

Orizzonti del pensiero e rappresentazioni del limite

ALFONSO DI PROSPERO¹

Sommario: 1. Il confine tra le «identità». 2. Binarietà del pensiero e rappresentazioni del limite 3. Soggetto «logico» e soggetto «psicologico». 4. Linguaggio e distorsione del pensiero. 5. Pensiero «non-monotono», uniformità di natura ed empatia.

Abstract: Piaget's genetic epistemology shows that the limit between the subject and the world is drawn gradually. I hold that his theoretical framework can be generally interpreted in inductivistic terms. By this way, I investigate the psychological and ontological meaning of induction. My hypothesis is that it is possible to depict in a different guise, along these lines, the border between the individuals. I rely also on Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*

Keywords: *limit, induction, self, non-monotonic reasoning, thinking, topic comment.*

1 Dottore di ricerca in Scienze sociali – Università degli studi “Gabriele d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

1. Il confine tra le «identità»

Il tema del “limite” torna in varie forme nel dibattito filosofico, anche recente. Bruno Latour² indebolisce la portata “ontologica” di quello che intuitivamente apparirebbe come il “limite” che separa e distingue l’umano e il non-umano, il soggetto e l’oggetto. Da un’altra prospettiva, Roberto Esposito si è impegnato in molte sue opere³ ad analizzare il significato che può riconoscersi in un “paradigma immunitario”, che porta analogamente a discutere i “confini” tra “dentro” e “fuori”. Richiamando il peso che il pensiero biologico ha avuto negli avvenimenti storici degli ultimi secoli (primo fra tutti il nazismo), l’autore cerca di esplorare un orizzonte concettuale che permette di rappresentare il “confine” tra identità diverse (di persone o di gruppi sociali). Nel caso della vaccinazione, la conservazione in salute dell’organismo è ottenuta proprio grazie all’inclusione entro di esso di un corpo che, secondo un’ontologia di tipo intuitivo, dovrebbe essere considerato “estraneo”. I “confini” dell’individualità e dell’identità vengono cioè affermati proprio in forza del rapporto istituito con il loro “esterno”. Nell’ideologia nazista, come è stato ampiamente documentato da Bauman⁴, l’organismo sociale si rapportava al suo esterno come nei confronti di “virus” che erano sempre sul punto di infettarlo e dai quali ci si doveva a tutti i costi difendere. La figura dell’immunizzazione ottenuta per vaccinazione porta invece a un’immagine del tutto diversa, nella quale il “diverso” deve essere incluso entro il proprio confine, a tutela dello stesso organismo che riceve la vaccinazione.

Le opere di Esposito si collocano per una porzione considerevole entro il solco dello studio della storia delle idee. Il mio proposito in questo scritto va in una direzione diversa. I problemi che porrò verranno trattati secondo l’angolazione delle questioni che sorgono nell’analisi ontologica. Anche per ragioni di spazio,

2 B. Latour, *Nous n’avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris 1991.

3 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; *Id.*, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; *Id.*, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014; *Id.*, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; *Id.*, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

4 Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford 1989.

dovrò sottrarmi all'onere di argomentare, portando esemplificazioni che rimandano alle produzioni culturali e filosofiche del passato da un punto di vista storico. In questo senso, avrà un ruolo importante solo un filosofo, Ludwig Wittgenstein, che nel *Tractatus logico-philosophicus*⁵ ha discusso il tema del limite con risultati che verranno indagati non tanto in una prospettiva storico-esegetica, quanto in una centrata sui problemi dell'ontologia. Lo schema che seguirò nella mia argomentazione è il seguente. Secondo Wittgenstein, "solipsismo" (o idealismo) e "realismo" sono punti di vista equivalenti:

«5.64 Appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L'io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata».

«5.62 Ciò che il solipsismo *intende* è in tutto corretto; solo, non si può *dire*, ma mostra sé».

Sullo sfondo della sua riflessione sul tema del *limite* tra "interno" ed "esterno", la nozione di "solipsismo", che Wittgenstein sembra considerare associata e forse sovrapponibile a quella di "idealismo", torna poi nell'epistemologia genetica di Piaget⁶, che la riferisce al bambino nell'età dell'infanzia, per il quale ancora non vi è una distinzione tra io e mondo. Il neonato è visto come «un solipsista che ignora sé stesso in quanto soggetto e non conosce altro se non le sue azioni»⁷. Per Piaget solo gradualmente, nella misura «in cui gli schemi si moltiplicano e si differenziano, grazie alle loro assimilazioni reciproche e insieme al loro progressivo accomodamento alle varietà del reale, quest'ultimo si dissocia a poco a poco dall'assimilazione e nello stesso tempo assicura una graduale distinzione dell'ambiente esterno e del soggetto»⁸.

Dando un peso particolare alla possibilità suggerita da Annette Karmiloff-Smith⁹ di ritrovare nel pensiero di Piaget elementi di significativa convergenza

5 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974, p. 3.

6 J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.

7 *Ivi*, p. 397.

8 *Ivi*, pp. 395-396.

9 A. Karmiloff Smith, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*,

con l'associazionismo degli studiosi di orientamento comportamentista (nonostante il rifiuto che lo stesso Piaget oppone a questa eventualità, probabilmente perché condizionato dalla sua impostazione fortemente strutturalista), la distinzione tra "io" e "mondo" è costruita nel corso dello sviluppo del bambino sulla base dell'esperienza e dell'induzione. Le implicazioni di questa tesi vanno attentamente considerate: da una parte, essa apre spazi per una forma di flessibilità nel guardare alle possibili manifestazioni dell'umano, nella misura in cui, se le esperienze tipiche di una società sono diverse da quelle di un'altra, anche le definizioni che si daranno – tra le altre cose – del confine tra sé e non-sé saranno corrispondentemente diverse. D'altra parte, questa flessibilità – se viene fatta dipendere dalla varietà dei contenuti di esperienza, e non da un'irriducibile molteplicità e diversità di identità socio-culturali tra loro più o meno incommensurabili – porta a esiti molto diversi da quelli delle forme più schematiche di relativismo e costruzionismo culturale. Le "esperienze" (concepite in particolare in un senso che si cercherà di precisare meglio in seguito) non sono qualcosa di simile a un'invenzione della società, come invece almeno in un certo senso tendono maggiormente a essere i modelli culturali che un gruppo sociale storicamente crea, anche se le interpretazioni che si danno di esse possono essere soggette a influenze e condizionamenti dovuti al gruppo sociale entro cui si vive. L'ultimo passaggio della mia esposizione riguarderà un problema legato all'analisi ontologica delle generalizzazioni induttive e delle leggi di natura: proporrò infatti una teoria dell'induzione che porta a pensare che queste nozioni possano richiedere di essere indagate sotto aspetti che possono portare a conseguenze difficili da prevedere, che qui cercherò di delineare almeno nei loro punti più essenziali.

2. Binarietà del pensiero e rappresentazioni del limite

Esposito accetta e incorpora un tipo di assunzione filosofica che nella storia del pensiero è in effetti del tutto dominante almeno dal tempo di Eraclito e

Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge 1996, p. 7.

non solo nella filosofia occidentale: la realtà in sé stessa si darebbe nella forma di dualismi e opposizioni. Una logica di tipo binario, che oppone per esempio bene e male, luce e tenebre, caldo e freddo, in generale fa sì che in queste coppie ciascuna delle due singole unità che ne fanno parte, possa essere rappresentata e pensata solo presupponendo concettualmente l'opposizione con l'altra. Il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno, non sarebbero comprensibili senza il loro reciproco rimandarsi e connettersi. Il concetto di immunizzazione presuppone di fatto che il "dentro" sia concettualizzato insieme a un "fuori", anche se ha l'effetto di mettere in discussione il significato che può darsi ai confini tra di essi.

Nel criticare questa impostazione concettuale, data la sua assoluta preminenza nella storia del pensiero, è chiaro che l'onere della prova spetta a chi, come me in questo scritto, cerca di indicare un modello alternativo a essa. Con la prudenza che il compito impone, inizio comunque a notare che Wittgenstein nel *Tractatus* sembra muoversi in direzione analoga alla mia.

«Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi, si può dire chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero, ma all'espressione dei pensieri: Ché, per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo, dunque, poter pensare quel che pensare non si può). Il limite potrà, dunque, esser tracciato solo nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che non senso».¹⁰

La mia ipotesi è che questo passo non esprime solo le conclusioni dell'autore, né solo il convincimento (più o meno pregiudiziale) che lo ispira. Sostengo, invece, che esso indica il meccanismo logico che fa da sfondo a tutta l'argomentazione che verrà svolta nella sua opera. In particolare, può essere visto come una versione (semantica) dell'argomento che è alla base dell'idealismo di Hume:

«Fissiamo pure, per quant'è possibile, la nostra attenzione fuori di noi;

10 L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 3.

spingiamo la nostra immaginazione sin al cielo o agli estremi limiti dell'universo: non avizzeremo d'un passo di là da noi stessi, né potremmo concepire un'altra specie di esistenza che le percezioni apparse entro quel cerchio ristretto. Questo è l'universo dell'immaginazione, né abbiamo nessun'idea se non di ciò che si presenta lì dentro».¹¹

Non possiamo rappresentarci una realtà come esistente indipendentemente dal nostro pensiero, perché il fatto stesso che ce la rappresentiamo proverebbe che non lo è. Inoltre «La totalità degli stati di cose sussistenti determina anche quali stati di cose non sussistono» (2.4) e «l'immagine è un fatto» (2.141), quindi qualcosa che in qualche modo *si dà*, ma ugualmente «L'immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e *non* sussistere di stati di cose» (2.11, corsivo mio), per cui sono solo *fatti* (che esistono) che mostrano sia ciò che vi è sia ciò che non vi è. La *ratio* di questa scelta teorica è molto profonda.

«2.131 Gli elementi dell'immagine sono rappresentanti degli oggetti nell'immagine».

«3.22 Il nome è il rappresentante, nella proposizione, dell'oggetto».

Ma gli "oggetti", come è noto, nel *Tractatus* sono definiti come semplici e immutabili

«2.02 L'oggetto è semplice».

«2.0211 Gli oggetti formano la sostanza del mondo. Pertanto, essi non possono essere composti».

«2.027 Il fisso, il sussistente e l'oggetto sono tutt'uno».

Il "nome" designa, nominandolo, l'oggetto, ma un nome, in quanto tale, non può essere soggetto all'opposizione vero-falso: vere o false possono essere solo proposizioni.

11 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 80.

«3.221 Gli oggetti io li posso solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Io posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è».

Gli oggetti possono solo o esserci o non esserci (nel senso del *Tractatus*, non è previsto che un “nome” possa essere “sbagliato”). Se non ci sono, il loro “non esserci” si “mostra” attraverso il semplice esserci soltanto degli altri oggetti (quelli che invece ci sono). È in questo modo che Wittgenstein può arrivare a pensare che il limite “mostra” solo sé stesso: non può essere oggetto di descrizioni che si servono di “proposizioni” (che a loro volta presuppongono la distinzione vero/falso), perché non è possibile per principio guardare al di là di esso.

«5.62 Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i *limiti* del linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i *limiti* del *mio* mondo».

«5.61 La logica pervade il mondo; i limiti del mondo sono anche i limiti di essa. Noi non possiamo, dunque, dire nella logica: Questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Infatti, ciò parrebbe presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché richiederebbe che la logica trascendesse i limiti del mondo; solo così essa potrebbe contemplare questi limiti anche dall'altro lato. Ciò che noi non possiamo pensare, noi non lo possiamo pensare; né, di conseguenza, noi possiamo dire ciò che noi non possiamo pensare».

In questo orizzonte, la filosofia «deve delimitare l'impensabile dall'interno attraverso il pensabile» (4.114). Naturalmente l'eventualità del non darsi di una situazione deve poter essere descritta e spiegata:

«2.0271 L'oggetto è il fisso, il sussistente; la configurazione è il vario, l'incostante».

«2.0272 La configurazione degli oggetti forma lo stato di cose».

Pertanto, il riferimento a qualcosa di “incostante” è comunque consentito. In realtà la *picture theory*, attraverso una descrizione molto ingegnosa della

natura della proposizione, cerca di mostrare che il segno proposizionale, riproducendo come in un «quadro plastico» (prop. 4.0311) la fisionomia del fatto raffigurato, fa salve contemporaneamente le esigenze logiche imposte sia dall'argomentazione del solipsista («posso vedere solo quello che posso vedere») sia da quella del realista («è impossibile rinunciare a pensare che vi sia un mondo al di là di ciò che effettivamente sto vedendo»).

«4.022 La proposizione *mostra* il suo senso. La proposizione *mostra* come le cose stanno, se essa è vera. E dice che le cose stanno così».

«4.023 La realtà deve essere fissata dalla proposizione sino al sì o al no».

Dato che «una proposizione la si comprende se si comprendono le sue parti costitutive» (4.024), ma le parti costitutive sono segni semplici e per questo inalterabili, ne deriva che, anche se si è trovato un modello per descrivere la varietà delle situazioni che si danno o non si danno (la proposizione mostra la “possibilità” di una situazione: anche se è l'immagine di una situazione, non è ancora la prova del suo darsi nella realtà¹²), comunque l'ontologia profonda del *Tractatus* implica che il non-divenire sia la categoria nei termini della quale si deve spiegare il divenire, e non viceversa.

L'impossibilità logica di uscire dal “limite” del proprio mondo si manifesta nel fatto che

«5.623 Il soggetto è non parte, ma limite del mondo».

«5.63 Io sono il mio mondo (Il microcosmo)».

Il sapore fortemente mistico, che si intravede in queste righe e in molti altri passaggi del *Tractatus*, deve essere tenuto ben presente, perché è di particolare interesse nel contesto delle conclusioni che nell'ultima sezione di questo articolo cercherò di suggerire. Anche se non si potrà qui entrare in dettaglio nell'analisi della metapsicologia di Freud, alcune proprietà del modello che, ispirandomi a

12 «Alla proposizione appartiene [...] la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso» (3.13).

Wittgenstein, proporrò, sono condivise anche da quello che nel nostro sistema psichico sarebbe il “processo primario”: assenza della negazione, assenza del senso del tempo sono aspetti di una semantica nella quale, in termini intuitivi, è verosimilmente impossibile introdurre dispositivi logici come la proposizione (che presuppone la possibilità di essere vera o falsa) o, più in generale, la forma *topic comment*, mentre il carattere atemporale degli “oggetti” è coerente con un *insight* per il quale essi sarebbero i primi “mattoni” nella costruzione della parte più antica dell’edificio della psiche.

Il filosofo di origine rumena Radu Bogdan¹³ ha messo in relazione la descrizione che Piaget fa dell’attività cognitiva del neonato con quello che sarebbe lo sviluppo graduale del dispositivo della forma *topic comment*. Il bambino quindi, inizialmente, non disporrebbe di questo strumento logico. Antonio Imbasciati¹⁴ ha discusso problemi simili nelle sue ricerche sul “protomentale”, in quello che viene visto come un graduale processo di costruzione psicologica della struttura *topic comment*. Francis Herbert Bradley¹⁵ ha sostenuto che nel concetto di “relazione” si annida una grave contraddizione, dato che la sua definizione non può che essere circolare, presupponendo il concetto stesso di relazione che dovrebbe servire a introdurre. In maniera più precisa, si può argomentare che, anche se una nozione intuitiva che fornisca il significato del concetto di “relazione” venisse introdotta come concetto primitivo e per questo – per principio – non definibile, rimarrebbe comunque il problema che la sua “applicazione” ad un certa entità richiederebbe preliminarmente che lo stesso concetto (primitivo) fosse stato già applicato per descrivere il rapporto detto di “applicazione”, con l’effetto di innescare un regresso.

A questo punto possiamo tornare a guardare alla *picture theory* proposta da Wittgenstein, che in effetti è collegabile anche da un punto di vista storico ai problemi posti da Bradley, dato che è ben noto che Russell, la cui influenza su Wittgenstein costituisce un dato storico la cui importanza è fuori discussione,

13 R. Bogdan, *Predicative Minds*, MIT Press, Cambridge 2009.

14 A. Imbasciati, *Il sistema protomentale. Psicoanalisi cognitiva. Origini, costruzione e funzionamento della mente*, LED, Milano 2006.

15 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Sonnenschein, London 1893.

è stato protagonista di una lunga disputa con Bradley¹⁶, proprio sul tema della logica delle relazioni, che in qualche modo ha segnato in Gran Bretagna il passaggio da un modo di fare filosofia, quello di Bradley, legato alla tradizione e con un atteggiamento intellettuale fortemente metafisico, a quello che nel Novecento sarà invece il modello più diffuso, orientato molto di più verso i risultati della ricerca scientifica e verso il tentativo di riuscire a non ricorrere ad assunzioni metafisiche, grazie agli strumenti offerti dall'analisi del linguaggio. Cercando di riunire le fila del discorso fin qui fatto, la mia proposta è di affrontare questo insieme di problemi facendo leva sull'analisi delle questioni poste dall'inferenza induttiva. Nelson Goodman prova a definire l'inferenza induttiva osservando che

«a hypothesis is genuinely confirmed only by a statement that is an instance of it in the special sense of entailing not the hypothesis itself but its relativization or restriction to the class of entities mentioned by that statement [...] Less technically, what the hypothesis says of all things the evidence says of one thing (or of one pair or order n -ad things)».¹⁷

È interessante notare come Daniel Kahneman descriva in termini molto simili quello che chiama “Sistema 1”,¹⁸ paragonabile facilmente per le sue modalità di funzionamento al processo primario. Seguendo Bogdan, si dovrebbe pensare che il neonato non disponga di una logica delle “relazioni”. Se però si riflette sulla situazione che così, sul piano logico e semantico, si viene a creare, si può vedere che abbiamo una descrizione della realtà che potrebbe essere caratterizzata come un semplice insieme – molto vasto, ma comunque ontologicamente non caricato da strutture di tipo più complesso – di “oggetti”,

16 S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.

17 N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1983, pp. 69-70.

18 D. Kahneman, *Thinking. Fast and Slow*, Allen Lane, London 2011, p. 55.

nel senso del *Tractatus*, cioè semplici e quindi non modificabili e trasformabili. Il confine tra “dentro” e “fuori”, allora, coerentemente con l’impostazione di Wittgenstein, non può essere “pensato”, ma solo “mostrato”.

Il limite si “mostra” nel fatto che ciò che non è oggetto di esperienza, non essendo oggetto di esperienza, neppure può essere preso in considerazione dal sistema “osservante”. Questo sembrerebbe comportare una totale estraneità tra osservatore e osservato, tale da renderli di fatto non comunicanti. Wittgenstein in realtà ha fornito strumenti che permettono di evitare questa conclusione. Da una parte ammette che i «*limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo» (5.6), per cui il “fuori” a rigore non può essere suscettibile di discorsi e rappresentazioni dotate di senso, ma dall’altra la *picture theory* è il dispositivo teorico che permette di “tradurre” ogni affermazione sul “mondo esterno” in termini che logicamente e ontologicamente sono del tutto *interni* al soggetto. Il risultato può essere ottenuto perché il “fuori” può essere almeno oggetto di “raffigurazioni” che lasciano con una fisionomia “indeterminata” tutto ciò che è specifico della situazione oggettiva in se stessa (si può dire, “noumenica”), che noi non possiamo in nessun modo afferrare, ma comunque vengono articolate (nella proposizione) in base a relazioni che riproducono aspetti significativi del “fatto raffigurato” (sono a esso “isomorfi”), secondo un tipo di euristica che è accettata poi da Moritz Schlick¹⁹. L’idea viene elaborata quando pensiamo a un “esterno” (è nell’essenza della proposizione la possibilità di comunicarci un senso nuovo [4.027], in questo senso “esterno”) e lo facciamo servendoci di parti che sono rigorosamente interne al “limite” che definisce la nostra soggettività: «Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo» (4.03).

Un’opzione teorica di questo genere – per come qui l’ho ricostruita – è in effetti legittima. Ma se si introduce il riferimento al problema dell’induzione. Il discorso ora fatto può essere riformulato in termini molto diversi, che possono essere visti anche come un abbandono delle intenzioni teoriche di Wittgenstein: il quadro a cui si può fare riferimento è quello offerto dall’epistemologia genetica.

19 M. Schlick, *Forma e contenuto*, Boringhieri, Torino 1987.

3. Soggetto «logico» e soggetto «psicologico»

Il concetto piagetiano di “assimilazione”, espressione delle istanze della coerenza logica, lascia il soggetto centrato su sé stesso (idealismo-solipsismo) con una sorprendente analogia con il *Tractatus*. L’accomodamento, invece, all’inizio troppo elementare per consentire una conoscenza adeguata del reale, attraverso la “differenziazione” degli schemi (quella che Wittgenstein avrebbe chiamato “molteplicità” del segno proposizionale, che nei termini della psicologia cognitiva diventa abbastanza simile alla *working memory* del soggetto, cioè la sua capacità di tenere a mente insieme un certo numero di unità di informazione) permette progressivamente l’acquisizione di una comprensione sempre più “oggettiva” di esso.

«Con le matematiche e la psicologia la scienza assimila il reale agli schemi della mente umana e segue così una direzione idealista [...] Ma se questa è una delle direzioni costanti del pensiero scientifico, l’altra non è meno netta: con la fisica e la biologia la scienza obbedisce ad una tendenza realista che subordina a sua volta la mente alla realtà [...] la fisicochimica inserisce l’organismo in un mondo di realtà materiali via via più lontano dagli stati immediati di coscienza».²⁰

Non possiamo però ancora considerare abbastanza incisivo questo collegamento: è necessario, invece, procedere ad un’indagine più accurata, che proverò ad iniziare in questo paragrafo. Penso che, nella mia prospettiva, il quadro delineato da Piaget possa essere tradotto concettualmente nei seguenti termini. Ogni “accomodamento” è l’effettuarsi di una nuova esperienza, che viene a comportare però un nuovo schema di “assimilazione” (per quanto, in genere, possa essere poco rilevante e significativo per la vita del soggetto). Già Mach spiegava i concetti e le uniformità di natura mediante un’“astrazione idealizzante”, che seleziona il materiale esistente nella realtà, in modo da produrre così essa stessa (rispetto al soggetto) delle invarianze. In un’ottica

20 J. Piaget, *Introduzione all’epistemologia genetica. Il pensiero matematico*, Emme Edizioni, Milano 1982, p. 75.

simile possiamo vedere l'accomodamento come il verificarsi di una nuova esperienza e l'assimilazione come l'istanza generalizzatrice che verrà applicata all'esperienza così effettuata – istanza che agisce *a priori* nell'organismo perché, per definizione, esso è centrato sulle esperienze che ha fatto, e non su quelle che potrà fare in seguito: il punto di partenza è l'egocentrismo, che solo con lentezza e fatica viene progressivamente superato. Un'esperienza, nell'attimo stesso in cui viene effettuata, viene *ipso facto* generalizzata, nel senso che il suo contenuto epistemico viene “scambiato” come di valore assoluto (a rigore insieme a tutte le altre esperienze che si compiono nel medesimo istante), così come il generalizzare induttivamente in effetti porta a fare.

In questo orizzonte semantico, l'assimilazione può essere vista come l'applicazione sistematica ed automatica del principio d'induzione, mentre l'accomodamento costituirebbe l'atto di “apprensione” di quella che, negli studi sull'induzione, è chiamata “evidenza iniziale”. Un bell'esempio dei risultati di questo meccanismo è offerto da Piaget e Inhelder: «l'ombra prodotta da uno schermo sul tavolo è detta provenire “dall'ombra degli alberi”, senza che il bambino scelga tra l'individuale (la stessa sostanza spostata di luogo) e il generico (la stessa categoria di fenomeni)»²¹. Sono facili da identificare una varietà di strumenti teorici che permettono di descrivere l'intervento dell'induzione nella costruzione della conoscenza: basti qui ricordare il fondamentale concetto di *script* (Nelson, Schank e Abelson) o le posizioni, datate ma significative, di Werner sul “sincretismo”, mentre anche uno studioso storicamente importante per il pensiero antropologico come Lucien Lévy-Bruhl ha portato l'attenzione sulla difficoltà del “pensiero primitivo” di distinguere tra individuo e specie. Possiamo richiamare quanto Piaget dice sul “sincretismo” del bambino, il quale prende «la propria percezione per assoluta»²².

«Dapprima due oggetti appaiono simultaneamente nella percezione del bambino od anche due caratteri sono dati insieme nella rappresentazione. D'allora in poi il bambino li percepisce o li concepisce come legati o meglio come

21 J. Piaget, B. Inhelder, *La genesi delle strutture logiche elementari. Classificazione e seriazione*, Nuova Italia, Firenze 1977, p. 8.

22 J. Piaget, *Giudizio e ragionamento nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 237.

fusi in un unico schema. Infatti questo schema prende forza di implicazione reciproca, ciò vale quanto dire che se si isola uno dei caratteri dal tutto e si domandano al bambino le ragioni di questo carattere, il bambino invoca semplicemente l'esistenza degli altri a titolo di spiegazione o di giustificazione». ²³

A scansare il sospetto che possa essere questo un punto marginale nella costruzione teorica piagetiana, ricordiamo come il sincretismo giochi un ruolo essenziale nello spiegare le difficoltà del bambino nel padroneggiare la logica delle relazioni: se non è in grado di inferire, da "A è più alto di B", che "B è più basso di A" è perché tratta "essere-più-alto-di-B" come una proprietà "assoluta" di A – come sarebbe descritta da una logica soggetto-predicato – e non come una "relazione" ²⁴. Ma a sua volta la stessa «logica delle relazioni è immanente ad ogni attività intellettuale», attraverso la mediazione della nozione di gruppo, che costituisce «il principio di quel sistema di operazioni che i logici hanno chiamato *logica delle relazioni*» ²⁵, e che costituisce la chiave di volta di tutta la progressiva "costruzione del reale".

Pertanto, possiamo far intervenire i risultati dell'analisi condotta sul *Tractatus*, in base ai quali è possibile difendere una forma di induttivismo, relativizzato al soggetto metafisico: l'"io metafisico" di Wittgenstein è, nei termini di Piaget, il bambino, e poi l'adulto, che comunque, stando al *Tractatus*, dovrà conservare sempre una misura di "egocentrismo", giacché formalmente, anche se non in senso sostanziale, l'egocentrismo-solipsismo nel *Tractatus* è sempre completo, dato che dipende da una necessità logica. In questo modo un progetto fondazionale quale quello del *Tractatus* viene ad essere – dopo una serie di passaggi – sovrapponibile al quadro dell'epistemologia genetica. Viene scansata la consueta divaricazione tra fondazionalismo e approccio "naturalizzato" (o psicologico) all'epistemologia, utilizzando le due vie in modo indipendente per dare sostegno a una stessa teoria. In particolare, il progetto teorico che viene qui proposto, anche sulla scorta del *Tractatus*, deriva molta della sua plausibilità proprio dal fatto di avere un carattere solo metodologico e formale: ciò che

²³ *Ivi*, p. 239.

²⁴ *Ivi*, pp. 77 ss.

²⁵ J. Piaget, *La costruzione*, cit., p. 232.

viene giustificato è il metodo induttivo di generalizzazione, ma non si dice nulla su quale sia l'evidenza iniziale da assumere, né quindi si dice nulla su quali contenuti teorici specifici vadano accettati. Possiamo continuare ad esaminare in che modo Piaget descrive il conoscere.

«Conoscere la realtà significa costruire sistemi di trasformazione che corrispondono ad essa in modo più o meno adeguato. Essi sono più o meno isomorfici alle trasformazioni della realtà. Le strutture trasformazionali, in cui consiste la conoscenza, non sono copie delle trasformazioni reali: sono semplicemente possibili modelli isomorfi che l'esperienza ci insegna a scegliere. La conoscenza, pertanto, è un sistema di trasformazioni che si adeguano progressivamente».²⁶

La conoscenza può adeguarsi sempre meglio alla realtà, ma non consiste in una copia di essa: chi lo sostiene cade in un circolo vizioso. Una tale direzione di pensiero è accentuata da autori come Humberto Maturana, Francisco Varela, Heinz von Foerster, o Ernst von Glasersfeld. Per quest'ultimo «il soggetto non può trascendere i limiti dell'esperienza individuale»²⁷ e «la conoscenza serve all'organizzazione del mondo esperienziale del soggetto, non alla scoperta di una realtà ontologicamente oggettiva»²⁸. Limitandoci per semplicità, in questa sede, ad esaminare solo l'interpretazione di von Glasersfeld, vediamo subito che il peso dei passi citati non deve essere esagerato:

«Le interazioni del conoscitore umano con il mondo ontico possono rivelare, in una certa misura, ciò che egli può fare – lo spazio in cui egli si muove –, ma non possono rivelare la natura dei limiti in cui i suoi movimenti sono confinati. Il costruttivismo, non ci dice, quindi, che non c'è nessun mondo e nessuna altra persona, sostiene soltanto che, per quanto li conosciamo, il mondo e gli altri sono modelli che ci costruiamo noi».²⁹

26 J. Piaget, *Cos'è la psicologia*, Newton Compton, Roma 1989, p. 30.

27 E. von Glasersfeld, *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere ed apprendere*, 3S, Roma 1998, p. 11.

28 *Ivi*, p. 50.

29 *Ivi*, pp. 121-122.

Il principio di fondo è che «la funzione della conoscenza è adattiva, nel senso biologico del termine e tende verso l'adattezza o la viabilità»³⁰. Le considerazioni di von Glasersfeld derivano sostanzialmente da Piaget, ma quest'ultimo dà un'importanza maggiore alle intuizioni comuni su di un mondo "esterno". Quella tra soggetto e oggetto è vista da Piaget come una «circolarità inevitabile: la conoscenza poggia su un oggetto senza il quale il soggetto sarebbe, a partire dal suo interno o dall'esterno di esso, del tutto impassibile e quindi non conoscerebbe neppure sé stesso, per mancanza di attività da parte sua; ma l'oggetto a sua volta non è conosciuto se non attraverso il soggetto, altrimenti resterebbe inesistente per lui»³¹.

In questo orizzonte, assume un ruolo centrale il concetto di "isomorfismo", che rimanda subito alla *picture-theory*, così come il concetto di "azione" rimanda in effetti all'idea di Wittgenstein che le proposizioni (e i pensieri) siano (i) il prodotto della composizione da parte del soggetto degli oggetti in fatti, (ii) fatti dello stesso livello delle situazioni raffigurate. Secondo Piaget, prima della piena maturità operatoria, l'intelligenza è senso-motoria o concreta. Con un'analogia significativa con il *Tractatus*, che vede la proposizione come un "plastico" (concependola in termini di fatto concreti), alla coordinazione dei movimenti necessaria per compiere azioni efficaci, corrisponde «il sistema delle coordinazioni operatorie, che trasforma gli oggetti del pensiero come l'azione modifica gli oggetti materiali. A questo proposito, l'operazione non è la rappresentazione di un'azione; essa è propriamente parlando ancora un'azione, in quanto è costruttiva di novità»³². La relazione che Piaget pone tra epistemologia e biologia (quindi le azioni di organismi positivamente dati) è affine alle posizioni espresse nel *Tractatus*, per quanto ciò possa apparire sorprendente alla luce dell'antipsicologismo che tradizionalmente viene attribuito a Wittgenstein. Riguardo al problema della "negazione", lo psicologo svizzero sostiene che «poiché il cammino spontaneo della mente consiste nel centrarsi sulle affermazioni o sulle caratteristiche positive degli oggetti, delle azioni, o anche delle

30 *Ivi*, p. 50.

31 J. Piaget, *Introduzione*, cit., p. 72.

32 J. Piaget, *Riuscire e capire*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 248.

operazioni, le negazioni sono trascurate o vengono costruite solo in un secondo momento e laboriosamente»³³. È nella logica della sua teoria che si può dare priorità all'«azione attuale», e non al «virtuale o il possibile»: «la specificità del metodo genetico [...] consiste nel considerare il virtuale o il possibile come una creazione che l'azione attuale e reale persegue continuamente: ogni nuova azione, nel mentre che realizza una delle possibilità generate dalle azioni precedenti, apre a sua volta un insieme di possibilità, fino allora inconcepibili»³⁴.

Gli aspetti ora richiamati sono punti importanti, che contribuiscono di molto ad attenuare l'impressione che tra Piaget e Wittgenstein esista un abisso incolmabile, ma gioca un ruolo ancora più significativo un altro concetto che pure percorre tutta l'opera di Piaget: quello di “egocentrismo”.

«Si può dire che durante i primi mesi di vita, sino a che l'assimilazione resta centrata sull'attività organica del soggetto, il mondo – osserva Piaget – non presenta né oggetti permanenti, né spazio obiettivo, né tempo che colleghi tra loro gli avvenimenti come tali, né causalità esterna alle azioni proprie. Se il bambino avesse coscienza di sé, bisognerebbe concludere che c'è solipsismo, ma si può almeno parlare di egocentrismo radicale per designare questo fenomenismo senza coscienza di sé, dato che i quadri (*tableaux*) mobili che il soggetto percepisce sono da lui conosciuti solo in relazione con la sua attività elementare. All'estremo opposto, ossia quando l'intelligenza senso-motoria ha elaborato la conoscenza tanto da rendere possibile il linguaggio e l'intelligenza riflessa, l'universo è invece costituito in una struttura che è insieme sostanziale e spaziale, causale e temporale».³⁵

Quello iniziale è «un mondo di quadri ciascuno dei quali può essere più o meno conosciuto ed analizzato, ma che spariscono e riappariscono capricciosamente»³⁶: «un universo senza oggetti è un universo in cui l'io viene assorbito nei quadri esterni, perché non conosce ancora se stesso, ma in cui

33 J. Piaget, *L'equilibrizzazione delle strutture cognitive*, Boringhieri, Torino 1981, p. 43.

34 J. Piaget, *Introduzione*, cit. 1982, p. 65.

35 J. Piaget, *La costruzione*, cit., p. 3.

36 *Ivi*, p. 6.

questi quadri si incentrano sull'io, perché non lo comprendono come una cosa tra le altre, e mantengono così tra loro rapporti che non dipendono da lui»³⁷.

Le intuizioni del realismo vengono salvate da Wittgenstein attraverso il carattere essenziale delle proposizioni di essere “articolate”: articolazione e differenziazione degli schemi sono, per entrambi gli autori, la chiave di accesso per guadagnare una visione oggettiva del mondo (ispirata al realismo). Piaget, meno attento ai problemi più strettamente filosofici, ritiene di poter dare per scontato che così si ottenga un accesso (in qualche senso) al mondo esterno. Wittgenstein, che vede questo come il suo problema principale, conclude invece che può esserci solo una riduzione della nostra nozione di “esterno”, a ciò che è rigorosamente “interno” alla nostra visuale soggettiva.

In questo orizzonte, è di particolare rilievo la concezione proposta dello spazio e del tempo: «lo spazio [...] è l'attività stessa dell'intelligenza, in quanto questa coordina gli uni agli altri i quadri esterni»³⁸, «il tempo, come lo spazio, si costruisce a poco a poco ed implica l'elaborazione di un sistema di rapporti»³⁹. Ricordiamo inoltre che, già al livello senso-motorio, «l'atto con cui si conferisce obiettività agli spostamenti delle cose implica già un allargamento della prospettiva egocentrica iniziale»⁴⁰, ma dopo il completamento dello spazio pratico obiettivo, il progresso successivo in questa direzione dipenderà da fattori essenzialmente diversi:

«Perché infatti il soggetto, in un certo momento del suo sviluppo mentale, cerca di rappresentarsi i rapporti spaziali, invece di limitarsi ad agire soltanto su di essi? Evidentemente per comunicare con altri o per ottenere da altri alcune informazioni su di una realtà che si riferisce allo spazio [...] rappresentarsi lo spazio, o gli oggetti nello spazio, significa necessariamente conciliare in un unico atto le diverse prospettive possibili sul reale e non accontentarsi più di adottarle l'una dopo l'altra».⁴¹

37 *Ibidem*.

38 *Ivi*, p. 235.

39 *Ivi*, p. 359.

40 *Ivi*, p. 414.

41 *Ivi*, p. 415.

Il realismo di fondo è sempre presente: «In un certo senso, sia del tempo che dello spazio possiamo dire che già esistono in ogni percezione elementare: ogni percezione ha una durata, come ha un'estensione. Ma questa durata primitiva è tanto lontana dal tempo propriamente detto (organizzato secondo un sistema operatorio) quanto l'estensione della sensazione lo è dallo spazio organizzato»⁴². Questa concessione (peraltro ammessa con molte riserve⁴³) è in realtà una debolezza dell'impianto teorico complessivo, dato che viene in ogni caso introdotta (nella misura in cui ciò avviene) come semplice evidenza preliminare, che non si sente il bisogno di argomentare, derivando la sua plausibilità da una previa accettazione dei principi di fondo del realismo. Tentando una via che va di certo oltre le intenzioni di Piaget, vorrei allora proporre il seguente quadro.

Il neonato dispone naturalmente solo della conoscenza che gli è data nell'immediato (inclusa quella innata, che, pur avendo la sua causa in radici biologiche, comunque – per essere “conoscenza” – deve essergli, a qualche titolo, presente). Ha davanti a sé un insieme di oggetti che appaiono e scompaiono disordinatamente nel fluire del tempo. Ma questo loro carattere non compromette le tesi sull'immutabilità degli oggetti: significa solamente che ad ogni istante il bambino si raffigura – nella memoria e nella previsione, per quanto ne è capace – immagini tra loro slegate. In termini più precisi – e utilizzando l'analisi fatta del *Tractatus* – è solo nella prospettiva del realismo che ha senso parlare del carattere “effimero” degli oggetti. Possiamo dire che il bambino “vive nel presente”: avverte solo le cose “attuali” come se fossero “il tutto”. Nei termini dell'empirismo, il bambino non conosce “leggi di natura”, o più esattamente: è talmente dominato dalla tendenza immediata a generalizzare a partire dall'esperienza presente, che non è in grado di fatto di mantenere e conservare per più che poco tempo le “leggi” che fino a poco prima costituivano la sua descrizione del suo mondo. La progressiva acquisizione di

42 *Ivi*, p. 359.

43 «Ciò che è importante è concepire questo dato di estensione [spaziale] non come esistente in sé, ma soltanto in relazione con l'intelligenza che gli fornisce progressivamente una struttura» (*ivi*, p. 235).

nuove esperienze, permette al bambino di costruire un'immagine sempre più elaborata e strutturata del mondo: procede semplicemente per induzione. Opera per generalizzazioni induttive, perché questa è una necessità che agisce *a priori* nella mente di ogni soggetto epistemico.

Quello delineato è un orizzonte soggettivo che contemporaneamente ricalca la descrizione “naturalizzata” dello sviluppo delle conoscenze individuali. È in questo modo che possiamo cercare di tenere conto sia delle esigenze di coerenza e rigore epistemologico poste dal “fondazionalismo”, sia della forte incisività che l'epistemologia naturalizzata riceve dal riferimento a dati concreti di osservazione. La mia interpretazione, in particolare, consente di aggirare le molte critiche che in filosofia della scienza sono state fatte all'idea di “dati sensoriali”, come base del processo di costruzione (o ricostruzione, in sede di analisi epistemologica) della conoscenza scientifica. La nozione da cui parto è quella di “esperienza” in senso lato, ossia di “oggetto”, che a rigore scavalca a monte ogni possibile distinzione tra psichico e fisico, sensoriale e concettuale, intellettuale ed emotivo. Ad esempio, il “fatto” è anche un termine rigorosamente teorico, ma è pur sempre un'esperienza, in quanto contenuto nella coscienza del soggetto sensiente. Seguendo le argomentazioni di Hume e Wittgenstein), sappiamo che non possiamo andare oltre il contenuto proprio della “mente” (da caratterizzare, a rigore, come “io metafisico”): il contenuto di comprensione che un termine di tipo “teorico” (non osservativo) può dare, sta nella modificazione che riesce a produrre sulla coscienza e sul campo dell'attenzione. L'efficacia esplicativa che un tale termine può assumere, deriva dalla “rete” di “associazioni” mentali che innesca: si può dire che è un ente (mentale) prodotto “artificialmente” (intendo: soprattutto da eventi precedenti identificati a loro volta come “mentali” in senso psicologico e non materiali) ed elaborato in modo da rendere attuabile una descrizione dei fenomeni per quanto possibile coerente, semplice e completa. Rispetto all'io metafisico, se tale entità esiste, è *ipso facto* giustificata, così come avviene per ogni altro “oggetto”. In questo quadro, il problema di individuare il referente “reale” dei concetti teorici, per quanto possa porsi (riferendosi alla relazione tra contenuti che però sono tutti interni all'esperienza dell'io metafisico), perde di efficacia.

4. Linguaggio e distorsione del pensiero

Wittgenstein è esplicito nell'affermare che il «linguaggio traveste il pensiero» (4.002). Non è chiarissimo però il motivo per cui dà una così grande enfasi a questa tesi, in particolare, se si sceglie di adottare l'interpretazione che vede il *Tractatus* come strutturato secondo una strategia teorica che vede proprio nel linguaggio una fondamentale guida⁴⁴.

Nel quadro delle mie considerazioni, si può osservare che la proposizione è verosimilmente lo strumento della comunicazione interpersonale, mentre gli oggetti sono il possesso proprio dell'Io metafisico. La confusione indotta dal linguaggio sarebbe quella di non fare percepire più come fondante l'esistenza di oggetti intesi come semplici e inalterabili. Il riferimento che il filosofo fa a casi abbastanza marginali di confusione che possono essere causati dalla lingua, non è ovvio che basti a spiegare l'importanza che invece viene attribuita alla capacità di distorsione che sarebbe propria del linguaggio. Più che rifarmi a Wittgenstein, vorrei però proporre qui un'argomentazione indipendente, che ho sviluppato più in dettaglio in pubblicazioni precedenti⁴⁵, ma che può essere riportata anche in forma più sintetica.

In termini intuitivi, se nella comunicazione interpersonale si facesse uso di un messaggio composto da un solo elemento, l'interlocutore potrebbe trovarsi in due situazioni. O capirebbe il messaggio, ma in questo caso sembra che si possa affermare che dovrebbe avere già una conoscenza della realtà cui il messaggio fa riferimento e il messaggio sarebbe allora inutile; oppure non lo capirebbe, ma allora la comunicazione sarebbe impossibile. La prima delle due eventualità è quella da esaminare con più attenzione. Se il messaggio è costituito per ipotesi da un'unica espressione, essendo semplice, per poter in seguito apparire in modo diverso, dovrebbe *ipso facto* diventare un "diverso" messaggio, neppure confrontabile con il primo, se non per stabilire che si tratta

⁴⁴ Secondo una linea accettata tradizionalmente da molti studiosi (ad esempio, Julius Weinberg, Max Black, Allan Janik e Stephen Toulmin, Gian Carlo Maria Colombo, Emanuele Rivero, Jacques Bouveresse).

⁴⁵ A. Di Prospero, *Linguaggio e ordine del mondo*, Il Sileno, Rende (CS) 2020; Id., *La forma del significato*, Aracne, Roma 2020

solo di due cose tra loro puramente diverse. Ma capire un tale messaggio deve presupporre presumibilmente che vi sia stata preliminarmente familiarità da parte dell'interlocutore con la realtà che esso designa. Se la trasmissione di un messaggio deve servire a informare il ricevente di qualcosa, non può essere essa stessa sufficiente anche a fare capire contemporaneamente quale deve essere il "significato" stesso del messaggio. Deve esserci quindi stato in precedenza un momento in cui la persona era stata informata del significato di quell'unica espressione che, nell'ipotesi, compone il messaggio in questione. Se però il messaggio è semplice, il contenuto ora trasmesso non può essere che esattamente lo stesso di quello che in realtà era noto già in precedenza a quella persona. Queste osservazioni sembrano comportare che la comunicazione – al fine di trasmettere informazioni da chi le abbia a qualcuno che non le abbia – per principio non può servirsi di messaggi composti da un'unica espressione. È essenziale osservare che questo significa che la forma *topic comment* sorge psicologicamente perché deve svolgere il compito (di tipo strettamente pragmatico e funzionale) di rendere possibile la comunicazione interpersonale, e non perché possa essere vista come il riflesso di una struttura ontologica del reale, il quale sarebbe cioè organizzato in un modo (per esempio, nella terminologia di Aristotele, sotto forma di sostanze con accidenti) che nel dispositivo *topic comment* troverebbe una naturale rappresentazione. Si può proseguire il ragionamento rilevando che il neonato naturalmente non è stato ancora esposto all'influenza del linguaggio, ma se l'adulto inizia a interessarsi di ontologia e desidera prendere posizione sui suoi problemi, ne viene inevitabilmente condizionato. È verosimile quindi che da ciò si sia portati a ritenere intuitivamente plausibile una metafisica che vede il mondo organizzato strutturalmente in stati di cose "complessi". È a una tale metafisica che deve associarsi poi il problema di spiegare quella che, a questo punto, dovrebbe apparire una coincidenza del tutto sorprendente, per cui le serie praticamente infinite di eventi diversi si presentano tutti nella stessa forma o in forma molto simile (ogni mattina vediamo il sole sorgere). Si deve in realtà ritenere che l'affermazione che esistono uniformità di natura, serve a sanare, con un intervento *ad hoc*, il paradosso che sarebbe rappresentato da una coincidenza così singolare. Ciò che si ottiene, però, da un punto di vista epistemologico, è di fatto solo il risultato di dare un diverso nome al problema, dato che questo

viene semplicemente spostato in un diverso orizzonte semantico. Se si ammette invece la mia ricostruzione, scompare la necessità di postulare una coincidenza così straordinaria. Quelle che per l'influsso del linguaggio siamo portati a vedere come uniformità di natura (ripetizioni di una stessa combinazione di elementi in contesti differenti), sono semplici espressioni del principio d'identità (un'unica coppia di oggetti che rimane necessariamente uguale a sé stessa).

Con una formulazione che ricapitola sinteticamente il discorso fatto, si può dire che quelle che l'adulto vede come "uniformità" di "natura" sono da un punto di vista ontologico "relazioni" tra oggetti, intesi nel senso del *Tractatus*: è l'immutabilità che definisce gli oggetti che obbliga il soggetto a considerare come immutabili anche le relazioni tra di essi. Il concetto di relazione, si noti, non viene così re-introdotta surrettiziamente, dato che può essere ridotto al solo rapporto di com-presenza tra unità ontologiche nello stesso campo epistemico di un unico soggetto. Se vedo n unità insieme, si costituisce per me una *Gestalt* di queste n unità: il loro darsi insieme costituisce per me un insieme o un'unità sincretica. La loro relazione di com-presenza non serve che venga "detta" o esplicitata, dato che si "mostra" attraverso il "non mostrarsi" (per definizione) di nessuna altra unità ontologica. In questo senso, la "relazione" per cui giudico che "A è B" si mostra a me, dandomi semplicemente A e B. L'abitudine a parlare servendomi della forma *topic comment* mi rende difficile arrivare a familiarizzarmi con un simile ordine di idee, ma nel "mostrare" a me stesso i contenuti della mia esperienza non ho ovviamente alcun bisogno di servirmi della forma *topic comment*, per cui posso in effetti arrivare a svolgere i miei pensieri anche utilizzando una semantica come quella qui proposta, per quanto molto diversa da quelle cui siamo maggiormente abituati.

5. Pensiero «non-monotono», uniformità di natura ed empatia

È importante osservare che una definizione dell'inferenza "induttiva", data a partire da questa argomentazione, obbliga a considerarla come di tipo rigorosamente "non-monotono". Se si leggono Hubert Dreyfus o lo stesso Heidegger, si può avere l'impressione che proprio un pensiero di tipo "non-

monotono” sia quello che caratterizza “l’umano” (a differenza in particolare dal computer): nel caso di Dreyfus, è significativo che, per riuscire ad affrontare – in prospettiva – un tipo di questioni quali quelle da lui sollevate, John McCarthy sia ricorso all’elaborazione proprio di “logiche non-monotone”⁴⁶. Quello che prima ho definito il rischio di dover sancire una sorta di estraneità di principio tra soggetti diversi o tra soggetto e mondo, se si esprime il problema nei termini di una teoria dell’induzione, viene ad avere una forma profondamente diversa.

Prendendo il caso in cui l’argomentazione può essere formulata nel modo più diretto, si consideri l’inferenza induttiva per cui dalla premessa che Socrate, Platone, Aristotele sono uomini e sono mortali, in assenza (verosimilmente) di controesempi, può inferirsi che «chi è un uomo, deve essere mortale». Nella mia teoria ontologica, le unità che costituiscono ciò che per noi è essere umano, sono sempre le stesse, sia nel caso di Socrate, che in quello di Platone, Aristotele e in ogni altro essere umano. Ne dovrebbe seguire allora che ontologicamente ogni essere umano, non solo è mortale, ma è proprio lo stesso essere umano. Un risultato così paradossale e contro-intuitivo, da una parte, può far pensare al dibattito sull’intelletto unico degli Averroisti (secondo una prospettiva di indagine che qui non potrà essere sviluppata), dall’altro, rimanda in effetti alla mente un tipo di intuizioni che sono comparse in posizione significativa nella storia delle filosofie con un orientamento più marcatamente mistico e che hanno trovato espressione nell’idea che «chi salva una vita salva il mondo intero» (*Talmud* di Gerusalemme, *Sanhedrin* 4:9). Nel mio percorso argomentativo, il risultato sarebbe più generale: qualcosa dello stesso tipo varrebbe per ogni occorrenza di un termine che nel vocabolario storico-filosofico sia definibile come un “universale”. I problemi che si pongono chiaramente sembrerebbero enormi, ma si può mostrare abbastanza facilmente che la nostra situazione è meno paradossale di quanto sembra. Incidentalmente è opportuno notare come quello che stiamo dicendo si può ricollegare alle recenti importanti scoperte neuro-scientifiche effettuate dal gruppo guidato da Giacomo Rizzolati e

46 H. Dreyfus, *What Computer Can't Do. The limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1972; J. McCarthy, *Circumscription: A Form of Nonmonotonic Reasoning*, «Artificial Intelligence», 13, 1-2, 1980, pp. 27-39.

Vittorio Gallese⁴⁷ sui “neuroni specchio”, che hanno la caratteristica di attivarsi sia quando a compiere un’azione di tipo intenzionale è il soggetto stesso, sia quando quello stesso tipo di azione è compiuta da un secondo soggetto che il primo si limita solo a osservare. Nonostante le apparenze, alcuni di questi risultati non vanno nella direzione di una spiegazione di tipo innatistico del sentimento dell’empatia. Si è trovato, per esempio, che nel cervello di una persona che abbia imparato a suonare uno strumento musicale come una chitarra, se le vengono fatte osservare le mani di un’altra persona che esegue un dato giro di note, si attiveranno le stesse aree che si attiverrebbero se fosse lei stessa a suonarle. È necessario però che abbia imparato in precedenza a suonare quello strumento, senza che vi sia alcun modo di considerare questo come un sapere innato. Anche se non è possibile sviluppare qui queste considerazioni, si deve almeno osservare che, partendo dalla mia impostazione, le osservazioni di Rizzolati e Gallese descriverebbero quella che può essere vista come la “fisiologia” della cognizione di tipo più ordinario: se identifico due entità diverse come *token* che esemplificano un medesimo *type*, sul piano ontologico gli “universali” che impiego per la loro rappresentazione, secondo le mie ipotesi, sono esattamente gli stessi; pertanto, sarebbe del tutto intuitivo che si attivino le stesse aree neuronali. Sarebbe semmai da spiegare perché negli altri casi ciò non accade.

In questa fase, intanto, si vede come il problema da cui eravamo partiti, formulato in riferimento alla teoria dell’immunizzazione di Esposito, viene ad avere un aspetto del tutto diverso da quello originario. La “con-fusione” tra identità diverse e il loro reciproco rimandarsi, colti da Esposito attraverso l’immagine medico-biologica dell’immunizzazione, ottenuta mediante un vaccino, può trovare qui espressione attraverso l’osservazione che il materiale ontologico che costituisce l’individualità e le identità, è costituito da unità che, pur essendo sempre le stesse, “attraversano” di fatto i confini di quelli che noi percepiamo come “confini” e “limiti”. Si potrebbe persino dire che la stessa espressione “attraversare” è qui troppo debole, dato che ci sarebbero parti

47 Cfr. G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall’esterno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

dell'identità che, nella loro "ontologia", sono direttamente condivise da soggetti diversi. Contemporaneamente, i rischi di implausibilità del ragionamento sono assai forti. Si può persino pensare che la mia linea argomentativa conduca indirettamente alla conclusione che si possano assimilare le intuizioni del misticismo – ma con esso anche, forse, della stessa moralità umana, in quanto espressa per esempio nella cosiddetta "regola aurea" di trattare gli altri come si vorrebbe essere da loro trattati – come l'effetto di un arrestarsi psichico nella dimensione del processo primario, dando ad esse di fatto il colore di una sindrome schizofrenica. Un personaggio di Italo Calvino, Gurdulù, ha la caratteristica di cambiare identità a contatto con ogni nuova realtà che incontra⁴⁸: a differenza di un altro celebre esempio di una condizione psicologica simile, lo Zelig di un famoso film di Woody Allen, Gurdulù non è vittima di una propria debolezza del carattere, ma è proprio una creatura in cui il confine tra il sé e il mondo non è stato compiutamente tracciato, con una specie di regressione sistematica alla condizione del neonato, come descritta da Piaget (naturalmente con una serie di aggiustamenti dovuti alle necessità della creazione letteraria).

In ogni caso, la direzione in cui intendo muovermi è assai diversa da questa, ma ci sono in effetti buone ragioni per ritenere che queste prime (apparenti) conclusioni siano essenzialmente da abbandonare. Il motivo è che il meccanismo della generalizzazione induttiva, per come l'ho qui caratterizzato, è intrinsecamente "non-monotono". In termini epistemologici, si dovrebbe applicare quello che Carnap e Hempel hanno chiamato "principio dell'evidenza totale"⁴⁹: affinché un'inferenza induttiva sia ragionevole, devono prendersi in considerazione tutti i "dati" a disposizione che in linea di principio potrebbero essere rilevanti. Sul piano ontologico, questo significa che, anche se la presenza di singole unità di cognizione, per esempio relative a delle mani che stanno suonando un pezzo musicale con la chitarra, è la "stessa" ed è condivisa da soggetti diversi, quello che sta suonando e quello che osserva l'altro che suona, comunque delle singole "unità", in quanto presenti entro campi dell'attenzione

48 I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Einaudi, Torino 1959.

49 R. Carnap, *On the Application of Inductive Logic*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8, 1947, pp. 133-148.

diversi – campi che possono essere concepiti grossomodo come di tipo gestaltico – non possono che realizzarsi in modalità differenti a causa della diversità dello “sfondo” entro cui sono collocate. Ma allora perché ci si riferisce a queste unità come alle “stesse” unità? Una risposta ragionevole può essere trovata nel fatto che si fa riferimento comunque ad “approssimazioni”. La stessa unità che compare entro “campi” dell’attenzione diversi non è mai interamente la “stessa” unità. Il fatto che però concretamente gli esseri umani (e in base agli studi sui “neuroni specchio”, anche alcune specie di scimmie o di uccelli) le identifichino – nei loro reciproci rapporti inter-individuali – come tali, mostrerebbe che quanto permane di “comune” è comunque molto. In questo senso, non sarebbero tanto gli strumenti di rilevazione applicati al cervello a dimostrare l’esistenza di una “comunanza” delle cognizioni e delle reazioni neurali. Posto che il neonato, seguendo Piaget, si trova in una condizione di radicale egocentrismo, ma ugualmente con alcuni anni di pratica delle relazioni con altri esseri umani arriva a percepire come ugualmente pregnanti per la sua propria condotta non solo le informazioni che ha acquisito direttamente e di persona, ma anche quelle che ha ricevuto da altri, sarebbe proprio questa fondamentale acquisizione a dimostrare sia l’esistenza di cognizioni “in comune”, sia il senso che si può dare a quella che ho definito come “approssimazione” nella condivisione. Se ho visto di persona qualcuno che ha compiuto un delitto orrendo, reagirò in seguito alla vista di quella persona in un modo che rispecchia il mio orrore. Se invece ho ricevuto questa informazione da una fonte che giudico del tutto attendibile, la mia reazione sarà in buona parte la stessa, ma – a rigore – naturalmente i ricordi, le associazioni e le emozioni che saranno elicitate saranno diverse: la reazione nei due casi sarà solo approssimativamente la stessa. I molteplici percorsi, con cui le esperienze di socializzazione creano fiducia e condivisione delle informazioni sul piano cognitivo, avrebbero come corollario una corrispondente area ontologica che elicitava anche (con una certa misura di approssimazione) una forma di empatia. Ciò che qui deve essere chiamato in causa è il vasto insieme di ricerche, da moltissimi giudicate di estremo interesse, sulla *embodied cognition*: è impossibile descrivere pienamente e con rigorosa determinazione la reazione di una persona a uno stimolo, senza mettere in conto tutto l’insieme delle risonanze che avvengono su di un piano che, per

l'essere legato a tutta l'attività del corpo, è molto più difficile da condividere socialmente. Il sentimento spontaneo dell'empatia che posso avvertire in me nei confronti delle vicende di un'altra persona, trova un "limite" di tipo "fisiologico" nel fatto che tutta una porzione dei dati di esperienza che quella persona è arrivata a possedere (per esempio sotto forma di stimolo della fame, dolore fisico o sofferenza psicologica) sarà da me conoscibile solo in modo parziale e approssimato. Lo stimolo della fame che un'altra persona prova, può essere da me "capito", ma non "provato" su me stesso. Se si dà il giusto peso al carattere non-monotono delle associazioni induttive (così come di tutte le manifestazioni collegabili al rapporto di associazione, dalle reti neurali fino ai riflessi pavloviani), ne deriva immediatamente che la morte o la salvezza di un singolo uomo non potrà essere identificata *tout court* con quella dell'umanità intera, né con quella del "mondo" che quella persona conosceva e nel quale viveva. In questo orizzonte, l'aspetto paradossale delle conclusioni cui era sembrato che stessimo giungendo, viene di fatto confutato, ma qualcosa di questa concezione – sul piano più profondo dell'ontologia – ci porta a delle ulteriori riflessioni conclusive.

In generale il piano cognitivo, quello emotivo e quello corporeo dovrebbero essere ridisegnati nei loro vari rapporti, secondo un orientamento che d'altra parte è già ben presente nella ricerca (si pensi, solo a titolo di esemplificazione, a Antonio Damasio o Martha Nussbaum). Sembrerebbe in effetti di poter pensare che l'individuo accede attraverso i rapporti sociali a cognizioni sul mondo che sono dotate di un grande "potere adattativo", ma con esse poi tende anche a fare propria qualcosa di simile a una configurazione ontologica della propria identità che lo predispone all'empatia. Molte esperienze assai comuni ci fanno capire che i progressi nelle cognizioni, legati alla socializzazione, non implicano direttamente dei progressi corrispondenti nella moralità, nella capacità di empatia o nell'altruismo. D'altra parte, le assunzioni della mia teoria chiaramente non implicano tali esiti: semmai segue da esse che è sempre fondamentale il carattere unico e irripetibile delle esperienze e della vita di ciascuno, per cui non si può prevedere quali saranno le conseguenze che derivano dalle esperienze di ognuno di noi nel fluire del tempo. Sembra però legittimo affermare, sulla base delle mie considerazioni, che l'empatia può

avere un vero e proprio fondamento “ontologico”. Per questa via, il “limite” e il “confine” tra le persone che – su di un piano quotidiano e concreto – ci sembra essere quello più evidente e reale, potrebbe rivelarsi, in una dimensione ontologicamente più profonda, meno vincolante e meno decisivo di quanto invece comunemente appare.

Il concetto di *immunitas* sviluppato da Roberto Esposito tende a mettere in discussione i “confini” intuitivi tra “dentro” e “fuori” nell’individuo e nella società. Piaget mostra che le “forme” della distinzione tra il “sé” e il “mondo” sono acquisite dal bambino gradualmente nel fluire del tempo. Interpretando induttivamente l’epistemologia genetica, e cercando di delineare un tipo di ontologia che faccia da fondamento a questo modo di concepire l’induzione, sono arrivato a suggerire che la riflessione sul concetto di uniformità di natura può avere l’effetto di rendere necessario che si sottoponga ad una indagine critica anche la nostra immagine del “confine” che divide e distanzia le persone: in questa prospettiva, il concetto di empatia è un orizzonte centrale nella ricerca filosofica.

Bibliografia

- Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- R. Bogdan, *Predicative Minds*, MIT Press, Cambridge 2009.
- F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Sonnenschein, London 1893.
- I. Calvino, *Il cavaliere inesistente*, Einaudi, Torino 1959.
- S. Candlish, *The Russell/Bradley Dispute and Its Significance for Twentieth-Century Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007.
- R. Carnap, *On the Application of Inductive Logic*, «Philosophy and Phenomenological Research», 8, 1947, pp. 133-148.
- H. Dreyfus, *What Computer Can't Do. The limits of Artificial Intelligence*, Harper & Row, New York 1972.
- R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.
- R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.
- R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020
- N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1983.
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- A. Imbasciati, *Il sistema protomentale. Psicoanalisi cognitiva. Origini, costruzione e funzionamento della mente*, LED, Milano 2006.
- D. Kahneman, *Thinking. Fast and Slow*, Allen Lane, London 2011.

- A. Karmiloff Smith, *Beyond Modularity. A Developmental Perspective on Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge (MA) 1996.
- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Éditions La Découverte, Paris 1991.
- J. McCarthy, *Circumscription: A Form of Nonmonotonic Reasoning*, «Artificial Intelligence», 13, 1-2, 1980, pp. 27-39.
- J. Piaget, *Giudizio e ragionamento nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1958.
- J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*, Nuova Italia, Firenze 1973.
- J. Piaget, *Introduzione all'epistemologia genetica. Il pensiero matematico* (1950), Emme Edizioni, Milano 1982.
- J. Piaget, *Riuscire e capire*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- J. Piaget, *L'equilibratura delle strutture cognitive*, Boringhieri, Torino 1981.
- J. Piaget, *Cos'è la psicologia*, Newton Compton, Roma 1989.
- G. Rizzolati, C. Sinigaglia, *Specchi nel cervello. Come comprendiamo gli altri dall'esterno*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- M. Schlick, *Forma e contenuto*, Boringhieri, Torino 1987.
- E. von Glasersfeld, *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere ed apprendere*, 3S, Roma 1998.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974.

