

# Rendere visibile le alternative. Una critica ecosofica al dualismo “sostenibile”

Gianluca De Fazio

PhD in Filosofia presso le università di Pisa e Firenze, con una tesi sul rapporto tra ontologia, etica e storia nel pensiero di M. Merleau-Ponty. Collabora con la cattedra di Filosofia della Storia dell'Università di Bologna e con il centro di ricerca *Officine Filosofiche*.

gianlucadefazio1984@gmail.com

Paulo Fernando Lévano

Dottore in Filosofia e membro del *Grupo de Investigación Semiótica della Universidad de Lima*. Fa parte del comitato editoriale della rivista dell'Aero-Club del Perú. Assieme a Gianluca De Fazio, anima il laboratorio *ubi minor – laboratorio di didattica e ricerca in Ecosofia*.

paulofernandolevano@gmail.com

The aim of the present paper is to introduce a philosophical critique of the concept of *sustainability* through the *ecosophy* outlined by F. Guattari. According to the ecosophical perspective, the idea of sustainability hides the *transcoding processes* of technological innovation. The first part of the paper develops a genealogy of transcoding processes by regarding them as an *ecosophical object*. The second one analyses the basic dualism of sustainability in detail: *ecocentrism vs technocentrism*.

105

Il testo è concepito congiuntamente dai due autori, che ne condividono completamente impostazione, concetti e contenuti. Tuttavia, ai fini di valutazioni comparative, è attribuibile a Gianluca De Fazio il paragrafo *La transcodifica come oggetto ecosofico. Una genealogia*, e a Paulo F. Lévano il paragrafo *Decentramenti ed eccentricità dello sviluppo sostenibile*. Il paragrafo iniziale è a cura di entrambi gli autori e ha il solo scopo di introdurre lo studio.

## Introduzione

Si assiste, negli ultimi tempi, a un richiamo massiccio al tema dell'ecologia. Se ciò è comprensibile, d'altro canto rischia di creare confusioni sull'uso e il senso della conoscenza ecologica. Superati i confini delle scienze biologiche, l'ecologia si è riempita di vari significati, a volte riducendosi all'ambientalismo, altre ibridandosi con varie discipline. Tra queste ibridazioni potrebbe risultare interessante, al fine di sviluppare l'ecologia come *pensiero della finitezza* (Iofrida 2019, 52-56) ed *etica della contingenza* (Amoroso 2019, 211-215), un focus sull'*ecosofia*. [1]

Il termine rimanda all'opera di due autori molto diversi tra loro, A. Næss (1994; 1989) e F. Guattari (2019; 2010). Pur con molte ambiguità (Cacciari 2010), entrambi convengono nell'euristica: nell'intreccio di ecologia e filosofia occorre rifiutare posizioni essenzialiste. Per entrambi l'*ecosofia* è una filosofia relazionale: l'ecologia studia le relazioni tra i viventi e gli ambienti e la centralità delle relazioni impedisce di pensare in termini di "essenze". Centrale per Næss è l'idea di "naturale" come "valido di per sé". La *Deep Ecology* ha letto questa idea in termini mistico-naturalistici, invisibilizzandone il retroterra filosofico (Valera 2019): ma c'è un'altra lettura possibile. Come *valore in sé*, il naturale rimanda al tema della finalità interna di kantiana memoria (Amoroso 2014) e non a un dogmatismo ontologico, ossia non è esente da un processo di valorizzazione. Si può dire che l'*ecosofia* si occupa dell'inerenza tra la valorizzazione articolata e il valore intrinseco al processo di valorizzazione (Leonardi 2017) – qui Guattari installa la sua proposta ecologica tripartita. Occorre precisare che il relazionalismo ecosofico si occupa delle pratiche istituzionali e dell'assiologia delle organizzazioni decisionali (i "discorsi", le "narrazioni", etc.) evidenziando le possibilità di trasformazione delle assiomatiche istituzionali. Una proposta ecosofica al passo coi tempi non può non confrontarsi col tema della *sostenibilità*, parola d'ordine nei contesti decisionali contemporanei (O'Riordan 2001).

Per abbozzare, nei limiti di un articolo, una critica alla "ragion sostenibile", sarà necessario restituire i presupposti teoretici dell'*ecosofia*, istituendo una genealogia dell'oggetto "ecosofico" al fine di poter contestualizzare le ambivalenze che attraversano i percorsi teorici della sostenibilità. Solo nell'intersezione dei due piani – teoretico/concettuale e analitico/istituzionale – sarà possibile "rendere visibili" modi di pensare la crisi ecologica al di fuori dei dualismi della ragione "sostenibile".

### La transcodifica come oggetto ecosofico. Una genealogia.

Vorremmo qui dare una definizione di massima di *ecosofia* per evidenziarne lo specifico "oggetto" di ricerca. L'ecologia si determina come «scienza degli ecosistemi» (Guattari, 1996: 91), ossia scienza delle interazioni tra gli individui viventi, tra di loro e con l'ambiente che li circonda. Questa definizione è del tutto generica, tuttavia, e può dare adito ad almeno due piste possibili.

Si può concepire l'ecologia come sistema di giudizio che determina *formalmente* le massime di un agire "ecologico" conforme a una presunta *correttezza* delle relazioni tra l'animale umano e la natura: un

[1] Per altri percorsi tra ecologia e filosofia: Dalla Casa (2011); Brown&Toadvine (2003); Ingold (2000); Latouche (2020); Bateson (2000).

discorso ecologico avrebbe lo scopo di separare le azioni "ecologiche" da quelle "non ecologiche" attraverso una serie di paradigmi volti a definire l'agire umano come conforme o meno alla "natura". Una tale ecologia *sistemica* sarebbe tuttavia una concezione naturalistica che perderebbe di vista l'aspetto che definisce il campo di azione soggettivo in termini "ambientali". Nell'interazione con l'ambiente, infatti, intervengono fattori molteplici, tanto che una massima della ragione circa il retto agire non può che essere per definizione parziale e cioè "non sistemica". [2] Analizzeremo nel dettaglio questi aspetti "sistemici" nella seconda parte del nostro articolo.

Oppure si può pensare l'ecologia come *metodologia d'analisi* delle relazioni ambientali. [3] In questo caso, non si tratta della partizione valoriale della conformità a "scopi ecologici", ma di *cartografare* le relazioni e le loro variazioni all'interno di ambienti che potremmo definire "paesaggistici" (Jullien 2014). Le pratiche soggettive sarebbero quindi analizzate in base alle differenti relazioni che attivano. Non si tratterebbe di discernere le azioni ecologicamente "giuste" da quelle "scorrette", ma di analizzare, per usare il gergo semiotico, i processi *attanziali* di transcodifica (Greimas 1974) o, in altri termini, le *pragmatiche* attraverso le quali gli "agenti" configurano e plasmano "paesaggi-ambienti" atti alla loro esistenza. È questa dimensione "analitica" che ci interessa qui approfondire.

L'oggetto *ecosofico* (Guattari 1996, 117-131) si configura come una dinamica attanziale studiata tramite i rapporti mezzi-fini degli agenti ecologici. Non si tratta di sussumere questo rapporto entro la "formalità" trascendentale di un giudizio, ma di seguire *geneticamente* i processi di transcodifica delle relazioni. In che senso e in quali limiti si può parlare di transcodifica? Nella teoria della significazione (Marsciani 2007), essa è la possibilità della trasformazione di una data articolazione semiotica (un paesaggio "sensato"). Con le parole di A. Greimas (1974, 13), se la significazione è la «trasposizione d'un piano di linguaggio in un altro, [...] il senso è semplicemente questa possibilità di *transcodifica*». Senza addentrarci in questioni che ci allontanerebbero dal nostro tema, intendiamo per transcodifica l'ambito di possibilità per i viventi di trasformare e di essere trasformati dai paesaggi semiotici che abitano. [4]

L'ecosofia studia le pratiche di modificazione degli ambienti, senza implicare un giudizio sulla loro conformità a una assiomatica data. [5] Emerge una idea di "relazione" che rimanda a quella che Guattari (2010, 10; Cfr. Fadini 2015, 78) chiamava *finitezza esistenziale*: una relazione esiste solo fino a quando ne sussistono le condizioni "ontologiche". Il fatto che la relazione abbia valore d'essere (Simondon 2013) significa, per un verso, che i poli della relazione "esistono" in quanto "relati", ma anche che una relazione esiste solo in quanto "produce" dei termini. La *finitudine* indica il vincolo della relazione e di ciò che è "relato": dal punto di vista "pragmatico" le operazioni soggettive di trasformazione dei mondi-ambienti vanno lette in chiave relazionale.

[2] Come lo era, in fondo, già per Kant con la distinzione, ad esempio, tra *virtù* e *santità* nella seconda *Critica*.

[3] Cfr. Villani (2013, 13-53); Leonardi (2017, 31-47). Diverso è il caso di Naess (1973, 99), basata su una "priorità valoriale".

[4] «La semiotica [...] è tutta in questo tentativo di *manipolare le cose senza rinunciare ad abitarle*. Questo è vero per la semiotica in generale, ma diventa cruciale [...] nel paradigma testuali-

sta, che radica il soggetto enunciatore nell'enunciato stesso, e lo definisce [...] in funzione precipua del suo esserne presupposto [...]. Nondimeno, la semiotica rimette a questo soggetto una [...] strategia enunciativa, che coincide con la sua prospettiva sul mondo [...] manipolandolo attraverso il modo in cui ne abita la messa in valore» (Lucatti 2016, 82). Così Villani (2013, 65): «"abitare il mondo" significa riuscire a creare, intrecciare tecniche e linguaggi

[5] Piuttosto, la dimensione cartografica pensa ai "modelli assiologici" nei termini di "mappa" che, come tale, *non coincide mai con il territorio*.

In realtà questo aspetto non è ascrivibile alla sola ecosofia. Senza pretese esaustive, si può sostenere che la modernità ponga al centro della riflessione (politica, epistemologica e ontologica) le relazioni complesse tra Natura e Cultura. È la relazione tra il piano naturale e quello culturale, in quanto "artificiale" e "istituzionale", che qui ci interessa. La partizione *dualistica* tra "natura" e "artificio" caratterizza con una certa continuità – e ambiguità – il pensiero moderno. Attraverso questo dualismo è possibile costruire una genealogia che tenga assieme, pur nelle reciproche e profonde differenze, autori come Hobbes (stato naturale, stato civile), Descartes (estensione, pensiero) e Kant (cielo stellato, legge morale). Non possiamo qui restituire un'analisi dettagliata, ma ci interessa far emergere il tema della *transcodifica*, ossia il passaggio *artificiale* tra natura e cultura.

Ad esempio, in Hobbes (2018, 5-7, 177-183) la natura umana si *decodifica* attraverso l'artificio del contratto, trasponendo il piano della significazione dallo *stato di natura* (con il suo "linguaggio semiotico" di violenza assoluta) allo *stato civile* (con il suo "linguaggio codificato" della sovranità). Richiamando alcune pagine di Deleuze e Guattari (2015, 123-163), quel che viene descritto nel *Leviatano* può essere letto come una decodifica del piano illocutivo-naturale in un piano linguistico-performativo attraverso l'*artificio* del contratto. Questa *artificializzazione* della natura (Iofrida 2019, 73-97) è unidirezionale, non prevede *feedback*: il movimento è lineare e va dal "mondo delle cose" al "mondo del diritto". La relazione, come direbbe Latour (2009, 27-70), è *asimmetrica* e l'illocutivo ridotto a «punto di partenza non linguistico» (Deleuze & Guattari 2015, 124): manca il "possibile" che definisce la *transcodifica*. Vi è "codifica" solo nello stato civile ed essa non intacca la *naturale insocievolezza* dell'umano mentre la sovranità, come dispositivo istituzionale, estrae valore affinché possa garantire la sopravvivenza degli individui "a spese" del loro *diritto naturale*. [6]

Questa codifica senza *feedback* la si ritrova, pur con tutte le distinzioni del caso, anche nelle successive filosofie della storia (Iofrida 2019, 45-56), che leggono quest'ultima come il progressivo e "universale" allontanamento dell'uomo dalla natura. Si può ricordare l'ambivalenza, che segnala Merleau-Ponty (1996, 74), del concetto di natura di Marx, il quale, da un lato, «concepisce ogni prospettiva rivoluzionaria come un ritorno alla Natura; ma, dall'altro, parla di un dominio della Natura da parte dell'Uomo». Se ci permettiamo un salto così ampio è solo per evidenziare come, nella genealogia di una ecologia filosofica nel pensiero moderno (Righetti 2015), l'assenza di *feedback* accomuni percorsi che, per altri versi, possono apparire distanti (anche se intrecciabili). Con ciò vorremmo solo sottolineare come sia possibile pensare alla modernità nei termini di una tradizione filosofica che ha posto e, al tempo stesso, invisibilizzato il problema della *transcodifica*. L'invisibilizzazione è avvenuta attraverso una concezione *teleologica* del dualismo che ha camuffato la *transcodifica* in una articolazione "necessaria" e "progressiva" del rapporto natura-cultura. Mentre il prefisso *trans* presuppone una generale possibilità

diversi che concorrono alla creazione del mondo stesso, trasformandolo e immaginandolo. La creazione del territorio s'inscrive in un processo simile a quello della produzione di una lingua, meglio di molte lingue».

[6] La lettura "teologico-politica" non esaurisce la posta in gioco, se, come ebbe a dire Bobbio (1989, 171), Hobbes è «tortuoso nonostante la sua apparente linearità». È vero che la civiltà non opera una *mutazione ontologica* della natura umana, ma resta il fatto che Hobbes (2018, 340-354) è anche il pensatore che tematizza la possibilità della dissoluzione dello Stato attraverso l'irruzione del "rimosso", ossia della natura. È in questa prospettiva, ad esempio, che Leibnitz sottolineava come la natura umana possa far saltare l'ordine sociale e che Hobbes «non risulta essere un teorico dello Stato assoluto, ma semmai della legittimità della ribellione» (Piro 2002, 75). Insomma, già in Hobbes pare emergere tutta l'ambiguità rispetto al "naturale" del pensiero razionalista moderno.

di variazione di piano (senza dare un *indirizzo* preciso all'andamento), la modernità ha pensato la relazione natura-cultura in termini di *decodifica*, intendendo così l'artificio come *decodificazione* di una "verità" interna alla natura. La transcodifica è così *ridotta* alle rappresentazioni di un soggetto epistemico, contraltare di un soggetto morale. Si pensi, a solo titolo esemplificativo, al passaggio dall'idea galileiana del *libro della natura* scritto in linguaggio matematico all'identità di reale e razionale della filosofia hegeliana. [7]

La crisi ecologica pone al centro il *feedback*, ovvero l'*impatto ambientale* dell'artificialità. [8] Come diremo a breve, il *feedback* fa sì che l'*ignoranza epistemica*, associata a ogni produzione conoscitiva, divenga determinante, oggi, nei rapporti giuridici ed epistemologici con la natura. Filosoficamente, si può pensare alla questione ecologica come la presa d'atto del *feedback* dell'artificiale. Questa presa d'atto ha prodotto, da un lato, una concezione negativa della tecnica (come nella *Deep Ecology*), dall'altro, la presa in carico teorica della contingenza paesaggistica delle connessioni tecniche tra natura e cultura. Ci interessa qui rilevare che un posizionamento ecosofico, pur riconoscendo il portato "critico" della tecnica, non per questo si rivolga a una purezza naturalistica "illocutoria".

Senza ignorare i grandi rischi connessi agli stati di crisi, è opportuno "pensare" a delle strategie concettuali per istituire pragmatiche di significazione all'interno della contingenza resa visibile dalla crisi ecologica. In questo senso appare problematica la narrazione sulla *sostenibilità* che in più ambiti, accademici e *main stream*, sembra farsi spazio. Come scrive T. Morton (2019, 7), «l'idea stessa di sostenere qualcosa si lega strettamente all'idea che "esistere" significhi "andare sempre avanti, restando più o meno identico"». Il punto, al netto di tutte le critiche socio-politiche sul tema, è che l'idea stessa di sostenibilità implica, sul piano ontologico, l'invisibilizzazione della finitezza e della contingenza, e sul piano epistemologico del *feedback* e della *transcodifica*. L'idea di sostenibilità è il tentativo di *reagire* alla crisi lasciando intatta l'assiomatica che contribuito a produrre questa crisi: l'idea di una migliore e progressiva *decodifica* del naturale. Si invisibilizza, ancora, la dimensione di transcodifica che, al contrario, permette di *cercare* analiticamente le crepe sistemiche prodotte dalla crisi che *rendono visibili* le alternative al presente stato di cose. L'idea di sostenibilità punta a *coprire* queste crepe, invisibilizzando quel *possibile* che la contingenza, evidenziata dalla crisi ecologica, manifesta. [9]

L'idea di sostenibilità si fonda sul presupposto di una impossibilità della trasformazione delle relazioni tra tecnica e natura, demandando ogni volta a uno dei due poli il ruolo di garante della *decodifica* delle relazioni (una tecnica *green* a basso impatto per le popolazioni del primo mondo, da un lato, un'olistica difesa della natura vergine dall'altra). La sostenibilità si trova incastrata nel dualismo che T. Ingold (2001, 143) segnalava:

il determinismo tecnologico [...] sostiene che le forme istituzionali della società sono dettate dalle richieste del funzionamento di un sistema tecnologico di una qualche complessità, per cui il mutamento sociale è a sua volta [...] dipendente dal

[7] La questione hegeliana non può essere esaurita in questo passaggio esemplificativo. Per una ricostruzione generale, cfr. Sala (2017).

[8] Cfr. Jonas (2009).

[9] Anche Næss non perde di vista questo aspetto: «La distruzione della natura (crisi ecologica) non si identificherebbe, così, nell'economia del pensiero di Næss, con la semplice distruzione di qualcosa di fisico [...], quanto, piuttosto, con l'annichilimento della condizione di possibilità della nostra esperienza mondana in quanto esseri umani» (Valera 2019, 17).

mutamento tecnologico. Il [...] possibilismo tecnologico [...] sostiene che la tecnologia non esercita alcuna influenza sulla forma della società, se non per il fatto di porre dei limiti esteriori allo spazio d'azione umano.

Dovremo ora affrontare tale dualismo. Per farlo era opportuno delimitare l'oggetto ecosofico della transcodifica, ossia l'idea di una inerenza reciproca – artificiale – della natura e della cultura irriducibile alla sola *decodifica* culturale dell'elemento naturale. Questa irriducibilità della transcodifica è il punto sul quale si può impostare una critica alla *ragione sostenibile* che tenta di risemantizzare la crisi ecologica in un determinismo teleologico rifiutando, così, l'assunzione teorica della contingenza. Una filosofia capace di cogliere il tema della transcodifica, invece, assume la finitudine esistenziale e il suo portato creativo e trasformativo delle pragmatiche di esistenza, di contro allo sviluppo infinito del Progresso.

### Decentramenti ed eccentricità dello sviluppo sostenibile

È interessante notare che la parola-chiave dell'ecologismo contemporaneo, *sostenibilità*, derivi da ambiti prevalentemente estranei agli assunti di una prospettiva ecosofica e sembra quanto mai difficile riuscire a far convergere gli assunti della *sostenibilità* e quelli dell'ecosofia. [10] Più che la motivazione, la sostenibilità sembra l'effetto di un preciso discorso relativo alla lettura ambientalista dell'ecologia o, più genericamente, "questione ambientale": non vi è un vero e proprio ripensamento, ma semmai un'assiomatizzazione più o meno consapevole dei modi in cui la discussione viene portata avanti (s'intende, nel dibattito pubblico). Mentre all'ecologia filosofica interessa, come abbiamo visto, una rimessa in discussione del dualismo tra Natura e Cultura, toccando, aggiungiamo, i fili etnici e pragmatici di una società, la sostenibilità presuppone uno schema in cui la soggettività dei decisori (culturalmente determinati) e l'oggettività delle risorse naturali vengono assunti come discontinui, l'uno interrompendo o accelerando i processi ontogenetici dell'altro. Del resto, la pregnanza della nozione di crisi associata alla questione ambientale sembra evocare solo quelle conoscenze basate sull'*expertise* scientifico, ovvero, quell'insieme di enunciati finalizzati a una spiegazione naturalistica degli aspetti più problematici della questione ambientale, in particolare quelli che riguardano la gestione politica della crisi ecologica. E siccome l'*expertise* richiesto dai decisori raramente implica competenze formalmente filosofiche, sembra naturale che il concetto di sostenibilità si ponga in posizione di rivalità mimetica (Girard 2011, 204-207) col mestiere squisitamente filosofico della creazione di concetti.

Come ogni concetto, la sostenibilità ha degli amici, delle figure associate (Deleuze & Guattari 2002, 61-61). Sembra oggi doveroso, allo scopo di mappare adeguatamente la crisi ecologica, scegliere fra questi amici il geografo inglese T. O'Riordan, un entusiasta promotore della sostenibilità come *desideratum* delle *environmental policies*. Un ipotetico futuro manuale di storia filosofica del concetto di "crisi ecologica" sarebbe incompleto se non includesse la creazione concettuale più ingegnosa di O'Riordan (1976; 1981), fondamentale per inquadrare correttamente la proliferazione della sostenibilità come *mot d'ordre* ecologista: la distinzione

[10] Segnaliamo come recente linea d'indagine, in un'ottica di responsabilità sociale corporativa, quella che intreccia invece la sostenibilità con la produzione di beni suntuari (Gardetti 2018)

110

tra ecocentrismo e tecnocentrismo, forse lo strumento più efficace per inquadrare le linee problematiche veramente significative della questione. Si tratta di una distinzione tematica che si lascia intendere più in senso di subcontrarietà che non di contraddittorietà. Ecocentrismo e tecnocentrismo indicano due mondi affatto diversi: nella cosmovisione tecnocentrista regnano i valori della razionalità scientifica, della tecnocrazia, l'ottimismo, la fede nell'astuzia umana e il progresso delle conoscenze; in quella eccentricità invece regnano i valori della bioetica, del limite, le comunità autosufficienti, la diversità e la moralità naturale. Esaltare la contraddizione tra queste due linee significa postulare due mondi mutuamente escludentisi. Invece, è imprescindibile nella cosmovisione che si ispira alla sostenibilità che entrambi i due mondi, quello ecocentrista e quello tecnocentrista, debbano convivere in "questo" mondo ed eventualmente giungere alla loro riconciliazione. [11]

Bisogna subito notare che la distinzione tra eco- e tecnocentrismo non riguarda esplicitamente un'opposizione di cosmovisioni, ma qualcosa che vi somiglia molto: eco- e tecno- non riguardano ovviamente due mondi diversi ma un solo mondo in cui i due valori centrali si declinano su diversi tragitti del senso della Terra. In altre parole, la sostenibilità presuppone due e solo due sensi che si manifestano nel discorso ecologista: un senso locale e un senso globale della crisi. Le politiche ambientali mirano alla soluzione del conflitto generalizzato tra decisori umani e risorse non umane. [12] La sostenibilità pretende di riportare questa diversità di livelli a una singola accezione di valore, che dovrebbe favorire le ipotetiche situazioni di equilibrio che garantiscono la continuità del conflitto tra viventi e ambienti. Questa somiglianza ha un significato rinnovato quando la si tratta in un'ottica ecosofica, in cui l'articolazione non è orientata teleologicamente verso una riconciliazione ma messa all'opera nell'apertura di vettori di soggettivazione e singolarizzazione (Guattari 2019, 33-34) che sono invece invisibili negli schemi della sostenibilità, espressi nella lingua del decisore razionale maggioritario e delle risorse quantificabili e trasformabili.

Tali schemi presuppongono che l'agentività sia monopolio degli umani e solo eccezionalmente può attribuirsi ai non umani, i quali, di norma, si limiterebbero a manifestarsi come conseguenze dell'agentività umana, ovvero, come pieghe di *feedback* positivo e negativo. Dunque, la complessità dei livelli coinvolti viene ricondotta a due macro-livelli, il globale e il locale. Entrambi i macro-livelli si "limitano" alla sola agentività in gioco, ovvero a quello spazio in cui si negozia l'identità dei collettivi psicosociali, che mette in crisi le impostazioni e aspirazioni naturalistiche del progresso tecnologico mediante la proliferazione di molte identità culturali, che articolano eco- o tecnocentricamente le relazioni tra individui e società, tra identità e mutamento, tra senso globale e senso locale dello stare al mondo: «a social identity embodies an individual's societal circumstances and a sense of locality, while also reflecting a deep politically conscious self with multiple visions» (O'Riordan 2001, 62-63), tendenzialmente assorbite da eco- o tecnocentrismo. La sostenibilità infatti è una proprietà delle società che si identificano nella proliferazione di certi stati di cose rispetto ad altri, stati di cose che rispecchierebbero la centralità di

[11] L'idea di mondi a confronto, ispirati a valori differenti, è ripresa da Boltanski & Thévenot (1991)

[12] Purtroppo, è impossibile indirizzare qui la complessità dei conflitti territoriali a sfondo ecologista, spesso inscindibile dall'esercizio di forme più deterritorializzate di violenza, cfr. Neyra (2020).

certi valori rispetto ad altri. L'identità sociale si dà come equilibrio sostenibile tra pressioni del globale e pressioni del locale, nella misura in cui i collettivi cercano di sincronizzare le loro risposte alle rispettive «vocazioni ambientali» (Gambi 1972) nella molteplicità di territori presenti nella biosfera. «The distinction between technocentrism and ecocentrism relates to the values that are brought on those acts and the estimation of the likely consequences» (O'Riordan 1976, 11).

Alla domanda "cosa distingue l'eco- dal tecnocentrismo?", che è una domanda sul rapporto tra significazione e significatività, bisogna insomma fornire una risposta immanentistica, per evitare il bivio trascendentale al quale la stessa domanda conduce. Si rammenti che i mondi si distinguono dai differenti valori che regnano in ciascuno di essi, e inoltre che una siffatta distinzione è "tematica", ovvero, veicolo di memoria e di vissuto. Quale memoria e quale vissuto costituiscono il tema della sostenibilità tra eco- e tecnocentrismo? Forse fa al caso nostro ricordare la filiazione anglofona e cartografica della distinzione: la significatività delle distinzioni che traccia sono riscontrabili nelle mappe, ovvero strumenti associati in una tradizione e perfezionabili e non, come accade nell'ecologia filosofica, corpi da osservare. Inoltre, è evidente che nella produzione di O'Riordan i termini in cui si può parlare di ecologia politica hanno un significato affatto differente da quello che invece s'intende nell'ambito dell'ecologia filosofica, nella misura in cui la mappatura è ritenuta un'istanza della più ampia modellistica matematica di cui dispone la geografia post-*Quantitative Revolution* (Harvey 1969). Più specificamente, le preoccupazioni teoriche di O'Riordan sono indirizzate verso il tema della gestione delle risorse. Si noti che il "realismo" dei modelli non è un problema contemplato dalla distinzione, semmai lo sono lo scopo e le forme, proprio come, del resto, assurdo sarebbe soffermarsi a contemplare il realismo di una mappa.

La distinzione tra eco- e tecnocentrismo rima con la distinzione *næsiana* tra ecologia profonda e di superficie: si distingue tra modi della sensibilità ecologica (Clark 2010, 28) che tende a separare biosfera e noosfera (Gerasimova 2021, 13). "Sostenibile" è l'identità teleologicamente orientata di una società che gestisce le proprie risorse secondo una certa sensibilità condivisa tra i suoi membri, che lega i decisori alle risorse in modi che sfuggono alla presunta oggettività degli stati di cose che compongono il mondo. La via battuta dalla distinzione tra ecologia profonda (ecocentrista) e di superficie (tecnocentrista) propone un approccio *top down*, in cui la consapevolezza cosmopolitica del decisore conduce alla naturalizzazione o alla costruzione sociale di quel valore (ecologico o tecnologico) che va contrapposto alla località delle risorse: in entrambe le prospettive solo l'umano ha una storia (di "buone" e "cattive" decisioni), mentre i non umani sono caratterizzati unicamente dalla loro geografia, dalla loro distanza dal "centro" valoriale della mappa. Il contrasto fra eco- e tecnocentrismo è più propriamente un presupposto metodologico della linea globalizzante del multilateralismo (Meyer *et al.* 2020), l'approccio egemonico alla questione ambientale, esemplificato dalla Convenzione di Aarhus (1998) o l'Accordo di Escazú (2018).

L'inattualità (in senso nietzscheano) dell'ecologia politica ha un suo correlativo nell'attualità del tema dello sviluppo sostenibile: la gravidanza però è la stessa. Nell'ottica della sostenibilità, il participio della formula



guattariana *capitalismo mondiale integrato* andrebbe riletto come principio presente, se non come un gerundivo: capitalismo mondiale integrantesi, da integrare. Nella misura in cui questa integrazione, concepita come ancora incompleta, si ispira ai valori dell'eco- o dell'tecnocentrismo, essa si darà sempre come copertura del globale sul locale inteso come periferia, come l'aldilà di una soglia delimitante uno spazio globale, controintuitivamente valorizzato come più imminente rispetto alla governamentalità territoriale locale orientata esclusivamente a convertire risorse naturali a favore delle società industriali economicamente egemoniche. [13]

La linea eco/tecno, che a grandi tratti corrisponde alla distinzione *deep/shallow*, ha la peculiarità, qualora la si declini nei termini dell'ecologia politica, di assiomatizzare i valori del cittadino del mondo al di sopra dei valori del cittadino situato localmente. Eco- e tecnocentrismo sono etnocentrismi travestiti però di "pensiero terrestre", [14] ovvero sistemazione planetaria univoca di figure e sfondi visibili dal punto di vista anglofono dell'*expertise*, richiamando per la propria scala di valori un maggiore grado di oggettività (Callon & Latour 1992). Le pratiche interdisciplinari, cui l'ecologismo contemporaneo aspira, presuppongono questo movimento della conoscenza dalla periferia verso i centri dove si concentra la ricerca. [15] Queste sono le pratiche in cui è pensabile l'integrazione della conoscenza geografica sul tavolo degli esperti: solo qui ha senso distinguere tra tavoli in cui si discute propriamente di ecologia e tavoli dove invece si discute di sviluppo industriale e innovazione tecnologica. I valori sono prodotti dallo spostamento del centro del modello; le conseguenze dell'intervento sulle risorse naturali invece sono quelle che più vengono modellate in base a una stima. Ogni processo che genera dati è comprensibile in termini di quell'inevitabile semplificazione che sono i modelli: nell'incertezza, occorre comunque scegliere quale sia il modello migliore (Symonds & Moussalli 2011, 14). Le configurazioni dei modelli, rispetto a questi processi, dipendono dalla scelta della distanza dell'osservatore da quello che abbiamo identificato come centro (eco- o tecno-), così come dalla disponibilità di modelli alternativi che significano lo stesso processo. In particolare, per quanto riguarda l'ecologia comportamentale, tali configurazioni possono includere un numero maggiore o minori di variabili, i decisori che usano queste mappe possono considerare analiticamente varianza o covarianza delle variabili dipendenti (Engqvist 2005), ma in ogni caso si tratta di aspetti terminativi della relazione parte-tutto, [16] relativi al rapporto tra incertezza e non-aleatorietà. "Questo mondo", inteso come la fotografia (bidimensionale) di una biglia, può avere due centri? Gli infiniti punti conformanti la sua circonferenza possono raddoppiare? Evidentemente, c'è un'elissi: i decisori fanno volentieri a meno di uno dei due centri e le loro assiomatizzazioni non possono che secernere un principio d'individuazione univoco, centrato, che proceda verso le risorse naturali (e, a scapito di ogni equivocità implicita nell'espressione, anche verso specifiche "risorse umane").

[13] Per una disamina della formula "capitalismo mondiale integrato", è imprescindibile la lettura di Guattari & Rolnik (1996).

[14] Bisogna però tener presente che la nozione di pensiero terrestre implicherebbe uno sforzo di decentramento in senso opposto alla costituzione di un sapere magistrale (Amoroso 2019, 122), eco- o tecnocentrista.

[15] Anche se bisogna riconoscere che, nell'ambito dell'antropologia (Lévi-Strauss 2000, 720), un'inversione di questo ritmo è già rilevabile da qualche decennio.

[16] Per la nozione di aspetti terminativi del giudizio, cfr. Marsciani (1998).

Se i modelli dello sviluppo sostenibile oggi potessero parlare, parlerebbero in inglese, è da questa lingua che astraggono un modo di pensare che travisa o si accorge dei sintomi del modello (Montgomery 2013). Parimenti, lo sviluppo tecnologico si esprime mediante voci che provengono dall'inglese, mentre la nozione di sublime tecnologico (Marx 1988), trova il proprio retroterra negli Stati Uniti del consolidamento di una rete territoriale di produzione industriale. La sostenibilità presuppone il divenire globale di ogni realtà locale, ciascuna delle quali è da intendere come un "tutto" depotenziato rispetto alla totalità globale. È inevitabile avvertire questa maniera deterritorializzante della sostenibilità, che vuole che i partecipanti al multilateralismo siano tutti alla pari (e non condizionati dalla partecipazione di alcune economie nazionali). Ma il divenire globale non procede mai limpido, e in un certo senso il mondo inglobante diviene ogni sua parte inglobata (Cocco 2009). Come per ogni modellistica che rinunci (almeno nel discorso) al monolinguismo, è valido qui che le conseguenze del modello siano il modello della conseguenza: la sostenibilità entra nelle realtà locali dalle stesse porte dalle quali entra la crisi ecologica.

L'oggettività della nostra conoscenza della crisi ecologica è inscindibile da un'accezione centripeta di valore: la sostenibilità può sempre proporre una scala naturalistica dei valori in cui il centro del modello venga individuato, sebbene le risorse si presentino sempre più ibridate ed equivoche agli occhi del decisore. Valore e oggettività sono immanenti nell'enunciazione scientifica che riguarda la questione ambientale, mentre la prospettiva della sostenibilità non può fare a meno di configurare i due macrolivelli come trascendenza: il globale unisce la molteplicità del locale come la mappa fa col territorio, ma il locale può anche essere un polo di univocità qualora il globale si presenti come mappatura incompleta, nel contesto di un'opera di sistematica riduzione dell'ignoranza epistemica in uno stato di cose. Del resto, O'Riordan non presenta eco- e tecnocentrismo come due cosmovisioni coese, al contrario, riconosce che in ognuno ed entrambi i mondi si ripropongono le distinzioni di questo mondo: l'ecocentrismo sarà pur sempre un decisore putativamente antropocentrico, mentre il tecnocentrismo prima o poi farà fatica a distinguere chi, tra i suoi pari, non è un non umano. L'autore infatti arricchisce la sua argomentazione nella seconda edizione di *Environmentalism* con un'ulteriore distinzione a partire dalle credenze razionalizzate che, fra gli ecocentristi, distinguono tra i gaianisti e i comunitaristi e, fra i tecnocentristi, gli accomodisti e gli interventisti (O' Riordan 1981, 83-84).

Diventa evidente che O'Riordan propone una mappatura delle possibili forme delle politiche ambientali, una proposta che arriva dal mondo anglofono, con i suoi tratti etnici e le sue economie, con le loro inchieste pubbliche (O'Riordan *et al.* 1988) e il loro federalismo interdisciplinare, e che come tale si pone davanti alla sterminata vastità di altre possibili prospettive sulla crisi ecologica. Se eco- e tecnocentrismo sembravano essere due modelli alternativi di olismo anti-dualista, ora vediamo che il dualismo si propone nella naturalizzazione degli schemi decisionali dell'umano, talvolta ispirati alla cura, tal'altra alla manipolazione. La situazione è dunque chiasmatica, risolvibile nell'esposizione del geografo soltanto attraverso la presa d'atto della sua velata simpatia per il tecnocentrismo accomodista (1989), ma resta significativa dei limiti del tentativo di conciliare

tra eco- e tecnocentrismo intesi come cosmovisioni, da una parte, e cura e manipolazione come genuini atteggiamenti vissuti, dall'altra.

Gli schemi del decisore però non si lasciano naturalizzare con facilità, per via della irriducibile equivocità del concetto di natura nel discorso delle scienze e della tecnologia (Bensaude-Vincent 2007). In un'ottica eco-centrista, la conoscenza della natura indirizza le decisioni verso la rivendicazione di un "diritto naturale" inteso come equidistanza dal centro. In un'ottica tecnocentrista invece, la conoscenza della natura indirizza i decisori verso un momento istituyente di separazione tra ciò che ha una storia e ciò che non ce l'ha. Il problema di restare fedeli all'ottica scelta si pone quando i gaianisti, ad esempio, devono organizzarsi secondo qualche ordinamento comunitario, o quando gli interventisti decidono porre un limite al progresso tecnologico in funzione dell'imminenza del limite delle risorse. Sembra che entrambe le ottiche collassino nell'antropocentrismo, anche se l'ecocentrismo, forse, è capace di ripensare il collasso per via del campo giuridico inesplorato che si apre con il multilateralismo a livello di politiche ambientali globali. Questo a prescindere da qualsiasi programmatica dichiarazione nel senso opposto all'antropocentrismo: la sostenibilità si predica del momento in cui le decisioni e le conseguenze si retro-alimentano, ovvero, quando c'è gestione delle risorse, quando c'è equivocità tra cura e manipolazione.

È evidente che la sostenibilità ha il pregio di orientare la modellistica ambientale dai più astratti ideali dell'ecologismo alla più concreta gestione dei processi economici: a ogni ecologia, infatti, corrisponde un'economia. Perciò, è sensato chiedersi se la sostenibilità non costituisca in realtà una metafora (Hess 2010) alla base di una vera e propria cosmovisione. L'idea di sostenibilità è la coscienza ecologica visibile sul piano globale ma che, proprio per questo, invisibilizza il consolidamento dell'estrattivismo come fondamento della politica economica globale. La conoscenza della natura progredisce assieme all'industria, poiché in fondo i modelli pensano a loro stessi: oggi possono spiegare un meccanismo evolutivo di dinamica delle popolazioni, domani i suoi *explananda* potranno modificarsi per favorire l'estrazione controllata di valore introducendo riferimenti a processi spaziali più confinati (Kritzer e Sale 2004). La possibilità di scegliere sempre "meglio" fra modelli riferiti agli stessi processi che generano dati è un problema statistico e come tale riguarda il piano descrittivo, mentre i decisori dello sviluppo sostenibile sperano di poter fare un uso prescrittivo dei modelli nell'ambito dell'*environmental planning*. Pensare alla sostenibilità infine significa non pensare ciò che della crisi ecologica è ormai insostenibile, ovvero, la rassegnazione a questo mondo e la rinuncia a proporre sdoppiamenti alternativi.

## Bibliografia

- Amoroso, P. (2014). Prospettive ecologiche nell'opera di Merleau-Ponty. *Discipline Filosofiche*, XXIV-2, 217-238.
- Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bateson, G. (2000). *Verso un'ecologia della mente*. Trad. it G. Longo. Milano: Adelphi.
- Bensaude-Vincent, B. (2007). Reconfiguring Nature through synthesis: from plastic to biomimetics (293-312). In B. Bensaude-Vincent & W.R. Newman (a cura di), *The Natural and the Artificial. An Ever-Evolving Polarity*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Bobbio, N. (1989). *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- Boltanski, L. & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Parigi: Gallimard.
- Brown, C.S & Toadvine, T. (2003). *Eco-Phenomenology*. Albany: SUNY.
- Cacciari, S. (2010). Deep Ecology ed ecosofia. *Millepiani*, 36, 23-36.
- Callon M. & Latour, B. (1992). *Don't throw away the baby out with the Bath school! A reply to Collins and Yearley*. In A. Pickering (a cura di), *Science as practice and culture* (343-368). Chicago: C.U.P.
- Clark, J.P. (2010). A Dialogue with Arne Naess on Social Ecology and Deep Ecology (1988-1997). *The Trumpeter*, 26(2), 20-39.
- Cocco, G.M. (2009). *MundoBraz. O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record.
- Dalla Casa, G. (2011). *L'ecologia profonda*. Milano-Udine: Mimesis.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Che cos'è la filosofia?*. A cura di C. Arcuri. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2015). *Mille piani*. Trad. it G. Passerone. Roma: Castelvecchi.
- Engqvist, L. (2005). The mistreatment of covariate interaction terms in linear model analyses of behavioural and evolutionary ecology studies. *Animal Behaviour*, 70, 967-971.
- Fadini, U. (2015). *Divenire corpo*. Verona: Ombre Corte.
- Gambi, L. (1972). I valori storici dei quadri ambientali. In *Storia d'Italia. Vol. I: i caratteri originali* (3-57). Torino: Einaudi.
- Gardetti, M. A. (2018). *Lujo sostenible. Creación, desarrollo y valores de una marca*. Madrid: LID.
- Gerasimova, I. (2021). From modernization to greening. *Geoecology and geosociality. Epistemology & Philosophy of Science*, 58(1), 8-21.
- Girard, R. (2011). *La violenza e il sacro*. Trad. it O. Fatica e E. Czerkl. Milano: Adelphi.
- Greimas, A. (1974). *Del senso*. Trad. it S. Agosti. Milano: Bompiani.
- Guattari, F. (1994). *Caosmosi*. Trad. it M. Guareschi. Genova: Costa&Nolan.
- Guattari, F. (2010). Che cos'è l'ecosofia? *Millepiani*, 36, 9-22.
- Guattari, F. (2019). *Le tre ecologie. L'umanità e il suo destino*. Trad. it R.D'Este. Milano: Sonda.
- Guattari F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Harvey, D. (1969) *Explanation in Geography*. London: Edward Arnold.
- Hess, G. (2010). The Ecosystem: Model or Metaphor? Epistemological Difficulties in Industrial Ecology. *Journal of Industrial Ecology*, 14(2), 270-285.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatano*. Con un saggio introduttivo di Carlo Galli. Trad. it G. Micheli. Milano: Rizzoli.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2001). *Ecologia della cultura*. A cura di C. Grasseni e F. Ronzon. Milano: Meltemi.
- Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo*. Macerata: Quodlibet.
- Jonas, H. (2009). *Il principio responsabilità*. Torino: Einaudi.
- Jullien, F. (2014). *Vivre de paysage*. Paris: Gallimard.
- Kritzer, J. & Sale, P. (2004) Metapopulation ecology in the sea: from Levins' model to marine ecology and fisheries science. *Fish and Fisheries*, 5, 131-140.
- Latouche, S. (2020). *Come reincantare il mondo*. Trad. it F. Grillenzoni. Milano: Bollati-Boringhieri.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni*. Trad. it G. Logomarsino e C. Milani. Milano: Elèuthera.
- Leonardi, E. (2017). *Lavoro Natura Valore*. Napoli: Orthotes.
- Lévi-Strauss, C. (2000). Postface. *L'homme*, 154-155, 713-720.
- Lucatti, E. (2016). Il gesto e l'azione. In F. Marsciani (a cura di), *Corpo, linguaggio e Senso tra semiotica e filosofia* (79-131). Bologna: Esclapio.
- Marsciani, F. (1998). Le goût et le Nouveau Monde. *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 55-56, 57-66.
- Marsciani, F. (2007). *Tracciati di etnosemiotica*. Milano: FrancoAngeli.
- Marx, L. (1988). *The pilot and the passenger. Essays on Literature, Technology and Culture in the United States*. Oxford: O.U.P.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. Trad. it M. Mazzucot Mis e F. Sossi. Milano: Cortina.
- Meyer T. et al. (2020). *Regionalism and Multilateralism. Politics, Economics, Culture*. Londra: Routledge.

- Montgomery, S. L. (2013). *Does Science need a Global Language? English and the Future of Research*. Chicago: C.U.P.
- Morton, T. (2019). *Cosa sosteniamo?*. Sansepolcro: Aboca.
- Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16, 95-100.
- Næss, A. (1989). From ecology to ecosophy, from science to wisdom. *World Futures*, 27, 185-190.
- Næss, A. (1994). *Ecosofia. Ecologia, società, stili di vita*. A cura di A. Airoidi e G. Salio. Milano: Red.
- Neyra, R. (2020) *Conflictos socioambientales en el Perú: Violencia y Extractivismo*. Quito: Abya Yala.
- O'Riordan, T. (1976). *Environmentalism*. Londra: Pion.
- O'Riordan, T. (1981). *Environmentalism. Second Edition*. Londra: Pion.
- O'Riordan, T. (1989). The challenge for environmentalism. In R. Peet & N. Thrift (a cura di), *New Models in Geography Vol. 1* (82-93). Londra: Unwin Hyman.
- O'Riordan, T. (2001). *Globalism, Localism and Identity. New Perspectives on the Transition of Sustainability*. Londra: Earthscan.
- O'Riordan, T. et al. (1988). *Sizewell B. An anatomy of inquiry* (82-93). Londra: Palgrave Macmillan.
- Piro, F. (2002). *Spontaneità e ragion sufficiente*. Roma: Ed. di storia e letteratura.
- Righetti, S. (2015). *Etica dello spazio*. Milano-Udine: Mimesis.
- Sala, L. (2017). *Wirklichkeit*. I risvolti pratici di una distinzione metafisica. In C. Basile (a cura di), *I filosofi e la politica* (67-81). Pisa: ETS.
- Simondon, G. (2013). *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*. A cura di G. Carrozzini. Milano-Udine: Mimesis.
- Symonds, M. & Moussalli, A. (2011). A brief guide to model selection, multimodel inference and model averaging in behavioural ecology using Akaike's information criterion. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 65, 13-21.
- Valera, L. (2019). L'idea di natura in Arne Næss. *Filosofia*, 64, 15-26.
- Villani, T. (2013). *Ecologia politica*. Roma: Manifestolibri.