

# LA NATURA COME VINCOLO: *PHYSIS* E IMMAGINARIO IN CASTORIADIS<sup>1</sup>

**AGNESE DI RICCIO**

*New School for Social Research, New York*  
diria012@newschool.edu

## **ABSTRACT**

Castoriadis' attention for the radical and unmotivated creations of the imaginary has always been perceived as a paradigmatic example of anti-naturalism. In recent years, however, some scholars have challenged this assumption and highlighted the crucial role of *physis* in his later writings. In this essay, I focus on this debate – is Castoriadis a naturalist or an anti-naturalist thinker? – to show how both options risk being one-sided. Against anti-naturalist readings, nature is always a central theme for Castoriadis, from *The Imaginary Institution of Society* to his ecological writings. In spite of this attention for nature, however, his later treatment of *physis* does not seem to solve the anti-naturalist tensions of his thought. In what follows, I will at first reconstruct the sense in which the social imaginary “leans on” nature, according to Castoriadis (§1); I will then reflect on some of the essays in which Castoriadis clarifies his conception of living and non-living nature, highlighting a possible tension between two levels (§2); lastly, I will focus on the structural link between capitalism and climate crisis. My claim is that Castoriadis' attention for nature as a political issue exasperates, rather than solving, the tension between *physis* and *nomos* (§3).

## **KEYWORDS**

Castoriadis, *physis*, naturalism, ecology, imaginary.

Cornelius Castoriadis apre “Scienza moderna e interrogazione filosofica” con un riferimento a Platone: «Ciò che mi interessa, ha detto il filosofo, non sono né le pietre né gli alberi, ma gli esseri umani nella comunità. A questa affermazione egli non ha potuto tener fede fino in fondo. La sua riflessione sugli esseri umani nella città lo ha condotto ad assegnar loro un ruolo nel mondo, e una parentela di sostanza con le pietre

<sup>1</sup> Questo saggio è una versione rivista e ampliata di un intervento discusso in occasione di una giornata di studi su Castoriadis: “Il pensiero di Castoriadis nel centenario dalla nascita”, Pisa, 28 ottobre 2022. Vorrei ringraziare Alfredo Ferrarin per l'invito, Marco Ridolfi per aver commentato una versione precedente di questo saggio, e i/le partecipanti alla discussione per i loro commenti.

e con gli alberi»<sup>2</sup>. A partire dal *Timeo*, Platone avrebbe riconosciuto l'esigenza di radicare la propria discussione della città ideale in una riflessione cosmologica, stabilendo una più stretta relazione tra il piano della politica e il piano della *physis*. Di recente, alcuni interpreti hanno proposto di leggere il percorso intellettuale di Castoriadis in modo analogo: in un primo momento, l'attenzione per l'autonomia e la creatività dell'immaginario avrebbe portato Castoriadis a minimizzare il ruolo della natura e la continuità tra quest'ultima e «gli esseri umani nella città»; i testi successivi alla sua opera principale – *L'istituzione immaginaria della società* – sarebbero invece caratterizzati da uno «shift towards *physis*» (l'espressione è di Susi Adams), ossia da una più attenta riflessione sul rapporto tra l'essere inanimato, l'essere organico e la polis<sup>3</sup>.

Per Castoriadis, la società istituita è sempre il prodotto dell'immaginario istituyente, una *vis formandi* radicale e incondizionata che pone in essere il mondo degli individui, del linguaggio e delle relazioni materiali e simboliche che definiscono la collettività. L'immaginario crea *ex nihilo*, dice Castoriadis, ma non *in nihilo* o *cum nihilo*: assieme alla psiche umana e alla tradizione, la natura coincide con una delle condizioni necessarie ma non sufficienti dell'auto-istituzione della società – un vincolo e un obbligo esterno di cui quest'ultima deve tener conto<sup>4</sup>. Chiarire il peso specifico e il tipo di frizione che il mondo naturale come vincolo esercita nei confronti dell'immaginario è però tutt'altro che ovvio. Interpretazioni come quella proposta da Adams intendono contrastare la tendenza – predominante in letteratura – a leggere Castoriadis come un filosofo radicalmente antinaturalista, che si preoccuperebbe esclusivamente degli «esseri umani nella città» e delle creazioni dell'immaginario (folli, immotivate, disancorate dal dato naturale)<sup>5</sup>. A mio avviso, tuttavia, entrambe le opzioni (il naturalismo e l'antinaturalismo) rischiano di restituire un'immagine semplificata della posizione di Casto-

<sup>2</sup> Il saggio è stato pubblicato per la prima volta nel 1972 e inserito in *Les Carrefours du labyrinthe* nel 1978 (cfr. Cornelius Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, in *Gli incroci del labirinto*, trad. it. M.G. Conti Bicocchi e F. Lepore, hoepfulmonster, Firenze 1988, p. 149; trad. mod.).

<sup>3</sup> Si vedano, in particolare, Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, Fordham University Press, New York 2011 e i suoi saggi: “The Enduring Enigma: *Physis* and *Nomos* in Castoriadis”, in «Thesis Eleven», 65:1 (2001), pp. 93-107; “Castoriadis' Shift Towards *Physis*”, in «Thesis Eleven», 74:2 (2003), pp. 105-112 e “Castoriadis and Autopoiesis”, in «Thesis Eleven», 88:1 (2007), pp. 76-91. Cfr. anche il saggio di Stathis Gourgouris (“Confronting Heteronomy”, in *L'autonomie en pratique(s)*, «Cahiers Castoriadis», 8 (2013), pp. 17-43), che condivide l'impostazione di Adams.

<sup>4</sup> Cornelius Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, in *L'elemento immaginario*, trad. it. M. Ridolfi, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa 2021, pp. 119-121.

<sup>5</sup> Per due esempi di letture antinaturaliste del pensiero di Castoriadis, si vedano Jeff Klooger, “Ontological Anti-Naturalism and the Emergence of Life and Mind: Castoriadis and Deacon”, in «Critical Horizons», 18:2 (2017), pp. 136-153 e Lachlan Ross, “The Mad Animal: On Castoriadis' Radical Imagination and the Social Imaginary”, in «Thesis Eleven», 146:1 (2018), pp. 71-86.

riadis. Concentrarsi alternativamente sulla natura o sugli esseri umani impedisce di cogliere l'interazione tra due elementi che Castoriadis vuole pensare come compresenti e intrecciati.

Nel passo immediatamente successivo a quello appena citato, Castoriadis specifica: «[c]iò che ci interessa sono sempre gli uomini e la loro città. Ma sappiamo anche di non poterli separare dalle pietre e dagli alberi»<sup>6</sup>. Contro la tendenza a considerare il tema della *physis* come secondario, riflettere sulla dialettica che si stabilisce tra l'immaginario e il “primo strato naturale” – gli alberi e le pietre – è una preoccupazione fondamentale della sua filosofia<sup>7</sup>. Se le significazioni immaginarie non sono mai determinate in modo univoco dalla natura, è anche vero che esse devono sempre incarnarsi nella materialità. Come Castoriadis chiarisce ne *L'istituzione immaginaria*, quando ci rapportiamo alle significazioni immaginarie della società, «[n]on siamo di fronte a dei significati “liberamente separabili” da ogni supporto materiale, a dei puri poli di idealità; è entro e attraverso l'essere e l'essere-così di tale “supporto” che questi significati esistono, e sono così come sono»<sup>8</sup>. Gli scritti sull'ecologia di Castoriadis degli anni '80-'90 chiariscono cosa accade quando la dimensione immaginaria si afferma come liberamente separabile dal proprio supporto e oblitera la propria base materiale. Per Castoriadis, il capitalismo è un immaginario «*privo di carne propria*» nel senso più letterale dell'espressione: esso annienta la connessione tra esseri umani, da un lato, e “pietre e alberi”, dall'altro<sup>9</sup>. Dal momento che la società occidentale «ha distrutto l'idea di

<sup>6</sup> Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, p. 149.

<sup>7</sup> Con l'espressione “primo strato naturale” Castoriadis si riferisce per lo più alla natura macrofisica, ossia alle cose e ai fenomeni per come appaiono a noi. Le osservazioni contenute nei suoi scritti sulla filosofia della scienza, tuttavia, complicano questo quadro e includono una riflessione sullo strato microfisico (cfr. § 2, *infra*).

<sup>8</sup> Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, trad. it. F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 252. In quanto segue, mi riferirò alla traduzione di Fabio Ciaramelli per le citazioni tratte dalla seconda parte de *L'istituzione immaginaria* (Cornelius Castoriadis, “L'imaginaire sociale et l'institution”, pt. 2 de *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 249-538) e alla recente traduzione di Emanuele Profumi per le citazioni tratte dalla prima parte (“Marxisme et théorie révolutionnaire”, pt. 1 de *L'institution imaginaire de la société*, pp. 13-248; trad. it. Emanuele Profumi, Mimesis, Milano 2022).

<sup>9</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte prima)*, p. 262; trad. mod. Nell'ottica di Castoriadis, l'autonomizzazione dell'immaginario capitalista prosegue e radicalizza un processo avviatosi con la modernità: la continua negazione e repressione da parte delle società moderne dell'elemento immaginario, per mezzo dell'insistenza sulla razionalità, sul controllo e sull'organizzazione burocratica (cfr. *ibid.*, pp. 257ss.). Secondo Castoriadis, la (pseudo-)razionalità delle società moderne coincide, in effetti, con il loro nucleo più immaginario. Su questi temi cfr. Cornelius Castoriadis, “La ‘razionalità’ del capitalismo”, in *La rivoluzione democratica*, trad. it. G. Regoli, a cura di F. Ciaramelli, Elèuthera, Milano 2022, pp. 219-259.

*physis*»<sup>10</sup>, uno dei compiti fondamentali della riflessione filosofica è risignificare la connessione tra quelli che Castoriadis interpreta come livelli ontologici irriducibili e tuttavia non separabili: l'essere inorganico, l'essere organico, la psiche e il sociale-storico.

Se il tema della natura ha molta più importanza nel pensiero di Castoriadis di quanta comunemente gliene attribuisca la letteratura, genealogie come quella proposta da Adams sembrano oscurare le tensioni del discorso sulla *physis*<sup>11</sup>. In quanto segue, vorrei sostenere che la natura rimane un problema trasversale del pensiero di Castoriadis, centrale ma mai pienamente risolto. Come sostiene Stéphane Vibert, Castoriadis si è sempre opposto frontalmente a ogni forma di naturalismo «funzionalista, strutturalista, storicista, utilitarista, cognitivo o sociobiologico»<sup>12</sup>. Se questo è vero, è altrettanto importante notare che i suoi testi teorici non si lasciano ricondurre in modo lineare a una posizione antinaturalista e i suoi scritti politici – in particolare quelli sull'ecologia – sembrano suggerire la necessità di una riformulazione della dialettica tra natura e significazioni immaginarie. Per mostrare l'intreccio di questi livelli, mi soffermerò in primo luogo sulla definizione di natura come vincolo dell'immaginario (§1). Passerò poi ad alcuni dei saggi in cui Castoriadis chiarisce la propria concezione dell'essere vivente e non vivente, evidenziando una possibile tensione tra due piani di analisi (§2). Da ultimo, mi concentrerò sugli scritti a tema ecologico per stabilire se l'interpretazione della crisi ambientale come problema politico non esaspera piuttosto che risolvere le tensioni del rapporto tra *nomos* e *physis* (§3).

## 1. APPOGGIARSI ALLA NATURA

In *Oltre natura e cultura*, l'antropologo Philippe Descola introduce il naturalismo come una delle quattro ontologie che tradizionalmente hanno orientato la lettura del rapporto tra natura e società<sup>13</sup>. L'ontologia naturalista assume la presenza di un piano

<sup>10</sup> Cornelius Castoriadis, "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'", in *Écrits Politiques 1945-1997*, tome VII: *Ecologie et politique suivis de Correspondances et compléments*, Éditions du Sandre, Paris 2020, p. 119; trad. mia.

<sup>11</sup> Concordo con quanti hanno sostenuto l'impossibilità di stabilire una distinzione netta tra diverse fasi della filosofia di Castoriadis: a fronte di alcuni spostamenti di accento (come nel caso dell'idea di *physis*), il suo pensiero sembra comunque conservare un'unità di fondo (cfr., per esempio, Ross, "The Mad Animal", pp. 77-78).

<sup>12</sup> Stéphane Vibert, "Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis", in *L'autonomie en pratique(s)*, p. 46.

<sup>13</sup> Philippe Descola, *Oltre Natura e Cultura*, trad. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2021, pp. 141-144. L'antropologia di Descola vale qui come esempio di una modalità di pensare il rapporto tra natura-società che muove, come Castoriadis, da una critica del naturalismo e dei dualismi della tradizione occidentale.

oggettivo (quello degli esseri naturali) la cui esistenza e costituzione fisica sarebbero determinate da leggi omogenee. In questo quadro, l'essere umano si pone in continuità con la natura dal punto di vista fisico e biologico, ma stabilisce una dicotomia netta tra la propria interiorità e l'esteriorità dell'essere naturale, tra pensiero ed estensione. Secondo Descola, questo punto di vista oggettivante sulla natura ha permeato il senso comune e le cosmologie occidentali almeno a partire da Platone e Aristotele<sup>14</sup>. L'obiettivo della sua antropologia è invece quello di mostrare che l'identificazione della natura con un puro dato di esperienza ha la stessa inconsistenza che gli occidentali tendono ad attribuire «agli animali parlanti o alle relazioni di parentela tra uomini e canguri»<sup>15</sup>.

Analogamente a Descola, anche Castoriadis intende mostrare che l'idea di natura come “bed rock” del sociale è frutto di un'istituzione immaginaria<sup>16</sup>. L'ontologia naturalista o – per usare l'espressione di Castoriadis – dell'«essere come essere-determinato» ha radici nella tendenza della filosofia greca a stabilire un'equivalenza tra essere e determinazione e porre forme immutabili a fondamento degli enti particolari<sup>17</sup>. La scienza moderna da Galileo in poi non avrebbe fatto altro che potenziare questa illusione di oggettività. Contro questa impostazione, Castoriadis nega che il fare e il rappresentare della società si limitino a ricalcare un oggetto dato – l'«essere-così» dell'essere naturale<sup>18</sup> – e si serve del concetto freudiano di “appoggio” (*étayage*, *Anlehnung*) per risignificare il rapporto tra società e natura<sup>19</sup>. Le significazioni immaginarie si appoggiano, si puntellano «a uno strato di ciò che esiste» ma la materialità di quest'ultimo

<sup>14</sup> Philippe Descola, “Constructing Nature: Symbolic Ecology and Social Practice”, in *Nature and Sociology: Anthropological Perspectives*, a cura di Philippe Descola e Gísli Pálsson, Routledge, London 1996, p. 88; trad. mia: «[d]al momento che il è il nostro modo di identificazione e permea il nostro senso comune così come la nostra pratica scientifica, esso è diventato per noi una “presupposizione” naturale che struttura la nostra epistemologia e, in particolare, la nostra percezione di altri modi di identificazione. In questo contesto, il totemismo o l'animismo ci appaiono come rappresentazioni intellettualmente interessanti ma false, mere manipolazioni simboliche di quel campo specifico e circoscritto di fenomeni che chiamiamo natura».

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 87.

<sup>17</sup> Cfr., per esempio, ibid., p. 22.

<sup>18</sup> Ibid., p. 90.

<sup>19</sup> Per Freud, le pulsioni psichiche non sono determinate in modo univoco dagli eccitamenti somatici ma si *appoggiano* a questi ultimi per dar vita a qualcosa di diverso. Castoriadis si richiama a questo concetto freudiano – che estende al di là della sfera psicanalitica – per segnalare il disancoramento funzionale delle significazioni immaginarie rispetto al dato di partenza naturale. Nelle parole di Klooger, «[l']appoggio (*leaning on*) si trasforma in un termine onnicomprensivo (*catch-all term*) per il tipo di relazione che si stabilisce tra i fenomeni esterni e i fenomeni che risultano dalla creazione, che abbraccia tanto la psiche umana quanto il sociale-storico come istanze di auto-creazione. Castoriadis utilizza il concetto di appoggio [...] in connessione con la relazione tra fenomeni socio-storici e i fenomeni che pertengono a quello che egli chiama *primo strato naturale*. Quest'ultimo include il mondo naturale fino al corpo umano inteso

viene sempre ripresa, trasformata, *transustanziata* per mezzo dell'immaginario<sup>20</sup>. L'errore sta nel contrapporre società e natura come due poli precostituiti, di cui sarebbe poi necessario indagare la relazione. L'istituzione originaria della società è l'istituzione della relazione stessa, ossia l'istituzione della natura come un mondo-per-l'immaginario, inteso come una topografia a un tempo fisica, temporale e simbolica. La domanda sulla natura, per Castoriadis, ha senso e si pone solo all'interno delle significazioni immaginarie che circoscrivono un dato ordine sociale. Nelle parole de *L'istituzione immaginaria della società*, «[d]ire che l'istituzione della società *si appoggia* all'organizzazione del primo strato naturale vuol dire che essa non la riproduce, non la riflette e non ne è *determinata* in nessun modo; essa vi trova una serie di condizioni, di punti di sostegno e di incentivo, di arresti e di ostacoli»<sup>21</sup>. In senso fichtiano, gli urti con la "X" del mondo esterno assumono un senso solo all'interno dell'ordine di significati stabilito dal soggetto (e "soggetto" per Castoriadis si dice in molti modi: psiche individuale, individuo sociale, società, essere vivente). Sono questi ultimi a "in-formare" il mondo – ossia, a metterlo in figura – e a determinare la pertinenza delle informazioni: «tutto ciò che è [...] colto e percepito dalla società, deve *significare* qualcosa, dev'essere investito d'un significato»<sup>22</sup>. Dell'essente *in sé* non sappiamo e non possiamo sapere nulla, dice Castoriadis<sup>23</sup>; il supporto della natura è fondamentale dal punto di vista logico e biologico, ma i vincoli che questa impone all'istituzione sono limiti *triviali* o *banali*<sup>24</sup>.

Alla luce del quadro appena tracciato, si potrebbe pensare che Castoriadis non abbia alcun interesse a specificare ulteriormente la dimensione del primo strato naturale, considerandolo inafferrabile e non definibile al di là delle significazioni immaginarie<sup>25</sup>. In un saggio dedicato a Merleau-Ponty, in effetti, Castoriadis suggerisce che sarebbe un

come organismo» (Jeff Klooger, "*Anlehnung (Leaning On)*", in *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, a cura di Suzi Adams, Bloomsbury, London 2014, p. 129; trad. mia).

<sup>20</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, pp. 83, 86. Il termine "transustanziato" è di Castoriadis e intende rimarcare la presenza di una trasformazione a un tempo genetica e ontologica.

<sup>21</sup> Ibid., p. 90.

<sup>22</sup> Ibid., p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 89.

<sup>24</sup> Si tratta di termini che Castoriadis usa spesso. Per limitarsi a due esempi, ne *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis sottolinea che «[la natura] pone dei punti di arresto e dei limiti all'istituzione della società; ma la considerazione di tali limiti *apporta soltanto banalità*» (ibid., p. 84; corsivo mio). La relazione con il dato naturale è una relazione epistemologicamente povera: «ciò che il mondo fisico in quanto tale impone o vieta insormontabilmente alla società – e così, a tutte le società – è in tutto e per tutto banale e non ci insegna nulla» (Cornelius Castoriadis, "L'immaginario: la creazione nel dominio sociale-storico", in *L'elemento immaginario*, p. 158).

<sup>25</sup> Cfr. Cornelius Castoriadis, "Merleau-Ponty e il peso dell'eredità ontologica", in *L'elemento immaginario*, p. 72.

utile esercizio propedeutico cominciare a pensare alle montagne, ai ciottoli e alle conchiglie come a «cianfrusaglie fabbricate dalla ‘coscienza’ sociale e dalla sua ‘follia reallizzante’»<sup>26</sup>. Guardare alle datità della natura come a una serie di creazioni immaginarie aiuta a scardinare i presupposti naturalistici della scienza e della filosofia moderne.

Se le cose stessero così, la lettura del rapporto tra società e natura offerta da Castoriadis non si discosterebbe troppo dall’antropologia di Descola: non c’è nessun “nocciolo duro” al di là di ciò che le singole formazioni culturali identificano, di volta in volta, con il mondo naturale. È bene notare, però, che questa descrizione dell’essere naturale come una “X” è complicata da una serie di osservazioni che verranno approfondite in studi successivi. Tanto le interpretazioni antinaturalistiche quanto le posizioni volte a rivalutare il ruolo della *physis* nel secondo Castoriadis tendono a considerare il mondo naturale de *L’istituzione immaginaria* come un’entità indefinita e a-specifica<sup>27</sup>. Eppure, già a partire da questo testo, Castoriadis sottolinea a più riprese come l’impossibilità di uscire dal “circolo della creazione” che si stabilisce tra natura e società non ci esima dal riflettere sulle proprietà di ciò che è, ossia sulle caratteristiche e le resistenze dell’essere naturale<sup>28</sup>. L’essere su cui la società si appoggia non è qualsiasi cosa e «non si dà in un modo qualunque», e Castoriadis tenta costantemente di forzare i limiti della logica identitaria per parlare di ciò che si pone al di là del dicibile e del pensabile<sup>29</sup>.

Proprio la modalità di organizzazione del rappresentare e del fare sociale indica qualcosa di fondamentale a proposito della struttura del primo strato dell’ente. Il *legein* e il *teuchein* (il pensare-dire e il fare-costruire) coincidono con la logica fondamentale dell’immaginario sociale, che per darsi una consistenza e un corpo definiti ha bisogno di separare, gerarchizzare, fissare e ordinare gli elementi con cui entra in contatto<sup>30</sup>. Il

<sup>26</sup> Ibid., p. 81.

<sup>27</sup> Per Adams, il primo Castoriadis «dirige e limita la sua attenzione su modi di essere antropici» e la natura vale solo come una «contro-immagine dell’anthropos» (*Castoriadis’s Ontology*, pp. 29-30; trad. mia).

<sup>28</sup> Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 90. In molti casi, Castoriadis specifica che la trivialità della natura non dispensa la riflessione filosofica dal prenderla in esame (cfr., per esempio, Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, pp. 120-121). Per una riflessione sul circolo della creazione in Castoriadis, si veda l’articolo di Fabio Ciarra, “Le cercle de la création”, in *Autonomie et autotransformation de la société: La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, a cura di Giovanni Busino, Librerie Droz, Genève 1989, pp. 87-110.

<sup>29</sup> Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 89.

<sup>30</sup> Sulla funzione del *legein* e del *teuchein*, rimando ad Alfredo Ferrarin, “La prassi, l’istituzione, l’immaginario in Castoriadis”, in «Discipline filosofiche», 29:2 (2019), pp. 121-150.

fatto che l'individuo e la società debbano necessariamente adottare una logica insiemistico-identitaria nel rapportarsi alla natura suggerisce, per Castoriadis, che l'essere esterno è quantomeno *formabile e organizzabile*. In altre parole,

esiste un livello o strato dell'essente che *si dà o si presenta* effettivamente come riconducibile a un'organizzazione insiemistica. In questo strato, cioè nel primo strato naturale, l'essente interminabilmente si presta a un trattamento che costituisce al suo interno elementi distinti e definiti, suscettibili d'esser sempre raggruppati in unioni identificabili, elementi che possiedono sempre proprietà sufficienti per definire delle classi, che si conformano sempre ai principi di identità e del terzo escluso, e che si possono classificare in gerarchie e giustapposizioni<sup>31</sup>.

L'affermazione per cui l'essente e la società sarebbero accomunati da una dimensione insiemistico-identitaria si presta a due interpretazioni che mi sembrano compresenti in Castoriadis e che sono implicite nel "*si dà o si presenta*" del passo appena riportato. Da un lato (i), l'essere coincide con una dimensione indeterminata che assume un senso *per noi* solo attraverso l'istituzione di distinzioni funzionali, classi, gerarchie e temporalità identitarie. Da questo punto di vista, le determinazioni logiche non interessano alla natura *in sé* ma all'immaginario che istituisce un mondo di significati condivisi. La natura è una X indefinita e infinitamente malleabile: «[s]ostegni e incentivi una volta vengono presi in considerazione, un'altra volta sono trascurati, altrove sono annullati o utilizzati al contrario»<sup>32</sup>. Dall'altro (ii), Castoriadis insiste sulla logica identitaria come una dimensione *connaturata* al primo strato dell'ente, che è indeterminato e duttile ma mai completamente caotico. Lo strato naturale si presenta alla società come caratterizzato da una consistenza specifica che l'essere umano non può alterare a proprio piacimento: «si potrebbe dire che la società incontra di colpo un primo strato naturale [...] che è non solo insiemizzabile, ma già di per sé insiemizzato: specie viventi, varietà di terre e minerali, Sole, Luna e stelle, non hanno atteso di essere dette o istituite per essere distinte e definite, per possedere delle proprietà stabili e formare delle classi»<sup>33</sup>. Individui e specie, identità e differenza, proprietà della materia, non sono poste dal soggetto ma presenti come proprietà dell'*in sé*. A essere rilevante non è solo la constatazione dell'esistenza di dimensioni insiemistico-identitarie nel reale, ma il fatto che queste sembrano esercitare un certo tipo di *pressione* sulle significazioni dell'immaginario. Queste ultime sorpassano e alterano la materialità dei propri supporti ma lo fanno sempre seguendo un ordine o, per usare un'espressione di Castoriadis, rispettando le «nervature razionali di ciò che è dato»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 83; corsivo mio.

<sup>32</sup> Ibid. p. 85.

<sup>33</sup> Ibid., pp. 86-87.

<sup>34</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte prima)*, p. 247.

Se nel primo caso (i) l'essere naturale figura come un vincolo passivo e indifferente dell'immaginario, nel secondo caso (ii) il punto d'appoggio sembra poter resistere a – e retroagire su – gli sforzi di plasmarlo. Ne *L'istituzione immaginaria*, tuttavia, il focus dell'argomentazione rimane per lo più sulla prima dimensione, ossia sulla natura come vincolo passivo e infinitamente determinabile a partire dalle operazioni dell'immaginario. Conseguentemente, il secondo piano viene per lo più appiattito sul primo: la resistenza “banale” incontrata nella natura (le sue leggi fisiche, la sua regolarità) non rappresenta un vero e proprio limite per l'immaginario (un vincolo attivo) ma un insieme di relazioni di cui appropriarsi per rielaborare e ricomporre il dato: l'indeterminazione (i) va di pari passo con la determinazione (ii), ossia con «proprietà relativamente fisse e stabili, e con relazioni necessarie o probabili: se...allora..., in quanto *condizione per far essere altrimenti ciò che è*»<sup>35</sup>.

In effetti, l'obiettivo di Castoriadis in questo testo è soprattutto quello di criticare il “privilegio della cosa”, la pretesa di cogliere il mondo come un nudo dato percettivo e le significazioni immaginarie come copie del dato. Eppure, tornando al passo citato sopra, una cosa è sostenere che il primo strato naturale ostacola e arresta l'immaginario; ben diverso è sostenere che la natura può anche *incentivarlo* e *condizionarlo*. In cosa consistono le virtualità o le nervature razionali del dato? O, nelle parole di Castoriadis, «la natura sorregge e induce l'organizzazione del mondo da parte della società, ma sorregge e induce precisamente che cosa e come?»<sup>36</sup>.

## 2. CHE TIPO DI VINCOLO?

Negli scritti successivi a *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis chiarisce la propria concezione della *physis*, stabilendo una distinzione più netta tra il vivente e l'essere non organico. La necessità di precisare il quadro descritto sopra è il risultato di un intreccio complesso di fattori: un interesse teorico sempre più marcato per le nozioni di *chaos* e *physis* della filosofia presocratica; il dialogo con la biologia di Francisco Varela e Humberto Maturana; e l'interesse per la pratica scientifica e le questioni ontologiche che a questa si collegano<sup>37</sup>.

I saggi degli anni '80 si soffermano a più riprese sul rapporto che gli esseri viventi instaurano con il primo strato naturale. Proprio come l'essere umano e le significazioni immaginarie, la cellula, l'albero e il cane non recepiscono l'esterno come una serie di

<sup>35</sup> Per garantire, cioè, la presa dell'immaginario sul reale (ibid., p. 250; corsivo mio).

<sup>36</sup> Ibid., p. 249. Castoriadis specifica immediatamente che la natura non può “sorreggere” e “indurre” l'immaginario in quanto causa, mezzo o simbolo; non fornisce, però, un'interpretazione alternativa.

<sup>37</sup> Su questi punti, cfr. Gourgouris, “Confronting Heteronomy”.

informazioni già definite ma *creano* sé stessi e il mondo elaborando gli urti della natura esterna: «[c]iò che è la X alla fine indescrivibile “là fuori” diventa qualcosa di definito e di specifico *per* un essere particolare per mezzo del funzionamento della sua immaginazione sensoriale e logica»<sup>38</sup>. Castoriadis specifica ora che il rapporto dialettico tra vivente e natura è mediato da quella che definisce un’immaginazione sensoriale (o, alternativamente, un’immaginazione biologica, materiale, corporea), che informa e organizza gli urti del mondo esterno.

I “sensi” fanno emergere a partire da una X qualcosa che “fisicamente” o “realmente” non esiste - se si intende per “realtà” la “realtà” della fisica: fanno emergere colori, suoni, odori, eccetera. Nella natura fisica, non ci sono colori, suoni o odori: ci sono solo onde elettromagnetiche, vibrazioni dell’aria, delle specie di molecole, eccetera<sup>39</sup>.

Nell’elaborare gli urti della natura, l’immaginazione del vivente stabilisce una gerarchia tra informazioni di primo e secondo piano e istituisce nuovi strati dell’essere (i colori per gli esseri umani, gli odori per i cani, gli ultrasuoni per i delfini...). È bene notare lo slittamento semantico implicito nella definizione della natura come X: se i passi esaminati in precedenza guardavano soprattutto alla natura come struttura macrofisica (la luna, le stelle, gli alberi, le pietre), gli scritti successivi a *L’istituzione immaginaria* oscillano tra questa definizione di natura e una presentazione dell’essere come un insieme di strati microfisici che assumono un senso solo all’interno dell’organizzazione del vivente. Se per Castoriadis parlare di “significato” ha senso solo al livello della psiche e dell’istituzione dell’immaginario radicale, anche il vivente istituisce un insieme di proto-significati a partire dalle coordinate del suo movimento di auto-costituzione. Quella dell’essere organico è una «sfera chiusa»: la conservazione di un albero, per limitarsi a uno degli esempi di Castoriadis, non dà luogo alle stesse partizioni del mondo introdotte dalla riproduzione di un mammifero e i due mondi hanno senso solo se considerati dal punto di vista della rispettiva coerenza interna<sup>40</sup>.

In questo senso, uno strato della *physis* - quello del vivente - è chiaramente irriducibile alla logica insiemistico-identitaria. Castoriadis si riferisce all’autonomia del vivente teorizzata da Varela e Maturana per chiarire che non c’è insieme di interazioni cibernetiche o codifica lineare di informazioni che possano spiegare la nascita della

<sup>38</sup> Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 96.

<sup>39</sup> Ibid., p. 92.

<sup>40</sup> Cornelius Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, in *L’enigma del soggetto. L’immaginario e le istituzioni*, trad. it. Riccardo Currado, a cura di Fabio Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 107. La differenza tra la psiche e l’essere vivente sta nella possibilità della prima di rompere il cerchio della funzionalizzazione biologica e dar vita alla spontaneità della rappresentazione mediata dall’immaginario.

vita<sup>41</sup>. L'immaginazione corporea del vivente genera un'unità di senso (un habitat, una nicchia) che abbraccia interazioni materiali dotate di generatività e auto-riferimento. Anche se Castoriadis non discute questo aspetto in modo esplicito, è chiaro allora che l'affermazione triviale dell'unità di specie – «un toro e una vacca genereranno sempre vitelli e giovenche, e mai polli, eccetera»<sup>42</sup> – non è più sufficiente a chiarire la legalità del vivente e la sua resistenza nei confronti delle significazioni immaginarie. Quella del vivente è una forma di vita specifica, “per sé”, distinta dall'autonomia dell'essere umano, certo, ma pur sempre irriducibile: essa funzionalizza e piega a sé la materialità degli strati microfisici per dar luogo a nuove categorie dell'essere (si pensi al metabolismo, all'omeostasi, alla riproduzione). In questo senso, l'essere degli organismi non può essere infinitamente composto e ricomposto: «[n]on possiamo entrare nel vivente, possiamo scontrarci con esso, imporgli dei colpi, ma in nessun modo entriamo al suo interno»<sup>43</sup>.

La *physis* intesa come il livello dell'essere vivente attribuisce dunque uno spessore ben definito alla seconda delle due modalità descritte nella sezione precedente (la natura come vincolo attivo [ii]). Si vede bene però come la definizione dell'essere organico come un “per sé” non risolve ma sposti per così dire di un livello la domanda sull'essere non organico. Rispetto alla creatività *sui generis* del vivente, la X della natura esterna è a-morfa e non presenta alcun contenuto specifico *in sé*. In “Lo stato del soggetto oggi”, Castoriadis scrive che la creazione del mondo del vivente «s'appoggia ogni volta [...] su di un certo esser-così di ciò che è. Di questo esser-così non possiamo dir nulla in senso stretto, salvo che deve essere tale da permettere precisamente l'esistenza continua del vivente nella sua interminabile varietà»<sup>44</sup>. È sempre la spontaneità del vivente a “in-formare” la X esterna e a rivestirla di pertinenze, valori e significati. Il rischio è allora quello di stabilire una cesura troppo netta tra essere organico ed essere non organico – tra urti privi di senso, da un lato, e una molteplicità di organizzazione di mondi, dall'altro (un mondo naturale degli esseri umani, dei cani, dei delfini, degli

<sup>41</sup> Cfr. Humberto R. Maturana e Francisco J. Varela, *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 145ss. Castoriadis ha recensito il testo di Varela agli inizi degli anni '80, instaurando con lui un confronto di lunga durata (cfr. “Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*” [compte rendu], in «Le Débat» 1 [1980], pp. 126-127 e “Entretien Cornelius Castoriadis et Francisco Varela”, in *Dialogue*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1998, pp. 59-82). Castoriadis preferisce il termine “auto-costituzione” alla nozione vareliana di “autonomia”, che dal suo punto di vista rischia di generare confusioni tra la normatività del vivente e la normatività dell'immaginario. Adams ha offerto la descrizione più esaustiva della posizione del vivente in Castoriadis (cfr. *Castoriadis's Ontology*, cap. 7).

<sup>42</sup> Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 121.

<sup>43</sup> Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, p. 108.

<sup>44</sup> Ibid.

alberi, dei batteri...). Per Castoriadis, la garanzia contro questo prospettivismo “all the way down” è appunto la logica insiemistico-identitaria, che attraversa tutte le regioni dell’essere e definisce in particolare le regolarità del primo strato naturale: l’espansione della galassia o delle nebulose si verifica a prescindere dagli interessi e dalla chiusura funzionale del vivente; la legge di gravità produce effetti analoghi nel mondo del delfino e in quello dell’essere umano ecc.... Come Castoriadis specifica più volte riferendosi a Dilthey, la realtà ha una consistenza e resiste<sup>45</sup>.

Ma di che tipo di consistenza si tratta? Se è impossibile dire qualcosa sulla natura in senso stretto, Castoriadis rimarca continuamente che «tuttavia ne parliamo» e non possiamo fare a meno di parlarne<sup>46</sup>. Più di ogni altra forma di agire umano, è la pratica scientifica a investigare i vincoli “triviali” che sottendono l’immaginario. La fisica e la chimica stabiliscono un rapporto privilegiato con il primo strato naturale; sono infatti vincolate a «interrogarsi [...] sull’organizzazione e sul contenuto di ciò che, semplicemente, è», ossia, del «mondo quale ci è dato», alla luce dell’«esperienza disponibile»<sup>47</sup>. Per Castoriadis, ciò non implica che la scienza si rapporti a un insieme di oggetti già formati di cui basterebbe stabilire le proporzioni. La conoscenza scientifica è sempre una forma di co-produzione: da un lato, il contatto con la resistenza di ciò che esiste “piega” e dà forma alle teorie scientifiche (si pensi alla scoperta di nuove entità come i quanti o i neutrini); dall’altro, il fare-rappresentare della scienza genera strutture logiche e ipotesi - “schemi immaginari” - che pongono in essere nuovi strati materiali (nuove organizzazioni della X)<sup>48</sup>.

È proprio il rapporto privilegiato tra pratica scientifica e il primo strato naturale a mettere in luce nel modo più diretto la tensione tra una *physis* intesa come vincolo passivo (i) e una *physis* intesa come vincolo attivo (ii). Il progresso scientifico dischiude

<sup>45</sup> Cornelius Castoriadis, “Portée ontologique de l’histoire de la science”, in *Domaines de l’homme*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp. 422, 428. Come precisa in un altro saggio, «[s]e il vivente esiste dipendendo da, o in simbiosi ontologica con, uno strato dell’essente totale che è localmente insiemistico-identitario, questo strato si estende anche là dove il vivente non esiste» (“Logica del magma”, trad. it. Donatella Zazzi, in «Volontà», 1 [1992], p. 76).

<sup>46</sup> Castoriadis, “Lo stato del soggetto oggi”, p. 108.

<sup>47</sup> Castoriadis, “Scienza moderna e interrogazione filosofica”, p. 168; Castoriadis, “Immaginazione, immaginario, riflessione”, p. 141.

<sup>48</sup> Contro la filosofia trascendentale di Kant, Castoriadis specifica che è sempre l’incontro con l’essere a determinare la validità delle nostre teorie scientifiche (Castoriadis, “Portée ontologique de l’histoire de la science”, p. 451; “Fait et à faire”, in *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris 1997, p. 51). Al tempo stesso, la pratica scientifica non è puramente mimetica e passiva. Sulla scienza come un “fare” che è, a un tempo, processo di elucidazione del reale, cfr. i saggi di Thibault Tranchant, “Un constructivisme enraciné: élucidation, ontologie et création de concepts chez Cornelius Castoriadis”, in «Dialogue» 60 (2021), pp. 579-600 e di Jeff Klooger, “Burrowing a Way: Plato’s Cave and the Labyrinth of Creation”, in «Thesis Eleven» 161:1 (2020), pp. 89-100.

l'esistenza di strati lacunosi, irregolari e indeterminati dell'essere che si prestano alle elaborazioni degli schemi immaginari. Ogni scoperta scientifica coincide con la riorganizzazione e ri-creazione di uno strato dell'essere naturale, alla luce di uno schema immaginario che è, in ultima analisi, sempre inserito nel (e determinato dal) magma di significazioni del sociale-storico<sup>49</sup>. Precisamente perché indefinita, la X del mondo esterno è infinitamente *formabile* e *organizzabile* dalla pratica scientifica: i suoi elementi possono essere identificati, separati, numerati, classificati e posti in relazione<sup>50</sup>. Da questo punto di vista, la X della natura esterna non esercita una resistenza specifica ma si adatta alle elaborazioni del vivente e della scienza. Sono la pratica scientifica, e più in generale il *teuchein*, a far emergere nuove virtualità, ossia ad assemblare, alterare, far entrare in contatto elementi che «semberebbero condannati, *physei*, a non esserlo mai»<sup>51</sup>; è la tecnica, in altre parole, a lasciar emergere potenzialità che non potrebbero darsi altrimenti.

Alcuni passaggi di Castoriadis sulla storia della scienza e sulla tecnica lasciano in effetti pensare che l'unica forma del primo strato dell'essere coincida con la proprietà di essere assolutamente formabile<sup>52</sup> - una virtualità dai contorni indefiniti che rischia di risultare una potenzialità vuota. È vero che Castoriadis specifica, contro l'“anything goes” di Feyerabend, che il mondo non si presta a organizzazioni insiemistiche di qualsiasi tipo<sup>53</sup>. Eppure, senza ulteriori specificazioni, l'unico modo in cui il primo strato naturale sembra vincolare l'immaginario è il fatto banale di *essere*, di *darsi*. La dimensione di una potenzialità vuota e inefficace emerge bene in un passo di “Tempo e creazione”, in cui Castoriadis si domanda:

[c]ome deve essere il mondo, in se stesso, affinché questa varietà sorprendente e illimitata di edifici immaginari possa essere eretta [?] La sola risposta possibile è: il mondo deve essere tollerante e indifferente rispetto a tutte queste creazioni. Deve poter far posto a tutte, e non impedire, favorire o imporre una di questa a scapito di altre. In breve: il mondo deve essere privato di senso<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, pp. 450-451.

<sup>50</sup> Ibid., pp. 427, 447; Castoriadis, “Logica del magma”, pp. 75-76.

<sup>51</sup> Cornelius Castoriadis, “Technique”, in *Les Carrefours du labyrinthe*, Éditions du Seuil, Paris 1978, p. 231; trad. mia.

<sup>52</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 76; Castoriadis, “Technique”, pp. 230-233.

<sup>53</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, p. 451.

<sup>54</sup> Castoriadis, “Temps et création”, in *Le monde morcelé*, Éditions du Seuil, Paris 1990<sup>2</sup>, p. 263; trad. mia. Per un'affermazione analoga cfr. “Fait et à faire”, p. 12.

Il mondo è indifferente alle creazioni dell'immaginario: esso deve essere abbastanza informe da accogliere ogni configurazione. Paradossalmente, la natura condiziona l'immaginario solo nella misura in cui non lo condiziona affatto, nella misura in cui si pone, cioè, come ricettacolo astratto di ogni forma possibile.

L'ontologia regionale di Castoriadis potrebbe allora essere riassunta come l'insieme di: (1) una serie di strati inerti, infinitamente organizzabili e malleabili; (2) dell'essere vivente e della sua auto-costituzione (inclusa la dimensione biologica dell'essere umano); e (3) della rottura creativa introdotta dall'immaginario radicale, che abbandona definitivamente il piano della *physis*. Se si possono ancora formulare alcune ipotesi sulle modalità di resistenza del vivente come *per sé* (si pensi al passaggio riportato sopra), sembra impossibile determinare in cosa consista la resistenza specifica della natura inorganica, che è in sé priva di potenzialità e si fa e si disfa su tutti i livelli, per così dire, a seconda del tipo di attività costitutiva che decidiamo di prendere in esame (la cellula, l'albero, il cane, gli schemi immaginari della scienza).

I passi appena citati, tuttavia, stridono con un'altra serie di affermazioni, spesso contenute negli stessi scritti, che insistono sulla produttività e l'auto-organizzazione *dell'essere naturale nel suo insieme* (ii). La non-determinazione dell'essere «non è semplice indeterminazione nel senso privativo e alla fine banale. È creazione, cioè emergere di determinazioni altre, di nuove leggi, di nuovi ambiti di legalità»<sup>55</sup>. L'essere non è statico e amorfo, ma stratificato in senso diacronico. E questa stratificazione non è semplicemente il frutto delle infinite partizioni introdotte da un *per sé* (l'essere vivente, la società o la scienza) ma «è anche espressione della sua [dell'essere stesso, NdA] auto-creazione, della sua temporalità essenziale, o del suo essere come incessante “avere-da-essere”»<sup>56</sup>. L'essente (incluso l'essere naturale non organico) è un magma nel senso tecnico che Castoriadis attribuisce al termine: l'origine di un insieme infinito e non matematizzabile di nuove determinazioni<sup>57</sup>. Da questo punto di vista, tutto l'essere (vivente e non vivente) contiene «non soltanto una dimensione *ensidique* ma anche una *dimensione immaginaria o poietica*» che si esprime attraverso un emergere continuo di forme altre<sup>58</sup>. È bene notare la tensione a cui è sottoposto il termine immaginario,

<sup>55</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 77.

<sup>56</sup> Castoriadis, “Portée ontologique de l'histoire de la science”, p. 455.

<sup>57</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, in part. pp. 67-72. Come spiega Mats Rosengren, “magma” è un concetto ontologico: «Se interpretato come concetto ontologico, il magma designa un mondo che non è completamente determinato, un mondo che è stratificato in modo eterogeneo e processuale» (“Magma”, in *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, p. 65; trad. mia).

<sup>58</sup> Castoriadis, “Temps et création”, p. 271; trad. mia; corsivo mio. Tutto il passo è significativo: «Il tempo è l'essere nella misura in cui l'essere è alterità, creazione e distruzione. [...] Parlo soprattutto del dispiegamento dell'essere come sviluppo di una molteplicità eterogenea di alterità co-esistenti. [...] Dobbiamo dunque pensare lo spazio come contenente non soltanto una dimensione *ensidique* ma anche una

che si dilata ad abbracciare tutti gli strati dell'essere. Per spiegare la produttività della natura inorganica – ben più difficile da afferrare rispetto a quella del vivente – Castoriadis allude talvolta a una creazione che si verifica secondo scale geologiche e una temporalità incommensurabili alla durata della vita umana. L'essere inorganico

si manifesta attraverso una creazione . . . senza dubbio di tipo altro e di un ritmo infinitamente più lento rispetto a quello che constatiamo [...] nell'emergenza del vivente e delle sue forme successive; ancora più lento del ritmo della creazione che credo di constatare nella storia delle società umane. *Ma perfino là, perfino nella natura inanimata c'è creazione, ci sono delle rotture*<sup>59</sup>.

Tutta la *physis* è *alloiosis*, «è Eros, cioè movimento e spinta verso la *forma*, verso il *pensabile*, verso la *legge*, verso l'*eidós*»<sup>60</sup>. Non un vincolo inerte, dunque – uno strato *formabile* e *organizzabile*, un ricettacolo di forme – ma movimento o «la spinta inarrestabile dell'essere che tende a donarsi una forma per essere»<sup>61</sup>. Come il vivente e l'immaginario, l'essere inorganico presenta un surplus di significato in quanto manifestazione del movimento di produzione e distruzione di forme del Chaos, dell'Abisso e del Senza-Fondo (temi che Castoriadis approfondisce con lo studio delle fonti greche)<sup>62</sup>. La *physis* nel suo insieme tende a prodursi come un insieme di forme, ma queste ultime non coincidono con una serie di fini predefiniti, contrariamente a quanto Castoriadis riscontra nella fisica aristotelica. L'indeterminazione dell'essere inorganico è creazione nel senso dell'emergere di forme *altre*, di nuove leggi, di ulteriori domini di legalità.

La prospettiva ontologica aperta da queste formulazioni potrebbe restituire un altro senso al concetto di *étayage*. Se l'essere è essenzialmente cambiamento e produzione

dimensione immaginaria o poetica. Nella misura in cui esso implica il dispiegamento “simultaneo” di forme che sono altre [...], che si dà una “molteplicità in sincrono” di forme altre, lo spazio effettivo, nel senso pieno del termine, sorpassa lo spazio astratto e la semplice organizzazione *ensidique*. Sulla dimensione poetica della *physis* negli scritti degli anni '80-'90 si veda, oltre a Adams, Sean McMorro, “Concealed Chora in the Thought of Cornelius Castoriadis: A Bastard Comment on Trans-Regional Creation”, in «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», 8:2 (2012), pp. 117-129.

<sup>59</sup> Gérard Ponthieu et al., “L'auto-organisation: de la physique au politique”, in *Création et désordre: recherches et pensées contemporaines*, L'originel, Paris 1987, p. 42; trad. mia; corsivo mio.

<sup>60</sup> Cornelius Castoriadis, “*Physis* e autonomia”, in *Physis: abitare la terra*, ed. Mauro Ceruti ed Ervin Laszlo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 44. Come Castoriadis specifica in uno dei suoi ultimi scritti, la *vis formandi* pertiene all'essere nel suo insieme. A questa spinta generica e onnipervasiva, l'essere umano aggiunge poi la specificità di una *libido formandi* (cfr. “La cultura in una società democratica, trad. it. Fabio Ciarrelli, in «Micromega», 2 (1995), pp.182-204.

<sup>61</sup> Ibid. È in questi termini che Castoriadis riformula la nozione aristotelica di *physis*, ancora limitata dalla presenza di destinazioni specifiche (i.e., fini predefiniti) per le singole forme naturali.

<sup>62</sup> Non è possibile approfondire qui questo punto. Per una discussione si veda Nicolas Poirier, *Cornelius Castoriadis: du chaos naît la création*, Le Bord de l'eau, Paris 2019, in part. pp. 75-93.

di forma, il vivente e la società non si appoggiano a un vincolo inerte. Piuttosto, entrambi cooperano con la generatività della natura, raccogliendo la spinta dell'essere *in sé* ad articolarsi in forme definite per stabilire *per sé* regioni delimitate (e sempre provvisorie) di significato. La resistenza della *physis* all'immaginario si qualificherebbe in questo senso come una resistenza attiva, che «presenta delle linee di forza, delle nervature, delle pieghe in parte sistematiche»<sup>63</sup>. Se gli scritti a tema ontologico e cosmologico si muovono decisamente in questa direzione, l'immagine dell'«appoggio» dell'immaginario sociale alla natura rimane preponderante negli scritti politici e continua a restituire un'immagine a-dialettica del rapporto tra essere umano e natura. Seguendo alcune affermazioni di Castoriadis sul progetto dell'autonomia radicale, potremmo essere portati a negare qualsiasi pertinenza politica al tema dell'appoggio della società alla natura e tralasciare queste incongruenze sulla *physis* come curiosità secondarie. Il quadro si complica, tuttavia, se consideriamo gli scritti dedicati alla discussione di temi ecologici.

### 3. UN IMMAGINARIO ECOLOGICO RADICALE

Tanto il vivente quanto l'essere umano organizzano il proprio mondo a partire dal primo strato naturale. Il modo in cui si appoggiano al non vivente, tuttavia, presenta delle differenze significative. L'immaginazione materiale crea significati in modo strettamente funzionale, indicizzato, cioè, alla sopravvivenza del soggetto. Al contrario, la psiche umana rompe con la logica della funzionalizzazione per dar vita a significati a-naturali e disancorati. La specificità della nicchia ecologica dell'essere umano sta dunque nella possibilità paradossale di negare la propria natura di «nicchia», ossia la fondamentale dipendenza dall'ecosistema. Da questo punto di vista, precisando quanto accennavo nell'introduzione, l'essere «privo di carne propria» non è una caratteristica distintiva dell'immaginario capitalista: il suo sistema e le sue pratiche economiche distorcono e portano alle estreme conseguenze una possibilità da sempre iscritta nella libertà radicale dell'essere umano, ossia la possibilità di negare qualsiasi collegamento con la nicchia biologica, fino a trasformare quella negazione in distruzione materiale.

In un'intervista del 1992, Castoriadis dichiara che il progetto politico di una democrazia radicale non è più immaginabile a prescindere dall'articolazione di un progetto ecologico. Alla luce dei danni irreversibili inflitti ai ritmi e alla costituzione della biosfera terrestre, interrogarsi sull'autonomia politica significa anche (e necessariamente)

<sup>63</sup> Castoriadis, «Technique», p. 231; trad. mia.

interrogarsi sull'auto-limitazione delle società contemporanee nei confronti della natura<sup>64</sup>. In altre parole, l'aggravarsi della crisi ambientale su scala planetaria rende impellente, come Castoriadis specifica nel 1993, la formulazione di un nuovo immaginario radicale.

Tenendo conto della crisi ecologica, dell'estrema diseguaglianza nella distribuzione di ricchezze tra paesi ricchi e paesi poveri, della quasi impossibilità per il sistema di continuare secondo l'andamento presente, ciò di cui abbiamo bisogno è una nuova creazione immaginaria, d'importanza senza pari rispetto al passato, una creazione che metta al centro della vita umana significazioni altre rispetto all'espansione della produzione e del consumo, e che ponga obiettivi di vita differenti, che gli esseri umani possano riconoscere come validi<sup>65</sup>.

Tra la fine degli anni '80 e gli inizi degli anni '90, il problema dell'appoggio alla natura assume per Castoriadis un rilievo politico sempre più evidente. Il motivo di questo interesse deve essere rintracciato nella sua lettura del tipo di distruzione indotto dall'immaginario capitalista: per Castoriadis, la logica della crescita illimitata, l'espansione della produzione e del consumo, si liberano del vincolo della natura tanto a livello organico quanto a livello non organico. Come già specificava in una conferenza tenuta nel 1976, siamo consapevoli che su questo pianeta, «nel corso di miliardi di anni, si è sviluppato un biosistema equilibrato, contenente milioni di specie viventi diverse e che, per centinaia di milioni di anni, le società umane sono riuscite a creare un habitat materiale e mentale, una nicchia biologica e metafisica, alterando l'ambiente senza danneggiarlo»<sup>66</sup>. Nello spazio di pochi secoli, tuttavia, il capitalismo ha intaccato non solo gli habitat naturali e la varietà genetica del vivente ma ha anche perturbato in modo irreversibile l'essere inorganico: l'«equilibrio termico della terra, del suo sistema idrologico e meteorologico e dei grandi cicli del metabolismo biochimico»<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Cornelius Castoriadis, "La force révolutionnaire de l'écologie", in *Écrits Politiques 1945-1997*, p. 196.

<sup>65</sup> Cornelius Castoriadis, "Un monde à venir" ("Entretien avec Olivier Morel le 18 juin 1993, diffusé par Radio Plurielle"), in «La République internationale des lettres», 1:4 (1994); trad. mia. Per un commento sul rapporto tra democrazia radicale e movimenti ecologici, cfr. Alice Canabate, "Entre hétéronomie et autonomie: réflexions sur l'imaginaire instituant et sur les pratiques de l'écologie politique associative", in *L'autonomie en pratique(s)*, pp. 75-103.

<sup>66</sup> Castoriadis, "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'", p. 118.

<sup>67</sup> Cornelius Castoriadis, "Voie sans issue", in *Écrits Politiques 1945-1997*, pp. 164-165. La distruzione dell'essere organico e inorganico si accompagna a un processo di deumanizzazione: «Non c'è soltanto la dilapidazione irreversibile dell'ambiente e delle risorse non rinnovabili. C'è anche la distruzione antropologica degli esseri umani, trasformati in bestie per la produzione e il consumo» (Cornelius Castoriadis, "L'écologie contre les marchands", in *Écrits Politiques 1945-1997*, p. 187; trad. mia).

Con queste riflessioni, Castoriadis anticipa molte delle discussioni contemporanee sulla crisi ecologica, che insistono sul collegamento tra il capitalismo e il *metabolic rift* - la rottura dell'equilibrio tra essere umano e natura - e preferiscono parlare di "Capitalocene" piuttosto che di "Antropocene"<sup>68</sup>. Sempre in linea con questa letteratura, Castoriadis nega che possano darsi soluzioni locali o che la domanda sulla dialettica che si stabilisce tra essere umano e natura possa essere risolta a livello meramente tecnico e ingegneristico (si pensi al capitalismo verde) o attraverso la creazione di appositi corpi amministrativi<sup>69</sup>. L'ecologia «è essenzialmente politica, non è 'scientifica'»<sup>70</sup>: la critica ecologica dell'immaginario capitalista implica una riformulazione radicale della posizione dell'essere umano e del sociale-storico nella natura.

A mio avviso, è proprio alla luce della radicalità di questo progetto politico e del riconoscimento della capillarità della distruzione indotta dal capitalismo che l'immagine dell'"appoggio" alla natura fornisce strumenti concettuali inadeguati. Come ho spiegato in precedenza, il primo livello dell'essente è pensato alternativamente come dotato di determinazioni triviali, infinitamente modulate dalla logica insiemistico-identitaria, o come una dimensione dotata di una certa *vis formandi* (sebbene quest'ultima non raggiunga mai la specificità che ottiene nell'essere vivente o nell'immaginario). Il problema non sta soltanto nel fatto che il secondo modo di discutere la produttività

<sup>68</sup> Non è possibile offrire una ricognizione completa di questi testi. Sul *metabolic rift* si vedano, in particolare, John Bellamy Foster, "Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology", in «American Journal of Sociology», 105:2 (1999), pp. 366-405 e John Bellamy Foster e Brett Clark, *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ontological Rift*, Monthly Review Press, New York 2020. Il termine "antropocene" è stato coniato da Paul J. Crutzen ed Eugene F. Stoermer nel 2000 ("The 'Anthropocene'", in «Global Change Newsletter» 41 [2000], pp. 17-18). A partire dalla sua introduzione nei dibattiti sul cambiamento climatico, vari studiosi e studiose hanno proposto formulazioni alternative dello stesso concetto, per enfatizzare le diverse modalità con cui l'attività umana intacca o altera il mondo naturale (si è parlato, ad esempio, di Capitalocene, Omogenocene, Piantagionocene e Chthulucene [cfr. la discussione introduttiva di Carolyn Merchant, *The Anthropocene & the Humanities: From Climate Change to a New Age of Sustainability*, New Haven, Yale 2020, pp. 13-15]). L'insistenza sul Capitalocene segnala la volontà di individuare la causa del cambiamento climatico nel modo di produzione e nelle forme di relazione del capitalismo piuttosto che nelle attività di un *anthropos* generico (sul concetto di Capitalocene, cfr., soprattutto, Jason W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, a cura di Alessandro Barbero e Emanuele Leonardi, ombre corte, Verona 2017; e Andreas Malm, *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World*, Verso, New York 2017). È a questa letteratura che dovrebbe essere avvicinato, a mio avviso, il pensiero ecologico di Castoriadis.

<sup>69</sup> Cfr., e.g., Castoriadis, "Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'", p. 98.

<sup>70</sup> Castoriadis, "La force révolutionnaire de l'écologie", p. 191; trad. mia.

della natura rimane in secondo piano negli scritti di Castoriadis<sup>71</sup>, ma soprattutto nel fatto che egli non sembra trarre alcuna conseguenza normativa a partire dalla concezione della natura come dotata di auto-costituzione e generatività – ne trae, invece, dalla concezione della natura come appoggio banale e triviale dell’immaginario. Vediamo in che senso.

Secondo Castoriadis gli interstizi e l’indeterminatezza del primo strato naturale permettono alle creazioni dell’immaginario di assemblare e alterare gli elementi dell’essente. In altre parole, l’assenza di definizione consente all’essere umano, alla tecnica, di inserirsi nel flusso del reale come causa attiva e dar luogo a effetti non preventivati<sup>72</sup>. Da questo punto di vista, la tecnoscienza del capitalismo non è che una *prosecuzione* (per quanto radicale) della logica naturale con cui ci rapportiamo al mondo esterno. Castoriadis stabilisce un collegamento diretto tra il primo strato naturale e la logica del capitalismo: «al giorno d’oggi, la prevalenza della significazione immaginaria occidentale dell’espansione illimitata dello pseudo-dominio pseudo-razionale è resa possibile dall’ubiquità della dimensione identitaria del mondo (a cui si appoggiano le sue realizzazioni pratiche) e che è, come tale, privata di senso»<sup>73</sup>. C’è una continuità, dunque, tra il potenziamento della logica insiemistico-identitaria del capitalismo (l’illusione della razionalità e dell’espansione illimitata) e la descrizione del primo strato naturale come indeterminato: il mondo naturale si presta a essere manipolato e il capitalismo è manipolazione alla massima potenza, una manipolazione così invasiva da intaccare persino i vincoli “banali” della natura.

Di fronte a questa impasse, il progetto dell’ecologia – inserito nel progetto politico della democrazia radicale – risveglia negli esseri umani la consapevolezza del limite. La forza rivoluzionaria dei movimenti ecologici risiede nella capacità di mostrare che «[l’]autonomia [...] è l’autolimitazione necessaria non soltanto all’interno delle regole della condotta intrasociale ma anche all’interno delle regole che adottiamo nella nostra condotta nei confronti dell’ambiente»<sup>74</sup>. Ma da dove proviene la spinta normativa dell’immaginario all’autolimitazione? In altre parole, che cosa lo trattiene e perché?

Se l’essere è infinitamente malleabile, la “resistenza” e il limite non possono essere individuati né all’interno dell’attività tecnoscientifica né all’interno dell’essere naturale<sup>75</sup>. L’espansione illimitata della produzione può essere vincolata esclusivamente

<sup>71</sup> Questa è la critica che John Clark rivolge al pensiero politico di Castoriadis (“Cornelius Castoriadis: Thinking about Political Theory”, in «Capitalism Nature Socialism», 13:1 (2002), pp. 67-74, in part. p. 74).

<sup>72</sup> Castoriadis, “Technique”, p. 231.

<sup>73</sup> Castoriadis, “Temps et création”, p. 264; trad. mia.

<sup>74</sup> Castoriadis, “La force révolutionnaire de l’écologie”, p. 201; trad. mia.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 192, 196.

dalla spontaneità dell'immaginario, che circoscrive il ruolo della tecnica e definisce il proprio raggio d'azione rispetto al mondo naturale, ponendolo come un confine da non oltrepassare. Non è la natura *in sé* a esercitare una resistenza qualitativa: estrarre il petrolio come carburante o lasciarlo riposare nella crosta terrestre; decidere di dismettere le centrali a carbone o riaprirle in seguito a una crisi energetica, sono scelte perfettamente equivalenti. Il senso e la profondità dell'appoggio alla natura sono unidirezionali - dipendono unicamente dal limite normativo imposto dall'immaginario istituyente. La riflessione di Castoriadis sull'ecologia sembra dunque rifarsi a un quadro teorico che non soltanto non coincide con, ma perfino precede, l'approfondimento del concetto di *physis* degli scritti degli anni '80. Come scrive ne *L'istituzione immaginaria*,

[q]uesta resistenza e questa malleabilità indissociabili del “dato naturale” permettono l'orchestrazione effettiva del *teuchein* e del fare sociale in generale. Ma il livello in cui ogni volta si manifestano resistenza e malleabilità del “dato naturale” e il modo in cui l'una e l'altra si manifestano, dipendono dal fare e dal *teuchein* sociale. Sicché quella condizione di possibilità ultima diventa in un senso astratta: la società ha sempre a che fare con il “dato naturale”, che è sempre resistente e malleabile al tempo stesso; ma *ciò* che è resistente e malleabile, e il modo in cui lo è, dipendono dal mondo sociale<sup>76</sup>.

La condizione di possibilità del mondo sociale (i.e., la sua base materiale) rimane una condizione di possibilità astratta. La *physis* è priva di *nomos*: è il magma delle significazioni sociali a definire la resistenza e i punti di attrito della natura. Tutto si svolge come se il capitalismo avesse messo in discussione la banalità della natura e il nuovo immaginario dovesse ripristinarne l'esistenza di vincolo triviale, qualificandola come non malleabile.

A partire da questa constatazione, alcuni interpreti hanno sostenuto che l'autonomia come autolimitazione non rappresenta una rottura abbastanza netta rispetto alle velleità di espansione del capitalismo. Senza un vero e proprio attrito esterno, l'autolimitazione dell'immaginario assume il carattere di una decisione unilaterale: un raddoppiamento della volontà di controllo sulla natura o, nelle parole di Vibert, un “dominio razionale” al quadrato che si esercita sul dominio (pseudo-)razionale del capitalismo<sup>77</sup>.

L'insistenza di Castoriadis sull'auto-limitazione dell'immaginario è una conseguenza diretta della definizione della natura come vincolo triviale. Ma è corretto sostenere che per Castoriadis non si dà alcun *nomos* della *physis*:<sup>78</sup> Abbiamo visto che l'ambito del

<sup>76</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 250.

<sup>77</sup> Si vedano, su tutte, le affermazioni di Vibert, “Le sens et le chaos. L'inscription de l'autonomie dans/contre la nature chez Castoriadis”, pp. 67ss.

<sup>78</sup> Adams si interroga sui diversi significati che il termine *nomos* assume nella filosofia di Castoriadis. A differenza del *nomos* empirico e del *nomos* propriamente normativo, il *nomos* generico coinciderebbe

vivente è dotato di legalità autonoma e coincide con un'attività di auto-posizione. Un esempio tratto da “Logica del magma” chiarisce bene il tipo di resistenza che la forma del vivente esercita nei confronti del *teuchein*.

[U]n cane sarebbe un automa come questo, se si potessero costruire le forme e le partizioni che costituiscono il mondo del cane attraverso operazioni insiemistico-identitarie in un sistema che fosse esterno al cane e che non fosse esso stesso del vivente. Ma ciò è soddisfacente e sufficiente? Mi sembra di no: mi sembra che, formalmente, si potrebbe forse fare questa costruzione, ma che non si avrebbe né ragione né criterio per farla, se il cane non esistesse già. Mi sembra che l'essere così effettivo, già realizzato, del cane sia l'a priori logico della sua ricomposizione insiemistico-identitaria [...]. In breve: per fabbricare un cane, bisognerebbe avere l'idea di un cane. Idea: *eidōs*, forma nel senso pieno del termine.

Ritengo che l'esistenza, l'emergere di questo *eidōs* sia una istanza, una manifestazione dell'essere come creazione<sup>79</sup>.

Possiamo provare a ricostruire il mondo dell'essere vivente, ma nessun insieme di operazioni insiemistico-identitarie riuscirebbe ad esaurirne e replicarne in tutto e per tutto la legalità interna. L'essere vivente è *eidōs*, principio e fine del proprio movimento. Come accennato in precedenza, in alcune occasioni Castoriadis sembra suggerire che qualcosa di analogo valga per i movimenti geologici dell'essere inorganico: l'essere è *nel suo insieme* continua creazione e distruzione di forme. Già ne *L'istituzione immaginaria*, Castoriadis suggeriva che «[c]on un altro tipo di “regolazione temporale” la configurazione delle montagne e dei continenti terrestri potrebbe essere per un vivente così mutevole come la forma delle nuvole in una giornata ventosa»<sup>80</sup>. Questo esempio suggerisce qualcosa di più del carattere necessariamente circoscritto del nostro filtro soggettivo o sociale. C'è ragione nelle cose, una razionalità che prescinde dalle creazioni dell'immaginario istituyente; se dilatiamo la nostra regolazione temporale, anche la natura inorganica appare come un flusso in cui si dà creazione e distruzione di forme (la genesi di nuove catene montuose, le alterazioni della composizione chimica dello spazio . . .). Alla luce di questa linea di lettura, riferirsi alla natura come a un appoggio – un termine che suggerisce la presenza di un fondamento saldo e invariato – risulta estremamente fuorviante: l'essente non è semplicemente formabile ma si dà forma; è un movimento che si cristallizza in nervature razionali che impongono all'immaginario di considerarne la legalità interna.

con la creazione della forma e abbraccerebbe pertanto il piano dell'essere vivente. Questa espansione dell'ambito del *nomos* riqualificherebbe l'ontologia di Castoriadis come transregionale (cfr. Adams, “The Enduring Enigma”; si veda anche il suo “Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological Worldhood and the Hermeneutic of Modernity”, in «European Journal of Social Theory» 15:3 [2012], pp. 313-329).

<sup>79</sup> Castoriadis, “Logica del magma”, p. 80.

<sup>80</sup> Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società (parte seconda)*, p. 89.

Questa descrizione della natura come un vincolo positivo, autopoietico, potrebbe fornire un quadro teorico alternativo e più fedele alla radicalità delle riflessioni sull'ecologia. Eppure, Castoriadis si opporrebbe fortemente all'introduzione di una ragione oggettiva delle cose nel senso appena descritto. L'atteggiamento critico nei confronti del naturalismo – che concepisce unicamente come un'opzione riduttivistica – gli impedisce di enfatizzare il ruolo dell'auto-costituzione della natura quale principio *transversale* della sua ontologia regionale. Nel criticare il naturalismo positivista, Castoriadis non fa abbastanza per distanziare la propria posizione dall'antinaturalismo; si preclude dunque la possibilità di risignificare la natura nel suo insieme come un “per sé” e trarre le conseguenze più radicali del suo pensiero alla luce della crisi ecologica.