

Oltre un'atavica dicotomia: il *tissage* come metafora della relazione tra umano e natura

Lucia ARCURI*

Dipartimento di Studi Umanistici, Università della Calabria

ABSTRACT: The ancient dichotomy between human and nature, prominent in the history of Western thought, has often given rise to philosophical interpretations that lean excessively towards anthropocentrism or biocentrism. An alternative perspective could emerge through the metaphor of the art of weaving, aimed at providing an interpretative framework that allows conceiving the relationship between human and nature as a complex network of constantly evolving connections, mutual interactions, actions, and dynamics. The spelunking expedition evoked in the film “Il Buco” (The Hole) opens up a theoretical exploration of the term “nature” and ecology, primarily referring to possible ways of understanding nature through the thought of philosopher Cornelius Castoriadis. Subsequently, a reflection on the natural artifact will be introduced, and finally, the metaphor of weaving common to anthropologist Tim Ingold’s thought and Castoriadis’ reflection will be examined as a metaphor for the human-nature relationship.

1. Introduzione

L’antica dicotomia tra essere umano e natura, preminente nella storia del pensiero occidentale, ha spesso dato luogo a interpretazioni filosofiche che inclinano eccessivamente verso l’antropocentrismo o il biocentrismo. Una prospettiva alternativa potrebbe manifestarsi attraverso la metafora dell’arte del tessere atta a fornire un quadro interpretativo che consente di concepire le relazioni tra essere umano e natura come un intrico di connessioni in evoluzione costante, di reciproche interazioni, azioni e dinamiche. Da un lato, l’essere umano si configura

* Contatto: Lucia ARCURI | lucia.arcuri@unical.it



come una parte integrante della natura e interagisce con essa in un continuo scambio dialettico, dall'altro, la natura stessa assume la veste di componente essenziale dell'essere umano innervandosi nelle singole esistenze in maniera complessa e profonda.

Una evocativa rappresentazione di quanto affermato trova riscontro nel film “il Buco”¹, e la cui scena iniziale rievoca la costruzione del grattacielo del Pirellone a Milano. Nel pieno del miracolo economico degli anni '60 si fa sempre più concreta l'aspirazione al progresso e al benessere del nostro Paese. La costruzione svettante di tale edificio fa da contraltare a un'impresa di ordine contrario e che porta un gruppo di speleologi ad inoltrarsi in una gola profondissima in Calabria, in un luogo fino ad allora rimasto inesplorato: l'abisso del Bifurto. Comune alla costruzione dell'edificio e all'esplorazione della cavità ctonia è la volontà umana di compiere imprese che vadano sempre oltre i propri limiti, oltre ogni misura per stabilirne di altre. Ma, l'atto di avventurarsi nell'abisso è soprattutto un viaggio a ritroso animato da una domanda che ruota intorno all'origine dell'uomo, della natura e dell'universo. Ad attirare l'attenzione, nel film, è soprattutto la figura silente di un pastore che appare in linea con i ritmi di animali, uomini e piante, al punto da confondersi con l'ambiente circostante. Tale personaggio sembra quasi l'ultimo esemplare di una umanità che non sente affatto il bisogno di un recupero della propria “naturalità”, avvezza com'è, da secoli ad essere minuscolo filamento della trama del tutto. Ecco perché il richiamo per gli armenti del pastore che riecheggia tra le valli nel film, diventa un elemento ibrido e liminare, un suono in grado di disegnare una linea che dall'umano si disperde in una vibrazione che riecheggia nel paesaggio e rimbalza sul mondo (organico e inorganico) circostante fino ad esserne inghiottito.

Se gli aspetti della vita rurale sono da noi avvertiti sempre più come qualcosa di antico e marginale, non è solo a causa dei ritmi del progresso economico ed industriale, ma è, a ben vedere, il frutto di una scissione tra l'umano e la natura che viene da molto più lontano. Una esplorazione teorica del termine “natura” richiederebbe un'impresa speleologica non dissimile da quella compiuta dai primi esploratori dell'abisso del Bifurto ma, nel nostro caso,

¹ Film del 2021 diretto dal regista Michelangelo Frammartino, ambientato in Calabria e presentato in concorso alla 78ª Mostra internazionale d'arte cinematografica di Venezia.



difficilmente si può sperare di guadagnarne il fondo.

Questo contributo intende tessere i fili di una riflessione rivolta al mondo naturale e all'ecologia riferendosi in primo luogo ai possibili modi di intendere la natura attraverso il pensiero del filosofo Cornelius Castoriadis. Successivamente si introdurrà una riflessione sull'artefatto naturale e, infine, si esaminerà la metafora della tessitura comune al pensiero dell'antropologo Tim Ingold e alla riflessione di Castoriadis come metafora del rapporto uomo-natura.

2. Castoriadis e la principale coppia oppositiva dell'ontologia greca

Il cuore della riflessione sulla natura in Occidente si situa nell'ontologia implicita imperniata sulla coppia oppositiva per antonomasia di *nomos* e *physis* che caratterizza il mondo greco. Il primo a portare alla luce tale distinzione immanente alla lingua greca fu Democrito nel V secolo, ma sarà Aristotele ad ingaggiare un duro confronto con essa e cercando addirittura di superarla, senza risultati². Il problema, ancora vivo ai nostri giorni, si annida soprattutto nel discernimento tra la naturalità e la convenzionalità rispetto al sapere, alle norme, alle istituzioni, a tutta la variegata serie di forme e – per estensione – agli oggetti che costellano la vita umana.

Grande importanza è stata data in letteratura allo studio del *nomos* nel pensiero di Castoriadis giacché questo segna il passaggio alla realtà istituita il cui rifiuto condurrebbe l'individuo alla psicosi. In tal senso, il *nomos* è la significazione immaginaria creatrice attraverso la quale ci costituiamo in quanto esseri umani³. Il tentativo di dire la *physis* a prescindere da e all'interno del campo umano risulta quindi molto complicato. Sebbene in più luoghi del suo pensiero Castoriadis indugi sul binomio *nomos/physis*, è soprattutto in occasione di un convegno a Firenze che offre un epilogo lucido della riconfigurazione di tale problematica nel suo pensiero.

In parziale contrasto con quanto aveva affermato diversi anni prima in “Valeur, Égalité, Justice, Politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous”, in “Physis e Autonomia”,

² C. Castoriadis, *La montée de l'insignificance*, Les carrefours du Labyrinthe, vol. 4. France, Seuil, 1996, p. 209.

³ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari, Dedalo, 1988, p. 43.



Castoriadis isola le due interpretazioni – capitali e divergenti – del concetto di *physis* nel pensiero di Aristotele perché ritiene possano diventare per la filosofia un fecondo punto di partenza.

La prima interpretazione che Aristotele dà della *physis* è legata all'idea di *telos*, di fine o finalità, “è *de physis telos kai ou eneka*”, “la natura (è) fine e (lo è) in vista di qualcosa (che si fa) (Aristotele, Ph., B 194 a 28-29)”. Questa interpretazione corrisponde all'idea che in generale si ha della filosofia aristotelica come fondamentalmente teleologica, idea che non è sbagliata ma che è un po' semplificante e “armonizzante”. Tutto si inserisce in una immensa catena di mezzi e di fini, ed è sempre fine di una cosa inferiore e mezzo – condizione – di una cosa superiore in essere e in valore, fino a un limite supremo [...]. La seconda interpretazione che Aristotele dà della *physis* spesso viene dimenticata: essa è molto vicina al senso popolare insito nella lingua greca ed è che *physis* “è l'essenza delle cose che hanno in sé medesime, in quanto tali, il principio del movimento (*archén kineséos*) (Aristotele, Ph., B 192 b21)”, “il principio del movimento esistente nella cosa stessa” o, ancora, “la *physis* è principio nella cosa stessa (*arché en autò*) (Met., λ 1070-7)”. In tutte queste citazioni ho tradotto *arché* come principio, ma si potrebbe – e si dovrebbe – benissimo intendere origine. Insomma, in questa interpretazione, è *physis* (o appartiene alla *physis*) tutto ciò che ha, contiene in sé stesso l'origine e il principio del proprio movimento. Diciamo ancora: è *physis*, è natura ciò che si auto-muove⁴.

Il perimetro di queste due definizioni viene di volta in volta ampliato ed esaminato ma sin dal principio risulta in tensione rispetto ad una personale formulazione della *physis* cui Castoriadis vuole approdare. L'attenzione viene rivolta soprattutto in direzione di due elementi precipui ricavati dalle due definizioni: l'aspetto teleologico e la questione del movimento. Proprio come le due definizioni di *physis*, questi due aspetti sembrano antitetici, eppure Castoriadis attua tra di essi un continuo intreccio. Se la natura tende ad un fine e questo fine è dio, a muovere la natura è il desiderio (*orekton*), l'amore in senso greco (*eros*) di dio che è dunque qualificabile come primo motore. L'operazione di Castoriadis vuole essere più radicale: non si tratta solo di eliminare le incrostazioni giudaico-cristiane che permeano il

⁴ *Ibidem*.



concetto di dio, ma, addirittura, di pensare la natura al netto dello stesso dio aristotelico per accentuarne la spinta propulsiva: «apriamo, come si direbbe in topologia, questo insieme e togliamogli i confini, leviamo quel punto limite che è il dio aristotelico. Ci rimane una *physis* che è *eros*, ovvero movimento verso, spinta verso la forma, verso la legge, verso l'*eidōs*. La *physis* appare allora come la spinta a darsi una forma»⁵.

Equiparata all'*eros* del pensiero, diversamente da come avveniva in “Valeur, Égalité, Justice, Politique: de Marx à Aristote et d'Aristote à nous”, la *physis* non è più immediatamente riferita all'essere antropico, bensì alle modalità naturali dell'essere. La messa in evidenza del carattere dinamico e non determinista della *physis*, enfatizza l'autonomia e l'autogenerazione. La *physis* forma sé stessa e più che indirizzarsi verso la perfezione – come si è soliti pensare – si estrinseca nella complessità⁶. Questa definizione permette, al contempo, la “de-divinizzazione” del primo motore (dal *theos-nous* si passa al *nous*) nonché di affermare che, nel suo darsi, la *physis* non tende ad una forma predefinita, contrariamente all'interpretazione aristotelica tradizionale.

I riferimenti alla “Critica del Giudizio” di Kant e al pensiero di Francisco Varela fungono da base per sostenere l'idea di teleonomia in opposizione a quella di teleologia⁷. La teleonomia implica la capacità degli esseri viventi di porsi parzialmente come propri fini; capacità che si declina in molteplici modi a seconda del dominio dell'essere considerato. Il concetto di movimento e in particolare l'*alloiōsis*, l'alterazione qualitativa, sono fondamentali in relazione alla definizione di *physis* che Castoriadis propone ma non elabora in maniera esaustiva. Dopo aver taciuto le interpretazioni moderne di ridurre l'idea aristotelica di movimento a un puro movimento locale, meccanico, il recupero del senso dinamico della *physis* permette a Castoriadis di interpretarla non più come ciò che ha in sé il principio o l'origine del mutamento ma addirittura come ciò in cui si verifica «il comparire, l'emergere e la creazione della forma»⁸. Lungi dal voler proporre una nuova lettura di Aristotele, Castoriadis suggerisce, piuttosto, di pensare noi stessi a partire dall'immensa problematica da questi

⁵ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, cit. p. 44.

⁶ *Ibidem*.

⁷ S. Adams, *Castoriadis' ontology*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 159.

⁸ C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, cit., p. 46.



inaugurata e, se necessario, di trasgredirne, in maniera consapevole, i limiti. Dacché il solco aristotelico decretava «è *physis* ciò che ha in sé il principio e l'origine della forma», Castoriadis afferma – andando deliberatamente oltre i confini di quella “ontologia dell'eternità” di stampo platonico-aristotelico – che «è *physis* ciò che ha in sé il principio e l'origine della creazione, poiché l'unica creazione che importi è quella di forme (di leggi)»⁹. La convergenza tra le due definizioni sottesa al pensiero aristotelico e che vuole la natura ora come fine, ora come principio di alterazione si concretizza in un continuo andirivieni: le forme certamente mutano, ma in vista di fini precedentemente assegnati agli esistenti naturali. Nella danza del mutamento delle forme a rimanere scoperto è tuttavia il versante umano come “residuo enorme” già a partire dal pensiero aristotelico. Comunemente ad ogni altro esistente, l'uomo contiene in sé il principio del movimento, è *archè ton esomenon*, principio e origine di ciò che sarà (*De interpr.* 9 a 7-8), ma le esitazioni e le aporie che affiorano allorché Aristotele parla di *polis*, di diritto, le ambiguità sulla concezione di *techné* rimandano costantemente alla non predeterminazione dell'uomo e alla sua peculiare capacità creativa¹⁰.

Dirò che è proprio il terreno umano, la società e la storia, quello in cui possiamo cogliere immediatamente e chiaramente la capacità di una classe di esistenti di creare l'alterità, di porre forme nuove di rendersi esistenti in/ e con leggi nuove. Ma questo dato di così forte evidenza non deve diminuire la portata dell'idea generale cui siamo pervenuti: gli esistenti hanno in sé medesimi il principio e l'origine della creazione di forme, l'essere stesso è definito dall'*alloiôsis* in senso più pieno, auto-alterazione, autocreazione¹¹.

Quanto afferma Castoriadis pare ben sintetizzato nell'affermazione di Ruyer secondo cui l'uomo, in quanto creatore di cultura, si muove in una sorta di ambiente nuovo, in una natura o sovranatura che, senza dubbio, non è estranea alla natura *tout court*, ma che sembra obbedire anche ad altre leggi e ha la sua propria unità¹². L'ipotesi formulata da Adams vuole

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ C. Castoriadis, *l'Enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, cit., p. 47.

¹² A. Boisseau e M. Tahar, “Remettre à l'œuvre les processus de vivant. Repenser le lien de l'histoire humaine avec l'histoire naturelle : lectures croisées de Bergson et Ruyer”, *Rue Descartes*, 101, 2022, 23-39, p. 28.



mettere in luce come elemento latente la transregionalità della *physis* che connoterebbe tutti gli strati dell'essere a differenza del *nomos*, il cui dominio è regionale ed insiste sull'individuo socialmente costruito quanto sull'istituzione di una data società¹³. D'altro canto, però, nulla al di fuori di mezzi socialmente istituiti, al di fuori del linguaggio, della stessa esistenza può dar conto della natura. Il *nomos* non è, come si è visto, solo il punto di emersione della *physis* nelle due precipue regioni dell'essere, ma è anche l'unico modo tramite cui è dato alla *physis* di pensarsi, di riflettersi e “sapersi”. Pertanto, è necessario evitare una lettura riduzionista che si limiti a classificare il pensiero di Castoriadis in un approccio meramente antinaturalista o naturalista¹⁴, quando l'importanza data al concetto ricorrente di *nomos e physis*, l'interesse per le questioni ecologiche intensificatosi soprattutto negli anni '80-90, gli effetti devastanti dell'immaginario capitalistico sull'ambiente denotano una sfida aperta nel pensiero castoriadisiano verso l'elucidazione della complessità dell'articolazione nelle relazioni tra natura e cultura.

3. Tra dualità e sovversione: analisi giuridica e riflessione filosofica

Nell'era contemporanea la dualità natura e società/cultura/diritto emerge vividamente nel contesto della difesa e tutela dell'ambiente alimentando un fervente dibattito ecologico. Nel campo giuridico, la tendenza alla personificazione della natura ha generato orientamenti ugualmente polarizzati tra naturalismo e antropocentrismo perpetuando la dicotomia tra cose e persone. Nel saggio conclusivo del volume “Istituzione della natura” di Yan Thomas e Jacques Chiffolleau, Michele Spanò esplora la difficoltà interna al diritto soggettivo di pensare la natura al di là della dicotomia soggetto-oggetto oppure in termini di persona o individuo. Nella “crociata” in difesa della natura intesa come persona o soggetto e contro un diritto accusato di “cosificarla”, le scienze sociali generano un paradosso che culmina in un eccesso di naturalismo e in un'iperbole dell'antropocentrismo che complica ancor di più la narrazione ecologica.

¹³ S. Adams, *Castoriadis' ontology*, cit., p. 155.

¹⁴ A. Di Riccio, “La natura come vincolo: Physis e immaginario in Castoriadis”, *Etica e Politica/Ethics and Politics*, 24, 3, 2022, 158-159.



La naturalizzazione di concetti fondamentali quali soggetto, oggetto, persona e cosa, che si cerca al contempo di definire, non sortisce altro effetto che spingere il tutto verso un apparente gradiente morale¹⁵. La preferenza per la condizione di soggetto a discapito della non-dignità veicolata dalla “cosificazione” è, però, accolta acriticamente e senza una considerazione approfondita del contesto storico e operativo della distinzione. Un tale approccio che consiste nell’estendere l’applicabilità delle categorie esistenti permettendo a cose ed oggetti di acquisire lo status di soggetti e persone sembra ignorare che l’associazione di tali entità a una maggiore protezione giuridica o a una più o meno elevata moralità non è intrinseca alle categorie stesse ma, piuttosto, è un effetto cercato dalla loro istituzione polare e polemica. L’idea di far funzionare in modo più raffinato la dicotomia stessa, anziché degradarla «attraverso abracadabra dialettici discutibili» – sottolinea Spanò – viene totalmente obliterata¹⁶. È opportuno chiedersi, allora, se la filosofia non possa, dal canto suo, costituire un valido sostegno soprattutto per quanto riguarda la sua capacità di pensare più liberamente il molteplice, il diverso, l’ibrido e tutta una serie di altri elementi che, lungi dal volere stabili, usa per destabilizzare l’ordine.

Alla domanda se l’ecologia dovesse essere considerata reazionaria, nel suo saggio “L’écologie contre les Marchands”, Castoriadis rispondeva definendola sovversiva. Il catastrofico impatto ambientale dell’immaginario capitalistico presta il fianco all’assurdità del suo stesso perpetuarsi dal momento che, una tale logica, estesa a livello globale, non può che avere come tragico epilogo l’impossibilità della vita sul pianeta. Perseguita secondo il modello capitalista, l’ecologia finisce per distruggere i suoi stessi presupposti, portando a danni irreparabili non solo a causa dell’impoverimento delle risorse naturali ma anche per la distruzione antropologica della specie umana e dei suoi spazi vitali. Castoriadis non si limita, quindi, a evidenziare l’importanza di prevenire la degradazione degli spazi verdi, come nel caso delle foreste amazzoniche. La sua analisi si estende anche alle creazioni urbane, le quali, in modo simbolico, subiscono un processo di disintegrazione, trasformandosi in ghetti, *banlieue*

¹⁵ M. Spanò, “Perché non rendi poi quel che prometti allora?” Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura” in Y. Thomas e J. Chiffolleau, *L’istituzione della natura*, Macerata, Quodlibet, 2020, 105-107.

¹⁶ *Ibidem*.



residenziali e quartieri di uffici, con una conseguente perdita in termini fisici e immaginari¹⁷. Una tale osservazione denota l'attenzione di Castoriadis al rapporto di continuità tra uomo e natura e produce una transizione dall'uno all'altro e dell'uno nell'altro che non nasconde la difficile interazione dinamica tra i due contesti. Provare a condurre la riflessione oltre l'ostacolo è forse possibile a partire da elementi che insistono, confondono e mettono in crisi l'ottica dualistica esacerbandola fino al parossismo.

4. L'artefatto naturale per pensare dentro e attraverso i canoni prestabiliti di natura e cultura

La proposta è di concentrarsi sull'artefatto naturale a partire dall'omonimo volume “Artefacts Naturels” di Marion Waller, focalizzando l'attenzione su quell'artefatto naturale precipuo che, nella pratica, risulta capace di far emergere chiaramente la possibilità di una tessitura (*tissage*) tra l'umano e il mondo naturale: la restaurazione ecologica.

Innanzitutto, si definisce artefatto naturale una entità intenzionalmente creata capace di iscriversi nella continuità dei processi naturali e con un potenziale di autonomia¹⁸. Non solo piante e animali particolari perfezionati nel corso di secoli di manipolazioni ma anche giardini ed ambienti soggetti a processi di restaurazione ecologica possono dirsi artefatti naturali. Anziché pensarlo come vicolo cieco di ogni dicotomia, si potrebbe immaginare l'artefatto naturale come un prezioso strumento euristico che si pone al bivio delle dicotomie di natura e cultura, biocentrismo e antropocentrismo, naturalità e artificialità.

In Castoriadis ricorre il termine “artefatto sociale”¹⁹ in riferimento a quell'unità/identità dell'individuo che, nel quarto livello del per sé (*pour soi*), è concepito come l'individuo socialmente funzionale creato dalla società. Il tratto distintivo di questa identità sociale si basa sull'unità di attribuzione/imputazione, senza la quale il funzionamento stesso della società

¹⁷ C. Castoriadis, *Écologie et politique suivis de correspondances et compléments*, Écrits politiques (1945-1997), vol. VII, Saint-Loup-de-Naud, Éditions du Sandre, 2020, pp. 187-189.

¹⁸ M. Waller, *Artefacts naturels. Nature, réparation, responsabilité*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 53.

¹⁹ C. Castoriadis, *Physis e autonomia*, cit., p. 116.



sarebbe compromesso. Questa unità, afferma Castoriadis, «sembra (ed è, in effetti, in gran parte) un artefatto sociale, un'unità che copre una pluralità, un'identità che maschera le contraddizioni della psiche» e successivamente, specifica come questa unità non sia costante nel corso del tempo²⁰. Una tale definizione di artefatto pare opportuna anche a livello generico ed è forse estendibile anche al caso dell'artefatto naturale. Le contraddizioni che però, in tal caso, la pluralità celerebbe non deriverebbero dal conflitto delle istanze psichiche – come nel caso dell'individuo menzionato – bensì dalla interconnessione/scontro tra elementi diversi, percepiti come naturali e no.

In “Physis e autonomia” la parola “artefatto” ricorre in relazione alla prima definizione della *physis* in Aristotele e perché si evinca la differenza tra questo e l'umano: «ciò che ha un fine lo classificheremo quasi automaticamente tra gli artefatti»²¹. Dalle affermazioni a seguire, si evince come Castoriadis si riferisca, in realtà, alle macchine²² e attui un parallelismo mostrando come «nella misura in cui non ci si può impedire di prendere in considerazione alcune finalità del vivente, si inserisce il vivente nella categoria delle “macchine”, macchine “cibernetiche” secondo la terminologia di questi ultimi cinquant'anni»²³. Tuttavia, la peculiarità della natura umana riguarda quella particolare curvatura che l'immaginazione radicale assume in essa e da cui deriva la capacità umana di creare, dove creare significa costruire il proprio mondo. Darwin mette in luce come il suolo in sé non esiste, ma è opera del lavoro dei vermi che, senza saperlo né volerlo, creano un habitat per loro stessi e per gli altri viventi²⁴. Un castoro crea una diga, un uccello un nido, gli uomini tessono reti da pesca,

²⁰ Ivi, cit., p. 130.

²¹ C. Castoriadis, “Physis e autonomia”, in AA: VV., *Physis: abitare la terra*, Milano, Feltrinelli, 1988, 42-50, in particolare pp. 43-44.

²² Probabilmente Castoriadis fa riferimento ai computer e all'ibridazione in tal caso derivante dalla creazione di “macchine che pensano”. In relazione a questo si legga P. Bory e S. Bory, “I nuovi immaginari dell'intelligenza artificiale”, *Im@go. A journal of the Social Imaginary*, 6, 4, 2015, 66-85, in cui si esplora l'IA anche nei termini di artefatto, precisando come il termine intelligenza artificiale rappresenti una unità sotto cui – come specificano gli autori – si collocano una serie di progetti di ricerca storicamente e tecnicamente diversi e si mostra come negli ultimi vent'anni si siano delineate prospettive in cui si cerca di integrare sistemi intelligenti nel tessuto o ambiente sociale umano.

²³ C. Castoriadis, *Physis e autonomia*, cit., p. 44.

²⁴ R. Schaer, *Répondre du vivant*, Paris, Le Pommier, 2013, p. 243.



intrecciano ceste, creano muri, edifici sempre più elaborati, città. Un salto vertiginoso sembra allontanare l'uomo dagli altri esseri. La frontiera tra artificialità e naturalità nella creazione di artefatti e degli oggetti sebbene sembri essere stata inderogabilmente posta, riapre un divario ad ogni nuova interrogazione. L'artefatto realizza l'enigma in cui l'essenziale non è una risposta perentoria che si attesti su un versante ma il palesarsi della domanda sulla portata della creazione.

La restaurazione ecologica era inizialmente intesa come l'intervento di recupero di un sito danneggiato attraverso il ripristino dell'ambiente preesistente, col tempo si è passati a considerarla sempre di più come una pratica di valorizzazione della natura. Negli USA la restaurazione è stata resa popolare da Aldo Leopold (1887-1948), che l'ha sperimentata con il restauro delle praterie vicino alla *Wisconsin River* e poi ha documentato il suo operato nel suo celebre "A Sand County Almanach" del 1949, ma questa pratica si è diffusa anche in Europa, soprattutto nei Paesi Bassi²⁵. La pratica della restaurazione non è univoca, dipende da molteplici fattori socioculturali e oscilla tra un versante che privilegia la comunità umana e uno che mette al centro il ripristino dell'ecosistema²⁶. Piuttosto che sondare le modalità in cui avviene è interessante considerare il potenziale di espressione e creazione che la pratica della restaurazione racchiude per l'umanità quanto per piante, animali ed interi ecosistemi e non è da intendersi, quindi, come un semplice ripristino materiale di ciò che c'era prima, una mera copia bensì come un'opera di creazione in termini di rappresentazione, valore, senso. Si tratta di un progetto il cui sviluppo non è del tutto prevedibile e il *design* operato dall'umano deve trovare adesione (*membership*) col mondo non umano.

Inserendosi nel solco della polemica che vede opposti Eric Katz e Yeuk-Sze Lo sull'autonomia della natura nell'opera di *design*, Waller nota come l'esito di una restaurazione sia aleatorio al punto da mostrare sia la parzialità dell'intervento umano di *design* sia il pregiudizio della presunta passività della natura. La mancata efficacia o realizzazione dell'intervento umano non prova, di per sé, l'autonomia della natura, ma si potrebbe partire dall'evidenza di un potenziale di autodeterminazione da parte della natura e includerla

²⁵ M. Waller, *Artefacts Naturels*, cit., pp. 55-57.

²⁶ Ivi, pp. 61-63.



intenzionalmente nell'opera di *design*. Se si considerano le sorti di un sito, risulta poco probabile che questo, nella complessità dei rapporti e degli scambi tra specie e ambiente, resti interamente dipendente dalla tecnologia umana²⁷. In altre parole, bisogna permettere che la natura abbia il suo corso, fermo restando che ci collochiamo dentro questo corso come abitanti e usufruttori, ma anche attraverso di esso – come direbbe Castoriadis – giacché idealmente ci proiettiamo all'esterno, nel ruolo di osservatori interessati a coadiuvare in una certa misura dei processi. Il punto d'incontro tra il discorso di ordine generale sulla restaurazione ecologica e il pensiero di Castoriadis potrebbe essere l'ecopoiesi intesa come un processo di creazione "partecipata" – seppure in maniera eterogenea – entro l'istituto e l'istituente. Se la lotta ecologica prende corpo nel solco di un immaginario istituente rivolto all'autonomia, capace di contrastare il disincarnato e autonomizzato immaginario capitalistico e le sue significazioni cardine, se un collettivo (anonimo) umano si fa foriero di tale immaginario al punto da espletarlo in forme che sconvolgono quelle già esistenti e si dà vita a prodotti e istituzioni che incarnano e danno realtà a un nuovo tipo di significazioni – materiali (utensili, tecniche, strumenti di potere) o immateriali (linguaggio, norme, leggi, ecc.) – allora un effettivo cambiamento è possibile. L'intreccio in questione, tuttavia, deve connotarsi della creatività e del sapere umano nonché delle capacità di riproduzione, rinvigorismento, rinascita e ripristino della natura stessa. La restaurazione può intendersi come opera di istituzione che è al contempo atto etico, giuridico e politico di valorizzazione e tutela. Ma attuare una ecopoiesi è anche riabitare, iscrivere l'umano nell'ecosistema che restaura, diventare coscienti dei legami ecologici che operano dentro e intorno alla zona che è stata danneggiata, diventare membri di una comunità biotica a tutti gli effetti smettendo di esserne gli sfruttatori²⁸. La restaurazione diventa quindi un *tissage* di umano e natura, una interazione tra i materiali naturali da una parte e il pensiero umano adattivo in cui il disegno dell'ecosistema non è anteriormente fissato ma *in fieri*²⁹. Waller delinea quattro principi per qualificare dei buoni artefatti naturali e quindi

²⁷ Ivi, p. 75.

²⁸ Ivi, p. 103

²⁹ Ivi, pp. 129-130.



anche una buona restaurazione ecologica³⁰. Particolarmente opinabile è il principio della democrazia giacché prevederebbe una negoziazione tra le entità viventi coinvolte. In natura non esiste un concetto intrinseco di democrazia, e tentare di democratizzarla richiederebbe attribuirle legalmente quantomeno lo status di persona e Waller non approfondisce ulteriormente questi criteri. Piuttosto che limitarsi a constatare le qualità delle componenti coinvolte, è probabilmente più interessante muoversi lungo il filo della relazione che potrebbe svilupparsi tra le parti, considerando la metafora del *tissage* come un tentativo di rispondere, senza pretesa di esaustività, ad una possibile declinazione democratica.

5. La metafora del tessere in Tim Ingold

Nella Prefazione del 2011 alla riedizione di “The Perception of the Environment”, Ingold delinea chiaramente l’evoluzione del suo pensiero rispetto all’opera del 2001, identificando tre pilastri fondamentali nello sviluppo del suo percorso e una distinzione rispetto a quel periodo. Questi pilastri includono la dinamica del movimento a piedi (*pedestrian movement*), la linearità di fili e tracce, e la creatività della pratica. Mentre la distinzione principale riguarda il passaggio dal concetto di abitare nel mondo (*dwelling*) a quello di abitare con il mondo (*inhabiting*). Il senso di questo ultimo passaggio terminologico dalla *dwelling perspective* all’*inhabiting along*, “dell’abitare lungo”, “insieme a” è data dall’interesse maturato in Ingold per il mondo delle linee che caratterizza i testi successivi³¹.

Nel volume “Siamo linee. Per un’ecologia delle relazioni sociali”, le immagini che meglio delineano la concezione classica di persone e organismi nel campo della sociologia e

³⁰ «1) Principio di ecopoiesi: il buon artefatto tende all’ecopoiesi, l’arte di rendere il mondo abitabile per tutti i viventi attuali e futuri. 2) Principio della democrazia: la produzione di un buon artefatto è oggetto di una negoziazione e di un dibattito democratici con le entità viventi implicate attraverso la sua esistenza. 3) Principio del dinamismo: il buon artefatto si iscrive in una concezione dinamica dell’evoluzione degli ecosistemi, puntando alla durata e alla resilienza piuttosto che all’identica riproduzione di entità del passato o del presente 4) Principio del doppio beneficio: il buon artefatto serve un ecosistema nella misura in cui permette alle comunità umane di avvicinarsi alla natura e apprendere da questa», tr. mia, M. Waller, *Artefacts naturels*, cit., p. 131.

³¹ N. Perullo. “Piedi, linee, tempo, labirinto. L’ecologia della vita come corrispondenza a partire da Tim Ingold”, *Dianoia*, 16, 399-417, in particolare, p. 406.



dell'ecologia sono, secondo Ingold, i globi o le bolle (*blobs*). Se pensiamo ad una bolla notiamo che essa presenta innanzitutto una superficie che divide l'esterno dall'interno. Una bolla può espandersi, contrarsi, allargarsi e occupa un proprio spazio ma, nonostante queste capacità, resta una figura incapace di descrivere pienamente il sociale. Quel che manca alle bolle – per così dire – nonostante la possibilità di fondersi in aggregati più grandi è di non riuscire ad «aggrapparsi l'una all'altra, almeno non senza perdere la loro particolarità nell'intimità dell'abbraccio»³², non senza diventare un assemblaggio.

L'assemblaggio è un concetto comodo perché permette di sfuggire alle alternative classiche di dover pensare al gruppo come a un semplice aggregato di individui distinti oppure come a una totalità i cui singoli componenti sono pienamente specificati dai ruoli che svolgono nel contesto dell'insieme. Quel che manca a questo tipo di logica additiva, tuttavia, «è la tensione e l'attrito che permettono alle persone e alle cose di aggrapparsi le une alle altre»; in altri termini: non c'è movimento ma fissaggio statico. Esiste, invece, un altro principio più calzante, per Ingold, e in grado di dare conto della vita sociale: la vita delle linee. Se osserviamo il mondo attorno a noi noteremo che si può descrivere come una ininterrotta serie di bolle e linee.

Al livello più rudimentale, il batterio combina una cellula procariote con un flagello a forma di ciuffo. La cellula è una bolla, il flagello una linea: l'una apporta energia, l'altro motilità. Insieme, hanno cospirato per governare il mondo e in larga misura continuano a farlo. Perché, se si comincia a cercarle, bolle e linee sono ovunque. Pensate alla crescita dei tuberi lungo i viticci di un rizoma. [...] Il girino, a partire dal momento in cui emerge dal suo uovo gelatinoso, sfoggia una coda lineare. Il baco da seta [...] forma il bozzolo producendo una linea di filamento finissimo e ininterrotto. E che cos'è un bozzolo? È un luogo in cui la larva si trasforma in una creatura alata che può prendere il volo lungo una linea. [...] Le uova, a loro modo, sono anch'esse globulari, e i pesci si trasformano da bolle a linee quando escono dall'uovo e sgusciano attraverso l'acqua. Lo stesso può dirsi per gli uccellini che spiccano il volo dal nido. E il feto del mammifero, attaccato all'interno dell'utero

³² T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Roma, Treccani, 2020.



materno dalla linea del cordone ombelicale, viene espulso alla nascita per riattaccarsi poi all'esterno aggrappandosi con le dita al corpo della madre³³.

Ancor prima che le parti o le componenti, a rendere importante la vita delle linee sono i movimenti. Ecco, quindi, che al “lessico della scatola di montaggio”, fatto di catene, mattoni e imperante nella nostra società, Ingold oppone la polifonia in ambito musicale, la danza ritratta nel celebre dipinto di Matisse ma soprattutto la metafora dell'intreccio, dei nodi e l'arte della tessitura. La vita sociale non sta nell'associazione, come per le bolle, bensì nella corrispondenza, nuovo termine chiave del lessico di Ingold. La corrispondenza delle linee permette di rendere conto della motilità, della dinamica, dell'energia. Per descrivere l'intreccio e la compenetrazione delle linee di vita degli esseri particolari nel cordone della vita sociale Ingold propone la metafora della corda e dei nodi, la metafora dell'intreccio e della tessitura allo scopo di

suggerire che in un mondo in cui le cose hanno continuamente origine attraverso processi di crescita e movimento – cioè, in un mondo della vita –, l'annodatura è il principio fondamentale della coerenza. È il modo in cui le forme stanno insieme e al loro posto in quello che altrimenti sarebbe un flusso amorfo e caotico. Questo vale sia per le forme di conoscenza sia per le cose materiali, siano esse create come manufatti o coltivate come organismi³⁴.

L'esplorazione della linea diventa sfida per Ingold dal momento che può modificare la comprensione di noi stessi, delle cose che facciamo e creiamo e del mondo in cui viviamo. L'annodare ha a che fare con la maniera in cui forze opposte quali tensione e attrito – ossia quelle che intervengono quando si stringe forte – sono generatrici di nuove forme. E con la maniera in cui le forme si mantengono salde all'interno di quel campo di forze; in breve, con la tenuta delle cose. Di conseguenza, l'invito è a concentrare l'attenzione su forze e materiali anziché su forma e contenuto. L'annodatura appare in numerosi domini del pensiero e della pratica attraverso i quali si sostengono e si legano i modelli culturali negli interstizi della vita umana. Questi domini includono: i flussi e i modelli di crescita dei materiali, tra cui aria, acqua,

³³ T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Roma, Treccani 2020, ebook.

³⁴ *Ibidem*.



cordame e legno; i movimenti e i gesti corporei, come nella tessitura e nel cucito; la percezione sensoriale, specie il tatto e l'udito, forse più della vista (ma senza escluderla); e infine le relazioni umane e il sentimento che le anima. Ma la vita delle linee è un processo di corrispondenza che ha per Ingold la capacità di trasformare il nostro approccio allo studio della vita sociale in tutti i suoi sottocampi tradizionali: di parentela e affinità, ecologia ed economia, rituale e religione, politica e diritto. Può anche aiutarci a superare le divisioni fra biologia umana e cultura, e fra evoluzione umana e storia, che finora hanno rappresentato un ostacolo al nostro pensiero. Si potrebbe definire l'*inhabiting a world* come una prospettiva nomadica che ha radicalizzato il proprio modello anche in direzione di una progressiva de-soggettivizzazione a favore di una radicale apertura ed esposizione al mondo e alla vulnerabilità. La *dwelling* rimaneva una prospettiva legata alla figura del cerchio/bolla caratterizzata da un interno/esterno e da direzioni precise. La concezione lineare, in virtù della sua apertura, non possiede direzioni predefinite o confini e cede all'improvvisazione come pratica quotidiana di continuo orientamento³⁵.

6. Tisser ensemble in Castoriadis

La metafora della tessitura fa la sua comparsa in "Figures du pensables", sesto volume di "Les carrefours du Labyrinthe", in particolare nello scritto dedicato al concetto di antropogonia in Eschilo e a quello di autocreazione in Sofocle, per mezzo dell'espressione "tessere insieme" (*tisser ensemble*). Il riferimento è alla realtà della *polis* e alla democrazia, realtà che Castoriadis ricostruisce a partire dalla storiografia e dalla tragedia, ambiti in grado di dire molto di più sulla realtà politica della *polis* del IV secolo rispetto alla filosofia. La scuola strutturalista (Vernant, Detienne, Vidal-Naquet) aveva avuto il merito di affermare che la figura dell'uomo greco sin dai tempi di Esiodo si definiva in relazione e in rapporto agli dèi, da un lato, e all'animale, dall'altro. Tale struttura, arriverà con la filosofia e in particolare con Aristotele ad una netta

³⁵ N. Perullo, "Piedi, linee, tempo, labirinto. L'ecologia della vita come corrispondenza a partire da Tim Ingold", cit., p. 412.



separazione dell'uomo dal polo dell'animalità e da quello della divinità. Per la cultura cinese, indù o per gli indiani d'America questa divaricazione non si era posta, si poteva anzi osservare una circolazione tra i tre elementi, ma non un taglio a partire dal quale la figura umana avrebbe acquisito un'importanza centrale a discapito degli altri esseri viventi³⁶.

L'analisi del "Prometeo incatenato" di Eschilo veicola due importanti elementi di riflessione: la rottura totale con uno stadio preumano e l'emergere improvviso delle arti come tali. La descrizione eschilea dello stato preumano rimanda per Castoriadis ad uno stadio più vicino alla mostruosità che all'animalità, in cui l'uomo era inadatto alla vita dal punto di vista biologico e più vicino all'a-razionalità e all'a-realtà che connota la monade psichica³⁷. I doni più importanti che Prometeo fa agli uomini sono, da un lato, le *téchnai*, dall'altro, la consapevolezza di essere mortali. Oltre a decretare la separazione tra animali e uomini, la consapevolezza della morte viene convertita nel mondo greco in un fare-creare (*prattein-poiein*) acutizzato e non soffocato da questa consapevolezza. L'intelligenza pratica dirige le *téchnai* permettendo all'uomo mortale la comprensione, la riflessione e l'interpretazione. Ne deriva che l'ambiente umano diventa un sistema di segni in cui la *physis*, come natura in divenire o, meglio, come contesto di vita dell'uomo mortale va decifrata per mezzo delle arti dell'interpretazione e queste arti di ordine ermeneutico si concretizzano in pratiche che permettono di assicurare la sopravvivenza e nella previsione di un avvenire il cui orientamento generale non dipende dagli umani³⁸. L'ambiente di cui si parla viene ad essere al contempo biologico e permeato dal senso, ad essere significante seppur nei limiti di una condizione mortale aleatoria.

È, tuttavia, nell'interpretazione dell'"Antigone" che ritroviamo il termine *tisser ensemble*. Lo stasimo sulla natura dell'uomo è probabilmente uno dei passi più conosciuti in letteratura. Molto è stato detto del termine *deinos*, questa parola che caratterizza l'uomo come colui che può tendere verso il bene o verso il male. Per Castoriadis, questi due concetti, già nella tragedia, hanno una forte connotazione politica. L'uomo depone verso il bene nel

³⁶ C. Castoriadis, *Figures du pensable*, Les Carrefours du Labyrinthe 6, France, Seuil, 1999, p. 21.

³⁷ Ivi, pp. 23-24.

³⁸ C. Calame, "L'uomo e il suo ambiente nella Grecia antica: per una 'ecopoiesi'", *Medicina nei secoli- Arte e Scienza*, 28, 3, 2016, 845-868, in particolare p. 858.



momento in cui arriva a “tessere insieme” (*pareirôn*) le leggi della sua città (*nomous ktonos*; *ktonon* non indica la terra in senso cosmico ma la terra dei padri, della città, della comunità politica) con il giudizio, la giustizia degli dèi, garantita dai giuramenti. In questo caso l’uomo diventa *upsipolis*, grande nella propria città e in quanto membro della comunità politica, cioè umana³⁹. Già Platone aveva paragonato l’uomo politico a chi esercita l’arte della tessitura nell’intento di armonizzare le diverse componenti che animano la *polis*⁴⁰ e Castoriadis dedicherà a questo dialogo il seminario tenuto tra il 19 febbraio e il 30 aprile 1986 e successivamente confluito nel volume “*Sur Le Politique de Platon*”.

Sul versante opposto si colloca, invece, l’apolide che, in questo caso, ha un significato ben diverso da quello corrente poiché fa riferimento a qualcuno che per audacia esagerata, ignoranza o arroganza, in altri termini per *hybris* esce dalla comunità degli uomini. La *hybris* che prende corpo nella tragedia di Antigone risiede nel non riuscire a vedere l’importanza e nel non praticare l’arte della tessitura tra le leggi della città e i giuramenti agli dèi (come la società del tempo esige). Nel dramma sofocleo Antigone e Creonte non parlano tra di loro, ciascuno resta fedele alla propria visione dei fatti, cieco ad un tipo di ragionevolezza che va oltre una ragione di stato o ad una ragione mossa dagli intenti morali del singolo, per quanto nobili. L’essere apolidi dei due personaggi si esplica nel mancato esercizio della *phronesis* e nel non riuscire a vedere che il criterio del giusto non è unilaterale ma afferisce ad una trama più grande. Il punto non è dunque dirimere il torto dalla ragione, ma voler avere ragione da soli, non riconoscendo quel tessuto comunitario senza il quale si finisce per diventare bolle – direbbe Ingold – o monadi in gergo castoriadisiano. Si può considerare il tessere e l’intrecciare relazioni e rapporti come il *quid* dell’elemento democratico, quella trama che viene prima degli individui e dei loro connotati. Ma il rapporto tra l’ecologia e le linee, il tessere insieme rischia di essere poca cosa rispetto all’ottica dominante, ovvero quella economica. Il punto forse è evidenziare cosa debba intendersi veramente per economico risalendo all’origine stessa del termine e per

³⁹ C. Castoriadis, *Figures du pensable*, cit., pp. 32-33.

⁴⁰ Platone, “Politico”, in *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991, p. 368.



porre in risalto quella radice che accomuna l'economia all'ecologia per mezzo della parola greca "casa" (*oikos*).

L'economia è *house holding*, il mandare avanti la casa, la famiglia. Nella definizione dell'ecologia – termine coniato dallo zoologo Ernst Haeckel nel 1866 –, la natura stessa diventa una casa alla cui continuità contribuiscono tutti gli organismi che ne fanno parte. [...] E se pensassimo alla casa allo stesso modo: come una concentrazione di materiali e di energia potenziale da cui le linee di vita si sprigionano nell'ambiente della terra e dell'aria, dove si intrecciano con le linee di tutti gli altri esseri viventi che, nel loro abitare la terra, depositano le proprie tracce sotto forma di radici e germogli, sentieri e tracce? Per vivere, contadini e boscaioli devono congiungersi con i modi di vivere delle piante; cacciatori e pastori con quelli degli animali; gli artigiani devono congiungersi con i loro materiali. La produzione, in una tale ecologia delle corrispondenze, consiste nel seguire le traiettorie di queste vite non umane⁴¹.

Il film citato in apertura di questo contributo rimandava a tale corrispondenza e invitava ad interpretare la vita non in maniera univoca, a prendere le distanze dal privilegio del punto di vista umano per contemplare una diversità e una forza di cui l'umanità stessa partecipa. Da questa continuità con la natura probabilmente il pensiero greco ci ha in parte separato, ma non bisogna trascurare che ci ha dotato anche degli strumenti per poter ogni volta cercare di ricucire lo strappo, il buco nella trama.

⁴¹ T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, cit.

