

Il migliore dei naturalismi possibili

Mario De Caro

Università di Roma Tre
Dipartimento di Filosofia
mario.decaro@gmail.com

Alberto Voltolini

Università di Torino
Dipartimento di Filosofia
alberto.voltolini@unito.it

ABSTRACT

In this paper, we first set out three requirements that each e-theory – a theory whose task is to explain data – must fulfill in order to be one such good theory: i) an ontological requirement, i.e. adequate simplicity, ii) a methodological requirement, i.e. plurality of research procedures, iii) an epistemological requirement, i.e. compatibility with the best available epistemological procedures. Moreover, we will claim that from the metaphilosophical point of view, unlike scientific naturalism on the one hand and supernaturalism on the other, liberal naturalism is the only philosophical approach capable of fulfilling all such requirements.

1. *I requisiti di accettabilità di un' e-teoria*

Chiamiamo *e-teoria* ogni insieme di proposizioni che sia in una relazione *esplicativa* con un determinato dominio di dati (non necessariamente osservazionali; anche linguistici o più genericamente culturali). Questa definizione ci permette di escludere dalle e-teorie tutto quello che saremmo disposti a chiamare una teoria e tuttavia non si propone di spiegare, interpretare o comunque illuminare la nostra comprensione di ciò che annovereremmo tra quelli che chiamiamo dati, ossia dei fatti (in un senso, come abbiamo visto, allargato) da spiegare. Quello che Quine (1986a:400) chiama “matematica ricreativa” potrebbe essere un buon esempio di una teoria che non sia un' e-teoria. Una matematica ricreativa, come la teoria degli insiemi nelle sue parti più estreme e sofisticate, è una matematica priva di applicazioni fisiche; in quanto tale non pretende di avere nessun rapporto esplicativo con pezzi di realtà. D'altra parte, la definizione di e-teoria è alquanto inclusiva, perché ci permette di considerare come e-teorie non solo tutte le teorie *forward-looking*, le teorie dotate di valore predittivo, quelle teorie che consentono cioè previsioni su dati futuri, come tipicamente sono le teorie fisiche, ma anche le teorie *backward-looking*, che si limitano a dar conto di dati passati. Entro

quest'ultimo tipo di teorie possiamo annoverare non solo una teoria archeologica o una teoria paleontologica, vale a dire teorie scientifiche che si pongano il problema di interpretare reperti umani o naturali, ma anche una teoria filosofica che concepisca il suo lavoro come un lavoro ermeneutico di interpretazione di tutti i dati disponibili nel settore di sua pertinenza (p.es., una filosofia della mente che, una volta assunto che esiste una precisa correlazione tra fatti mentali e fatti cerebrali – p.es., tra l'intenzione di alzare un braccio e una certa attivazione neuronale – si ponga il problema di spiegare la natura di quella correlazione).

Ora, si possono individuare dei requisiti di accettabilità per delle *buone e-teorie*, vale a dire, si possono trovare delle condizioni disgiuntamente necessarie e (auspicabilmente) congiuntamente sufficienti per chiamare un'e-teoria una buona teoria del genere? Secondo noi, si può rispondere affermativamente a questa domanda. In quel segue, proporremo tre requisiti siffatti.

Il primo requisito è un requisito di natura *ontologica*, che chiameremo il requisito della *semplicità adeguata*, in quanto si richiama ovviamente al rasoio di occamiana memoria:

una e-teoria relativa a un determinato dominio di dati deve accettare l'esistenza di tutte e sole le entità indispensabili a spiegare quel dominio di dati.

Stando a questo requisito, l'apparato ontologico che un'e-teoria deve chiamare in campo per spiegare il dominio di dati cui si applica dev'essere né più e né meno di quanto richiesto perché quel dominio di dati venga effettivamente spiegato. Come si può vedere da questa caratterizzazione, l'indispensabilità delle entità in questione è un'indispensabilità relativa al loro ruolo esplicativo. Il concetto di indispensabilità è sempre un concetto relativo: non ha senso parlare di indispensabilità *per se*, qualcosa è sempre indispensabile in rapporto ad un certo fattore – in questo caso, il fattore è un fattore esplicativo. Parlare di indispensabilità di un'entità rispetto alla spiegazione di un dominio di dati è del resto il modo giusto di interpretare il rasoio di Ockham: come già suggeriva Castañeda (1980, 183), quello che il rasoio preclude è che si debbano accettare entità non richieste dai dati, prive cioè di necessità esplicativa. Al tempo stesso, il rasoio così interpretato è che si debbano accettare tutte le entità che i dati richiedono per poter essere spiegati.

Facciamo degli esempi. Prendiamo la teoria del Disegno Intelligente. Questa teoria, nel postulare un'intelligenza che ha programmato l'evoluzione, postula qualcosa di non necessario per spiegare l'evoluzione della vita sulla terra – come ha dimostrato Darwin con la sua teoria della selezione naturale che spiega l'evoluzione senza alcun riferimento finalistico. (Naturalmente, qualcuno può pensare che la postulazione di un'intelligenza suprema sia

necessaria ad altri fini, come quello di conciliare fede e ragione, fede e credenza nella scienza. Ma per l'appunto non è indispensabile alla spiegazione dei fenomeni evolutivi.) Dunque, la teoria del Disegno Intelligente non soddisfa per eccesso il requisito della semplicità adeguata e così non è una buona e-teoria. Al tempo stesso, immaginiamo una teoria archeologica che spiegasse la presenza dei *moai* sull'isola di Pasqua facendo riferimento a meri fenomeni atmosferici (la forza dell'erosione ecc.). Nel non postulare artefici di tali statue, ovviamente, una teoria del genere sarebbe ontologicamente sottodeterminata rispetto ai dati – è altamente improbabile che fenomeni meramente atmosferici abbiano consentito lo spostamento, la modellazione e l'erezione di blocchi così massicci su tale isola.

Si noti poi che per “spiegazione” intendiamo qui qualunque cosa ci consenta un allargamento *reale* della nostra comprensione di un insieme di dati. Da un lato, questa definizione ci consente di difendere una nozione ampia di spiegazione – p.es., non solo una spiegazione causale, ma anche una spiegazione razionale, di una serie di fenomeni è una spiegazione accettabile di quei fenomeni, nella misura in cui ci consente di comprenderli meglio: nei famosi esempi di von Wright (1971, cap. 4), spiegare una festa popolare, una processione religiosa, o addirittura una guerra nei soli termini dello spostamento fisico di certe masse di uomini non permetterebbe alcuna effettiva comprensione dei fenomeni in gioco. Dall'altro lato, però, la nozione di spiegazione che invochiamo non dev'esser così estesa da far rientrare nel novero spiegazioni qualunque apparente risposta ad una domanda sulla ragion d'essere dei fenomeni da spiegare. Ovviamente, le cosiddette spiegazioni *circolari*, ossia le spiegazioni che invocano entità la cui natura consiste nell'essere la ragion d'essere del fenomeno da spiegare, sono escluse dal novero delle spiegazioni accettabili – pensate ad esempio ad una pseudo-spiegazione del genere: perché piove? Perché Giove lo vuole. E che cos'è Giove? Quello che fa piovere. Ma vanno anche escluse le spiegazioni che invocano entità ancora più oscure dei fenomeni da spiegare – pensate alla classica spiegazione delle proprietà oppiacee di un papavero in termini di una sua *vis dormitiva*. Più in generale, sono da escludere tutte le teorie che fanno appello a spiegazioni *inutilmente sovradeterminate*, che invocano un livello di spiegazione non necessario per spiegare fenomeni di cui si può già pienamente rendere conto ad un livello più basso – così p.es. è nuovamente la teoria del Disegno Intelligente, che come abbiamo visto fa appello a intenzioni divine non necessarie per spiegare il processo evolutivo dei fenomeni. Seguendo Kim (1998, 64-5), distinguiamo qui le spiegazioni inutilmente sovradeterminate dalle spiegazioni *legittimamente* sovradeterminate, come le spiegazioni che invocano una pluralità di cause dello stesso tipo o livello ontologico per rendere conto di un determinato fenomeno – p.es., la morte di Cesare fu determinata da una pluralità di pugnalate dei congiurati, non da una sola. Nel contesto di una

spiegazione *causale*, è inutilmente sovradeterminata una spiegazione che, come si suol dire, non sostenesse i controfattuali. Cesare non sarebbe morto se qualche congiurato non l'avesse pugnalato; ma Cesare sarebbe morto lo stesso anche se Calpurnia non avesse sognato che moriva. Infine, sono da escludere le spiegazioni *magiche*, che invocano una rottura dell'ordine causale del mondo naturale, come potrebbe essere una spiegazione astrologica della salute fisica di qualcuno. Il problema di queste ultime spiegazioni non è tanto che invocano entità oscure a spiegazione di certi fenomeni, ma che è oscuro il modo in cui il comportamento di tali entità spiegherebbe i fenomeni in questione. Si può infatti dire che, ogni qual volta si ha a che fare con una pretesa spiegazione di un fenomeno nei termini dell'intervento di una qualche entità che rompe l'ordine causale del mondo naturale, se quella spiegazione non è più illuminante del semplice dire che quel fenomeno si è improvvisamente autogenerato, allora quella non è una buona spiegazione di quel fenomeno.

Prese congiuntamente, le idee che ciò che compone la realtà sia plurimo per poter svolgere un ruolo esplicativo e che questo ruolo esplicativo comprenda differenti livelli di spiegazione suggeriscono, anche se non implicano, l'idea che dal punto di vista ontologico la realtà sia stratificata, composta di differenti livelli. Ma tali idee vanno anche insieme ad un'altra tesi, che costituisce un altro requisito per una buona e-teoria: l'idea che vi sia una pluralità di procedure di ricerca, di procedure attraverso l'applicazione delle quali una teoria arriva a fornire una spiegazione dei dati rilevanti. Questo è un requisito di tipo *metodologico*, la variante metodologica di quello che sul piano ontologico potrebbe chiamarsi la barba di Platone:

una e-teoria deve consentire una pluralità di procedure di ricerca che permettano la comprensione dell'intero dominio dei dati su cui l'e-teoria si applica, nella loro articolazione.

Una realtà plurima si comprende meglio dal punto di vista esplicativo se le procedure di ricerca sono a loro volta plurime. L'invenzione del cannocchiale, p.es., si affianca come procedura di scoperta all'osservazione empirica per studiare fenomeni che non *de jure*, ma *de facto*, non si potevano osservare empiricamente, ma successivamente lo sarebbero stati (le macchie lunari, poniamo) o comunque avrebbero potuto esserlo (ad es., una lontana galassia). In un altro ambito, la ricerca antropologica sui siti abitativi si può fare tanto mediante l'osservazione diretta di reperti quanto mediante l'analisi dei medesimi al carbonio 14. O ancora, la comprensione teorica di un gioco può focalizzarsi sulle finalità del gioco (vincere sull'avversario, p.es.), ma anche sull'estrapolazione mediante la sua osservazione delle regole che lo costituiscono (come la differenza tra le regole del calcio e le regole del rugby). Macchie lunari, siti abitativi e giochi sono realtà di tipo completamente

diverso, ciascuna delle quali può essere studiata in una pluralità di modi differenti. Supponiamo invece che un sindonologo sostenesse che, in quanto reliquia divina, la Sindone può essere studiata mediante l'analisi di testi e dipinti proveniente dal passato ma non mediante l'analisi chimica dei suoi tessuti. Una sindonologia così concepita sarebbe una cattiva e-teoria, perché negherebbe una procedura d'accesso alternativa al suo dato privilegiato di indagine.

L'importante è che queste differenti procedure di ricerca siano dal punto di vista epistemico compatibili tra loro, e con ciò arriviamo al terzo requisito, un requisito di tipo *epistemologico* (che chiameremo il principio di Galileo in onore dello scienziato pisano):

un'e-teoria non deve presupporre modalità cognitive inconciliabili con le migliori pratiche epistemiche disponibili.

Con ciò si vuole dire che, nell'ipotesi che le migliori pratiche epistemiche disponibili siano quelle che mobilitano le facoltà utilizzate nella ricerca scientifica (le facoltà che mettono in campo percezione, pensiero e immaginazione), le buone e-teorie non possono postulare che le loro entità siano afferrabili via un'extra-facoltà cognitiva incompatibile con siffatte facoltà, come per esempio l'intuizione mistica, intesa come esperienza *sui generis*, la quale, a differenza delle esperienze e più in generale delle conoscenze in gioco nella pratica scientifica, è intersoggettivamente inaccessibile in linea di principio.

Qualcuno potrebbe replicare a questo requisito che quelle che sono le migliori pratiche epistemiche disponibili oggi non sono quelle che erano le migliori pratiche epistemiche disponibili ieri, di modo che ciò che oggi è una modalità cognitiva inconciliabile con le migliori pratiche epistemiche disponibili non lo era ieri. L'intuizione mistica è incompatibile con le facoltà mobilitate oggi nella ricerca scientifica, ma è incompatibile con, poniamo, la divinazione?

A noi non pare però che il relativismo epistemico che quest'obiezione comporta sia legittimamente in gioco qui. Oggi come ieri, la percezione è stata ritenuta una migliore pratica epistemica rispetto a delle procedure di tipo congetturale. Per dire che in certi casi la percezione non è affidabile o è meno affidabile di congetture non percettivamente verificate, come nel caso astronomico in cui la percezione suggerisce illusoriamente il geocentrismo, bisogna comunque essere in grado di spiegare le apparenze percettive. Come sempre quando si ha a che fare con illusioni percettive, bisogna spiegare perché la percezione ci comunica in tal caso qualcosa di falso, p.es. facendo riferimento a caratteristiche del nostro cervello (come nella teoria della mente modulare di Fodor 1983). Sempre per rimanere al caso astronomico, chi sostiene la bontà

della teoria eliocentrica dovrà altresì sostenere perché la rivoluzione della terra intorno al sole vista dalla terra genera in noi la percezione del sole che gira intorno alla terra. Dal punto di vista dell'esperienza soggettiva di un soggetto che si trovi sulla terra, infatti, la teoria eliocentrica e la teoria geocentrica sono fenomenologicamente indistinguibili – nella domanda retorica attribuita a Wittgenstein da Eagleton (1991), che cosa sembrerebbe se la Terra si muovesse intorno al Sole? Ebbene, chi invece preferisse p.es. l'arte della divinazione rispetto ad una presunta percezione apparente tipicamente non si incarica di spiegare come mai abbiamo quella percezione apparente, se non eventualmente attraverso spiegazioni insoddisfacenti nel senso precedentemente illustrato a proposito del primo requisito.

Vediamo adesso se ci sono e-teorie che, soddisfacendo tutti e tre i requisiti, si propongono autorevolmente come buone e-teorie. Ecco un esempio che ci pare convincente. Prendiamo le teorie di critica artistico-letteraria, teorie che debbono spiegare fatti psicologico-culturali come le reazioni dei lettori alla lettura di libri o più in generale il successo di un libro. Tali teorie – tipiche teorie *backward-looking* i cui fatti sono fatti già dati prima della formulazione stessa della teoria, la quale assume perciò un mero ruolo ermeneutico e non predittivo – ammettono entità fittizie, come Anna Karenina e Werther, per spiegare non causalmente il comportamento dei lettori, quindi soddisfano il requisito ontologico; dato che il ricorso che tali teorie fanno ai *ficta* può aver luogo sia descrittivamente che iconicamente – si può parlare di Gatto Silvestro, ma si può anche disegnarlo - esse soddisfano il requisito metodologico; dato infine che per esse i *ficta* possono essere immaginati (relativamente alla lettura di testi letterari) e visti-in (relativi all'apprensione figurativa), ossia essi possono essere visti indirettamente per il tramite della percezione diretta della tela che li ha come soggetto – *nella* tela che si percepisce direttamente standovi davanti al Louvre, si vede Monna Lisa – nella misura in cui queste pratiche epistemiche sono compatibili con le migliori pratiche disponibili del genere, tali teorie soddisfano anche il requisito epistemologico. Tali teorie sono dunque buone e-teorie.

2. Le teorie metafisiche e i requisiti di accettabilità

Abbiamo dunque visto come le teorie esplicative (e in questo senso è irrilevante che esse si propongano come predittive o come esplicative) possano essere valutate in base ai tre molto ragionevoli requisiti discussi sopra. Una questione filosoficamente molto interessante è cosa accade qualora i detti requisiti vengano utilizzati per valutare le teorie filosofiche – almeno le teorie filosofiche che si propongono (come è auspicabile) di spiegare qualcosa.

In questo senso, è utile mettere a confronto – utilizzando i tre requisiti come parametri di valutazione – tre teorie metafisiche oggi molto importanti e discusse, in quanto pongono al centro dell'impresa filosofica il rapporto tra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica. Queste tre teorie sono il soprannaturalismo, il naturalismo scientifico e il naturalismo liberalizzato. Non è nostra pretesa affermare – e men che mai tentare di dimostrare – che queste concezioni esauriscano lo spazio metafisico possibile (vi sono in effetti molte posizioni metafisiche per le quali la questione del naturalismo non è particolarmente rilevante). Nondimeno è plausibile sostenere che qualunque metateoria filosofica *possa* essere confrontata con la questione del naturalismo e che, in funzione della posizione assunta su questo tema, essa possa essere ricondotta a una delle tre concezioni appena citate (sebbene in questo modo non necessariamente se ne esauriranno la portata e il valore). Dunque una valutazione delle tre concezioni citate è certamente un compito interessante dal punto di vista filosofico.

Iniziamo dunque dal soprannaturalismo, una posizione forse oggi meno comune che nel passato, ma che non manca comunque di sostenitori.¹ Dal punto di vista ontologico, il soprannaturalismo sostiene che esistono entità in grado di violare leggi di natura – nel senso che dette entità possono interferire preternaturalmente con gli eventi naturali, operando una rottura del quadro nomologico-causale descritto dalle scienze della natura (esempi ne sono le entità angeliche, il Dio della tradizione monoteistica e quelli delle tradizioni politeistiche). Dal punto di vista epistemologico, il soprannaturalismo afferma che tali entità richiedono capacità conoscitive (per esempio, l'illuminazione mistica o la capacità di comunicare con i defunti o con entità disincarnate) che sono inconciliabili con la visione scientifica del mondo. In linea di principio è sufficiente accettare uno di questi due principi per aderire a una posizione soprannaturalistica; comunque, di fatto assai spesso chi accetta uno dei due principi accetta anche l'altro.

Non è difficile comprendere come il soprannaturalismo, postulando l'esistenza o la conoscibilità di entità che violano la chiusura causale del mondo fisico, si ponga in contrasto con il primo o con il terzo dei requisiti di accettabilità per le e-teorie enunciati sopra. Il ricordato caso del Disegno Intelligente ne è un chiaro esempio. L'intervento di un'intelligenza soprannaturale, in realtà, non è affatto necessario per spiegare il fenomeno dell'evoluzione nel mondo naturale: e così il soprannaturalismo, se accetta tale teoria, viola il primo requisito delle e-teorie (secondo cui nella nostra ontologia vanno accettate solo le entità esplicativamente necessarie). D'altra parte, dal punto di vista epistemologico il soprannaturalismo richiede in genere l'attivazione di facoltà conoscitive non riconducibili alla conoscenza scientifica.

¹ Cfr. Plantinga (1993); Peterson – Vanarragon (2004); Goetz-Taliaferro (2008).

Nel quadro soprannaturalistico, infatti, “la fede, la rivelazione e l’autorità delle Scritture prendono il posto della ragione” (Reese 1996, 744): e in questo modo si viola il terzo dei requisiti discussi in precedenza.

Veniamo ora al naturalismo scientifico. Dal punto di vista ontologico, questa concezione afferma che, in linea di principio, l’ontologia è definita dalle scienze naturali: e ciò significa che l’ambito dell’esistente coincide con le entità la cui esistenza è richiesta dalle teorie scientifiche che danno conto del mondo naturale. Con le parole di W.V. Quine (1981, 21) (certamente il più influente tra i naturalisti scientifici): “La realtà deve essere identificata e descritta nell’ambito della scienza stessa e non in una presunta filosofia prioritaria”.

Dal punto di vista epistemologico, il naturalismo scientifico afferma che, in linea di principio, tutto ciò che può essere spiegato o previsto può essere spiegato o previsto dalle scienze naturali. Come corollario di questa concezione, segue che la stessa filosofia deve porsi in continuità con le scienze naturali, quanto al proprio metodo: non esiste dunque nessun metodo legittimo che sia specificamente filosofico (in questa luce si spiega l’indefessa polemica di molti naturalisti scientifici contro l’idea che l’analisi concettuale o il metodo fenomenologico caratterizzino l’indagine filosofica, rendendola irriducibile a quella scientifica). Non sorprenderà dunque che Quine (1986b, 430-31) abbia scritto: “Io accetto il naturalismo ed, anzi, ne faccio un vanto. [Occorre dunque] sviluppare la filosofia... come parte del nostro sistema del mondo, in continuità con il resto della scienza”!

Il naturalismo scientifico si trova naturalmente di fronte al problema di dare conto delle entità di cui i filosofi discutono, ma che, almeno *prima facie*, non sono riconducibili alle entità postulate dalle scienze naturali, come per esempio le proprietà fenomenologiche, intenzionali, morali o modali o le entità astratte della matematica. È questo il cosiddetto “placement problem” ovvero il problema di spiegare quale sia la collocazione di queste entità nel mondo naturale, così come esso è descritto dalla scienza (il fatto che esista un problema del genere mostra come il naturalismo scientifico abbia un atteggiamento “puritano”, per riprendere l’ironico termine di Stephen Stich (1996, cap. 6), nei confronti dei concetti fondamentali della filosofia).

In generale, in questi casi controversi il naturalista scientifico ha a disposizione tre diverse strategie. La prima è quella *lato sensu* riduzionistica, secondo la quale queste proprietà sono ontologicamente genuine, ma solo perché esse sono ontologicamente identiche a o sopravvengono su proprietà scientificamente accettabili. In questa prospettiva, è canonica la posizione del fisicalismo, secondo la quale tutto ciò che esiste è, in linea di principio, parte dell’ontologia di una fisica ideale. Forse con una qualche autoironia, Daniel Nolan ha elaborato un vero e proprio *Credo* del riduzionismo fisicalistico, scrivendo: “Noi ricerchiamo le riduzioni inter-teoriche e la sopravvenienza di tutto ciò che esiste dal mondo microfisico” (Nolan 1996).

È ben noto tuttavia che, al di là dell'entusiasmo per la naturalizzazione *in generale*, gli specifici tentativi di addomesticazione ontologica mediante lo strumentario concettuale delle scienze naturali, delle proprietà morali, modali, intenzionali, fenomenologiche e delle entità astratte non ottengono risultati soddisfacenti. I naturalisti scientifici, insomma, concordano unanimemente sulla necessità di naturalizzare queste entità ma, come nota ironicamente Putnam (2004, 62), “nessuna delle riduzioni ontologiche [proposte] viene creduta da alcunchè, ad eccezione del proponente e di uno o due dei suoi amici e/o studenti”.

In questa prospettiva, non è difficile notare come il naturalismo scientifico riduzionistico violi il primo dei requisiti sopra discussi, secondo il quale una e-teoria relativa a un determinato dominio di dati deve accettare l'esistenza di *tutte e sole* le entità indispensabili a spiegare quel dominio di dati. Questa concezione, in effetti, rifiutandosi di accettare nella propria ontologia le entità che non sono refrattarie alla riduzione in senso lato, opera in flagrante violazione di quel principio; e per questo si dimostra una cattiva e-teoria.

Altri naturalisti scientifici ritengono invece che le proprietà filosoficamente controverse sopra citate non siano *lato sensu* riducibili alle proprietà scientificamente accettabili, ma che vadano *eliminate* del tutto dalla nostra ontologia, come già accade per il flogisto, per gli epicicli dell'astronomia tolemaica e per le presunte proprietà magiche della stregoneria. Le proposte di Paul e Patricia Churchland rispetto alle proprietà mentali; di Daniel Wegner, Derk Pereboom e Saul Smilansky rispetto al libero arbitrio; di Hartry Field rispetto alle proprietà matematiche; di Daniel Dennett e Georges Rey rispetto alle proprietà fenomenologiche (i cosiddetti “qualia”) e quelle di John Mackie rispetto alle proprietà morali (descritte come vere e proprie “queer entities”, come entità sospette) costituiscono tentativi classici di eliminare proprietà filosoficamente controverse dal nostro repertorio ontologico.²

Anche queste proposte, tuttavia, tendono a raccogliere adesioni sola nella ristretta cerchia dei proponenti: si pensi per esempio alla proposta eliminazionistica di Hartry Field, secondo il quale le classi astratte della matematica non esistono e dunque il valore di verità degli enunciati matematici è identico a quello di enunciati come “Oliver Twist vive a Londra” (ovvero, secondo Field, sono irrevocabilmente falsi). Oppure si pensi al citato tentativo di eliminare la nozione di libertà umana dall'ambito delle nozioni accettabili: in questo caso, le conseguenze sarebbero assai ingenti anche dal punto della morale e del diritto. Tuttavia vi sono ottimi argomenti, come gli argomenti di falsa parsimonia, per cui è falsa parsimonia ontologica rifiutare

² Per la bibliografia rilevante e per una discussione generale, cfr. De Caro (2009).

un certo tipo di entità quando si accettano altre entità dello stesso tipo,³ per ritenere che queste presunte eliminazioni non possano essere accettate.⁴

Ciò che è importante notare qui, tuttavia, è che i promotori di queste eliminazioni partono in genere dal presupposto che tali eliminazioni debbano essere operate perché le entità in questione sono ontologicamente inaccettabili in quanto incompatibili con l'ontologia delle scienze naturali. In mancanza di eliminazioni soddisfacenti, tuttavia, quest'ultima tesi implica chiaramente la negazione del primo dei requisiti di accettabilità delle e-teorie dati sopra. Secondo quel requisito, infatti, soltanto una volta che si sia dimostrato che una determinata entità è davvero dispensabile dal punto di vista esplicativo, se ne può fare a meno (mentre, come detto, generalmente gli eliminazionisti presuppongono che una certa entità vada eliminata dalla nostra ontologia e poi cercano di farlo, con risultati teoricamente molto poco soddisfacenti).

Infine vi sono simpatizzanti del naturalismo scientifico (come Colin McGinn e, per quanto riguarda il problema del libero arbitrio, Peter van Inwagen) che, riprendendo un celebre suggerimento di Noam Chomsky, sviluppano il cosiddetto 'misterianismo'. Secondo questa posizione le proprietà filosoficamente controverse sono per noi irriducibili *lato sensu* a quelle scientificamente accettabili in quanto, allo stesso tempo, sono indispensabili per dare conto delle nostre pratiche e dunque non possono essere eliminate dal nostro repertorio ontologico. In questo senso, la necessaria ma concettualmente intollerabile postulazione di queste entità rappresenta per la nostra specie un mistero insolubile (mentre i misteriani ipotizzano che una specie intellettualmente più avanzata della nostra potrebbe riuscire a come ricondurre queste proprietà a quelle scientificamente accettabili).

Colin McGinn (2002, 207) sviluppa questo ragionamento in modo molto chiaro. A suo giudizio, appunto, tutto ciò che esiste non può che esistere in natura e, nella misura in cui può essere spiegato, può essere spiegato con modalità *bottom-up* a partire dall'armamentario concettuale delle scienze naturali:

[l]a natura è un sistema di entità derivate, in cui le entità più fondamentali costituiscono le meno fondamentali; così, comprendere la natura equivale a capire come procede tale derivazione... Troviamo gli atomi e le leggi della combinazione e dell'evoluzione e poi deriviamo la miriade di oggetti complessi che si trovano in natura.

³ Thomasson (1999) fornisce un argomento del genere a favore delle entità fittizie: se accettiamo nella nostra ontologia entità come le opere letterarie (*I promessi sposi*, p.es.), allora non possiamo non accettare anche le entità fittizie (Renzo e Lucia, p.es.), che a suo dire sono entità dello stesso tipo delle opere letterarie.

⁴ Cfr., per esempio, la discussione relativa alle proprietà morali in De Caro – Voltolini (in corso di stampa).

McGinn (2002, 209), tuttavia, riconosce che questa strategia esplicativa non funziona nei casi delle entità ontologicamente controverse postulate dalla filosofia, cui abbiamo accennato sopra.⁵ A suo giudizio, infatti:

[t]ra questi fenomeni e i fenomeni più fondamentali da cui essi derivano si aprono enormi baratri, così che non possiamo applicare il formato [della spiegazione scientifica] per dare conto di ciò che osserviamo. L'essenza di un problema filosofico è l'inspiegabile salto, il passaggio da una cosa all'altra senza nessuna idea di quale sia il ponte che permette questo passaggio.

Il problema fondamentale del naturalismo scientifico misteriano, dunque, è che esso, di fronte al fallimento delle strategie di riduzione *lato sensu* e di eliminazione delle entità controverse, da una parte, e al riconoscimento della loro indispensabilità, dall'altra parte, assume un atteggiamento epistemicamente insoddisfacente qual è quello secondo il quale la filosofia non sarebbe altro che discussione di misteri per noi assolutamente insolubili. In realtà, com'è chiaro dalla citazione di McGinn, il *vulnus* di questa concezione è l'idea che le uniche spiegazioni accettabili siano quelle *bottom-up* proprie della fisica (si noti, incidentalmente, che nemmeno la biologia procede soltanto con spiegazioni di questo tipo, come dimostra proprio la teoria dell'evoluzione). Un tale vincolo sul tipo delle spiegazioni accettabili è, in realtà, ingiustificato proprio perché lascia fuori dall'ambito del conoscibile moltissime cose che sono al centro delle nostre forme di vita, come la coscienza, la libertà, la responsabilità morale o le proprietà matematiche. In questo senso, sebbene non violi il primo dei requisiti discussi sopra, il misterianismo viola patentemente il secondo di tali requisiti, secondo il quale "una e-teoria deve consentire una pluralità di procedure di ricerca che permettano la comprensione dell'intero dominio dei dati su cui l'e-teoria si applica, nella loro articolazione". Nemmeno il naturalismo scientifico misteriano, dunque, è una buona e-teoria.

Al soprannaturalismo, da una parte, e al naturalismo scientifico, dall'altra parte, si oppone però una terza concezione meta-filosofica, ovvero il 'naturalismo liberalizzato'. Secondo questa posizione, le entità e le spiegazioni accettabili sono tali che: a) la loro esistenza o verità non contraddice le leggi di natura (in quanto espresse, almeno potenzialmente, dalle scienze come noi le conosciamo) e b) la comprensione di queste proprietà non è inconciliabile con le modalità cognitive scientificamente accettabili.

A questi due principi è legato un corollario, secondo il quale, ontologicamente ed epistemologicamente, la filosofia deve essere *compatibile* con la scienza, ma non necessariamente si sviluppa in continuità con essa.

⁵ Cfr. anche McGinn (1999).

La nostra tesi è che, a differenza del soprannaturalismo, da un lato, e del naturalismo scientifico, dall'altro lato, il naturalismo liberalizzato ottempera ai tre requisiti di accettabilità delle e-teorie discussi sopra e dunque è meta filosoficamente preferibile. Certamente, infatti, il naturalismo liberalizzato ottempera al primo requisito (quello ontologico), nella misura in cui accetta tutti i tipi di entità necessari dal punto di vista esplicativo, senza vincoli aprioristici: e ciò vuol dire che, per esempio, accetterà l'esistenza di entità come quelle morali, quelle modali o quelle intenzionali (e la verità o falsità dei corrispondenti giudizi), perché queste entità sono essenziali per dare conto di aspetti importanti del nostro pensiero e delle nostre pratiche, senza che ciò implichi che si debba accettare l'esistenza di entità soprannaturali, che violino cioè le leggi di natura: queste ultime, infatti, *non* sono necessarie per spiegare razionalmente i fenomeni. Si noti, tuttavia, che quando una riduzione o una eliminazione si dimostra possibile o epistemicamente fruttuosa, il naturalista liberalizzato è pronto ad accettarla.

Anche rispetto al requisito numero 2, secondo il quale una e-teoria deve consentire una pluralità di procedure di ricerca che permettano la comprensione dell'intero dominio dei dati su cui l'e-teoria si applica nella sua articolazione, il naturalismo liberalizzato non incontra alcuna difficoltà. Per fare un esempio, il naturalista liberalizzato non avrà difficoltà ad accettare l'analisi concettuale come un metodo di indagine legittimo qualora si convinca, da una parte, che essa rappresenti un metodo fecondo per spiegare determinati fenomeni, e, dall'altra, che tale metodo non sia incompatibile con le indagini delle scienze naturali (per esempio, con le indagini neuroscientifiche).

D'altra parte, il naturalismo liberalizzato non accetta modalità cognitive inconciliabili con le migliori pratiche epistemiche oggi disponibili. A un soprannaturalista che ritenesse che si possa conoscere la volontà divina per via mistica, il naturalista liberalizzato obietterebbe che quella modalità è incompatibile con tutto ciò che la scienza ci dice sulle nostre modalità cognitive (mentre, al contrario, non c'è, p.es. alcuna incompatibilità tra la scienza e l'analisi concettuale).

Rispettando dunque tutti e tre i requisiti di adeguatezza di una e-teoria, il naturalismo liberalizzato si dimostra quindi il migliore dei naturalismi possibili e (stante il fallimento del soprannaturalismo come del naturalismo scientifico) una forma di metafilosofia consigliabile a chiunque abbia a cuore sia la prospettiva oggettivistica della scienza sia quella soggettivistica che guarda agli esseri umani in quanto agenti.

Bibliografia

Castañeda, H-N. (1980), *On Philosophical Method*, Nous Publications, Bloomington [trad.it. Reverdito, Trento 1989].

De Caro, M. (2009), “Varieties of Naturalism”, in G. Bealer - R. Koons (eds.), *Waning of Materialism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 365-374.

De Caro, M. - Voltolini (in corso di stampa), “Is Liberal Naturalism Possible?”, in M. De Caro - D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.

Eagleton, T. (1991), *Ideology: An Introduction*, Verso, London.

Fodor, J.A. (1983), *The Modularity of the Mind*, The MIT Press, Cambridge MA.

Goetz, S. – Taliaferro, C. (2008), *Naturalism*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.

Hahn, L. – Schilpp, P. (eds.) (1986), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle.

Kim, J. (1998), *Mind in a Physical World*, The MIT Press, Cambridge MA.

McGinn, C. (1999): *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York.

McGinn, C. (2002): *The Making of a Philosopher*, Scribner, New York.

Nolan, D. (1996), “Credo of the Canberra Plan”,
<http://web.syr.edu/~dpnolan/philosophy/Credo.html>.

Peterson, M.L. – Vanarragon, R. J. (eds.) (2004), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion* Blackwell, Oxford.

Plantinga, A. (1993), *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford.

Putnam, H. (2004): “The Content and Appeal of ‘Naturalism’”, in M. De Caro - D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), pp. 59-70 [trad. it. *La mente e la natura*, Fazi, Roma 2005].

Quine, W.V.O. (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Quine, W.V.O. (1986a), “Reply to Charles Parsons”, in Hahn - Schilpp (eds.) (1986), pp. 396-403.

Quine, W.V. (1986b), “Reply to Hilary Putnam”, in Hahn - Schilpp (eds.) (1986), pp. 427-431.

Reese, W.L. (1996), *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, Atlantic Highlands.

Stich, S. (1999), *Deconstructing the Mind*, Oxford University Press, Oxford.

Thomasson, A. (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Von Wright, G.H. (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell U.P., New York [trad.it. Il Mulino, Bologna 1977].