenza di base, sarebbe al riparo da qualsiasi valutazione razionale e da qualsiasi possibilità di essere messa in discussione. Plantinga risponde che ciò accade solo se si presuppone (con il fondazionalismo classico) che le credenze di base siano inemendabili o auto-evidenti. Viceversa, per Plantinga, le credenze di base possono essere valutate razionalmente e possono persino avere dei *defeaters* (letteralmente: «sconfiggitori»), cioè altre credenze che, se accettate, sono inconsistenti con le prime credenze (*rebutting defeaters*, da distinguere dagli *undercutting defeaters*, che eliminano le ragioni per accettare le prime credenze).

Se la credenza teista è una credenza di base valutabile razionalmente, allora essa non è accettata fideisticamente (terzo problema). Inoltre, pur non essendo fondata su altre credenze, essa non è priva di fondamento *tout court*, dal momento che poggia sull'esperienza del *sensus divinitatis* (quarto problema).

Plantinga (2000: 199-323) espande poi il proprio modello «D'Aquino-Calvino» della credenza teista per illustrare le caratteristiche delle credenze cristiane in quanto credenze di base. In primo luogo, il Cristianesimo asserisce che il nostro *sensus divinitatis* è stato danneggiato dal *peccato originale* e non funziona in modo del tutto appropriato. D'altro canto, però, Gesù Cristo ha posto rimedio a questa situazione e la *fede* in Lui (prodotta dall'*ispirazione interiore* dello Spirito Santo) cancella i nostri peccati e ci pone nella condizione di “vedere” la verità del Cristianesimo.

Una conseguenza plausibile di questa dottrina è che le credenze cristiane (che comprendono la credenza teista) sono maggiormente garantite della sola credenza teista: esse sono prodotte dal *sensus divinitatis* “sanato” dall'*ispirazione interiore* dello Spirito Santo – e dunque funzionante in maniera più appropriata – e in modo tale da tener maggiormente in

---

<sup>28</sup> Cfr. ad esempio Plantinga (1983: 74-91).



considerazione il nostro effettivo ambiente cognitivo post-peccato originale<sup>29</sup>.

#### 4. Dio

La credenza teista, cioè la credenza nell'esistenza di Dio (un Essere sommamente buono, potente e intelligente), è una credenza di base. Nondimeno, la tradizione filosofica e teologica ha offerto numerosi argomenti in favore dell'esistenza di Dio. L'esame e l'accettazione di questi argomenti, dal punto di vista di Plantinga, non "causano" in noi la credenza teista, ma possono almeno contribuire a rafforzare tale credenza. Inoltre, la credenza teista non esaurisce la credenza religiosa in quanto tale: come abbiamo già notato, le credenze cristiane sono ben più complesse e credere in Dio significa non solo credere che Dio esista, ma affidare a Dio la propria esistenza<sup>30</sup>.

Ad ogni modo, stando a Plantinga (1967), né l'argomento cosmologico, né l'argomento teleologico hanno successo nel provare l'esistenza di Dio<sup>31</sup>. La credenza teista, secondo il filosofo, è comunque tanto garantita quanto la nostra credenza nell'esistenza di altre menti: se è ragionevole credere nell'esistenza di altre menti, è parimenti ragionevole credere nell'esistenza di Dio<sup>32</sup>. Più recentemente, Plantinga (2011a: capitoli 7 e 8) ha discusso alcune versioni dell'argomento del *fine-tuning*, valutando tale argomento, nel complesso, non del tutto convincente<sup>33</sup>.

L'*argomento ontologico*, al contrario, può essere formulato in maniera convincente. I sostenitori di questo argomento, proposto per la prima volta da Anselmo d'Aosta (1033-1109) e riformulato tra gli altri da René

---

<sup>29</sup> Questa dottrina implica il rifiuto del pluralismo religioso, cioè dell'idea per cui tutte le religioni sono dotate dello stesso grado di garanzia. Sul pluralismo religioso, cfr. Plantinga (1995b) e (2000: 437-457). Per una sintesi di Plantinga (2000), cfr. Plantinga (2015). Sull'epistemologia di Plantinga, cfr. anche Di Gaetano (2006) e Di Stasio (2011).

<sup>30</sup> Cfr. Plantinga (1974b: 1-2).

<sup>31</sup> L'argomento cosmologico muove dal fatto che certe entità (le creature) non esistono sempre e cominciano ad esistere e/o esistono contingentemente, per poi dedurre l'esistenza di un Essere eterno e necessario (Dio) come loro causa. L'argomento teleologico muove dal fatto che il mondo è ordinato da leggi e creato come se manifestasse le intenzioni di un Essere intelligente, per poi dedurre l'esistenza di quest'ultimo Essere (Dio).

<sup>32</sup> Cfr. Plantinga (1967: 187-271).

<sup>33</sup> L'argomento del *fine-tuning*, approssimativamente, muove dal fatto che soltanto certe precise costanti, e non altre, fossero necessarie all'esistenza dell'universo, della vita e di una vita intelligente come quella umana, per poi dedurre l'esistenza di un Essere (Dio) che ha voluto e fissato quelle costanti.

Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried W. Leibniz (1646-1716) e Kurt Gödel (1906-1978), asseriscono che l'esistenza di Dio può essere provata a partire dalla Sua concepibilità e/o possibilità in quanto Essere perfettissimo. In estrema sintesi, se è concepibile e/o possibile che Dio (un Essere perfettissimo) esista, allora Dio esiste.

Plantinga (1974a: 214), dopo aver affrontato alcune obiezioni mosse soprattutto da Immanuel Kant (1724-1804) e dopo aver esaminato numerose formulazioni dell'argomento, offre una formulazione "vincente" ispirata alla propria dottrina dei mondi possibili. Dio è definito come l'Essere che ha massima grandezza. Le premesse sono tre:

(g) la proprietà di *avere massima grandezza* implica la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*;

(h) la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile* implica le proprietà (tipicamente attribuite dal teista a Dio) di *essere onnisciente, essere onnipotente, avere massima perfezione* (cioè essere sommamente buono);

(l) la proprietà di *avere massima grandezza* è esemplificata in qualche mondo possibile.

La verità di (l) implica che vi è un qualche mondo possibile  $m_1$  in cui la proprietà di *avere massima grandezza* è esemplificata. Ora, abbiamo visto che, tra le proprietà essenziali di un ente, vi sono anche tutte le sue proprietà indicizzate a mondi: se *essere P* è una proprietà di un'entità esemplificata in un mondo possibile  $m_1$ , allora *essere P in  $m_1$*  è una proprietà essenziale di quell'entità. Pertanto, vi è una qualche essenza che comprende la proprietà di *avere massima grandezza in  $m_1$* .

Data questa conclusione e se è vero che (g), allora *avere massima grandezza in  $m_1$*  implica *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*, ivi compreso  $m_1$ . Pertanto, l'essenza che comprende la proprietà di *avere massima grandezza in  $m_1$*  comprende anche la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*. Nella dottrina di Plantinga, ciò che è necessario non muta da mondo possibile a mondo possibile: se si dà il caso, in  $m_1$ , che una certa essenza comprenda la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*, allora in ogni mondo possibile quell'essenza comprende la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*.

L'entità la cui essenza comprende la proprietà di *avere massima grandezza in  $m_1$*  esiste in  $m_1$ . Ma questa entità esiste anche in ogni altro mondo possibile. Infatti, essa ha essenzialmente anche la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*. L'esemplificazione di questa proprietà implica l'esistenza dell'entità che la esemplifica (almeno se si accetta l'attualismo serio), e la implica chiaramente in ogni mondo possibile, dato che si tratta della proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*. Dunque, l'entità che esemplifica la proprietà di *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile* esiste in ogni mondo possibile, cioè necessariamente. Accettando (h), quest'entità è Dio.

L'argomento di Plantinga può essere criticato non solo a partire dalle sue premesse (g)-(l), ma anche rigettando le tre assunzioni modali cui ho accennato: che vi siano proprietà indicizzate a mondi; che la necessità di qualcosa in un mondo possibile implichi la necessità in ogni mondo possibile<sup>34</sup>; che l'attualismo serio sia vero. In aggiunta, si può sostenere che le proprietà modali (come *avere massima eccellenza in ogni mondo possibile*) non sono proprietà la cui esemplificazione è parte di alcun mondo possibile<sup>35</sup>. In ogni caso, il contributo di Plantinga è centrale nella discussione dell'argomento ontologico nel XX e XXI secolo.

Vi sono due altre importanti questioni inerenti Dio di cui Plantinga si occupa. La prima riguarda la *natura di Dio*: se Dio ha una natura, Egli non è onnipotente, poiché la Sua natura non dipende da Lui, ma se Dio non ha una natura, Egli può essere qualsiasi cosa, e non un certo Essere determinato. Plantinga (1980) difende la prima soluzione, sostenendo che vi sono certe entità (gli oggetti astratti, come le proposizioni) che dipendono da Dio per la loro esistenza, ma non per certe loro caratteristiche (come la verità o la falsità, almeno nel caso delle proposizioni necessariamente vere o necessariamente false).

In secondo luogo, Plantinga (1986b) si chiede come Dio possa avere *prescienza* di ogni fatto senza per questo rendere ogni fatto necessario (ivi comprese le nostre scelte). La soluzione di Plantinga è ispirata all'opera di Guglielmo da Ockham (1285-1347) e implica che certi fatti del passato *diventino* necessari pur non essendoli per sé stessi, cioè che tali essi godano di necessità accidentale.

---

<sup>34</sup> Cioè che la possibilità che qualcosa sia necessario implichi la necessità di quella cosa.

<sup>35</sup> Cfr., ad esempio, Tooley (1981), Mackie (1982: 55-63), Oppy (1995: 65-84), Sobel (2004: 81-114).

## 5. Il male e la libertà

Accanto agli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, vi sono nella tradizione filosofica e teologica anche argomenti contro l'esistenza di Dio. Il più celebre e discusso di questi ultimi è presumibilmente l'argomento del male. Plantinga (1967) e (1974b) esamina attentamente tale argomento, allo scopo di mostrare che esso non riesce a provare l'inesistenza di Dio.

L'argomento del male, nella sua versione più forte, conclude che è *impossibile* (logicamente e metafisicamente) che i seguenti enunciati siano entrambi veri:

(10) esiste Dio, cioè un Essere onnipotente, onnisciente e sommamente buono,

e

(11) esiste il male.

Poiché è vero che (11) – e di questo fatto ci offre un'ampia evidenza l'elenco di mali stilato da Michael Tooley in Plantinga, Tooley (2008: 109-115) –, necessariamente, è falso che (10). In effetti, se un qualsiasi male esiste e Dio non lo prevede (allorché decide di creare il mondo attuale), allora Egli non è onnisciente, pur potendo essere onnipotente e sommamente buono. Viceversa, se lo prevede e vuole evitarlo, ma non può, allora Egli non è onnipotente, pur potendo essere onnisciente e sommamente buono. Infine, se lo prevede e può evitarlo, ma non lo evita poiché non vuole, allora Egli non è sommamente buono, pur potendo essere onnisciente e onnipotente. In definitiva, dunque, l'esistenza del male è incompatibile con l'esistenza di Dio.

Occorre dunque dimostrare che la verità di (10) è compatibile con la verità di (11), cioè che è possibile che (10) e (11) siano entrambi veri. Per Plantinga, è quantomeno possibile che un mondo in cui esistono creature significativamente libere di compiere le loro azioni (cioè capaci di decidere se compierle o non compierle) sia migliore di un mondo in cui tali creature non esistono. Tuttavia, ogni creatura significativamente libera è capace di compiere il male. Pertanto, è possibile che Dio voglia creare un mondo in cui esiste il male, poiché quel mondo contiene creature significativamente libere ed è migliore di un mondo che non contiene il male, ma non contiene neppure tali creature. Ecco in sintesi la *free will defense* di Plantinga.

Due domande sorgono immediatamente. La prima: siamo sicuri che la libertà delle creature giustifichi il male, cioè che l'esistenza della libertà sia (in ogni caso) un bene maggiore dell'inesistenza del male? Si ricordi che Plantinga, nel rispondere all'argomento del male, ragiona nell'orizzonte della pura possibilità: è *quantomeno possibile* che un mondo in cui esistono creature significativamente libere sia migliore di un mondo in cui tali creature non esistono. Per negare questa possibilità e per stabilire che è necessariamente falso che (10) e (11), occorre aggiungere a (10) e (11) un giudizio di valore dotato di necessità e di autoevidenza, come

(12) l'esistenza di (almeno) alcuni mali non è giustificata da alcunché, neppure dal fatto che esista la libertà.

Un giudizio come quello espresso da (12), però, è ben lungi dall'essere necessario e autoevidente<sup>36</sup>.

La seconda domanda è la seguente: non può Dio creare un mondo in cui ogni creatura significativamente libera compie *liberamente soltanto il bene*?<sup>37</sup> Un mondo simile conterrebbe sia la libertà che l'assenza di male (o almeno l'assenza del male morale) e sarebbe dunque migliore del mondo attuale, in cui esiste la libertà, ma esiste anche il male. Di più: Dio avrebbe *dovuto* creare quel mondo al posto del mondo attuale, se fosse stato davvero sommamente buono (cioè desideroso di creare il miglior mondo possibile), onnipotente (cioè capace di creare quel mondo) e onnisciente (cioè capace di prevedere l'assenza di male in quel mondo e la presenza di male nel nostro mondo). Poiché Dio non ha creato quel mondo, è allora necessario che Dio non esista.

Plantinga risponde che un mondo del genere è certamente un mondo possibile, ma non è un mondo che Dio può creare – benché ciò non leda l'onnipotenza di Dio. L'argomentazione di Plantinga si svolge in due momenti.

Innanzitutto, consideriamo una qualche azione malvagia A liberamente compiuta da qualche persona nel mondo attuale (es. Stalin): Stalin liberamente compie A. Consideriamo ora tutti gli stati di cose del mondo che precedono A, ivi concluso lo stato di cose che *Stalin è libero di compiere o non compiere A*, e che non includono A né il mancato compimento di A, né le loro conseguenze. Si tratterà di un gigantesco stato di cose, di un segmento di mondo possibile massimale S. Per Plantinga, il

<sup>36</sup> Cfr. Plantinga (1967: 126-130).

<sup>37</sup> Cfr. Mackie (1955).

seguito “controfattuale di libertà” deve essere vero o falso: *se accadesse S, allora Stalin liberamente compirebbe A* (e farebbe del male nel compiere A, essendo A un’azione malvagia). Il controfattuale di libertà fa parte di S. Poiché Stalin liberamente compie A, egli rende vero tale controfattuale: la verità o la falsità di questo controfattuale dipendono unicamente da Stalin, non da Dio. Dio sa se il controfattuale di libertà è vero o falso. Ma non può renderlo falso – se Stalin lo rende vero.

Consideriamo infatti un mondo che condivide S con il mondo attuale (ivi incluso il suddetto controfattuale di libertà). Affinché Stalin *non* compia A in quel mondo, è necessario che Dio intervenga ai danni della libertà di Stalin, cioè che faccia sì che Stalin non sia libero di compiere o non compiere A. Dunque, Stalin non sarebbe più libero. In alternativa, Dio dovrebbe render falso quel controfattuale di libertà: che, *se accadesse S, allora Stalin liberamente compirebbe A* (e farebbe del male nel compiere A). Ma non può farlo, poiché la verità di quel controfattuale dipende da Stalin. Dunque, Dio non può creare quest’ultimo mondo. In estrema sintesi, la libertà sostanziale di Stalin è incompatibile con il fatto che Dio avrebbe potuto creare un mondo diverso per impedire che Stalin compisse azioni malvagie.

La seconda fase della difesa di Plantinga consiste nell’ipotizzare che l’essenza di ogni persona soffra di *depravazione transmondana*. L’essenza di una persona P soffre di depravazione transmondana sse, in ogni mondo possibile in cui P è libera, vi sono una qualche azione moralmente significativa A e un qualche segmento massimale S di quel mondo (che include il fatto che A è moralmente significativa, che P è libera di compiere o non compiere A, ma non include né che P compia A, né che P non compia A) tali che, se accadesse che S, allora P compirebbe A e farebbe del male nel compiere A. Più semplicemente, P soffre di depravazione transmondana sse P compie almeno un’azione malvagia A in ogni mondo in cui esiste ed è libera – e Dio non può farci nulla, per così dire.

La possibilità della depravazione transmondana è incompatibile con la possibilità – da parte di Dio – di creare un mondo in cui ogni creatura significativamente libera compie liberamente soltanto il bene. Pertanto, non è necessario che, se Dio esiste, allora Egli deve creare quest’ultimo mondo piuttosto che il mondo attuale<sup>38</sup>.

Numerose obiezioni sono state avanzate contro queste tesi: non vi sono controfattuali di libertà, almeno perché Dio non ha prescienza delle scelte delle creature libere (Adams (1985)); Dio potrebbe evitare le conseguenze

---

<sup>38</sup> Cfr. Plantinga (1967: 115-155), (1974a: 164-195) e (1974b: 7-65).

delle azioni malvagie, senza impedire tali azioni (Lewis (1993)); è possibile che vi sia anche santità transmondana, oltre che depravazione transmondana, ma la prima è incompatibile con la seconda (Howard-Snyder, O’Leary-Hawthorne (1998), Howard-Snyder (2013)); la *free will defense* presuppone una specifica concezione della libertà, quella incompatibilista<sup>39</sup>.

Inoltre, l’argomento del male può essere riformulato in maniera diversa: o ammettendo che l’esistenza del male rende *meno probabile* (benché non impossibile) l’esistenza di Dio, o ammettendo che l’esistenza di una *precisa quantità di male* (il male del mondo attuale) è incompatibile con l’esistenza di Dio. Al primo punto, Plantinga ribatte che l’esistenza di Dio può comunque essere maggiormente probabile della sua inesistenza sulla scorta dell’evidenza totale di cui disponiamo – che non comprende soltanto il male. Sul secondo punto, egli spiega che non ci sono argomenti conclusivi in favore di questa tesi (cioè che la precisa quantità di male del mondo attuale è incompatibile con l’esistenza di Dio)<sup>40</sup>.

Finora ci siamo concentrati sul male morale. In effetti, secondo Plantinga, il male naturale (le catastrofi, la morte, i terremoti, etc.) è l’esito del male morale, poiché può essere imputato all’azione di creature significativamente libere ben più potenti degli esseri umani<sup>41</sup>.

Inoltre, Plantinga (2004a) propone anche una seconda risposta all’argomento del male. L’Incarnazione di Cristo è un bene che sorpassa ogni male causato dal peccato. Tuttavia, Cristo non si sarebbe incarnato se non vi fosse stato il peccato originale – e se gli uomini non avessero peccato, cioè se non vi fosse stato il male morale. Dunque, non solo l’esistenza della libertà, ma anche l’Incarnazione di Cristo rende compatibili gli enunciati (10) e (11) e inefficace l’argomento del male.

## 6. Contro il naturalismo

Un altro celebre e discusso argomento di Plantinga è l’*evolutionary argument* contro il naturalismo. Il naturalismo è la dottrina per cui non esistono entità sovranaturali come Dio. Vi sono varie formulazioni

---

<sup>39</sup> Cfr. anche Gale (2007). Per alcune risposte di Plantinga, cfr. Plantinga (1985b), Plantinga, Tooley (2008), Plantinga (2009).

<sup>40</sup> Cfr. ad esempio Plantinga, (1974a: 190-195), (1979).

<sup>41</sup> Cfr. Plantinga (1974b: 257-259). Ad esempio, il peccato originale, che secondo la Bibbia è all’origine della nostra condizione mortale, sarebbe dovuto non solo alla scelta di Adamo, ma anche all’azione tentatrice del serpente, comunemente identificato con Satana.

dell'argomento. In questo capitolo, esamineremo la formulazione presentata in Plantinga (2011a: capitolo 10)<sup>42</sup>.

Indichiamo con “N” la credenza che il naturalismo sia vero, con “E” la credenza che la teoria dell'evoluzione sia vera, con “R” la credenza che le nostre facoltà cognitive siano affidabili, cioè che ci restituiscano soprattutto credenze vere. Ecco le premesse dell'argomento:

(m) la probabilità che R sia vera date N e E è bassa;

(n) chiunque riconosca (m) e accetti N e E ha un *defeater* per R;

(o) chiunque abbia un *defeater* per R ha un *defeater* per ogni altra sua credenza, inclusa la credenza congiuntiva costituita da N e E;

(p) se chiunque accetti la credenza congiuntiva costituita da N e E acquisisce per ciò stesso un *defeater* per N e E, allora la credenza congiuntiva costituita da N e E è *self-defeating*, cioè fornisce un *defeater* contro sé stessa.

Consideriamo un naturalista che crede in N e in E. Riconoscendo la verità di (m), quel naturalista (data (n)) ha un *defeater* per R, cioè per la credenza che le sue facoltà cognitive siano affidabili. Data (o), egli avrà così un *defeater* per ogni altra sua credenza, ivi inclusa la credenza congiuntiva costituita da N e E. Infine, data (p), la credenza N e E risulterà *self-defeating*.

D'altro canto, si potrà affermare che la credenza teista T garantisce che le nostre facoltà cognitive siano affidabili, anche in congiunzione con E: Dio, essendo onnipotente, onnisciente, e sommamente buono, non vuole ingannarci e desidera che noi conosciamo la verità.

La premessa cruciale dell'*evolutionary argument* è certamente (m). Come può essere giustificata? Ogni credenza (es. la credenza che Antonio sia un uomo) ha un certo contenuto (es. Antonio è un uomo), che è vero o falso. La verità o la falsità di una credenza sono proprietà del suo contenuto. Nondimeno, se il naturalismo è vero, le nostre credenze sono identiche ad attività neurali o sono determinate unicamente dalle nostre attività neurali (che rispondono eventualmente ad *input* del mondo esterno). Pertanto, anche i contenuti delle nostre credenze sono identici ad attività neurali o

---

<sup>42</sup> Cfr. anche Plantinga (1993c: 194-237), (2004b), (2006), (2011b). Cfr. anche Mirza (2011). Analogamente, Plantinga (2010) spiega che, posto il naturalismo, anche l'obbligazione morale risulta infondata.



determinati unicamente dalle nostre attività neurali. In definitiva, dunque, anche i valori di verità delle credenze sono governati da ciò che governa le nostre attività neurali.

Eppure, se la teoria dell'evoluzione è vera, le nostre attività neurali (o, più precisamente, i meccanismi responsabili per la produzione delle attività neurali della nostra specie) sono selezionate unicamente in virtù del loro valore adattativo. La selezione naturale opera unicamente in base al valore adattativo: se qualcosa promuove il valore adattativo (cioè la capacità di sopravvivenza date certe circostanze ambientali), avrà maggiore probabilità di essere selezionata; viceversa, avrà minore probabilità di essere selezionata.

In linea generale, la verità di una credenza *non* promuove per sé stessa il valore adattativo. La verità della credenza che Antonio sia un uomo (così come il meccanismo che produce quella credenza), avuta da Mario, non promuove il valore adattativo di Mario, non lo rende più idoneo a sopravvivere in certe circostanze ambientali. Pertanto, posti il naturalismo e la teoria dell'evoluzione, data una qualsiasi tra le nostre credenze, non vi è ragione di pensare che quella credenza abbia una maggiore probabilità di esser vera che di essere falsa. In linea generale, ogni credenza avrà allora una probabilità di 0,5 di essere vera – e una complementare probabilità di 0,5 di essere falsa. Questo rende altamente improbabile che, dati il naturalismo e la teoria dell'evoluzione, la maggior parte delle nostre credenze siano vere. Se un soggetto ha dunque 1000 credenze, la probabilità che almeno 750 di esse siano tutte vere sarà molto bassa.

Le osservazioni di Plantinga possono risultare sorprendenti. In effetti, la verità di una credenza *sembra* promuovere il valore adattativo: se una gazzella ha la credenza che un leone si trovi nelle vicinanze e se è vero che il leone si trova nelle vicinanze, allora la gazzella ha una maggiore probabilità di sopravvivere e la sua credenza promuove il valore adattativo. Tuttavia, Plantinga osserva che, per compiere questa funzione di “indicare” la presenza di qualcosa (es. un predatore) nell'ambiente, non è necessario avere credenze. Un termometro indica la temperatura dell'ambiente anche senza credere che vi sia una certa temperatura. Parimenti, vi sono negli organismi viventi meccanismi di indicazione di quanto avviene nell'ambiente che *non* implicano la formazione di alcuna credenza. Inoltre, il contenuto di una credenza non determina automaticamente l'azione da compiere (es. scappare): se è l'azione ad avere valore adattativo, occorrerà selezionare direttamente quest'ultima e i meccanismi che la rendono possibile, e non il contenuto.

Aggiungiamo altre due notazioni. In primo luogo, possono esserci credenze dotate di valore adattativo, ma false: le stesse credenze religiose, per il naturalista, sono false, ma possono aver avuto valore adattativo ad un certo punto della storia umana. In secondo luogo, vi sono credenze che non hanno a che fare con il valore adattativo: la credenza che il naturalismo sia vero, ad esempio, non sembra per sé stessa promuovere o diminuire il nostro valore adattativo.

In definitiva, se (m) è vera, vi è motivo di dubitare che le nostre facoltà cognitive siano affidabili e per dubitare dunque della verità di ogni nostra credenza, ivi inclusa la credenza N e E, cioè che il naturalismo e la teoria dell'evoluzione siano entrambi veri.

Vi è un'ampia discussione sull'*evolutionary argument* e, soprattutto, sulla verità della premessa (m)<sup>43</sup>. Alcuni filosofi insistono che l'intelligenza promuove il valore adattativo; altri osservano che, secondo alcune teorie sulla formazione delle nostre credenze (le teorie esternaliste), il contenuto di una credenza si colloca in un rapporto essenziale con la credenza stessa (ad esempio, poiché la credenza è causata da un certo evento esterno al cervello e ha come contenuto quell'evento), sicché il valore di verità di quella credenza è altrettanto essenziale. Altri filosofi ancora ritengono che la credenza R (cioè la credenza sull'affidabilità delle nostre facoltà cognitive) possa essere garantita da altre credenze, o assunta come una credenza di base.

Il dibattito è ben lungi dall'essere concluso<sup>44</sup>. Anche se non si accetta l'*evolutionary argument*, occorre almeno riconoscere a Plantinga il merito di essere stato tra i primi a mettere in discussione alcune convinzioni filosofiche generalmente date per acquisite (es. la verità del naturalismo), interrogandosi sulla loro legittimità e su ciò che le fonda. Il fatto di dedicarsi a questo compito (e di averlo fatto, per Plantinga, ben oltre l'*evolutionary argument*) distingue certamente il grande filosofo dal semplice emulatore. E rende il primo degno di occupare un posto di rilievo nella storia della filosofia della nostra epoca.

---

<sup>43</sup> Cfr. ad esempio i contributi in Beilby (a cura di) (2002).

<sup>44</sup> Cfr. le risposte di Plantinga ai suoi critici in Beilby (a cura di) (2002).

## 7. Bibliografia

### 7.1 Opere di Alvin Plantinga citate

Plantinga, A. C. (1967), *God and Other Minds*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

--1974a, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon.

--1974b, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids (MI), Eerdmans.

--1979, «The Probabilistic Argument from Evil», *Philosophical Studies*, 35(1), 1-53.

--1980, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee (WI), Marquette University Press.

--1983, «Reason and Belief in God», in A. Plantinga e N. Wolterstorff (a cura di), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame (IN), Notre Dame University Press, 16-93.

--1985a, «Self-Profile», in J. Tomberlin e P. van Inwagen (a cura di), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 3-100.

--1985b, «Replies», in J. Tomberlin e P. van Inwagen (a cura di), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 313-398.

--1986a, «Epistemic Justification», *Noûs*, 20(1), 3-18.

--1986b, «On Ockham's Way Out», *Faith and Philosophy*, 3(3), 235-269.

--1988, «Positive Epistemic Status and Proper Function», *Philosophical Perspectives*, 2, 1-50.

--1990, «Justification in the 20<sup>th</sup> Century», *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(supplement), 45-71.

--1993a, «A Christian Life Partly Lived», in K. J. Clark (a cura di), *Philosophers Who Believe*, Westmont, InterVarsity Press.

-- 1993b, *Warrant: the Current Debate*, Oxford, Oxford University Press.

- 1993c, *Warrant and Proper Function*, Oxford, Oxford University Press.
- 1995a, «Reliabilism, Analyses and Defeaters», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(2), 427-464.
- 1995b, «Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism», in T. D. Senior (a cura di), *The Rationality of Belief & the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- 2000, *Warranted Christian Belief*, Oxford, Oxford University Press; tr. it. *Garanzia della fede cristiana*, Torino, Lindau, 2014.
- 2003, *Essays in the Metaphysics of Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- 2004a, «Supralapsarianism, or: “O Felix Culpa”», in P. van Inwagen (a cura di), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1-25.
- 2004b, «Evolution, Epiphenomenalism, Reductionism», *Philosophy and Phenomenological Research*, 68(3), 602-619.
- 2006, «Against Materialism», *Faith and Philosophy*, 23(1), 3-32.
- 2009, «Transworld Depravity, Transworld Sanctity & Uncooperative Essences», *Philosophy and Phenomenological Research*, 78, 78-191.
- 2010, «Naturalism, Theism, Supervenience and Obligation», *Faith and Philosophy*, 27(3), 247-272.
- 2011a, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion and Naturalism*, Oxford, Oxford University Press.
- 2011b, «Content and Natural Selection», *Philosophy and Phenomenological Research*, 83(2), 435-458.
- 2015, *Knowledge and Christian Belief*, Grand Rapids (MI), Eerdmans.
- Plantinga, A. C., Tooley, M. (2008), *Knowledge of God*, Oxford, Blackwell.

## 7.2 Bibliografia secondaria

- Adams R. M., 1985, «Plantinga on the Problem of Evil», in J. Tomberlin e P. van Inwagen (a cura di), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 200-212.
- Baker D. P., 2007, «Introduction: Alvin Plantinga, God's Philosopher», in D.-P. Baker (a cura di), *Alvin Plantinga*, Cambridge, Cambridge University Press, 1-14.
- Beilby J., 2002, (a cura di), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca (NY) and London, Cornell University Press.
- Borghini A., 2009, *Che cos'è la possibilità*, Roma, Carocci.
- Chisholm R. M., 1989, *Theory of Knowledge*, terza edizione, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Chisholm R. M., 1991, «On the Simplicity of the Soul», *Philosophical Perspectives*, 5, 167-181.
- Di Gaetano G. C., 2006, *Alvin Plantinga. La razionalità della credenza teistica*, Brescia, Morcelliana.
- Di Stasio M., 2011, *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*, Firenze, Firenze University Press.
- Divers J., 2002, *Possible Worlds*, Londra-New York, Routledge.
- Fine K., 1985, «Plantinga on the Reduction of Possibilist Discourse», in J. Tomberlin e P. van Inwagen (a cura di), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 145-186.
- Gale R. M., 2007, «Evil and Alvin Plantinga», in D.-P. Baker (a cura di), *Alvin Plantinga*, Cambridge, Cambridge University Press, 48-70.
- Gettier E., 1963, «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis*, 23(6), 121-123.
- Howard-Snyder D., 2013, «The logical problem of evil: Mackie and Plantinga», in J. McBrayer e D. Howard-Snyder (a cura di), *The*

- Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Londra, Wiley-Blackwell, 19-33.
- Howard-Snyder D., O’Leary-Hawthorne J., 1998, «Transworld Sanctity and Plantinga’s Free Will Defense», *International Journal for Philosophy of Religion*, 44(1), 1-21.
- Lewis D. K., 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- Lewis D. K., 1993, «Evil for Freedom’s Sake?», *Philosophical Papers*, 22(3), 149-172.
- Mackie J. L., 1955, «Evil and Omnipotence», *Mind*, 64(254), 200-212.
- Mackie J. L., 1982, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford, Clarendon.
- Mirza O., 2011, «The Evolutionary Argument Against Naturalism», *Philosophy Compass*, 6(1), 78-89.
- Oppy G., 1995, *Ontological arguments and belief in God*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pappas G., 2014, «Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification», in E. N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*
- Pollock J. L., 1985, «Plantinga on Possible Worlds», in J. Tomberlin e P. van Inwagen (a cura di), *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Reidel, 121-144.
- Sobel J. H., 2004, *The Logic of Theism. Arguments for and against Beliefs in God*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tooley, M. (1981), «Plantinga’s Defence of the Ontological Argument», *Mind*, 90(359), 422-427.
- van Inwagen P., 2007, «Plantinga’s Replacement Argument», in D.-P. Baker (a cura di), *Alvin Plantinga*, Cambridge, Cambridge University Press, 188-202.

---

**APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.aphex.it](http://www.aphex.it)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.aphex.it](http://www.aphex.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.aphex.it](http://www.aphex.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@aphex.it](mailto:redazione@aphex.it)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<[www.aphex.it](http://www.aphex.it)>>, 1 (2010).

---