

La costruzione psicologica dell'universale: epistemologia genetica e globalizzazione

*The Psychological Constitution of the Universal: genetic epistemology
and globalization*

ALFONSO DI PROSPERO (*Ricercatore indipendente*)

Abstract

Jean Piaget's genetic epistemology concerns many issues. One among them is the construction of a socially shared dimension of meanings. My proposal is to rely on this view to offer some suggestions useful for the research on the globalization, since what we should do in this historic moment is to try to build a larger sense of intersubjectivity, on a global scale. Piaget's approach is interpreted in inductivistic terms. Since induction is seen as a non-monotonic inference, the entailments from this premise for the problem of the relations between different cultures is investigated.

Keywords: Induction, Globalization, Non-monotonic reasoning, Epistemic Context, Meridian Thought, Uluru Statement from the Heart

1. *Premessa. Biopolitica e processo di civilizzazione*

Quella che oggi chiamiamo “globalizzazione”, per le dimensioni che ha acquisito, è un processo difficilmente confrontabile con quelli storicamente precedenti. La tendenza all'integrazione e al costituirsi di interdipendenze tra spazi geografici lontani – fino a pochi anni prima sentiti invece dai contemporanei come “estranei” – è però presente nelle più diverse epoche. In questo senso, per esempio, la città di Roma, dopo Augusto, si riforniva di grano in modo sistematico dalla provincia dell'Egitto, perché sussistevano le condizioni e le motivazioni per un tale tipo di interscambio regolare e massiccio. Secondo percorsi analoghi a questo,

l'orizzonte psicologico delle persone che sono vissute nelle diverse generazioni si è continuamente modificato per estensione e per punti di riferimento. In che modo allora intendere e decifrare i caratteri che il *nostro* orizzonte oggi viene ad avere? L'idea che vorrei proporre è di guardare a quelli oggi in atto come a processi storico-sociali che stanno modificando la struttura di quello che è il nostro senso profondo dell'intersoggettività: a seconda dei rapporti che intratteniamo con persone collocate in posizioni geografiche diverse, la nostra disposizione psicologica ad accoglierle entro l'orizzonte di coloro che percepiamo come altri *significativi* si modifica. Il principale strumento concettuale che utilizzerò è costituito dall'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget, che sostiene che il bambino parte da una condizione di egocentrismo per costruire progressivamente uno spazio sociale in grado di includere le altre persone senza deformarne il punto di vista a causa della propria prospettiva soggettiva. L'idea che cercherò di discutere è se questo processo possa essere re-interpretato in modo da fare da base per descrivere il divenire storico che porta al costituirsi di uno spazio psicologico dell'intersoggettività più esteso, in grado di dare anche a persone estremamente lontane da noi una collocazione che non ci faccia apparire in modo distorto i significati che definiscono la loro identità e i loro punti di vista.

Il motore storico della globalizzazione, o perlomeno del suo avvio, se si assume l'arrivo di Colombo in America come la data più plausibile per indicare il suo inizio, è stato l'Europa, con strutture e istituzioni politiche ed economiche che le erano caratteristiche. È possibile quindi che l'indagine su alcuni momenti della sua evoluzione possa farci da guida anche per la riflessione sul presente. Con questo obiettivo in mente, si può fare riferimento all'opera di Norbert Elias (1939), che cerca di descrivere il costituirsi dei tratti dell'Europa moderna come un "processo di civilizzazione" che consiste essenzialmente nel prodursi di interdipendenze tra gli attori sociali sempre più ramificate e articolate in modo complesso. L'uomo del Medioevo secondo Elias è dominato da pulsioni ancora violente. Nella "società di corte", esemplificata dallo studioso con la Francia del Re Sole, si verifica una sorta di addomesticamento di queste pulsioni, che consente una regolazione e una gestione

strategica più sottili e raffinate dei rapporti sociali, che nondimeno continuano a essere carichi di valenze conflittuali. Per quanto siano Spagna e Portogallo, e non la Francia, a guidare le prime esplorazioni geografiche di scala planetaria, è comunque chiaro che la cultura, le istituzioni e le mentalità di questo periodo sono largamente condivise tra tutti questi paesi.

Come contraltare di questa concezione, troviamo nell'opera di Michel Foucault (2004) l'idea che attraverso le interdipendenze da cui la società moderna è attraversata, si realizza un modello sociale di carattere biopolitico, che sfrutta i bisogni della vita per stabilizzare gli assetti di potere esistenti. Tra questi due poli, Elias e Foucault, tra ideale della civilizzazione e distorsioni della società disciplinare, possiamo collocare anche le attuali dinamiche della globalizzazione, che tende in effetti a presentarsi come un processo paragonabile a quello passato della formazione dello Stato moderno, tranne che per l'aver proporzioni molto più estese e complesse. Sono del tutto chiare le differenze tra le due diverse situazioni storiche, ma la pertinenza dell'omologia di struttura che qui si vuole evidenziare è dovuta al fatto che in entrambi i casi si dà un sistema di interdipendenze che si regolarizza e si struttura in modo organico, facendo poi da base così anche per fluttuazioni e perturbazioni – o crisi – a un livello più alto, che però presuppongono causalmente l'esistenza di una piattaforma di relazioni più o meno stabili che a monte le sostenga e le renda possibili in linea di principio. Le tesi di Elias ci permettono di vedere questo processo come una risorsa (nonostante la prudenza che pure lo stesso autore mostra di avere), quelle di Foucault ci avvertono invece dei pericoli in esso insiti. Il problema – oggi quanto mai attuale e urgente – di come dar corso a un tipo di coscienza che sia capace di relazionarsi produttivamente con questioni che – letteralmente – hanno la loro origine in ogni parte del globo terrestre, porta con sé un'intera famiglia di altre criticità, che corrispondono *mutatis mutandis* a quelle che sono state affrontate dalle generazioni che hanno visto il progressivo formarsi dello Stato moderno. Il prodursi di un codice culturale e di un sistema di norme comune a una totalità e a un "universale" sempre più esteso non implica omologazione e, con essa, il soffocamento di identità e interessi locali e contestuali, che i protagonisti direttamente coinvolti non hanno alcun motivo per considerare illegittimi? Le forze

che vengono a occupare la scena non possono rischiare di produrre qualcosa di simile a un'anticamera di nuove forme di Tanatopolitica, forse ancora più distruttive di quelle che hanno insanguinato il XX secolo? Lo Stato moderno, il concetto di "nazione" come oggi lo conosciamo, dopo essersi profilato come "comunità immaginata" (Anderson 1983), non corre il rischio di evolvere in una futura cosmopoli ugualmente immaginaria, tesa in realtà sopra ogni cosa a reprimere le identità concrete degli esseri umani (ormai solo "interne" ad essa, dato che ogni esterno è stato nel frattempo inglobato), percepite solo come semplici forze centrifughe rispetto a un canone che astrae dal contenuto dell'esperienza effettiva delle persone?

Una seconda polarità che deve essere introdotta – se ne vedrà in seguito l'utilità per le mie riflessioni – è quella tra un pensiero del *particolare* e del *contesto*, quale troviamo in Carl Schmitt (1942; 1974), e un pensiero desideroso invece di valutare possibilità e condizioni per accedere a una forma di universale, quale si può qui esemplificare (a titolo di esempio) con la discussione svolta da Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek (2000). Il discorso proposto infatti implica un modificarsi dell'orizzonte psicologico delle persone, che si muove alternativamente tra contesti prossimi e universalità, con una tendenza storicamente riscontrabile all'evoluzione verso forme di allargamento sempre maggiore di questo orizzonte, per quanto con oscillazioni e contraccolpi che in passato hanno avuto gli esiti più diversi.

2. *Epistemologia genetica e creazione dell'universale*

Partendo da queste coordinate concettuali, vorrei provare a proporre delle riflessioni che si innestano da una parte sulla psicologia e sull'epistemologia genetica sviluppata da Jean Piaget (1937), dall'altra su una questione fondamentale della filosofia della scienza, quale è il significato da dare al principio d'induzione. Il *trait d'union* tra questi due temi è costituito dal fatto che si può in effetti offrire un'interpretazione dei principi dell'epistemologia genetica che si sviluppa in termini essenzialmente induttivistici. Annette Karmiloff-Smith, dopo essere stata

collaboratrice di Piaget, con il quale ha realizzato anche diversi studi, ha mosso però delle critiche importanti alla sua impostazione:

I shall risk outraging some of my former colleagues at Geneva University by suggesting that Piaget and behaviorism have much in common. What, link Piaget and Skinner? An aberration, to be sure! [...] Neither the Piagetian nor the behaviorist theory grants the infant any innate structures or domain-specific knowledge. Each grants only some domain-general, biologically specified processes (Karmiloff-Smith 1995, 7).

In particolare: “The behaviorists saw the infant as a tabula rasa with no built-in knowledge [...]; Piaget’s view of the young infant as assailed by “undifferentiated and chaotic” inputs [...] is substantially the same” (Karmiloff-Smith 1995, 7). Il mio suggerimento è di considerare la possibilità che la logica del neonato, proprio perché profondamente ego-centrata, sia descrivibile come una forma di induttivismo, quindi almeno con una sorta di parentela rispetto all’associazionismo behaviorista.

Il nesso individuabile tra ego-centratezza e induzione può essere colto attraverso le riflessioni di Nelson Goodman (1954), che riprendendo anche gli studi di Carl Gustav Hempel, propone di definire l’induzione come un’inferenza in cui il dominio delle entità effettivamente osservate viene “scambiato” per l’intero dominio delle entità alle quali è possibile in linea di principio applicare una legge: si sono visti alcuni corvi neri (senza vedere alcun corvo non-nero) e si assume che questo frammento di universo che si è potuto osservare rappresenti fedelmente, sotto l’aspetto del colore dei corvi, l’intero mondo. L’autore passa poi a criticare il concetto generale di induzione, formulando il celebre paradosso della conferma, che porta il suo nome. È intuitivo però che l’induzione sia in effetti qualcosa del tipo descritto da Goodman. Per questa via, si può guardare al neonato appunto come a un soggetto che, con una sorta di iper-induttivismo, “scambia” il proprio presente percettivo per la totalità del mondo. In quest’ordine di idee, è assai significativo che Daniel Kahneman, distinguendo un Sistema 1 (quello delle reazioni istintive, automatiche e

immediate) da un Sistema 2 (quello delle valutazioni più lente e più razionali), caratterizzi il primo anche per una modalità di funzionamento che può essere descritta in realtà come iper-induttivista: “What you see, is all there is” (Kahneman 2013, 85).

Coerentemente con una impostazione come quella di Kahneman, un aspetto fondamentale della mia ipotesi è che l'inferenza induttiva debba essere descritta come tipicamente non-monotona, cioè in grado di produrre conclusioni che sono valide solo rispetto all'insieme delle premesse accettate entro un dato contesto: in particolare, aggiungendo nuove premesse e nuove conoscenze, non si ha la garanzia che le conclusioni precedenti possano essere conservate. In questo modo in effetti la si può rendere uno strumento di utilizzo più diretto nell'indagine psicologica, dato che i risultati delle sue applicazioni saranno molto più flessibili e adattabili ai limiti costitutivi dell'intelligenza individuale, di quanto non lo possano essere le complesse metodologie di prova che la comunità scientifica adotta per garantirsi che una teoria sia “vera,” nel senso di accettabile come tale dall'intera pluralità dei ricercatori “competenti”. È presumibile che in filosofia della scienza, sotto l'influenza per esempio di autori come Popper e Carnap, che si ponevano entrambi nell'ottica di lavoro di una “comunità” scientifica, la nozione di induzione abbia finito per essere svalutata perché in effetti strutturalmente poco adatta a cogliere in modo immediato dei principi metodologici che formalmente preservino e garantiscano l'intersoggettività e la condivisibilità dei risultati della ricerca scientifica.

È comunque importante osservare che questa caratterizzazione non è data affatto *ad hoc*, ma è di per sé plausibile, a causa delle proprietà logiche più immediatamente attribuibili all'induzione. Fatti questi passaggi, si possono descrivere i momenti successivi dell'ontogenesi, che Piaget ricostruisce in tutta la sua opera, come applicazioni di una logica induttiva: il bambino generalizza ogni volta sull'insieme delle sue esperienze, arrivando gradualmente alla rappresentazione del mondo propria dell'adulto.

Una simile impostazione ha poi conseguenze rilevanti anche sull'architettura generale della teoria di Piaget, che viene in un certo senso, sotto alcuni aspetti,

rovesciata. Piaget assume che il punto di vista “vero” sul mondo sia quello dell’adulto (in particolare, scientificamente istruito). Ne deriva un problema, che Jerry Fodor ha formulato come “impossibilità di acquisire strutture più potenti” a partire da altre già esistenti nella mente del bambino e più elementari (Fodor 1991, 189), a meno di non postulare un contributo essenziale da parte di meccanismi biologici innati.

Se il bambino non padroneggia, per esempio, la logica delle relazioni, disponendo *ex hypothesi* solo di un repertorio di strumenti logici del tutto semplice, come può derivarne – stadio dopo stadio – uno più ricco, che include la logica delle relazioni e gli altri strumenti del pensiero dell’adulto? Da un punto di vista logico ed epistemologico, una tale derivazione dovrebbe essere impossibile.

Piaget affronta questa difficoltà ricorrendo a un approccio strutturalista: è il reciproco integrarsi e il costituirsi in strutture delle abilità che – parcellarmente – sono state acquisite più o meno singolarmente in precedenza, che rende possibile l’emergere di facoltà prima totalmente assenti.

La mia prospettiva, però, insistendo sul carattere non-monotono dell’induzione, implica che vi sia una tendenziale incommensurabilità tra i risultati delle inferenze di fasi diverse dello sviluppo: le conclusioni di un’inferenza induttiva sono da relativizzarsi in generale all’insieme dei dati a partire da cui vengono derivate. Formalmente, tutte le facoltà di pensiero – sia del neonato sia dell’adulto – attingono allo stesso strumento fondamentale dell’induzione. Il sedimentarsi graduale nel corso dell’esistenza di esperienze sempre più varie e più ricche permetterà alla persona di configurare la visione del mondo propria dell’adulto. Ma in termini logici, non vi sarebbe più una ricchezza strutturalmente *maggiore* degli strumenti logici a disposizione dell’adulto. Vi sarebbe solo una maggiore ampiezza delle sue esperienze: un dato che in effetti può essere descritto come non formale e *a priori*, ma come empirico e (anche se evidentemente del tutto diffuso) comunque formalmente contingente. Per questo, anche la strategia teorica fatta propria da Piaget – prescindendo per semplicità qui dalle altre ragioni che possono averlo spinto ad adottarla – perde una buona parte della sua ragion d’essere.

Si deve ricordare inoltre che Piaget ha spesso diretto l'attenzione sulla possibilità di trovare conferme per il cosiddetto principio di "ricapitolazione" di Haeckel, per il quale l'ontogenesi dell'individuo tenderebbe a ripetere le tappe dello sviluppo filogenetico (per esempio, Hallpike 1979; Oasterdiekoff 2012, Oasterdiekoff 2016). A questo punto si può cominciare a intuire in che modo questo discorso possa riconnettersi a quello esposto nel primo paragrafo di questo scritto. L'idea di fondo è che l'uomo del Medioevo avesse strutture di pensiero di tipo più concreto (per esempio, Gurevič 1972; Schmitt 1990), mentre la modernità, con i processi di differenziazione sociale che ha innescato, avrebbe obbligato a sviluppare una maggiore articolazione e una maggiore astrazione degli strumenti del pensare, nel modo descritto da Elias.

Questo tipo di approccio potrebbe sembrare poco indicato per trattare i problemi posti dalla globalizzazione, dato che sembra rimandare ad approcci evolucionistici che in passato sono stati associati a dottrine razziste scientificamente indifendibili e moralmente ripugnanti.

In realtà è necessario rileggere con attenzione alcune opere di Piaget che sono state in genere trascurate dai suoi critici (Piaget 1989). È vero che Piaget vi esprime valutazioni, implicite perlomeno nella terminologia che impiega, che sono parziali. Ma sono contenuti nei suoi scritti gli strumenti concettuali che permettono di correggere i toni svalutativi che lui stesso usa. In società non-moderne l'interazione sociale esercita una pressione sulla mente degli individui che li porta a esercitare prevalentemente alcune funzioni invece che altre (Piaget 1989, 246-250). Però, in particolare nella mia impostazione teorica, facendo leva più sul carattere non-monotono dell'induzione che non sul concetto di struttura (o di *Gestalt*), su basi epistemologiche una gerarchia di valore tra le due situazioni non può essere stabilita. Così come non vi sarebbe eterogeneità strutturale tra le procedure di pensiero del bambino e dell'adulto, allo stesso modo non ve ne sarebbe tra quelle di una persona istruita ed educata alle forme di pensiero dell'Occidente e della scienza, e quelle di chi ricorre a modelli diversi. Ogni essere umano si servirebbe alla base di un modello di pensiero descrivibile come induttivista. Per ragioni analoghe, di fronte all'incontro

tra culture anche profondamente diverse, che la globalizzazione oggi impone, una gerarchia di valore trasversale tra contesti culturali diversi non può essere posta, perché sono le esperienze che sono state fatte – dagli individui e dalle collettività, che le raccolgono sotto forma di memoria storica e sotto forma di adattamento al loro ambiente – a definire che cosa sarà razionale pensare e fare. Contemporaneamente si può osservare che lo strumento dell'induzione non porta affatto a un irrigidimento essenzialistico, che vorrebbe giustificare una cristallizzazione – del tutto innaturale – dei contenuti delle varie culture. Infatti il comportamento spontaneo di ogni essere umano è quello di vivere le sue appartenenze culturali attingendo a esse per affrontare le situazioni della vita. È parte di questo stesso atteggiamento che si ricorra alle proprie esperienze concrete (e quindi, in senso ovvio, all'induzione) per capire che cosa debba farsi: anche se per essere *coerenti* con la propria identità culturale, comunque con una implicita e indiretta capacità di innovazione. L'universalità di questa disposizione è probabile che possa essere appurata anche fenomenologicamente, mentre mi limito qui a rimandare a mie precedenti pubblicazioni (Di Prospero 2020, 2020a) per la presentazione di alcune argomentazioni più specifiche a sostegno dell'induzione.

I principi dell'epistemologia genetica offrono soprattutto uno strumento concettuale per porre in maniera specifica la questione della creazione di un "universale" per il nostro momento storico, inteso come una forma della coscienza che metta le persone nella condizione di sentirsi seriamente e concretamente parte ed espressione di un unico insieme, il genere umano.

È interessante distinguere un atteggiamento che – legittimamente e anzi con ragioni del tutto condivisibili – ha a cuore in prima istanza la realizzazione concreta di una convivenza pacifica delle persone sull'intero pianeta, rispetto a quello di chi guarda alla stessa questione, ma volendone comprendere anche i risvolti conoscitivi e descrittivi. Nel primo caso si può essere più facilmente portati a contrapporre le culture del passato – che non avevano la "nostra" concezione dei diritti umani – da quelle presenti. In termini intuitivi, però, se si dà il giusto rilievo anche alla necessità di una conoscenza corretta di ciò che accade, si può ritenere che questo "universale"

debba essere sviluppato non solo in senso orizzontale (“geografico”), ma anche *verticale* e storico: l’umanità in cui dovremmo avere la capacità di riconoscerci non è solo quella dei tempi presenti – quella che può fisicamente ancora essere vittima di atrocità e crimini che vorremmo impedire. In termini conoscitivi, un universale che sia in grado di cogliere ciò che è l’umano, deve confrontarsi con le manifestazioni dell’umano che si sono prodotte in ogni tempo. “Homo sum, humani nihil a me alienum puto.”

La prospettiva che qui delinea spinge in effetti con forza in questa direzione: il rischio di un atteggiamento, che possiamo definire “pragmatico” (utilizzando il termine senza alcuna intenzione svalutativa), dominato dal solo desiderio di evitare il male per chi vive oggi o vivrà in futuro, è di arrivare a una comprensione delle strutture dell’umano che non colga (conoscitivamente) l’esistenza di dinamiche antropologiche e sociologiche la cui conoscenza è invece essenziale *anche* per il conseguimento del bene (“pragmatico”) che ci si propone di perseguire. È molto intuitivo pensare che da un punto di vista logico-cognitivo la possibilità di evitare questi errori dipenda anche dalla capacità che la nostra antropologia dimostra di avere nel dar conto – anche in prospettiva storica – delle più diverse manifestazioni dell’umano. Si può fare un confronto con ciò che avviene nella ricerca scientifica, dove un modello teorico ha più probabilità di essere nel giusto in relazione a un tema specifico, quando si può dimostrare che è in grado di dar conto anche di questioni distanti e diverse: per esempio, la fisica di Newton, che unifica meccanica “terrestre” e “celeste,” conferma le leggi di Galilei sulla caduta dei gravi (che riguardano fenomeni che si verificano sulla superficie terrestre), riuscendo a collocarle entro un quadro teorico enormemente più ampio. In modo analogo, una descrizione dell’umano che sia in grado di comprendere non solo il nostro presente, ma anche il nostro passato, è verosimile che abbia molte più probabilità di essere nel vero nelle affermazioni che propone.

In che modo l’epistemologia genetica può contribuire alla comprensione delle dinamiche che possono consentire la creazione di questo universale? Piaget descrive l’ontogenesi come evoluzione da una condizione di egocentrismo estremo, che si dà

nel neonato, verso quella che definisce “reciprocità razionale”, ossia la capacità di rapportarsi al punto di vista altrui senza cadere nelle distorsioni prospettiche causate dal proprio angolo visuale sul mondo.

L'interpretazione che io – facendo leva su una teoria dell'induzione – propongo di questa tesi, è che il bambino possa costruire una rappresentazione del mondo di tipo strutturalmente *socializzato*, cioè capace di accogliere senza distorsioni il punto di vista altrui, facendo esperienze di contatto con altri esseri umani, che fanno da tramite per arrivare a conoscenze che ci si abitua a poter considerare – in linea generale e tendenziale – come attendibili. Nel bambino molto piccolo il rapporto con gli adulti è associato sicuramente a un'esperienza di “potere” e di soddisfazione dei bisogni. Gradualmente da questa base si arriva a percepire che quelle che si ottengono dagli altri sono in senso proprio *informazioni*, relative per esempio a conoscenze astratte o veicolo per testimonianze di esperienze e vissuti che hanno riguardato altri esseri umani. La circostanza che il bambino riscontra di essere giustificato nel poter avere *fiducia* negli altri, viene generalizzata induttivamente alle situazioni che appaiono più simili a quelle in cui un atteggiamento di fiducia è stato più significativamente premiato in passato. In questo modo l'orizzonte sociale può estendersi, tutte le volte che meccanismi analoghi hanno luogo. È a partire da queste premesse che vorrei sostenere la tesi che questa problematica fornisca il modello di base per comprendere come possa costituirsi il modello di un senso della condivisione sociale che abbia un orizzonte più esteso, quale sarebbe da chiamarsi in causa nei fenomeni legati alla globalizzazione. L'universale che oggi dobbiamo comporre può essere visto come un allargamento a dimensioni estremamente più vaste di una dinamica che Piaget ha studiato accuratamente nella scala molto più ristretta dello sviluppo del bambino.

Questa tesi – che deve essere letta come l'affermazione principale, intorno a cui ruotano tutte le riflessioni contenute in questo articolo – può condurre a ulteriori sviluppi anche riguardo a problemi più specifici. L'idea di fondo è che possa costituirsi psicologicamente nell'individuo il senso di un'intersoggettività più vasta, in grado di includere il riferimento a contesti e a identità anche molto differenti da

quelli più prossimi e abituali, a condizione che si ripetano – con tutte le differenze del caso – meccanismi di fondo analoghi a quelli che hanno portato al costituirsi di un sentimento di condivisione sociale (sul piano morale, affettivo e cognitivo) come quello che il bambino sviluppa nel diventare adulto. Qualcosa di simile – verosimilmente – è accaduto nel corso di quello che Elias definisce “processo di civilizzazione”, che ha avuto però significativamente come suo esito anche quello delle “comunità immaginarie” descritte da Anderson: contesti di relazione – estremamente ampi, delle dimensioni dei moderni Stati-Nazione – prodottisi grazie anche a strumenti innovativi di comunicazione, come la stampa periodica, la pubblicitaria o la radio, che fanno sentire come “vicine” centinaia di migliaia di persone (i “francesi”, gli “italiani” etc.) che non si sono assolutamente mai viste e mai si incontreranno in tutta la propria esistenza. La difficoltà nell’esercitare qualcosa di simile a un *controllo* sulle *pretese* di comunicazione che possono attuarsi in questi sistemi sociali, può essere collegata facilmente a quelle che storicamente sono state le espressioni più distruttive del nazionalismo nel Novecento. Ricerche come quelle sulla “nazionalizzazione delle masse” (Mosse 1974), sul rapporto tra biopolitica e Risorgimento in Italia, secondo una linea che viene vista come continua fino al razzismo fascista (Banti 2005, 2006, 2014), o infine sulle profonde disfunzioni nei processi decisionali che nella Germania nazista sarebbero state una componente essenziale del percorso che ha portato all’Olocausto (Browning 1999), sono tessere che possono essere messe in relazione tra loro per mostrare che nell’Europa degli anni che hanno preceduto la prima guerra mondiale le reti di comunicazione in uso *di fatto* in una società improvvisamente diventata più complessa, *non* erano adeguate al livello di complessità raggiunto. Questo ci fa capire come i processi di costituzione del senso di intersoggettività – anche in quanto esposti al rischio di distorsioni o manipolazioni – non sono automaticamente e sempre immuni da rischi, a volte di gravità inaudita.

In ogni caso, se i processi descritti da Piaget sono interpretati induttivisticamente, vuol dire che sono le esperienze della persona a dover fare da base per generalizzazioni che consentano di aprirsi a un orizzonte più esteso. Dato

che però l'induzione è qui intesa come inferenza non-monotona, cioè valida solo in relazione al contesto delle premesse da cui deriva, si comprende che quella che è chiamata in causa è una logica di tipo contestuale, in grado di generare un *Nomos* applicabile solo con riferimento a uno spazio specifico. Schmitt, parlando di “*Nomos della terra*”, ha in mente esattamente una *terra*. La parte più vitale delle sue intuizioni può essere però re-interpretata. Si consideri che, nel dibattito attuale, tesi come quelle di Schmitt possono apparire come un utile bastione contro l'avanzata di forze – soprattutto economiche – che hanno portata del tutto sovra-nazionale e non-territoriale, con effetti anche di devastazione del *Lebenswelt* delle persone in carne e ossa, per cui è comprensibile che questo pensatore continui a suscitare un grande interesse, anche tra chi parte da presupposti ideologici estremamente diversi dai suoi. Ma in effetti – su un piano strettamente descrittivo e assiologicamente avalutativo – l'espandersi oggi a dismisura dell'importanza di flussi (per esempio di informazioni) che semplicemente non tengono conto, o comunque scavalcano con facilità estrema, le barriere fraposte dalla “terra”, rende legittimo il timore che l'elaborazione di Schmitt, in se stessa, sia insufficiente per farsi carico delle questioni più urgenti che oggi ci si impongono. Ne può allora seguire plausibilmente la proposta di dare importanza al fatto che in senso ovvio, anche in passato, non era una “terra” quella che fondava il diritto, ma semmai – a rigore – una *esperienza* della terra (che poi in quel contesto, per tutti gli usi ragionevoli del concetto, *coincideva* con ciò che appariva come la terra in se stessa). In altre parole, la costruzione cognitiva – di carattere concreto – di uno spazio di tipo fisico, presupponeva indiscutibilmente una mediazione di tipo logico-razionale: il “fare esperienza di” qualcosa. Se si sostituisce al contestualismo di Schmitt (che si esprime, oltre che nel concetto di “terra”, anche nell'opposizione amico/nemico e nella nozione di stato di eccezione, al centro della “teologia politica” dello studioso) un contestualismo di livello più astratto, che trova nella forma logica dell'inferenza non-monotona (e quindi in una modalità del *ragionare*) il suo nucleo teorico, si può dare espressione all'esigenza fondamentale fatta valere da Schmitt – e affermata in modo esemplare anche da Husserl nella *Crisi delle scienze europee* – di conservare il contatto con il fondo concreto del nostro *fare esperienza* delle cose, senza però trasformarlo in un muro che ci impedirà poi di aprirci

all'estendersi dello spazio – psicologico, esistenziale e operativo – cui possiamo avere accesso nel nostro successivo percorso di vita. Se il nostro ancoraggio è un contesto definito in termini epistemologici, e non fisici e spaziali, possiamo pensare di continuare a servircene per orientarci in modo utile. Le nostre esperienze infatti *non* sono invenzioni, né hanno tratti di arbitrarietà o di convenzionalità: accadono realmente. Al tempo stesso però non verremo da esso bloccati entro uno scenario unico e intrascendibile.

Sarebbe di estremo interesse qui tentare un'analisi più precisa sia della nozione di amico/nemico, sia di quella di stato di eccezione. Nel primo caso, rispetto alla “terra”, il contesto logico è già di un tipo più fluido e con un tenore simbolico più elevato, avendo un carattere intrinsecamente sociale. Nel secondo, i caratteri dell'inferenza non-monotona trovano un'espressione particolarmente chiara: in mancanza di un sistema *stabile* di riferimenti normativi, la logica che si applica è di un puro *hic et nunc*. Ma certamente non sono queste poche indicazioni che possono esaurire una tematica così delicata e intricata, soprattutto per la forte opacità – soprattutto morale – che accompagna queste nozioni.

Nella mia prospettiva teorica il carattere non-monotono dell'egocentrismo infantile non è visto come una disposizione da tutelare o conservare, ma come una forza che comunque e in ogni caso dispiega i suoi effetti. Anche nell'adulto e nello scienziato, il conservarsi di modelli di pensiero induttivo non è un “residuo” (“superstizioso”) dell'infanzia dell'umanità, ma è un criterio del tutto razionale di indagine. Il sentimento di ordine e perfezione, di fronte alla totalità del Creato, che da essa promana, è un'espressione del contatto che ci permette di trovare con la natura intima del nostro essere.

Il fatto che una tale forza ci metta in relazione con ciò che ci costituisce più in profondità, ne fa un principio della nostra identità. Ma è proprio per la logica interna al suo dispiegarsi, che essa ci apre – sotto le condizioni fattuali che di volta in volta si danno – al realizzarsi di situazioni anche estremamente nuove. L'autocomprensione che si dovrebbe avere, nel volgersi verso nuovi obiettivi di progresso civile, non dovrebbe essere quella di una volontà di *negazione* del passato o

di contrapposizione ideologica a esso (si pensi qui per esempio alla *cancel culture*), ma semmai quella di un ulteriore inveramento della stessa *logica* che ha sempre presieduto a tutti i momenti del divenire.

Un risultato cui siamo così giunti è quello della possibilità di legittimare – sul piano razionale, morale e culturale – entrambi i poli che abbiamo considerato, universalismo e contestualismo, da considerarsi non come in contrasto irriducibile, in una sorta di guerra manichea tra Bene e Male, ma come complementari, dato che l'apertura all'universalità (o a un più esteso senso dell'universalità) presuppone secondo questo ragionamento il consolidamento di una forma di razionalità in grado di governare le vicende dell'orizzonte più limitato di riferimento. L'estendersi di questo orizzonte può verificarsi solo se si estende la possibilità di avere *fiducia* nei vettori di informazione che provengono dagli spazi percepiti attualmente come ancora remoti ed estranei. Per questo lo spazio del contesto prossimo deve essere coltivato in modo da poter diventare la base per contatti più produttivi con i contesti più remoti, così come John Bowlby mette in relazione lo “stile di attaccamento” del bambino con la madre (il suo contesto prossimo) con gli atteggiamenti più o meno esplorativi che avrà in seguito l'adulto (verso i contesti remoti). In questo senso, si può formulare la tesi che, più che concentrarsi sull'opposizione tra partiti progressisti e conservatori, possa essere interessante considerare – metapoliticamente – la valenza positiva della compresenza sulla stessa scena di entrambi i poli, che in una società democratica possono così dare espressione politica alla percezione effettiva dei cittadini di vedersi tutelati nell'una e nell'altra esigenza.

3. *Alcune possibili applicazioni*

Nella parte restante di questo scritto, cercherò di illustrare i motivi di interesse che questa chiave di lettura può avere, servendomi di questioni più specifiche.

In Australia, alcune delle gravi criticità legate agli effetti che si sono avuti per i discendenti delle popolazioni aborigene, dovuti all'insediamento degli europei, sono discusse da David Turnbull (2023), che si sofferma su “the Uluru Statement from the

Heart”, una dichiarazione ufficiale avanzata dagli appartenenti alle “First Nations” degli aborigeni, che vogliono “the establishment of a First Nations Voice enshrined in the Constitution” (Turnbull 2023, 4). Nella visione espressa da queste popolazioni la terra è sacra ed è da essa che sorge ogni significato, compresi quelli di cui sono portatori i rapporti tra le persone (Graham 1999).

Louise Sundararajan (2023) e Thong, Ting, Jobson, Sundararajan (2023) studiano problematiche simili nel contesto dell'Asia sudorientale, utilizzando il concetto di “ecological grief” (Hernandez 2022): in Malesia gli Orang Asli sentono che “our heart is in the forest”, “we love this land, it connects us” (Sundararajan 2023, 7), soffrendo immensamente per quelle che sono sentite come privazioni imposte ingiustamente dal dominio degli occidentali sul loro territorio.

In che modo orientarsi di fronte a queste situazioni? Le premesse da cui io parto hanno implicazioni che possono essere chiarite richiamando l'opera di Gregory Bateson, e in particolare il suo ultimo libro, completato dalla figlia Mary Catherine dopo la morte del padre (Bateson, Bateson 1988, 72-73).

Tra le tribù indiane che vivevano nello Iowa, era presente un culto legato al peyote che prevedeva il consumo di sostanze psicotrope che il governo degli Stati Uniti riteneva illegali. Sol Tax, un antropologo che studiava questi gruppi, gli offrì la possibilità di rendere noto a un più grande pubblico, attraverso un documentario, il significato rituale che questi culti avevano per la loro comunità, in modo da potersi servire dei canali formali che la legislazione americana metteva a disposizione per consentire l'uso del peyote in questi contesti, a causa del suo ben dimostrabile valore culturale. Si sarebbe trattato di realizzare dei filmati che mostrassero in che modo si svolgeva il rito, ma molto dignitosamente gli indiani rifiutarono: un rito che si fosse lasciato mescolare con presenze culturali così estranee, non avrebbe mai più potuto conservare lo stesso valore. Per i Bateson, questa vicenda illustra come quella che è definita “ecologia della mente” richieda strutturalmente il rispetto e la preservazione di dimensioni implicite e irriducibilmente “silenti” dell'azione: non tutto può essere detto o spiegato o reso pubblico, e se si fa una di queste cose, in queste casi, si modifica radicalmente il significato stesso dell'azione, che può così perdere anche del

tutto il suo senso. “The curious paradox in this story is that the truly religious nature of the peyote sacrament was proven by the leaders’s refusal to accept the pragmatic compromise of having their church validated by a method alien to the reverence in which they held it” (Bateson, Bateson 1988, 73).

Nei termini di Piaget (o di Heinz Werner), questi indiani sono soggetti a una forma di pensiero sincretico, che considera indissolubili dei rapporti e dei legami con un contesto, che il pensiero analitico invece sarebbe propenso a sciogliere. Una epistemologia induttivista – a metà strada tra le due posizioni – può formalizzare questi comportamenti come dotati di un contenuto conoscitivo, in quanto effetto del sedimentarsi di esperienze, per loro natura cariche di un peso inerziale che non consente all’essere umano di compiere su di esse operazioni libere come accade nel pensiero astratto, ma contemporaneamente questo approccio può accettare l’eventualità di mettere in conto che possano esserci trasformazioni. È interessante che la dichiarazione di Uluru sembri trovare un equilibrio per venire a capo di questo tipo di problemi, dato che ci si rivolge programmaticamente alle istituzioni politiche dello Stato australiano: è implicato però che le popolazioni che lo hanno avanzato devono avere un tipo di auto-rappresentazione che renda questo possibile.

In ogni caso, il punto è che queste trasformazioni non possono essere dirette a partire da punti di vista superficiali, che non si facciano carico della necessità di guardare, per quanto possibile, a tutto il flusso degli avvenimenti. La difficoltà è enorme: chi può prendere su di sé la responsabilità, anche tra chi vive da sempre all’interno di una data cultura tradizionale, di assumersi un compito del genere? Per questo, in sede di analisi filosofica, pur riconoscendo la legittimità di principio dei cambiamenti, ci si deve attivare per dare il massimo risalto a una “logica” come quella difesa dai Bateson. Il “concreto” e il sapere contestuale, per quanto non universalizzabili senza distorsioni che gli fanno violenza, a causa del carattere non-monotono del sapere che incorporano, devono essere difesi, per poter essere punto di appoggio per evolvere verso una posizione dinamica e di apertura. In ogni cultura, nessuno è depositario di ogni suo segreto o del significato vero e profondo delle istituzioni che la innervano. Di fronte a un fenomeno nuovo, lo sforzo di capire che

cosa la *mia* cultura mi chiede di fare per reagire ad esso, fa tutt'uno con un'evoluzione effettiva e quindi con la trasformazione della cultura stessa. Ma sarebbe strumentale utilizzare questa argomentazione per dar corso solo alle esigenze più visibili a un'audience di osservatori *esterni* e più o meno distanti. L'intersoggettività del giudizio è una costruzione progressiva: chi da essa non è stato ancora toccato, o ne è stato raggiunto meno che altri, o – ancora – è soggetto a diversi “regimi” di condivisione intersoggettiva (per esempio perché appartiene a una cultura molto diversa), per definizione non ha ancora attraversato il processo esperienziale che può fare rientrare il suo giudizio nello stesso standard imposto da una intersoggettività orientativamente universalista. Il ricorso all'induzione, però, consente di guardare a tutti questi processi entro una cornice teorica e formale unitaria, con risultati che possono essere importanti nel tentativo di dirimere in modo equilibrato le controversie.

La seconda questione su cui vorrei richiamare l'attenzione è il modello del “pensiero meridiano”, difeso dal filosofo e sociologo Franco Cassano, recentemente scomparso dopo anni di grande impegno intellettuale. Per Cassano (1996), nel Mezzogiorno d'Italia e nel Mediterraneo, nello studio della loro storia, delle loro culture, si ritrova il nucleo di una filosofia che difende valori come “la difesa del pluralismo e della molteplicità delle prospettive contro l'espansione imperiale di una sola cultura” (Cassano 1996, XXVIII), con una qualità della vita che si basa sulla riscoperta di ritmi meno accelerati dell'esistenza:

Rivendicare l'autonomia culturale del Sud non è quindi l'inizio di una battaglia separata, ma l'articolazione di un bisogno cruciale, che non è una prerogativa esclusiva degli uomini e delle donne del Sud. Significa interrogarsi sulla nostra forma di modernità, pensare la differenza tra essa ed altri percorsi non consegnati al primato dell'ossessione competitiva e al dominio dell'illusione economica (Cassano 1996, XXII).

È interessante il modo in cui questa posizione può essere messa a confronto con quella di Schmitt, incrociandole in una sorta di chiasmo: l'autore italiano vede la propria concezione, dominata dall'elemento del *mare*, come profondamente diversa da quella del filosofo del diritto tedesco, in cui è centrale invece l'elemento della *terra* (Cassano 1996, 32-33). La mia ri-formulazione delle tesi di Schmitt mi porta però a considerare che i punti di contatto tra i due studiosi sono forse più significativi delle loro pur evidenti differenze: in entrambi i casi viene tematizzato il fatto che *per pensare* è utile che il pensiero (anche filosofico) poggi su rappresentazioni *concrete* e legate a un contesto spaziale. Schmitt discute il significato generale di questo metodo, mostrando in effetti una predilezione per la dimensione terrestre, mentre Cassano se ne appropria e lo utilizza in riferimento sistematico a uno specifico ambiente geografico, il Mediterraneo, e a una specifica filosofia, il pensiero meridiano. I valori difesi da Cassano non sono "locali", ma *poggiano* su *rappresentazioni* di tipo locale. Può diventare *universale* questo tipo di linguaggio, anche per persone che vivono magari lontanissime, senza avere mai potuto vedere le rive del Mediterraneo, e, pur condividendo quegli stessi valori, non hanno però una motivazione analoga per scegliere di adoperare anche una stessa simbologia? Una filosofia di tipo induttivista può in effetti dar conto di queste tensioni, mostrandone la vitalità e la carica produttiva. Una sfera dell'intersoggettività che abbia dimensione mondiale deve essere *costruita*, non può essere vista come un *telos* capace di imporsi *a priori* attraendo verso di sé gli avvenimenti che già oggi si svolgono. Per questa semplice ragione, tautologicamente, l'effettuazione – ora – del discorso *hic et nunc* impone le condizioni preliminari per ogni possibile sviluppo futuro. L'inferenza induttiva, con la sua razionalità di tipo non-monotono, impone le proprie esigenze costruttive a discapito di un'universalità che è nei fatti la nostra stessa esperienza (per quanto legata a un contesto) a farci capire che deve essere il nostro obiettivo, ma che ad ora – *ex hypothesi* – non può essere ancora il motore e un *antecedente* dell'azione – se non come semplice oggetto di una rappresentazione di essa che riusciamo in effetti a costruire qui e ora, con i mezzi limitati che la nostra particolare esperienza ci fornisce. Il discorso che prende il Mediterraneo a simbolo di una filosofia, è *locale* (nel senso che le risonanze che produce possono essere meglio capite e apprezzate da chi abbia una collocazione

geografica e culturale opportuna), ma questo rilievo non pregiudica in nessun modo il suo valore, dato che è in generale il pensiero a essere sempre legato a un ancoraggio di carattere contestuale (così come si può facilmente argomentare anche a partire da un insieme molto vasto di ricerche sulla *embodied mind*)¹.

L'ultimo punto che vorrei brevemente trattare, dopo i due precedenti, sviluppa su un piano relativamente più generale difficoltà che devono essere attentamente prese in considerazione. In una rete sociale il percorso che porta alla costruzione della fiducia e di un sentimento di possibile condivisione intersoggettiva, può avere caratteri che non sono esclusivamente cognitivi, nel senso che si danno forze che, pur manifestandosi sempre naturalmente come oggetti del conoscere individuale, hanno come effetto quello di frenare la tendenza all'esplorazione e al desiderio di conoscenza *oggettiva*. Una logica induttivista e non-monotona – si può dire, policentrica – di fronte a queste situazioni deve affrontare un dilemma assai grave. Si può finire per apprendere – induttivamente e per esperienza – che il desiderio di una conoscenza oggettiva di ciò che accade nel proprio ambiente, non è sentito come legittimo dagli altri attori sociali presenti sulla scena. Quindi per soddisfare una richiesta di condivisione intersoggettiva (da costruirsi con persone concrete che *non* desiderano che siano trasparenti tutti i fattori che definiscono la situazione), si può dover andare *contro* un desiderio di conoscenza oggettiva. “Fiducia” e intersoggettività possono essere in contrasto con il desiderio di verità. Uno dei possibili motivi può essere che in una rete sociale, il *numero* dei partecipanti a una “coalizione” (usando il termine nel senso della teoria delle decisioni) dà *potere* a coloro che si riconoscono nei programmi di azione della coalizione. Ma per raccogliere un maggior numero di aderenti, in una coalizione può diffondersi un atteggiamento strategico che tende a minimizzare la rilevanza del *chiarimento* razionale e oggettivo dei contenuti dei programmi di azione. Ognuno, prima di trasmettere e condividere con altri le informazioni di cui dispone, fa delle valutazioni sull'opportunità di questa possibile scelta. Ad esempio, se si deve ancora capire se si

¹ Ringrazio Carmelo Spadaro e Maria Grazia D'Ascanio per le belle conversazioni che abbiamo potuto avere su questi temi.

può avere fiducia in un interlocutore, non è ovvio che si decida comunque di condividere tutte le informazioni che si conoscono, perché una controparte inaffidabile potrebbe farne un uso strumentale e opportunistica. Le persone possono imparare che tener conto di meccanismi di questo genere, con molte altre casistiche che sono differenti ma hanno conseguenze affini, può essere utile per accrescere le possibilità di successo di un piano di azione, e possono convincersi – in un certo senso “razionalmente” – che è saggio *non* essere troppo razionali. Le molte e assai discusse indagini sul “dilemma del prigioniero” hanno mostrato l’utilità che la fiducia può avere, nel massimizzare i guadagni possibili di una scelta, a prescindere dalla razionalità o meno dei motivi che portano l’individuo a nutrirla. Piaget, parlando di società arcaiche in cui forme di pensiero individuale che sono ancora egocentriche vengono funzionalizzate per il mantenimento di modelli culturali centrati su di un primato solo apparente, come guida del conoscere, del gruppo, dimostra con chiarezza la facilità con cui possono crearsi queste dinamiche.

Una teoria dell’induzione permette in effetti di spiegare in modo plausibile come accada che le persone, pur poggiando su esperienze oggettivamente inattendibili, generalizzandole (quali che esse siano), possano consolidare un atteggiamento di fiducia negli altri. Proprio perché queste condotte possono avere tutto sommato un certo successo, si rischia però che – affidandocisi ai principi dell’induzione – risulti frenato in effetti il movimento storico verso un senso dell’intersoggettività più esteso, tendenzialmente universale e globale, quale quello che qui vorrei sostenere che è necessario oggi sviluppare. Una fiducia costruita a partire da presupposti condivisi solo da alcuni gruppi, può essere difficile da estendere in modo trasversale alle diverse identità esistenti. Si deve osservare però che è proprio il chiarimento logico-filosofico che può farsi dei meccanismi generali dell’induzione, che può aiutare a non rimanere bloccati da questo scoglio. I portatori di ciascuna identità, poggiando su un’autocomprensione elaborata secondo principi di tipo induttivista, possono ri-definire e correggere i tratti della propria eredità culturale che tradizionalmente erano maggiormente soggetti ai *bias* imposti dal contesto. Si deve distinguere tra i principi che creano lo spirito profondo di una tradizione e le credenze

accessorie che in una certa epoca sembrano essere plausibili e a volte ovvie, salvo apparire del tutto sbagliate in un'epoca successiva. Nelle parole di San Paolo: “La lettera uccide, lo Spirito dà vita” (*La Sacra Bibbia, II Corinzi 3,6*). Questo punto è qui difendibile proprio a partire dalla premessa – che è centrale nella mia prospettiva di ricerca – per cui la condivisione intersoggettiva è una costruzione empirica e fattuale, non un dato o un principio epistemologico *a priori*: per questo in ogni società e in ogni cultura rimarranno sempre nascosti e nell'ombra, lontani dall'esplicitazione pubblica e condivisa da tutti, significati, situazioni e realtà che sono però essenziali per l'ecologia del sistema (nel senso di Bateson).

Un'autoriflessione come quella che qui auspico, può quindi servire a svolgere un lavoro – *dall'interno* delle diverse tradizioni e identità culturali – che dovrebbe essere percepito come *coerente* con i principi di ciascuna di queste identità. Al tempo stesso, dato che i principi che possono mettere *in movimento* una realtà culturale sono profondi e carsici, il loro operare all'interno di una struttura generale che attraversa l'intera umanità (in un senso che sarebbe da mettere in relazione con l'opera di Lévi-Strauss) ha un carattere che *non* tende affatto verso l'esclusivismo culturale, ma semmai può spingere verso l'elaborazione di un universale che sia capace di inglobare i contributi delle storie e delle tradizioni più diverse – come sembra accadere per il rapporto tra “ecological grief” e questioni ambientali oggi quanto mai urgenti – creando in concreto una nuova realtà e un nuovo modello.

Bibliografia

- Anderson, B., 2000, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, tr. M. Vignale, Laterza, Roma – Bari. [Anderson, B., 1983, *Imaginary Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London].
- Banti, A.M., 2005, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Laterza, Roma – Bari.

- Banti, A.M., 2006, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino.
- Banti, A.M., 2014, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma – Bari.
- Bateson, G., Bateson, M.C., 1988, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Bantam, New York.
- Browning, C., 2004, *Verso il genocidio: Come è stata possibile la Soluzione Finale*, tr. G. Bernardi, Saggiatore, Milano. [Browning, C., 1999, *The Path to Genocide. Essays on Launching the Final Solution*, Cambridge University Press, Cambridge UK].
- Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2010, *Dialoghi sulla sinistra, Contingenza, egemonia, universalità*, tr. T. Dini, D. Ferrante, D. Garritano, Laterza, Roma – Bari. [Butler, J., Laclau, E., Zizek, S., 2000, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London].
- Cassano, F., 1996, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma – Bari.
- Di Prospero, A., 2020, *La logica della semplicità. Saggio sui costituenti del pensiero*, Aracne, Roma.
- Di Prospero, A., 2020a, *Linguaggio e ordine del mondo*, Il Sileno, Rende.
- Elias, N., 1982-1983, *Il processo di civilizzazione*, 2 vol., tr. G. Panzieri, Bologna, Mulino [Elias, N., 1939, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 bd., Haus zum Falken, Basel].
- First Nations National Constitutional Convention, 2017, *The Uluru Statement from the Heart*, Uluru N.T.. <http://www.nma.gov.au> (23.07.2023).
- Fodor, J., 1991, “Sull'impossibilità di acquisire strutture più potenti,” tr. M. Barbaro, L. Chirizzi, in M. Piattelli-Palmarini (a cura di), *Linguaggio e apprendimento. Il dibattito tra Jean Piaget e Noam Chomsky*, Jaca Book, Milano, 189-212. [Fodor, J., 1980, *On the Impossibility of Acquiring More Powerful Structures*, in Piattelli-Palmarini, M. (ed.), *Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*, Harvard University Press, Cambridge MA, 142-162].

- Foucault, M., 2005, *Nascita della biopolitica: Corso al Collège de France, 1978-1979*, tr. M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano. [Foucault, M., 2004, *Naissance de la Biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris].
- Goodman, N., 1954, *Fact, Fiction, and Forecast*, Athlone Press, Atlantic Highlands N.J..
- Graham, M., 1999, "Some Thoughts about the Philosophical Underpinnings of Aboriginal Worldviews," in *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, n. 3, 105-118.
- Gurevič, A.J., 1983, *Le categorie della cultura medievale*, tr. C. Castelli, Einaudi, Torino. [Gurevič, A.J., 1972, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Izdatel'stvo «Iskusstvo», Moskva].
- Hallpike, C.R., 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, New York.
- Hernandez, J., 2022, *Fresh Banana Leaves. Healing Indigenous Landscapes Through Ingenious Science*, North Atlantic Books, Berkeley.
- Kahneman, D., 2013, *Thinking, Fast and Slow*, Anchor Canada, Toronto.
- Karmiloff-Smith, A. 1995, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge MA.
- La Sacra Bibbia*, 1974, Conferenza Episcopale Italiana, Paoline, Roma.
- Mosse, G., 2009, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, tr. L. De Felice, Mulino, Bologna. [Mosse, G., 1974, *The Nazionalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York].
- Oasterdiekhoff, G.W., 2012, "Was Pre-Modern Man a Child? The Quintessence of the Psychometric and Developmental Approaches," in *Intelligence. A multidisciplinary journal*, n. 5, 40, 470-478.
- Oasterdiekhoff, G.W., 2016, "Child and Ancient Man: How to Define Their Commonalities and Differences," in *American Journal of Psychology*, n. 3, 129, 295-312.

- Piaget, J., 1973, *La costruzione del reale nel bambino*, tr. G. Gorla, Nuova Italia, Firenze.
[Piaget, J., 1937, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel].
- Piaget, J., 1989, *Studi sociologici*, tr. W. Fornasa, P. Barbetta, Angeli, Milano. [Piaget, J., 1965, *Etudes sociologiques*, Droz, Geneve].
- Schmitt, C., 2002, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, tr. G. Gurisatti, Adelphi, Milano. [Schmitt, C., 1942, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig].
- Schmitt, C., 1991, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, tr. E. Castrucci, Adelphi, Milano. [Schmitt, C., 1974, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin].
- Schmitt, J.-C., 1999, *Il gesto nel medioevo*, Laterza, Roma – Bari. [Schmitt, J.-C., 1990, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris].
- Sundararajan, L., 2023, *An Ontological Turn for Psychology in the Age of the Machine and Global Warming*, *Qeios*. DOI: 10.32388/YJI03S (23.07.2023)
- Thong, J.J., Ting, R.S.-K., Jobson, L. Sundarajan, L., 2023, "In the Wake of Religious Conversions: Differences in Cognition and Emotion across Three Religious Communities of an Indigenous Tribe in Malaysia," in *Psychology of Religion and Spirituality*, Advance online publication, <http://doi.org/10.1037/rel0000493> (23.07.2023).
- Turnbull, D., 2023, *The Uluru Statement from the Heart – A consideration from three perspectives*, *Qeios*. <https://www.qeios.com/read/QLVCDK> DOI: 10.32388/QLVCDK (23.07.2023)

Nota biografica

Alfonso di Prospero è laureato in filosofia, è dottore di ricerca in scienze sociali e si occupa di tematiche che ruotano intorno al rapporto tra linguaggio e modelli di pensiero. Si interessa in particolare al problema dell'induzione, in quanto luogo privilegiato per poter cogliere le relazioni tra punto di vista individuale, situato sempre entro uno specifico *background* di esperienze, e concezioni relative alla nozione di verità. Ha pubblicato con le case editrici Il Sileno, Aracne, Bonanno, ETS – Pisa, oltre che con diverse riviste filosofiche specializzate, come *Discipline filosofiche*, *Filosofie semiotiche*, *Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, *Lexia*.

Rivista di semiotica, Critical hermeneutics, Daimon. Revista internacional de filosofía, Giornale critico di storia delle idee, Quaderni di Inschibboleth, Il Pensiero, Studi di estetica.

Email: alfonsodiprospero@yahoo.com