



STORIA, NATURA, ECOLOGIA

Scritti per Manlio Iofrida

a cura di

Nicola Perullo e Ubaldo Fadini

Mucchi Editore

Storia, natura, ecologia

Scritti per Manlio Iofrida

a cura di
Nicola Perullo e Ubaldo Fadini

Mucchi editore

isbn 978-88-7000-916-3

© STEM Mucchi Editore - 2022

Via Jugoslavia, 14 - 41122 - Modena

info@mucchieditore.it

www.mucchieditore.it - facebook.com/mucchieditore - twitter.com/mucchieditore - instagram.com/mucchi_editore

Impaginazione STEM Mucchi Editore (MO), stampa Geca (MI)

I edizione pubblicata in Modena nel mese di gennaio 2022

Indice

<i>Presentazione</i>	7
Charles Alunni <i>Camarades d'École: une question de frontière</i> <i>Hommage à Manlio Iofrida</i>	11
Prisca Amoroso <i>Sul filosofare. Il nostro Merleau-Ponty</i>	17
Andrea Angelini <i>Ecologia e materialismo. Riflessioni sul limite</i>	27
Valentina Antoniol <i>Per una lettura ecologica del pensiero di Michel Foucault</i> <i>Note a partire da alcune riflessioni di Manlio Iofrida</i>	43
Mita Arici <i>Il logos selvaggio e la presenza</i>	55
Stefano Berni <i>Arendt, Foucault, Schmitt interpreti di Hobbes</i>	67
Giuliano Campioni <i>Il percorso filosofico di Manlio Iofrida</i>	77
Marco Ciardi <i>Le catastrofi, Atlantide e la nascita dell'ecologia</i>	83
Marco G. Ciaurro <i>Il problema di "fare" filosofia al presente. Saggio sull'opera</i> <i>di Manlio Iofrida</i>	95
Marco Dal Pozzolo <i>Soggetto vivente: ripensare la soggettività a partire dagli</i> <i>scritti di Manlio Iofrida</i>	107
Gianluca De Fazio <i>Storia, vita, natura. Un paradigma ecologico per la filosofia</i> <i>della Storia</i>	119
Ubaldo Fadini <i>Filosofia e questione ecologica. A partire da Manlio Iofrida</i>	127
Giulia Gandolfi <i>Per un'epistemologia storica d'après coup: il pensiero di</i> <i>Iofrida e l'épistémologie historique</i>	139

Alice Giarolo	
<i>Dal sorvolo all'immersione. Il tuo insegnamento geo-grafico</i>	151
Alfonso Maurizio Iacono	
<i>Rappresentazione e profondità in Marx e in Wittgenstein</i>	165
Alberto Lorenzini	
<i>La coscienza: un approccio scientifico relazionale</i>	179
Arianna Mazzotti e Marco Tronconi	
<i>Critica ed ecologia nella ricerca filosofica di Manlio Iofrida</i>	193
Diego Melegari	
<i>«Ma lei ha pure un corpo, no?» Un riesame critico del concetto di 'discorso' in Althusser, Pêcheux e Laclau</i>	205
Paolo Missiroli	
<i>Verso un "altro realismo". Iofrida tra Auerbach e Merleau-Ponty</i>	217
Igor Pelgreffi	
<i>Da Derrida a Merleau-Ponty. Annotazioni su uno snodo storico-biografico</i>	227
Nicola Perullo	
<i>I nostri fantasmi</i>	239
Silvano Petrosino	
<i>Occhio e sguardo Laddove Lacan incontra Merleau-Ponty</i>	253
Benedetta Piazzesi	
<i>Il posto degli animali nella struttura antropologica dell'episteme moderna</i>	269
Stefano Righetti	
<i>Dall'officina Foucault all'ecologia</i>	281
Paolo Savoia	
<i>Sul feticismo e la storia delle scienze sociali: Marx, Binet, Latour</i>	293
Matteo Villa	
<i>La comprensione ecologica deve essere ecologica: note metodologiche su inerenza, immanenza e incorporazione dei processi conoscitivi</i>	305
Caterina Zanfi	
<i>Bergson e la Lebensphilosophie oggi</i>	317

MATTEO VILLA

*La comprensione ecologica deve essere ecologica:
note metodologiche su inerenza, immanenza e
incorporazione dei processi conoscitivi¹*

1. In alcuni lavori più recenti, Manlio Iofrida² compie un notevole sforzo nella direzione di un rinnovamento delle idee che connettono pensiero filosofico e scientifico nella comprensione del problema ecologico. Egli evidenzia una certa inadeguatezza nel paradigma culturale dominante nella seconda metà del XX secolo e nelle filosofie post-strutturaliste, e indica la possibilità di ricostruire una prospettiva in tal senso più specificamente fenomenologica, a partire dalla critica al pensiero Marxista espressa in diverse tradizioni filosofiche³ sul tema della *vita*, sullo statuto della medesima e sul suo rapporto con la cultura.

A tale scopo, Iofrida analizza in profondità il concetto di natura di Merleau-Ponty, il quale sostiene che il mondo della cultura si colloca in un momento naturale che non è mai completamente culturalizzato e dove i cambiamenti avvengono riattraversando lo strato di esperienza pre-culturale proprio della nostra vita corporea. Di qui, la natura non è considerata un oggetto in sé, indipendente da noi o «che non offre resistenza alla dominazione umana», come diversamente suggeriscono la tradizione marxista e post-cartesiana, ma un'alterità irriducibile che si mantiene in relazione al proprio sé, al soggetto e alla cultura⁴. Merleau-Ponty prospetta

¹ Per una più articolata analisi della letteratura si rinvia ad altri testi dell'autore qui citati.

² M. IOFRIDA, *È ancora attuale oggi il concetto di natura di Merleau-Ponty?*, in *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, Modena, Mucchi, 2016. ID., *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019.

³ In particolare, quelle francese con Merleau-Ponty e Deleuze, e tedesca della Scuola di Francoforte con Adorno e Marcuse.

⁴ M. IOFRIDA, *È ancora attuale oggi il concetto di natura di Merleau-Ponty?* cit., p. 79.

quindi un'idea di natura come *inerenza* – non come oggetto vergine da recuperare o rispettare, ma come appartenenza a un essere che non si riduce ai limiti del nostro attivismo⁵.

A partire da tale concetto di natura e dalle connessioni individuabili in alcuni approcci scientifici con quelli di *immanenza*, *incorporazione* (*embodiment*) e *radicamento* (*embeddedness*), il paper si muove nel solco indicato da Iofrida per introdurre alcuni presupposti di una logica di indagine che combina analisi dei sistemi complessi, basata sull'epistemologia cibernetica, e approcci pragmatisti di osservazione della realtà socio-ecologica, con un riguardo particolare al ruolo dell'abduzione.

2. La riflessione si inserisce in un percorso di ricerca sulle sfide combinate di natura sociale e ambientale connesse alla crisi ecologica⁶. L'analisi guarda alla critica agli attuali sistemi di welfare capitalism dei paesi occidentali e ad una recente letteratura internazionale che, muovendo da concetti come *sustainable welfare*, *eco-social policy* e *just transition*, discute il ruolo contraddittorio delle politiche del benessere, sia come parte di un modello di sviluppo insostenibile, che come possibile motore della transizione ecologica. Da alcuni decenni, infatti, diversificazione e incremento di rischi e domande di protezione sociale si combinano con serie di crisi economiche, fiscali e di legittimità dei sistemi di welfare pubblici, creando una dinamica contraddittoria definita dagli studiosi *doppia crisi del welfare state*. La medesima assume però immediatamente le caratteristiche di una *tripla crisi* allorché nell'analisi includiamo i fattori di squilibrio ecologico del pianeta e le conseguenze della crisi e delle politiche climatiche, compresi i rischi sociali che originano da entrambe⁷.

L'intreccio tra questi processi crea condizioni di *adattamento contraddittorio*⁸, dove ogni cambiamento in una delle sfere può produrre effetti contraddittori e controintuitivi, non lineari e ricorsivi in altre parti del sistema/ambiente e, di qui, condizioni di *doppio vincolo*; ovvero situazioni patologiche in cui qualsiasi opzione mirata a superarle, soprattutto se settoriale, basata su ipotesi semplificative e finalizzata a vantaggi a breve ter-

⁵ ID., *Per un paradigma del corpo* cit., p. 21.

⁶ M. VILLA, *Crisi ecologica e nuovi rischi sociali: verso una ricerca integrata in materia di politica sociale e sostenibilità*, in G. Tomei (a cura di), *Le reti della conoscenza nella società globale*, Roma, Carocci, 2020, pp. 151-182.

⁷ I. GOUGH, *Heat, Greed and Human Need. Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing*, Cheltenham, Edward Elgar, 2017.

⁸ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Chandler, 1972.

mine, favorisce nel medio e lungo termine insolubili circoli viziosi⁹. Un esempio generico può essere quello del rapporto tra crescita, benessere e sostenibilità: sembra impossibile tenerle insieme¹⁰. Un esempio specifico può essere l'idea, prometeica, della *green growth* o *modernizzazione ecologica*, che presume la possibilità di un disaccoppiamento tra crescita e impatto ambientale attraverso l'innovazione tecnologica; le ricerche mostrano però che tale disaccoppiamento non sta avvenendo e, con l'economia, crescono le emissioni di CO₂¹¹. Una metafora può essere infine quella delle *farfalle pane e burro* di Lewis Carroll, che si sono estinte, non per ragioni materiali – perché le loro teste fatte di zucchero si sarebbero sciolte nutrendosi dell'unico loro cibo, tè leggero con panna – ma per l'impossibilità di adattamento contraddittorio; perché il mondo, osserva Bateson¹², è fatto in quel modo e non in quello lineare-strumentale proprio della causalità materialista.

In tale contesto, gli studi su sostenibilità e, soprattutto, politiche sociali, continuano ad essere prevalentemente specializzati, settoriali e basati su persistenti visioni decontestualizzate, antropocentriche e riduzioniste, che poco riescono a tenere conto: (1) dell'intrinseca trans-contestualità della crisi e degli strumenti e politiche per affrontarla; (2) del rapporto uomo/natura e dei processi di co-evoluzione e apprendimento reciproco tra organizzazioni sociali ed ecosistemi; (3) della complessità dei processi di transizione e delle loro implicazioni metodologiche e proprietà ricorsive¹³.

Di qui, appare dirimente, come sostenuto da Iofrida, superare il tipo di idee anti-ecologiche che hanno contribuito alla crisi e di fronte alla quale rischiano semplicemente di risultare obsolete¹⁴. Come sosteneva Einstein «nessun problema può essere risolto dallo stesso livello di coscienza che l'ha creato»; e come rilevava Bateson¹⁵, per risolvere problemi determinati a un dato livello di apprendimento occorrono apprendimenti di livello superiore.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ T.H. ERIKSEN, *Overheating. An Anthropology of Accelerated Change*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

¹¹ T. PARRIQUE *et al.*, *Decoupling Debunked. Evidence and Arguments Against Green Growth as a Sole Strategy for Sustainability*, European Environmental Bureau, 2019.

¹² G. BATESON, *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, New York, Cornelia & Michael Bessie Book, 1991.

¹³ M. VILLA, *Crisi ecologica e nuovi rischi sociali* cit.

¹⁴ A. ESPINOSA, J. WALKER, *A Complexity Approach to Sustainability. Theory and Application*, London, Imperial College Press, 2011.

¹⁵ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind* cit.

3. I movimenti ambientalisti invocano spesso la necessità che la politica ascolti la voce degli scienziati, in particolare dei climatologi, che hanno costruito una lettura sostanzialmente condivisa sulla crisi climatica¹⁶ e divergono soprattutto sul livello di cautela o audacia nel commentare i propri risultati e formulare raccomandazioni di politica.

Ma la scienza non è una sola, diceva Feyerabend. Mentre la crisi ecologica colpisce trasversalmente la nostra società, non necessariamente la scienza in generale e quella sociale in particolare si attivano di conseguenza. Per decenni studiosi come Boulding, Georgescu-Roegen, Tiezzi, Bateson e altri ci hanno mostrato come la scienza ignori le caratteristiche e i limiti fondamentali degli eco-sistemi planetari, le interdipendenze tra questi e il sistema socio-economico-tecnologico, e hanno sottolineato i rischi di una ricerca sempre più specializzata e divisa. E pur tuttavia, nonostante i passi avanti, la scienza continua ad essere tanto una chiave per la soluzione quanto una parte del problema ecologico.

La ricerca in politiche sociali, per esempio, si muove attraverso paradigmi che difficilmente guardano al problema della decarbonizzazione dei sistemi di welfare¹⁷, tanto nei suoi obiettivi (per esempio, contribuire alla crescita economica, a produttività e occupazione anche in settori energivori, a modelli consumistici di comportamento), quanto nei suoi processi organizzativi (infrastrutture, mobilità, accessibilità, processi decisionali, burocrazia, ecc.). Inoltre, appare ancora limitata la sua capacità di includere la relazione sempre più cogente tra condizioni di giustizia sociale e ambientale nonché la sua complessa distribuzione territoriale-globale e attraverso le generazioni. Raramente, infine, gli studi includono considerazioni sulle relazioni uomo-natura, corpo-mente-ambiente e ragione-emozione, il ruolo dei sensi e della percezione, nonché sui processi di apprendimento ed evoluzione che contribuiscono a dar forma e qualità alle traiettorie di vita individuali e collettive, e su cui misure e organizzazioni di welfare producono impatti di molti tipi¹⁸.

Di fatto, la ricerca in politiche sociali manca di una prospettiva ecologica¹⁹: i suoi diversi approcci condividono uno scarsissimo interesse per

¹⁶ IPCC, *Sixth Assessment Report on Climate Change*, 2021, scaricabile da: <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar6/>.

¹⁷ I. GOUGH, J. MEADOWCROFT, *Decarbonising the Welfare State*, in J.S. DRYZEK, R.B. NORGAARD, D. SCHLOSBERG (eds.), *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 490-503.

¹⁸ M. VILLA, *Autonomia, individualismo e paradigmi di welfare capitalism: una lettura in chiave ecologica secondo Bateson e Polanyi*, in M. IOFRIDA (a cura di), *Ecologia, esistenza, lavoro*, Bologna, Mucchi, 2015, pp. 51-70.

¹⁹ *Ibidem*.

la comprensione del vivente, ovvero delle “cose” che in natura crescono, apprendono, si evolvono: il mondo creaturale dei processi mentali²⁰. La natura umana e l’ambiente sono spesso distillati in parti separate e decontestualizzate (variabili e indicatori, individui indifferenziati, categorie formali, sequenze spazio-temporali lineari), trattati in modo indifferente rispetto ad una qualsiasi inerenza propria alla relazione osservatore/osservato e in base a categorie private dei loro caratteri ontologici. Tale trattamento rischia di equiparare la vita a meccanismi astratti²¹ e i sistemi viventi a corpi bruti mossi da forze e urti, come sorte di palle da biliardo: meccanismi propri di quella parte della realtà che Jung definiva *pleroma*, per distinguerla dalla *creatura* (il vivente). Questa distinzione costituisce per Bateson il punto di partenza di una domanda centrale per lo studio dei sistemi: «qual è la differenza tra il mondo fisico del *pleroma*, dove le forze e gli urti costituiscono una base esplicativa sufficiente, e la *creatura*, dove non si può capir nulla senza invocare *differenze e distinzioni?*»²². Il mondo cioè di tutti gli esseri e sistemi viventi che si riproducono attraverso processi mentali, che producono distinzioni e significati e, irriducibili alla nostra osservazione, “parlano di sé” e “reagiscono”, anche conflittualmente, attraverso ulteriori distinzioni e indicando ricorsivamente i criteri delle stesse. Ma la scelta di termini come creatura e pleroma facilmente solleva lo spettro dell’eresia scientifica²³, e l’accusa, e lo stigma, di essere pseudo-scienziati alla ricerca di spiegazioni animistiche o spiritualistiche²⁴. Mentre considerare la scienza come parte dell’intricata rete della vita è percepito come un problema, un ostacolo o una deviazione da un percorso legittimo.

D’altro canto, la semplificazione, la separazione dell’osservatore dall’oggetto osservato e la separazione di quest’ultimo in parti sconnesse, e non riportate a unità, ha il merito di rendere il lavoro metodologico più efficiente nel produrre risultati spesso apprezzabili e persino straordinari²⁵, nonché più facilmente comunicabili e spendibili nella società, nel mercato, presso le istituzioni e nelle stesse istituzioni scientifiche. Di fatto la scienza, comprese le scienze sociali, ha mirabilmente espanso la pro-

²⁰ G. BATESON, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Toronto, Bantam Books, 1979.

²¹ E. THOMPSON, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Harvard, Harvard University Press, 2007.

²² G. BATESON, *Mind and Nature* cit., p. 20.

²³ P. HARRIES-JONES, *Upside-down Gods. Gregory Bateson’s World of Difference*, New York, Fordham University Press, 2016.

²⁴ S. OYAMA, *Biologists Behaving Badly: Vitalism and the Language of Language*, in «History and Philosophy of the Life Sciences», 32(2/3), 2010, pp. 401-423.

²⁵ P.K. FEYERABEND, *Conquista dell’abbondanza. Storia dello scontro fra astrazione e ricchezza dell’Essere*, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

pria capacità di astrazione, dotandosi per tale via di enormi potenziali di analisi ma, espandendo oltre misura la propria specializzazione²⁶, l'uso di stereotipi e la concentrazione su metodi e tecniche di indagine quantitative a discapito degli sforzi di teorizzazione²⁷, ha veicolato una certa svalutazione dello studio delle differenze²⁸, di peculiari dettagli, e l'incapacità di cogliere complessi feedback ambientali e sottili ontologie²⁹. E, come sottolineato proprio da Iofrida³⁰, ha contribuito alla legittimità della stessa scienza attraverso il potente sostegno al modello di produzione e razionalità occidentale, anche a prescindere dai suoi fallimenti e rischi imposti alla sua stessa sopravvivenza.

Nell'implementazione di politiche sociali, tali presupposti si possono poi tradurre in pratiche altrettanto riduzioniste mirate a curare, sostenere o prevenire specifiche forme di disagio e che, prive di capacità di comprensione sistemica, possono produrre effetti perversi sulle storie di vita delle persone, le comunità e la sostenibilità dei sistemi. Inoltre, rischiano di ostacolare la comprensione/ideazione delle possibili fonti e forme alternative di organizzazione del benessere e della sussistenza oltre i limiti ristretti degli attuali paradigmi fondati sulla dipendenza da crescita economica³¹. Parafrasando un'affermazione di Karl Polanyi³², potremmo dire che il persistente orientamento alla semplificazione rischia di veicolare una nozione estranea al processo complessivo di cui l'uomo e la sua stessa natura fanno parte. Una concezione opposta all'idea merleau-pontiana di inerenza.

4. Quanto discusso sottolinea la necessità di sviluppare un approccio scientifico inclusivo capace di osservare l'interdipendenza tra storie di vita, tempi e fenomeni storici e istituzionali e fenomeni e leggi della natura. Possiamo a tal fine rivolgerci a Gregory Bateson che definisce l'ecologia uno studio delle idee e quella ecologica la scienza che studia le interrelazioni e l'*interdipendenza* tra gli organismi e tra questi e l'ambiente, sia in termini di scambi bioenergetici che informativi (*idee di differenze*)³³; nei suoi

²⁶ E TIEZZI, *Tempi storici, tempi biologici*, Roma, Donzelli, 2005.

²⁷ R. SWEDBERG, *The Art of Social Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

²⁸ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind* cit.

²⁹ B. TEPSTRA, *Note sulla compilazione*, in P.K. FEYERABEND, *Conquista dell'abbondanza* cit., pp. XVII-XXI.

³⁰ M. IOFRIDA, *Per un paradigma del corpo* cit., p. 21.

³¹ M. BÜCHS, *Sustainable Welfare: Independence Between Growth and Welfare Has to Go Both Ways*, in «Global Social Policy», 21(2), 2021, pp. 1-5.

³² K. POLANYI, *The Livelihood of Man*, New York, Academic Press, 1977.

³³ L'importanza dell'informazione nel paradigma ecologico è emersa con lo sviluppo della cibernetica. Bateson lamentava tuttavia una sua troppo limitata considerazione.

lavori, il problema dell'interdipendenza è inteso come un problema *economico* di comunicazione, apprendimento, evoluzione e adattamento dei sistemi, che discute rielaborando il fondamentale concetto di *economia della flessibilità* di Ross Ashby. Tale prospettiva si connette in modo importante a quella di Polanyi³⁴ che, anche riferendosi al Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*, definisce un errore logico, una palese fallacia «stabilire un'uguaglianza fra l'economia umana in generale e la sua forma di mercato»; come fa l'economia marginalista, costruendo un sistema chiuso di presupposti autoreferenti la cui logica è fondata in una concezione naturalista del comportamento umano non validata empiricamente³⁵. Questo stile di pensiero è una delle ragioni della trappola riduzionista che spinge la scienza, e la scienza economica in particolare, verso il perseguimento di una sorta di *ideale decontestualizzato newtoniano*, ovvero la ricerca dell'universale, del generale e del senza tempo³⁶ che ignora le proprietà socio-ecologiche dei sistemi: la trans-contestualità, l'interdipendenza e la circolarità dei processi biologici, socio-culturali e cognitivi³⁷. Polanyi, al contrario, sostiene la necessità di una scienza economica *sostanziale* che muova dal presupposto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dai processi di interazione con i suoi simili e con la natura e che tali processi, diversamente istituzionalizzati in differenti contesti storici, sociali e ambientali, debbano costituirne l'oggetto di indagine. Da qui il concetto centrale di *embeddedness* (radicamento).

La prospettiva del radicamento, dell'incorporazione e dell'interdipendenza aiutano a riconnettere in una visione inerente ciò che la stessa scienza ha separato: l'ecologia, l'economia e la società. Come è noto, Ernst Haeckel coniò il termine *ecologia* nel 1866, riferendosi sia all'ambiente di vita che al concetto di economia della natura e, come altrettanto noto, i due termini condividono una radice comune *eco*, dalla parola greca *oikos*. Ora, tale riconnessione appare fondamentale nel quadro delle sfide sopra accennate.

Tuttavia, come osserva Bateson, questo non può essere raggiunto attraverso un olismo superficiale e alla moda: può essere facile proporre la connettività e l'interrelazione nella biosfera, ma non c'è alcun percorso fa-

³⁴ K. POLANYI, *The Livelihood of Man* cit.

³⁵ M. GRANOVETTER, *Society and Economy. Framework and Principles*, Harvard, Harvard University Press, 2017; S. LATOUCHE, *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.

³⁶ H. TSOUKAS, *Complex Knowledge. Studies in Organizational Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

³⁷ G. BATESON, *Mind and Nature* cit.; E.A. DI PAOLO, *Picturing Organisms and Their Environments: Interaction, Transaction, and Constitution Loops*, in «Front. Psychol.», 11, 1912, doi: 10.3389/fpsyg.2020.01912; T. INGOLD, *Ecologia della Cultura*, Roma, Meltemi, 2004.

cile che permetta di coglierne le caratteristiche sistemiche sopra citate o formule semplicistiche per esprimere tale unità³⁸ o attualizzare una osservazione e descrizione inerente: come distinguiamo figura e sfondo? Come definiamo un tutto e lo dividiamo in parti senza auto-ingannarci con i nostri stessi trucchi? E come riduciamo il rischio di appellarci a qualche forma di misticismo o verità trascendente?

5. In primo luogo occorre allontanarsi in modo più convinto dall'ideale newtoniano, che significa partire dal presupposto che *abbiamo sempre un punto di vista*. L'abitudine scientifica a celare questo presupposto è stata definita da Alfred North Whitehead «la fallacia della concretezza fuori luogo», cioè l'idea che il punto di vista, ovvero il contesto e modo dell'osservazione e relazione con "l'oggetto", non abbia rilevanza. Spesso questa evidenza contestuale viene rimossa dall'osservatore che la sostituisce con procedimenti di validazione autoreferenti, escludendo i rapporti, e limiti, di inerenza ecologici: rimuovendo il fatto che essi non sono nemmeno del tutto esprimibili e men che meno formalmente spiegabili all'interno del sistema di presupposti adottato³⁹; e rimuovendo il fatto che la conoscenza è in tal modo prodotta, non da un procedimento oggettivo, ma dallo stile dello scienziato nell'"etichettare" l'evidenza⁴⁰.

Di qui, la comprensione dei sistemi ecologici ed eco-sociali si riduce a descrizioni di "cose", le cui caratteristiche di interdipendenza vengono perse o semplificate a certe funzioni e i complessi processi di determinazione multipla ridotti a relazioni causali lineari indipendenti, di origine biologica, economica, normativa, funzionale, micro o macro-sociale o culturale. Così l'ordine, o oggetto, osservato finisce per essere inteso in termini naturalistici o antropomorfi, ma comunque privato dell'appartenenza alla irriducibile alterità della natura e, di qui, delle sue stesse proprietà ontologiche.

6. In secondo luogo, occorre riarticolare l'idea di inerenza assumendo l'osservazione dei fenomeni di appartenenza e interdipendenza come parte di una circolarità non risolvibile tra ontologia ed epistemologia. Come nota Bateson, «nella storia naturale dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate»⁴¹. In quanto uomini viven-

³⁸ P. HARRIES-JONES, *A Recursive Vision. Ecological Understanding and Gregory Bateson*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

³⁹ In base al Teorema di incompletezza di Gödel.

⁴⁰ P. HARRIES-JONES, *A Recursive Vision* cit.

⁴¹ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind* cit., p. 362.

ti, siamo imprigionati «in una trama di premesse epistemologiche e ontologiche che, a prescindere dalla loro verità o falsità ultima, assumono [...] carattere di parziale autoconvalida». Così che invariabilmente rischiamo di rimanervi intrappolati. Riferirsi costantemente a entrambi può risultare scomodo, scrive Bateson, ma è «errato pensare che esse si possano separare nell'ambito della storia naturale».

Ci troviamo nel quadro di quella che alcuni autori, come Francisco Varela, Evan Thompson e lo stesso Bateson, sarebbero d'accordo nel chiamare *la via di mezzo della conoscenza*. A differenza delle posizioni positiviste e post-moderniste/post-strutturaliste, tale prospettiva presuppone la necessità di confrontarsi con una realtà ontologica in cui ogni comprensione è incorporata e da cui è condizionata ma non determinata: entrambi sono parte di una relazione circolare; e paradossale: l'osservatore può non tenerne conto, nemmeno comprenderla, ma interferirvi più o meno consciamente e favorire processi distruttivi e fuori controllo, che divengono auto-distruttivi per la sua stessa incorporazione: «Infrangete la struttura che connette gli elementi di ciò che si apprende e distruggerete necessariamente ogni qualità»⁴².

«La mappa non è il territorio», osserva Bateson⁴³, riecheggiando una nota affermazione di Alfred Korzibsky, ma una, o l'insieme di alcune, delle sue possibili rappresentazioni, le quali, oltre e più che sul territorio, comunicano qualcosa sui presupposti e modalità di tale inerenza, ovvero dell'interagire, percepire, codificare, tracciare e classificare distinzioni, identificare un insieme, suddividerlo in parti ed eventualmente selezionarne alcune⁴⁴. Inoltre, comunicano qualcosa sulla relazione tra gli artefatti che stiamo in questo modo creando, il modo in cui parlano di sé e reagiscono alle nostre descrizioni.

La consapevolezza scientifica o, direbbe Bateson, *saggezza sistemica* intorno a questi problemi può aiutare a contrastare il dualismo anti-ecologico che chiamiamo antropocentrismo. *Saggezza sistemica* può apparire poco più che uno slogan, oppure può indicare un punto di vista chiave per una comprensione ecologica. Secondo il noto studioso, si rivolge innanzitutto alla scienza stessa e ai suoi modi di: (1) concepirsi come un sistema di idee, metafore, teorie, ecc., (2) pensare gli "oggetti" dell'osservazione, e (3) concepire la relazione tra sé e l'"oggetto" osservato (*osservare*). Una scienza ecologica non dovrebbe separare questi tre elementi ma, al contrario, rico-

⁴² G. BATESON, *Mind and Nature* cit., p. 21.

⁴³ *Ivi*, p. 47.

⁴⁴ *Ivi*, p. 63.

noscerli come parti interdipendenti di una relazione ricorsiva – o sistema cibernetico – attraverso la quale si costituisce come parte del sistema osservato, capace di auto-riflessività, auto-sovrersione⁴⁵ e auto-correzione. «La comprensione ecologica deve essere ecologica», diceva Bateson.

7. In terzo luogo occorre identificare alcuni assunti metodologici essenziali.

Un tale approccio non implica la preferenza per specifici metodi e tecniche. Metodi e tecniche offrono potenzialità, punti di forza e di debolezza in relazione a molteplici caratteristiche del processo di indagine. La loro appropriatezza ha principalmente a che fare con i modelli di pensiero o presupposti⁴⁶ o *a priori*⁴⁷ e, di qui, con i modi con cui sono disegnati contesti e relazioni attraverso cui sono selezionati/raccolti dati e costruite informazioni (significati). Cioè le caratteristiche sistemiche del processo di indagine nel quale metodi e tecniche sono originati e incorporati, e attraverso i quali i rapporti tra osservatore e osservato sono costruiti.

Sono d'aiuto in tale contesto tre noti presupposti della seconda cibernetica: (1) come osservatori non possiamo controllare, né essere separati dalle, caratteristiche di un sistema interattivo di cui siamo parte; (2) il sistema osservato è in qualche modo esso stesso un osservatore, che reagisce e parla di sé; (3) l'osservazione è un processo dinamico di cambiamento che si attualizza nell'interazione tra osservatore e osservato nel contesto dell'osservazione (*observing*). Tali presupposti trovano punti di contatto con la visione di un filosofo della scienza come Feyerabend che discute attraverso vari esempi come la scienza moderna descriva e usi la natura come un *artefatto*, «non la Natura come Ella è»⁴⁸. Questo, in coerenza a quanto sopra, non implica una prospettiva costruttivista radicale: l'osservatore interagisce e interferisce con una natura o realtà o contesto/ambiente di cui è parte, nella quale è *incorporato* o *incarnato*⁴⁹. L'osservazione è in altre parole un processo mentale *immanente*, che comprende sia aspetti bio-energetici che informativi, comunicazione formale e sensoriale, tecniche e oggetti inanimati⁵⁰; o *inerente*, dove la natura è in generale l'«oggetto» dell'osser-

⁴⁵ A.O. HIRSCHMANN, *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*, New York, Cambridge University Press, 1981.

⁴⁶ G. BATESON, *Mind and Nature* cit.

⁴⁷ G. SIMMEL, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.

⁴⁸ P.K. FEYERABEND, *Conquista dell'abbondanza* cit., p. 269 ss.

⁴⁹ F.J. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Boston, MIT Press, 1991.

⁵⁰ G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind* cit.

vazione non è un mero oggetto, non è ridotto all'attivismo dell'osservatore⁵¹ e si costituisce come *artefatto* nella relazione con esso mantenendo alterità e passività e, «*approcciata in modi diversi, fornisce risposte differenti*»⁵². La natura è quindi oggetto, soggetto e artefatto le cui caratteristiche dipendono dal tipo di relazione circolare che osservatore e osservato stabiliscono tra loro. Così che, sottolinea Feyerabend, una sua descrizione presentata come se fosse la vera forma è *wishful thinking*, non scienza. Infatti, a suo parere, i principi del razionalismo critico e dell'empirismo logico «ci danno un quadro inadeguato della scienza perché la scienza è molto più “trascurata” e “irrazionale” della sua immagine metodologica», mentre il tentativo di renderla più “razionale” e precisa ha la conseguenza di aumentare il divario tra le sue varie immagini e la cosa osservata: la natura stessa⁵³.

Feyerabend, inoltre, puntualizza *de facto* una sorta di immanenza e inerenza della ricerca sulla natura. La identifica nella comprensione riflessiva del contesto dell'osservatore, nel ruolo, come per Merleau-Ponty, della percezione, e in quello, come per Peirce, dei sensi e dell'istinto (o «la natura come si manifesta in una particolare persona»⁵⁴). Cita anche Goethe per sottolineare un altro punto già proposto da Peirce e ripreso da Bateson, Lewin⁵⁵ e gli studiosi pragmatisti, ovvero il potenziale di conoscenza che deriva dall'uso dei sensi nelle pratiche scientifiche di osservazione⁵⁶, e dal ricongiungimento di esperimento e sperimentatore.

Tale presupposti trovano legittimazione e organizzazione nella logica abduittiva. Sviluppata da Peirce⁵⁷ e oggi ripresa in diverse prospettive scientifiche, l'abduzione riflette un fenomeno implicitamente diffuso nel pensiero e nella pratica quotidiana e scientifica: il processo di formazione/selezione di ipotesi analitiche ed esplicative in situazioni in cui le precedenti falliscono, appaiono obsolete, lacunose o semplicemente assenti. Parole chiave sono apparenza, intuizione, tautologia e plausibilità, che coinvolgono la capacità umana della percezione, estendendo la comprensione oltre ciò che è direttamente osservabile o consensuale, e la capacità di adattamento ai fatti anche quando sono basati su informazioni incomplete.

⁵¹ M. IOFRIDA, *Per un paradigma del corpo* cit.; M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

⁵² P.K. FEYERABEND, *Conquista dell'abbondanza* cit., p. 291.

⁵³ ID., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 146.

⁵⁴ ID., *Conquista dell'abbondanza* cit., p. 278.

⁵⁵ K. LEWIN, *Field Theory in Social Science*, New York, Harper & Row, 1951.

⁵⁶ R. SWEDBERG, *The Art of Social Theory* cit.

⁵⁷ C.S. PEIRCE, *Values in a Universe of Chance. Selected writings*, New York, Doubleday Anchor Books, 1958.

L'abduzione può essere vista come un modo per costruire descrizioni multiple di oggetti, eventi o sequenze. Integrata alle logiche della deduzione e dell'induzione permette, attraverso studi di caso comparativi, partecipativi e bottom-up, di operare a metà strada tra gli estremi opposti rappresentati dai più diffusi metodi universalistici e context-free e dei meno utilizzati approcci rigorosamente context-based, per ricostruire modelli, confrontare differenze e similitudini e identificare regolarità e variazioni in sistemi complessi. Di qui delineando le potenzialità di una prospettiva ecologica dell'indagine capace di rinnovare sul campo idee, presupposti e metodi adeguati alla complessità della sfida attuale, come suggerito da Manlio Iofrida.

La ricchezza straordinaria delle ragioni del percorso di studio di Manlio Iofrida è ciò di cui testimonia questa raccolta di contributi, progettata da studiosi amici e allievi per tentare di restituirne l'ampiezza e la profondità. In quest'ottica, i rimandi alle parole-chiave della sua ricerca – "storia", "natura", "ecologia" – consentono di cogliere alcune linee fondamentali lungo le quali prendono corpo questi scritti. Grazie alla attenzione filologica verso le tematiche affrontate e, al tempo stesso, alla condivisione in spirito di amicizia dei suoi risultati, Iofrida ha realizzato un'impresa intellettuale mai fine a se stessa; essa è fortemente tonalizzata in senso etico e *politico* in un modo per niente scontato e originale.

Manlio Iofrida è nato a Catanzaro nel 1951. Si è formato filosoficamente a Pisa, all'Università e alla Scuola Normale Superiore, con Nicola Badaloni, Aldo Giorgio Gargani e Paolo Cristofolini. Dopo una prima fase di carriera accademica come ricercatore presso l'ateneo pisano, nel 1993 è diventato professore di Storia della filosofia contemporanea presso l'*Alma Mater Studiorum* di Bologna, dove è rimasto fino alla fine del suo lavoro universitario nel 2021. Ha tenuto numerosi corsi e lezioni presso l'Université Sorbonne e in altre prestigiose istituzioni italiane ed europee. Dal 2008 dirige il gruppo di ricerca *Officine Filosofiche*.

Con scritti di

Charles Alunni
Prisca Amoroso
Andrea Michele Angelini
Valentina Antoniol
Mita Arici
Stefano Berni
Giuliano Campioni
Marco Ciardi
Marco Ciaurro

Marco Dal Pozzolo
Gianluca De Fazio
Ubaldo Fadini
Giulia Gandolfi
Alice Giarolo
Alfonso Maurizio Iacono
Alberto Lorenzini
Arianna Mazzotti
Diego Melegari
Paolo Missiroli

Igor Pelgreffi
Nicola Perullo
Silvano Petrosino
Benedetta Piazzesi
Stefano Righetti
Paolo Savoia
Marco Tronconi
Matteo Villa
Caterina Zanfi

isbn 978-88-7000-916-3



9 788870 009163