

## RECENSIONI – REVIEWS

Maurizio Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. XVI-172.

Avvisaglia di un mondo che stava cambiando a tal punto da rivoluzionare in maniera profonda i rapporti tra esseri umani, la nascita nel 1978 di Louise Brown – il cui concepimento fu il risultato della cosiddetta FIVET (fecondazione *in vitro* con trasferimento di embrione) – ha suscitato un vivace dibattito in merito alla liceità della fecondazione artificiale e ha sensibilizzato l'opinione pubblica a riflettere sulla possibilità di applicazione alla riproduzione umana di una pratica che fino a quel momento era sì conosciuta, ma impiegata solo per la riproduzione animale.

Il testo di M. Mori su *La fecondazione artificiale* trae spunto per il proprio avvio da questa emblematica vicenda; esso si divide in due parti: la prima dedicata alla “Analisi concettuale” del problema, con lo scopo di chiarire le nozioni etiche fondamentali impiegate nel dibattito; la seconda si occupa invece della “Analisi normativa” e vaglia i punti di forza delle diverse obiezioni alla fecondazione artificiale (FA) e ne compie una valutazione normativa.

Il punto di partenza dell'intera disamina è costituito, per stessa ammissione dell'autore, dalla possibilità di riscontrare l'esistenza di dubbi circa la moralità della riproduzione artificiale applicata alla specie umana. La prima parte del lavoro intende dunque, principalmente con lo scopo di chiarire i termini del problema, definire che cosa significhino “moralità” e “fecondazione artificiale” in modo tale che le due definizioni siano, per quanto possibile, scevre da implicazioni di tipo normativo, ovvero neutrali e tali da non proporre – già al loro interno – una soluzione normativa. La discussione relativa al significato dei giudizi “moralì” e la loro distinzione rispetto ai giudizi “non-moralì” porta l'autore a concludere che l'unica possibilità di raggiungere una valutatività neutrale in ambito morale è rappresentata dall'ammissione dell'esistenza del *pluralismo etico*: questo infatti consente di riconoscere come ogni giudizio razionalmente giustificato a partire da principi *ultimi*, dai quali sia possibile dedurre regole di condotta, sia razionalmente ammissibile soltanto in un dato codice morale e non

in un altro. La risposta fornita da Mori è conseguente al fatto di concepire l'etica principalmente nella sua dimensione sociale. A proposito della definizione di FA, l'autore presenta – e successivamente scarta dopo opportuna critica – tutte le definizioni che già in se stesse contengono una soluzione normativa. Vediamo – per ragioni di brevità – solo due esempi, uno che sottintende una valutazione normativa positiva ed uno che ne sottintende una negativa: se la pratica viene concepita come una terapia, messa in atto per sconfiggere una malattia, che ragioni possono sussistere per considerarla illecita dal punto di vista morale? Secondo Mori in realtà non si tratta di terapia, dal momento che il soggetto sterile all'interno della coppia continua a rimanere tale. Se, invece, la FA viene inquadrata nell'ottica della "logica tecnica", allora si configura come un intervento "tecnocratico" finalizzato a superare ogni limite pur di attuare tutto ciò che è fisicamente possibile. È chiaro che anche questa seconda definizione non è ammissibile. In conclusione, la proposta formulata da Mori è allora quella di considerare la FA come una "*nuova forma di riproduzione umana*" (p. 45). Di questa bisogna valutare, a questo punto, la liceità o illiceità.

A tal fine, nella seconda parte del lavoro l'autore esamina tre obiezioni (quelle che ricorrono con maggior frequenza nel dibattito) alla liceità della pratica della fecondazione artificiale. Ogni obiezione si articola in sotto-argomentazioni, puntualmente discusse e spesso confutate dall'autore, facendo riferimento alla coerenza interna delle assunzioni di base e del codice morale entro il quale esse vengono giustificate.

La prima è la cosiddetta "obiezione di omicidio", secondo la quale la pratica della fecondazione artificiale è illecita in quanto – durante il processo riproduttivo artificiale – vengono eliminati numerosi embrioni umani; la distruzione degli embrioni viene considerata come omicidio (cioè l'atto di uccisione ingiustificata) di una *persona*. L'autore dichiara di accettare la definizione classica di persona (*rationalis naturae individua substantia*) ma, proprio sulla base di essa, ritiene di dover escludere che l'embrione umano sia persona. Ripetendo infatti una linea argomentativa ben nota, Mori afferma che i due requisiti di individualità e natura razionale, che consentono di stabilire che siamo di fronte ad una persona, non sono manifesti nell'embrione. L'individualità appare dopo 14 giorni dal concepimento, quando l'embrione perde la propria caratteristica di totipotenza, mentre per il requisito della razionalità bisogna attendere il completo sviluppo della corteccia cerebrale. Citando anche vari documenti ecclesiastici, egli ritiene di poter affermare che la stessa Chiesa non si impegna nell'affermare che l'embrione è persona, pur esigendo che esso va rispettato e protetto "come" una persona.

La seconda obiezione è fondata su ciò che Mori chiama il principio di sacralità della vita umana (PSV): ogni vita umana è sacra e la sua sacralità impone non solo il divieto assoluto ed inviolabile di uccidere, ma anche la

assoluta intangibilità delle varie manifestazioni della vita stessa. Tale principio non ammette eccezioni, e il suo accoglimento comporta anche l'accoglimento *totale* del codice morale che lo esprime. La pratica della FA (e dell'aborto e della contraccezione prima di essa) è ritenuta quindi illecita. Pur non dichiarandosi a favore di questo principio, Mori riconosce la piena coerenza dell'etica che ad esso si ispira.

La terza obiezione riguarda la difesa della famiglia e del benessere del nascituro e fa riferimento, in modo esclusivo, ma applicabile anche alle varie modalità di FA, alla fecondazione artificiale eterologa con sperma di donatore anonimo. Nella famiglia compare una terza figura (anonima) accanto ai genitori e l'anonimato produce come conseguenza il fatto di privare il nascituro della conoscenza della propria ascendenza genetica. L'autore risponde che il concetto di famiglia e paternità sono andati mutando nel tempo, fino ad arrivare a concepire la possibilità – espressa nel codice civile italiano, in particolare – che la filiazione sussista (in taluni casi) indipendentemente dal rapporto genetico.

Possiamo rapidamente notare alcuni aspetti importanti dell'analisi svolta: innanzitutto, trattandosi di un'indagine conoscitiva (come più volte l'autore ricorda nel corso della trattazione) non viene raggiunta alcuna conclusione operativa, applicabile cioè nell'ambito della pratica della FA. Per quanto concerne la confutazione delle obiezioni mosse contro la liceità della pratica possiamo osservare che la prima e la seconda sono obiezioni di tipo filosofico-teologico, mentre la terza è di tipo prevalentemente sociale e giuridico. Per l'autore solo la seconda obiezione (formulata con il ricorso del PSV) è perfettamente coerente – rispetto al codice morale in cui essa è sostenuta – e dunque valida; le altre due sono frutto di "sopravvivenze culturali" (p. 136) e come tali suscettibili di mutamento nel corso del tempo.

[Rosangela Barcaro]

Wolfgang Carl, *Frege's Theory of Sense and Reference. Its Origins and Scope*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 220.

Dummett sostiene da sempre la centralità della riflessione fregeana per la filosofia del linguaggio (cfr. al riguardo anche Penco, *Vie della scrittura*, Angeli, Milano, 1994). Sluga e Currie propendono per un'interpretazione di Frege prettamente epistemologica. Baker e Hacker segnalano l'approccio ontologico fregeano che rimpiazza i miti cartesiani con quelli platonici. Ora Carl propone ancora un altro Frege, per nulla interessato a distinzioni ontologiche anche quando classifica differenti

specie di oggettività (cfr. p. 79 e s.), condotto da uno spiccato orientamento epistemologico ad affrontare alcune questioni relative al linguaggio.

Nel primo capitolo Carl esamina la concezione fregeana della logica mostrando come essa viene stimolata dalle discussioni tedesche di fine Ottocento sulla familiarità della logica con la teoria della conoscenza (Lotze, Wundt, Sigwart). Nega pertanto la correttezza dell'assunzione di Dummett per cui la logica è per Frege la filosofia del pensiero. Pur simpatizzando più per Carl che per Dummett, non intendiamo qui sostenere che il primo ha ragione e il secondo torto. Quelle stesse discussioni tedesche, trattate recentemente anche da Pulkkinen (*The Threat of Logical Mathematics*, Lang, Frankfurt, 1994), sono infatti prese in considerazione da Picardi (*La chimica dei concetti*, Il Mulino, Bologna, 1994) al fine di argomentare, sullo sfondo di esse, a favore di un Frege privo di qualsiasi caratteristica sia epistemologica sia metafisica che, attraverso la riflessione sul linguaggio, dipana i disordini dei rapporti tra logica e psicologia. Se però si vuole un Frege epistemologo, occorre connettere il suo antipsicologismo alla ricerca di una distinzione netta tra epistemologica e psicologia (cfr. al proposito anche Vassallo, *La depsicologizzazione della logica*, Angeli, Milano, 1995). Carl, infatti, nel secondo capitolo, riporta più volte l'attenzione sul fatto che la separazione tra logica e psicologia è voluta da Frege per evitare la confusione tra le cause (soggettive) che occasionano un giudizio e la giustificazione (oggettiva) di esso. La dicotomia tra cause e giustificazione – tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione, secondo la terminologia reichenbachiana – apre del resto la stessa *Ideografia* e ricorre frequentemente negli scritti fregeani, specie in quelli pubblicati postumi.

La separazione tra logica e psicologia corrisponde per Frege a quella tra oggettivo e soggettivo. Secondo Carl, essa presuppone una distinzione tra pensare e avere rappresentazioni, misconosciuta da Lotze ad esempio, che conduce poi a caratterizzare il pensare come l'afferrare pensieri. Il principio di contestualità è connesso a tutto ciò in quanto impiegato da Frege al fine di "stabilire che i numeri appartengono al regno dell'oggettivo accessibile solo per mezzo del pensare" (p. 42); esso è in effetti un mezzo "per tracciare la distinzione tra soggettivo e oggettivo" (p. 43). Di conseguenza, quel principio "non appartiene a una particolare teoria semantica bensì a una teoria epistemologica che traccia una distinzione fondamentale tra pensare e avere rappresentazioni" (pp. 43-44).

Frege ritiene che compito del logico consista in una lotta non solo contro le intrusioni della psicologia nella logica, ma anche contro il linguaggio e la grammatica. Carl, nel terzo capitolo, evidenzia che quest'ultima lotta viene prospettata con l'unico obiettivo di individuare il nucleo logico espresso dagli enunciati, ovvero i pensieri. Mostra inoltre l'incapacità di Frege, prima della scoperta della distinzione tra senso e riferimento, di spiegare in modo soddisfacente la relazione tra i pen-

sieri e i giudizi, e pertanto quella tra i pensieri e la loro verità, nonché di precisare ciò che significa riconoscere vero un pensiero, ovvero giudicare.

Con i capitoli quarto e quinto Carl affronta in modo consistente il tema promesso dal titolo del libro attribuendo alla teoria del senso e del riferimento lo scopo specifico di chiarire la differenza tra il pensare e il giudicare. L'interesse di Frege per il linguaggio "è un interesse per il pensare che noi, in quanto esseri umani, possiamo eseguire solo impiegando enunciati. Questo interesse spiega qual è il problema centrale della sua teoria del linguaggio: una teoria semantica degli enunciati che renda conto della relazione tra il pensare e il giudizio, tra il pensiero e la verità" (p. 91). Una tale teoria è in grado di evidenziare l'autonomia del pensare rispetto al giudizio e di offrire un'analisi adeguata della complessa natura del giudizio o dell'asserzione.

In 'Senso e Riferimento' Frege sostiene: "Ciò che interessa di un enunciato non dipenderà mai soltanto dal suo riferimento; ma anche il semplice pensiero non dà alcuna conoscenza: la conoscenza è nella connessione del pensiero con il suo riferimento, ossia con il suo valore di verità". La conoscenza si realizza nei giudizi. Carl analizza nel sesto capitolo la nozione di giudizio per rintracciare, tra l'altro, alcune radici della teoria della conoscenza fregeana in quella kantiana. L'interpretazione epistemologica della teoria del senso e del riferimento è messa come alla prova nel settimo capitolo ove, per ragioni di spazio, viene considerato solo il resoconto dei nomi. Infine, nel capitolo conclusivo, vengono proposti due contributi fregeani all'epistemologia che consistono nell'analisi della conoscenza empirica e nella confutazione dell'idealismo.

Il libro di Carl è scritto in un linguaggio chiaro e avanza ottime argomentazioni a sostegno delle proprie tesi. Se dobbiamo citare un suo merito sostanziale, esso risiede nella capacità di presentare un quadro equilibrato che oppone alle interpretazioni estreme una visione per cui la filosofia di Frege si concretizza in un'epistemologia dedicata "a sostenere l'oggettività della conoscenza fondata sulla capacità umana di afferrare pensieri, una capacità che si manifesta nel nostro uso del linguaggio" (p. 186).

[Nicla Vassallo]

Gian Luigi Brena, *Forme di verità. Introduzione all'epistemologia*, Edizioni San Paolo, Torino, 1995, pp. 322.

Il sottotitolo del saggio in questione chiarisce subito uno dei principali

intenti perseguiti dall'autore: un'introduzione non alla filosofia della scienza nel senso più ristretto e (oggi) più usuale, ma alla filosofia della scienza come teoria della conoscenza valida in generale: "È un interesse dell'epistemologia come discorso filosofico quello di non escludere dalla sua riflessione nessun tipo di conoscenza valida, neppure le esperienze quotidiane" (p. 7). Inutile sottolineare l'importanza d'una simile impresa, se non si vuole che la filosofia della scienza s'isterilisce in questioni di dettaglio, perdendo di vista la sua connessione essenziale con i problemi più tipicamente e generalmente filosofici. Si deve anzi avvertire: introduzione sì, ma non nel senso d'una esposizione semplificata dei problemi o concetti d'una disciplina particolare, bensì nel suo senso più impegnativo, come introduzione che discute sino in fondo questi problemi, e soprattutto quelli fondamentali e da sempre propri della filosofia in quanto tale (la natura della verità, la natura della percezione, la compatibilità fra fallibilità e pretesa inevitabile di verità d'ogni discorso conoscitivo in quanto tale, il rapporto fra verità scientifica da un lato e verità filosofica e teologica dall'altro, ecc.). Un'introduzione dunque che non ha lo scopo di procurare una vaga idea di cosa sia l'epistemologia, ma piuttosto un'opera che, nonostante lo sforzo di presupporre il minimo possibile di preconoscenze e nonostante la chiarezza dell'esposizione, per molti problemi fondamentali offre discussioni approfondite e soluzioni che, anche se non sempre condivisibili, sono sempre di grande interesse.

Tentando di mediare la tendenza ermeneutica e quella empiristico-analitica, l'autore è andato in cerca d'una nuova impostazione, e più precisamente ha fatto ciò assumendo come "guide" principali, per un verso, l'opera di Bernard J.F. Lonergan e per altro verso le analisi sulla percezione di Merleau-Ponty: "ciò che Merleau-Ponty ha detto della percezione ci pare altrettanto vero e importante di quanto Lonergan ha detto sulla scienza, e di qui sorge il problema di come ereditare questi due lasciti". A tal fine "bisogna staccarsi dalla storia della filosofia e cercare un'ipotesi di articolazione che combini la tesi della *priorità della percezione*, propria di Merleau-Ponty, con quella della *centralità della intelligenza* (o comprensione) nella scienza, propria di Lonergan" (p. 7).

Più precisamente, da Merleau-Ponty Brena accoglie e valorizza giustamente il valore irriducibile della percezione e del vissuto originario rispetto al sapere scientifico: "se le teorie esplicative della percezione non possono reggersi se non *rimandando* in parte alla percezione vissuta, questa non solo è prioritaria secondo l'esperienza comune, ma deve essere presupposta come tale *dalla scienza stessa*" (p. 59). E ancora: "I vani tentativi di ricostruire la percezione delle cose a partire dai dati dei sensi hanno mostrato che bisogna seguire l'ordine inverso e partire dalla globalità della percezione originaria. Il tutto non è derivabile dalle sue parti, a meno che si abbia una conoscenza esaustiva di ogni sua componente e aspetto. [...] Le analisi, comunque indispensabili, possono e debbono

mantenere il collegamento con la struttura e complessità già data della percezione" (p. 60).

L'esame della percezione e di diverse teorie della percezione conclude infine con una "teoria discriminativa della percezione" (elaborata sulla scorta di David Kelley): alla percezione sarebbe inerente la "capacità di individuare una cosa nella sua fisionomia e strutturazione già data" (p. 70), anzi la percezione coglierebbe un senso già a prescindere dal momento concettuale. Brena critica su questo punto Lonergan, poiché questi "non considera [...] i dati come conoscenza vera e propria, ma solo come materia di conoscenza sulla quale verte la domanda che condurrà a una loro comprensione adeguata". Secondo Lonergan, nota Brena, "soltanto nel giudizio vero si conosce per la prima volta la realtà e il suo senso, mentre le sensazioni o i 'dati dei sensi' sono visti come sprovveduti di senso propriamente umano ed equiparati all'esperienza di un gattino davanti al latte [...]. Consideriamo questa una grossa lacuna nell'epistemologia lonerganiana. Se così fosse non esisterebbe altro senso umano se non quello scoperto intellettivamente" (p. 145, nota).

L'acquisizione fondamentale di Lonergan non riguarda la percezione, ma l'altro termine essenziale della ricerca scientifica, quello della mediazione concettuale o, appunto nei termini di questo autore, il concetto di "intellezione". Sulla base di questo concetto, contro il cosiddetto secondo Wittgenstein, Brena fa giustamente valere la tesi secondo cui per "seguire una regola" è certo indispensabile 'avere in mente qualcosa', e questo qualcosa viene appunto esplicitato e chiarito dall'analisi compiuta da Lonergan dell'"intellezione" (cfr. pp. 137-140). Più in particolare, la ricerca scientifica è caratterizzata da Lonergan come una ricerca guidata da una domanda, la quale consente un passaggio da determinati dati iniziali ad una struttura concettualmente esplicitata (l'intellezione appunto). Brena interpreta questa tesi insistendo in particolare sul fatto che nella scienza assistiamo ad una idealizzazione, ad un passaggio da un'immagine a un concetto, e illustra questo punto con un efficace esempio tratto dallo stesso Lonergan: se chiediamo perché la ruota d'un carro è rotonda, e intendiamo la domanda nel senso della ragione della rotondità della ruota, possiamo avanzare in un primo tempo la risposta che i raggi sono uguali. Ma a parte la difficoltà di riscontrare la completa uguaglianza dei raggi, può darsi che nella nostra ruota essi siano incastrati in modo diverso, che per certi tratti il cerchione non sia perfettamente circolare, ecc. Ma se riduciamo il mozzo ad un punto, il cerchione e i raggi a linee geometriche, possiamo dire che la ruota è rotonda perché la distanza dal centro del mozzo al limite esterno del cerchione è sempre la medesima (cfr. pp. 128-9).

A conclusione della sua indagine, Brena ripropone lo schema della ricerca scientifica elaborato a suo tempo da Lonergan, precisando tuttavia che "la domanda appare solo al secondo e terzo livello", mentre essa è evi-

dentemente “presupposta ed essenziale anche per la selezione dei dati rilevanti”:

I. Dati. Immagini percettive. Immagini libere. Espressioni:

II. Domande per l'intelligenza. Intellezioni. Formulazioni.

III. Domande per la riflessione. Intellezioni riflesse. Giudizio” (cfr. cit. a p. 144 e nota).

Ho qui richiamato soltanto, e molto concisamente, quella che mi pare la struttura portante dell'opera, ma per dare un'impressione della complessità dell'opera è forse opportuno accennare all'articolazione del volume: nella prima parte vengono affrontati i problemi del rapporto della verità con lo scetticismo e quello del nesso fra l'assolutezza della verità e la sua fallibilità e/o pluralità; la seconda parte è soprattutto dedicata al tema della percezione (o alla “conoscenza esperienziale”), ma contiene anche un capitolo dedicato alla natura dell'esperienza personale; la terza parte è soprattutto dedicata alla “conoscenza scientifica” (la ricerca come struttura domanda-risposta, l'intellezione come evento specifico della comprensione scientifica, il rapporto fra psicologia e logica della ricerca, del rapporto fra dati ed ipotesi, il problema del realismo scientifico), ma in essa trovano anche posto temi come il rapporto fra ermeneutica e metodo scientifico (tramite un esame dell'ermeneutica gadameriana), la questione del metodo delle scienze umane, lo statuto epistemologico delle “scienze riflessive” (filosofia, teologia), il postmoderno e il problema del pluralismo e della verità.

Vorrei infine svolgere qualche rapidissima considerazione critica. Abbiamo visto che da un lato Brena rifiuta la tesi di Lonergan secondo cui il senso o significato d'una percezione non può mai essere del tutto separato da un'intellezione, ma per altro verso accoglie un'altra importante tesi di Lonergan, secondo cui esiste una discontinuità fra il senso comune e la conoscenza scientifica (la tesi essenziale di Lonergan è a quest'ultimo proposito che la ricerca scientifica, in quanto basata sulla misurazione e l'esperimento, non rapporta più le cose direttamente a noi, ma *tra loro*). E anzi Brena accentua forse ancora più fortemente questa rottura, richiamandosi a Bachelard (cfr. pp. 130-132).

Ora, mi sembra che queste due tesi di Lonergan siano incompatibili, e giustamente dunque Brena, accogliendone una, rifiuta l'altra. Ma si tratta di vedere quale delle due tesi dev'essere abbandonata. Brena infatti accoglie la discontinuità fra senso comune e conoscenza scientifica e rifiuta il nesso insopprimibile fra percezione e intellezione, mentre mi pare più sostenibile l'opzione opposta. Nessuna conoscenza propriamente umana (non soltanto quella scientifica) inizia senza l'intellezione, e questa non può mancare da nessuna percezione del dato senza trasformare questa percezione in percezione meramente animale o (in una conversione fra gli estremi di cui conosciamo tanti esempi) in un'intuizione di essenze ideali di tipo platonico. A proposito dello schema della ricerca scientifica

desunto da Lonergan e poco sopra richiamato, ad esempio, abbiamo visto che Brena osserva che “la domanda appare solo al secondo e terzo livello”, mentre sarebbe evidente che essa “sia presupposta ed essenziale anche per la selezione dei dati rilevanti”. Ma occorre qui chiarire esattamente che cosa dobbiamo intendere per “dati”: a seconda del punto di vista da cui ci collochiamo, i dati al primo livello possono avere o non avere un significato univoco e definito: non lo hanno, se intesi come dati percettivi che condividiamo con tutto il mondo animale (in questo senso essi non presuppongono affatto una domanda conoscitiva per la loro selezione); hanno invece già un significato univoco e definitivo, se intesi come il risultato di quell’incontro (già da sempre avvenuto per l’uomo, e tuttavia sempre di nuovo da riconquistare e specificare) fra il momento della mediazione linguistico-concettuale e il momento della percezione come rapporto antepredicativo col mondo (incontro in cui mi sembra consista da ultimo l’intellezione per Lonergan). In questa prospettiva, anzi, lo schema di Lonergan riproposto da Brena può essere accolto senza alcuna correzione, a parte appunto il fatto d’estenderlo egualmente alla conoscenza comune e a quella cosiddetta scientifica (nel senso anzitutto delle scienze della natura).

In altre parole, Brena avrebbe ragione di rimproverare a Lonergan di non riconoscere un senso già umano ai dati della percezione, *soltanto se* questi dati fossero qualitativamente diversi dalle conoscenze propriamente scientifiche: in questo caso, infatti, si dovrebbe riconoscere un senso autonomo alle semplici percezioni di cui certamente è intessuta la conoscenza del senso comune almeno in quanto conoscenza ai suoi inizi (in senso strettamente storico e cronologico), altrimenti la loro non scientificità le renderebbe propriamente non umane, conclusione certamente paradossale e ben difficilmente sostenibile. Ma poiché i dati della percezione quotidiana non differiscono in linea di principio da quelli della conoscenza scientifica, non può loro essere estranea la dimensione dell’intellezione. Questa inconsistenza interna della gnoseologia di Lonergan insomma può (e secondo me deve) essere risolta nel senso opposto: non cercando di garantire un senso compiuto alle pure percezioni, ma togliendo la discontinuità in linea di principio fra conoscenza del senso comune e conoscenza scientifica.

Queste perplessità, qui peraltro soltanto accennate in modo del tutto inadeguato allo spessore del problema, non tolgono naturalmente il notevole valore di questo lavoro, che è, come già abbiamo accennato, un’introduzione all’epistemologia nello spirito dell’insegnamento kantiano secondo cui non si può insegnare cosa sia la filosofia senza fare filosofia.

[Marco Buzzoni]

John Maynard Keynes, *Trattato sulla probabilità*, a cura di Alberto Pasquini e Silva Marzetti Dall'Aste Brandolini, CLUEB, Bologna, 1994, pp. xxvi-504.

Come ha recentemente scritto D. Gillies, J.M. Keynes comincia la sua vita accademica come filosofo della scienza, pubblicando nel 1921 *A Treatise on Probability*. Per molti anni questo testo è stato considerato praticamente soltanto dai filosofi e dagli storici della probabilità, che nella maggior parte dei casi collocavano il contributo di Keynes ai primordi della interpretazione logicista successivamente sviluppata da R. Carnap. A partire dagli anni Ottanta, tuttavia, la figura di Keynes come *philosopher-scientist* ha conquistato maggiore risalto e il *Treatise* è diventato oggetto di un rinnovato interesse in un più vasto ambito disciplinare, che spazia dalla filosofia e metodologia della scienza in generale alla riflessione epistemologica su discipline particolari, quali l'economia e l'Intelligenza Artificiale.

Il trattato è stato ora pubblicato per la prima volta in italiano, con un'ampia introduzione che, oltre a chiarire molte delle connessioni tra le idee filosofiche di Keynes e le sue teorie economiche, enuclea con precisione le tematiche di maggiore pregnanza per la filosofia della scienza contemporanea. L'opera è suddivisa in cinque parti, dedicate rispettivamente al concetto di probabilità, all'apparato formale della teoria, alle due tipologie fondamentali del ragionamento induttivo (l'induzione enumerativa e l'analogia), ad alcune "applicazioni filosofiche" della probabilità (i concetti di "caso" e di "casualità" e l'applicazione della probabilità alla condotta umana) e ai fondamenti dell'inferenza statistica.

L'aspetto forse più rilevante del *Trattato* da un punto di vista filosofico è che esso propone una teoria *generale* della razionalità, cioè una teoria che sia in grado di giustificare anche quegli argomenti che, pur non potendo ambire alla conclusività tipica della logica deduttiva, sono nondimeno razionali "e rivendicano una qualche importanza senza pretendere di essere certi". Keynes ritiene che lo studio di questi processi di inferenza rientri a pieno titolo nella logica, che ha il compito di "renderli sistematici" elucidandone le regole generali.

La probabilità è una relazione *logica* tra insiemi di proposizioni; la probabilità della proposizione *a*, data *b*, è il grado di credenza che è razionale assegnare ad *a*, se si dispone dell'insieme di conoscenze, reali o ipotetiche, *b*. Diversi individui possono, qualora dispongano di dati conoscitivi diversi, assegnare diversi gradi di credenza razionale alla medesima proposizione; sia chiaro, però, che "nel significato rilevante per la logica, la probabilità non è soggettiva. Non è soggetta, cioè, al capriccio umano. Una proposizione non è probabile solo perché pensiamo che lo sia. Una volta dati i fatti che determinano la nostra conoscenza, ciò che è probabile

o improbabile in queste circostanze è stato fissato oggettivamente ed è indipendente dalla nostra opinione” (p. 8).

Pur essendo di natura oggettiva, la probabilità non va identificata con la frequenza relativa: nel capitolo 5, Keynes sottopone a una serrata critica le teorie frequentiste dell'epoca, accusate di escludere dalla trattazione scientifica un gran numero di giudizi che non riguardano le frequenze, ma che nondimeno “generalmente si crede trattino della probabilità”.

Una critica analoga viene opposta all'idea che siano razionalmente fondati soltanto i giudizi relativi a probabilità numeriche: nella maggior parte dei casi i giudizi probabilistici sono comparativi, in quanto si limitano a stabilire che un certo argomento è più o meno probabile di un altro; sono relativamente rari invece i casi nei quali l'ipotesi da valutare appartiene a un insieme di alternative equiprobabili, esclusive ed esaustive (condizione necessaria per una misurazione numerica delle probabilità). L'attenzione generalmente prestata alle probabilità numeriche è definita da Keynes “eccessiva” e scopo dichiarato del *Trattato* è appunto mostrare l'erroneità della credenza che tutte le probabilità siano esprimibili mediante numeri reali.

I giudizi probabilistici comparativi si basano, in ultima analisi, sul “giudizio diretto”, cioè sull'intuizione di quali parti dell'evidenza siano rilevanti o irrilevanti ai fini della conclusione. Questo appello all'intuizione, nozione oscura e “misteriosa”, suscitò numerose critiche, tra le quali quelle di F.P. Ramsey che, come è noto, aveva legato la determinazione del grado di credenza alle scommesse che una persona è disposta ad accettare. Nel 1931 Keynes avrebbe indebolito il platonismo insito nella sua intuizione di leggi logiche ideali, concedendo che “il fondamento dei nostri gradi di credenza [...] è parte del corredo umano, forse fornitoci meramente dalla selezione naturale, analogo alle nostre percezioni e ai nostri ricordi piuttosto che alla logica formale” (p. xiii); giudicava tuttavia troppo restrittivo concepire i principi della logica come “utili abitudini mentali”.

Accanto ai vari casi di giudizi probabilistici numerici e comparativi, Keynes pone il caso in cui la probabilità esiste ma è sconosciuta, per limitazioni delle capacità cognitive o per assenza di dati. Numerosi autori hanno recentemente sottolineato l'analogia tra l'analisi di questi giudizi nel *Trattato* e quella, elaborata successivamente, dell'incertezza delle previsioni a lungo termine in ambito economico. In questo caso le conclusioni accettate, e le decisioni pratiche che ne derivano, dipendono da vari fattori, tra i quali le convenzioni prevalenti nel gruppo di appartenenza (gli *animal spirits*); e anche tali convenzioni, pur se prive di solide basi scientifiche, non devono essere considerate come irrazionali. Qui sembra che, giustificando i giudizi probabilistici basati non su considerazioni logiche, bensì su convenzioni, Keynes faccia una qualche concessione al soggettivismo, anche se in questo caso i soggetti non sono singoli in-

dividui, bensì gruppi sociali. Il problema è complicato dalla oscurità della definizione di “probabilità sconosciuta”: dobbiamo considerare la maggiore o minore capacità dei singoli individui di *percepire*, *intuire*, le probabilità o ci riferiamo invece alla specie umana nel suo complesso? Keynes ammette che sia possibile giudicare i singoli individui come più o meno razionali a seconda della loro maggiore o minore capacità di percepire correttamente le probabilità; rifiuta tuttavia una concezione normativista della probabilità avulsa dalle effettive capacità umane: “La probabilità è in un certo senso relativa alla ragione *umana* [...]. Se non accettiamo questa idea della probabilità, se non la limitiamo in questo modo, e la rendiamo in qualche modo relativa alle capacità umane, andiamo completamente alla deriva nell’ignoto, dato che non possiamo mai conoscere quale probabilità sarebbe giustificata dalla percezione delle relazioni logiche che siamo, e dobbiamo sempre esser, incapaci di comprendere” (p. 37).

Il problema della “naturalità” del ragionamento probabilistico, del contrasto tra ragionamento di senso comune e teorie formali (numeriche o meno) della probabilità, è stato recentemente riproposto da un vivace dibattito nell’ambito dell’Intelligenza Artificiale. Se la teoria della probabilità ha potuto, dopo un iniziale rifiuto, essere “riabilitata” in questo campo, lo deve anche all’affermarsi del riconoscimento, ormai quasi uno slogan, che essa “riguarda il ragionamento, non i numeri”. In particolare J. Pearl, eminente sostenitore della probabilità in IA, ha insistito sulla sua efficacia nel rappresentare la innata capacità umana di intuire relazioni di maggiore o minore verosimiglianza, o di discernere la rilevanza di un certo corpo di informazioni rispetto all’ipotesi vagliata.

Tra le accuse inizialmente rivolte alla teoria probabilità da parte dei *computer scientists* vi era quella di incapacità di distinguere tra probabilità e peso di un argomento; tale distinzione è enunciata con chiarezza a p. 78, in un passo molto citato: “Come aumenta l’evidenza rilevante a nostra disposizione, la grandezza della probabilità dell’argomento può aumentare o diminuire a seconda che la nuova conoscenza rafforzi l’evidenza favorevole o sfavorevole; ma *qualcosa* sembra essere aumentato in entrambi i casi: abbiamo una base più solida su cui fondare la conclusione. Esprimo ciò, dicendo che l’aggiunta di nuova evidenza aumenta il peso di un argomento. Talvolta la nuova evidenza diminuirà la probabilità di un argomento, ma aumenterà sempre il suo ‘peso’”.

Pur esprimendo un certo scetticismo circa l’utilità pratica di una teoria del peso evidenziale distinta dalla teoria della probabilità, Keynes propose una definizione formale di “peso dell’evidenza”. Questo obiettivo ha acquistato successivamente notevole importanza e ha contribuito alla elaborazione di numerosi recenti formalismi, quali la teoria di Dempster e Shafer, la teoria delle probabilità “baconiane” di L.J. Cohen, la proposta di rappresentare i gradi di credenza mediante intervalli di probabilità (H.

Kyburg), o mediante insiemi di distribuzioni di probabilità (I. Levi).

Nella parte su analogia e induzione, Keynes distingue tra induzione per enumerazione, che ha luogo quando la conferma di una generazione si basa sulla moltiplicazione di casi simili in tutto, ad eccezione delle loro caratterizzazioni spazio-temporali, e induzione per analogia, dove invece la conferma induttiva dipende dalla varietà degli esempi positivi riscontrati: soltanto la seconda ha valore conoscitivo, in quanto le mere differenze spazio-temporali tra elementi dell'evidenza sono considerate irrilevanti. Di conseguenza, una infinità di individui diversificati solo per le loro qualificazioni spazio-temporali dovrebbe contare, ai fini dell'inferenza induttiva, quanto un unico individuo. Con questa posizione, come ha recentemente osservato M. Hesse, Keynes sperava di evitare l'assunzione di un numero finito di individui dell'universo. Il principio della irrilevanza delle posizioni spazio-temporali, che Keynes chiamava "principio dell'uniformità della natura" ha un carattere marcatamente metafisico ed è stato molto discusso, a cominciare da J. Nicod. Proprio lo spessore filosofico del trattato, l'intenzione, da parte del suo autore, di risolvere una volta per tutte alcuni annosi problemi della probabilità e dell'induzione lo rendono un'opera affascinante e ancora attuale. È auspicabile che la sua traduzione italiana contribuisca a fare uscire una volta per tutte Keynes dal limbo dei "precursori della corrente logicista".

[Margherita Benzi]

Louis P. Pojman, *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge*, Wadsworth Publishing Company, California, 1995, pp. 340.

Se sognassi di star scrivendo questa recensione, potrei sapere che sto scrivendo questa recensione? Che cosa posso conoscere? Qual è la differenza tra conoscenza e credenza vera? Quali sono i requisiti affinché una credenza sia giustificata? Qual è la relazione tra percezione e conoscenza? Cimentarsi nell'epistemologia con il proposito di chiarirne i concetti di base, rispondendo a queste e altre domande, non è impresa facile. A. Plantinga ha recentemente osservato che i problemi epistemologici presentano una difficoltà decisamente superiore rispetto a quelli di metafisica della modalità. Proprio al naturalismo epistemologico di Plantinga e al suo proporsi accompagnato da un antinaturalismo metafisico (cfr. *Warrant and Proper Function*, 1993) Pojman dedica notevole attenzione sia nell'esposizione di questo nuovo externalismo, sia nella critica di esso. Il suo testo d'introduzione all'epistemologia contemporanea presenta l'indubbio merito di affrontare alcune tra le teorie più attuali e discusse. Non tutti gli

ultimi libri usciti richiamano l'attenzione dell'autore. Quello di S. Haack (*Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, 1993) non viene menzionato. Ciò non significa che l'opera di Haack sia immeritevole. Offre piuttosto una visione del settore in questione: l'epistemologia presenta oggi pubblicazioni in una tal mole da rendere quasi impensabile l'impresa di vagliarle tutte. L'impegno di Pojman è del resto notevole spaziando dalla considerazione dello scetticismo all'applicazione di riflessioni epistemologiche su domini come le credenze religiose.

Che, dopo alcune valutazioni iniziali di ordine generale, venga analizzato lo scetticismo è interessante perché indicatore dell'approccio, tradizionale nel senso di Descartes: la teoria della conoscenza deve considerare seriamente la sfida che le viene mossa dallo scetticismo nel tentativo di confutarlo o perlomeno superarlo. Non tutti oggi si trovano d'accordo con l'impostazione cartesiana. W.V. Quine e i quineani, ad esempio, vedono lo scetticismo alla stregua di uno pseudo-problema. Sussiste però più di un sospetto che la stessa proposta epistemologica quineana di riduzione dell'epistemologia a capitolo della psicologia risulti eccessivamente obiettabile. Lo stesso Pojman non esita a metterlo in evidenza.

Discutere Quine è ormai doveroso, così come lo è affrontare le proposte di A.I. Goldman e E. Sosa, tanto per fare alcuni tra i nomi più significativi. Uno dei meriti di Pojman consiste nella capacità di presentare specifiche teorie avanzate dai diversi autori inquadrandole in panoramiche affascinanti. Ampio spazio è dedicato alla questione della giustificazione in un confronto equilibrato tra le soluzioni ad essa offerte sia dal fondazionalismo sia dal coerentismo, alla scoperta di nuove forme di interazione tra queste due tipologie per costruire una teoria, forse più debole e modesta, ma meno aperta a possibili obiezioni. L'esame della giustificazione si estende quasi naturalmente al dibattito tra internalisti e externalisti e si conclude palesando l'eventualità di una riconciliazione tra i due opposti schieramenti. Se è parte integrante della teoria della conoscenza spiegare la natura della giustificazione, altra sua parte essenziale riguarda la chiarificazione dei modi in cui acquisiamo o dobbiamo acquisire conoscenza. La percezione si trova indubbiamente tra questi. Ad essa si riserva di norma un posto privilegiato anche in considerazione del fatto che ci permette di accedere al mondo esterno. Su questo terreno l'epistemologia incontra la metafisica ed in particolare l'ontologia. Pojman ci presenta il rappresentazionalismo di Locke, l'idealismo di Berkeley e il fenomenalismo. Non affronta però il tema del realismo; ciò costituisce un limite del libro. Del resto quest'ultimo è ben lontano dall'offrire un resoconto esaustivo delle fonti conoscitive. Oltre che della percezione, tratta dell'a priori e della memoria ma si disinteressa quasi completamente della testimonianza, dell'introspezione, dell'autorità della prima persona e dell'induzione. In compenso si dilunga abbondantemente sul concetto di

credenza esaminandone la natura e la sua relazione con la volontà, interrogandosi sulle dimensioni etiche del concetto stesso, mostrando differenze e similarità tra credere e accettare proposizioni. Nel complesso ci troviamo di fronte ad una trattazione stimolante della teoria della conoscenza che induce ad ulteriori e più approfondite letture e che, rispetto ad altre introduzioni, presenta l'indubbio vantaggio di concentrarsi su discussioni strettamente attuali. Tralascia sì di considerare, come abbiamo notato, alcuni problemi, ma evita anche inutili appesantimenti schivando la trattazione completa di temi attinenti solo tangenzialmente l'epistemologia, come quello del significato affrontato da D.W. Hamlyn (*The Theory of Knowledge*, 1970) e quello dell'olismo affrontato da J. Dancy (*An Introduction to Contemporary Epistemology*, 1985). Sintetico, equilibrato, scritto in un linguaggio chiaro, il libro di Pojman si propone come una buona guida per avventurarsi nel mondo dell'epistemologia contemporanea di stampo analitico o comunque anglo-americano.

[Nicla Vassallo]