review humanities and law intercultural <
CALUMET

CALUMET – intercultural law and humanities review
ISSN 2465-0145 (on-line)
ISSUE 26(2026)
For Info: www.calumet-review.com

Jacopo Volpi

(Re-)immaginare il diritto
Riflessi giuridici nella visione filosofico-politica di Cornelius Castoriadis

Abstract
The essay examines the dimension of law within Cornelius Castoriadis's political-philosophical framework, showing how juridical normativity emerges from the interplay between radical imagination, the socialization of the psyche, and the self-institution of society. Positioned among the "second-order institutions," law possesses an autonomous conceptual density: it delimits action, stabilizes social significations, and opens the constitutive gap between norm and justice – a gap essential to any society oriented toward autonomy. Castoriadis's perspective thus outlines an immanentist anti-positivism that rejects extra-social foundations without resorting to natural-law doctrines, but conceiving law as a collective creation continually exposed to the tension between the instituting and the instituted.

Keywords: Cornelius Castoriadis, Law and Imagination, Society and Individual, Law and Politics, Normativity and Democratic Autonomy.

Abstract
Il saggio esamina la dimensione giuridica nella filosofia politica di Cornelius Castoriadis, mostrando come la normatività giuridica emerga dall'intreccio tra immaginario radicale, socializzazione della psiche e auto-istituzione della società. Collocato tra le "istituzioni seconde", il diritto possiede una densità concettuale autonoma: delimita l'azione, stabilizza significazioni sociali e apre lo scarto tra norma e giustizia, essenziale per una società orientata all'autonomia. La prospettivas castoriadisiana configura così un anti-positivismo immanentista, che rifiuta fondamenti extra-sociali senza ricadere nel giusnaturalismo, e concepisce la legge come creazione collettiva, sempre esposta alla tensione tra istituente e istituito.

Parole chiave: Cornelius Castoriadis, diritto e immaginazione, società e individuo, diritto e politica, normatività e autonomia democratica.

Sommario: 1. Un'introduzione e alcune riflessioni preliminari – 2. Individuo socializzato e società istituente – 3. Luoghi del diritto – 4. Un anti-positivismo anti-giusnaturalista – 5. Considerazioni conclusive

1. Un'introduzione e alcune riflessioni preliminari

Il pensiero filosofico di Cornelius Castoriadis[1] è stato oggetto, negli ultimi anni[2], per quanto concerne, specificamente, il dibattito italiano, di nuovi approfondimenti, indagini, iniziative (editoriali, convegnistiche, seminariali), che ne hanno evidenziato i contributi fondamentali sia sul piano più strettamente speculativo[3], sia su un fronte maggiormente teorico-politico[4]. Per questo motivo, impostare una linea critica di sviluppo a partire da un autore che, probabilmente, è estremamente apprezzato a livello di studi più specialistici[5], ma che gode, ancora oggi, di una più limitata influenza sul piano politico-culturale generale[6], ci offre l'occasione per avviare una indagine teorica che prova ad assumere come punto di osservazione il problema della giuridicità nell'opera del filosofo greco-francese. L'intenzione, qui, non è tanto (o soltanto) quella di isolare le diverse considerazioni che Castoriadis sviluppa sul diritto, ma cercare, più propriamente, di vedere i *riflessi giuridici* della sua concezione teorico-politica, soffermandosi, nei limiti delle nostre forze, sulle forme in cui, nell'opera castoriadisiana, si manifesta la dimensione della normatività (giuridica). Normatività giuridica, che non sembra (nonostante le ambiguità che la contrassegnano), invero, risultare affatto superflua – come si cercherà di far emergere –, là dove, seguendo Castoriadis, lo scopo essenziale che si decida di perseguire

[1] Per un inquadramento di carattere introduttivo: Profumi (2010); si veda, altresì, Profumi (2014), nonché Adams (2014). In chiave teorico-politica si rimanda a: Ciaramelli (1990; 1993; 2022: 7-34); Ventura (2023); nonché a Caumières, Tomès (2011). Si rinvia, inoltre, a: David (2000); Franco (2003); Poirier (2004) e (2011); Prat (2007); Caumières (2007); Cabrera Altieri (2008); Howard (2019). Sempre sul fronte della filosofia politica e giuridica, si vedano, altresì: Blokker (2017); *Cornelius Castoriadis' Philosophical Heritage* (2022). Fra le analisi teorico-filosofiche più recenti, si segnalano: Ventura (2026); Ciaramelli (2026). Per un aggiornamento costante dell'universo bibliografico (primario e secondario) di, e su, Castoriadis, si può consultare il sito web https://www.agorainternational.org/index.html, nonché, altresì, http://www.castoriadis.org/fr/. Ad ogni modo, per una bibliografia e una sitografia più esaustive si rinvia a Profumi (2010: 175 ss. e 196-197). Per la consultazione di ulteriori documenti e materiali tradotti in italiano, si suggerisce di visitare la pagina web del Centro studi libertari – Archivio G. Pinelli di Milano: https://centrostudilibertari.it/it/cornelius-castoriadis-collezione. Per una ricostruzione biografica, Dosse (2018).

[2] Per una panoramica, cfr. Ventura (2023).

[3] In particolare, giova qui segnalare, in primo luogo, l'importante iniziativa editoriale, condotta da Alfredo Ferrarin, che ha portato alla pubblicazione di una serie di lavori di Castoriadis, editi in anni successivi alla sua opera principale – *L'istituzione immaginaria della società* –, e che dovevano costituire, rispetto a questa, una sorta di libro 'parallelo': cfr. Castoriadis (2021). Inoltre, di importanza altrettanto centrale è la riedizione, in forma unitaria, de *L'istituzione immaginaria della società* (Castoriadis 2022a).

[4] Da questo punto di vista, è fondamentale rammentare la nuova edizione della raccolta di saggi filosofico-politici curati, a inizio anni Duemila, da Fabio Ciaramelli per i tipi Elèuthera e riproposti, qualche anno fa, in una rinnovata veste (e con nuova prefazione del curatore) dal medesimo editore: cfr. Castoriadis (2022b).

[5] È in tal senso perfettamente condivisibile la posizione di Profumi, che considera Castoriadis, assieme ad Hannah Arendt, "il maggiore filosofo politico che il '900 possa vantare" (v. Profumi 2014). Nondimeno, è altrettanto difficile negare come, probabilmente, Castoriadis non goda delle notorietà pubblica e politico-culturale che il portato della sua riflessione teorica e filosofica meriterebbe.

[6] Già lo sottolineava, a suo tempo, Massimo La Torre: "Castoriadis ha avuto modesta fortuna nella cultura politica e ben poca in quella giuridica" (La Torre 1998: 112). Qualche anno più tardi, ma già, ormai, circa tre lustri fa, Stefano Petrucciani, recensendo il volume di Emanuele Profumi (Profumi 2010), evidenziava l'importanza di un lavoro monografico di portata complessiva e globale, per un pensatore e autore "importante, che forse non è stato ancora valorizzato e studiato come merita" (Petrucciani 2010: 359). Ad oggi, si può dire che nell'arco di un quindicennio gli studi italiani su Castoriadis si sono ampiamente sviluppati, quantunque il filosofo greco-francese si trovi, sotto certi aspetti, in una posizione di maggiore retrovia rispetto altri filosofi (e teorici politici) contemporanei. Si veda, sul punto, Profumi (2010: 7).

– la stella polare, si potrebbe dire – risieda nella volontà di provare a pensare e articolare un'idea di società orientata in una chiave di autonomia (sociale e individuale) integrale, capace di recepire nuove forme immaginative che aprano a progetti alternativi di organizzazione della convivenza[7].

L'idea che ci guida in questo contributo, pertanto, riposa, innanzitutto, sulla constatazione per la quale, nella riflessione di Castoriadis, le succitate forme alternative di organizzazione politico-sociale, oltre a transitare attraverso una rimodulazione della cosiddetta *istituzione prima*, in cui "la società crea se stessa in quanto società e di volta in volta si crea dandosi istituzioni animate dai significati immaginari sociali specifici della società considerata"[8], sembrano investire, altresì, le così denominate *istituzioni seconde*[9], delle quali fa parte, appunto, il diritto[10]. In particolare, le istituzioni seconde[11] si distinguono in istituzioni *trans-storiche* (come il linguaggio, l'individuo, la famiglia)[12], e in istituzioni *specifiche* (fra gli esempi plausibili che Castoriadis delinea rientrano la *polis* greca e l'*impresa capitalista*)[13]. Mentre le istituzioni trans-storiche detengono una sorta di *a*-temporalità che consente di rintracciarle in ogni manifestazione fenomenica del mondo social-storico, le istituzioni specifiche sono consustanziali alla visione del mondo che determinate – e solo determinate – società veicolano: ad esempio, senza la nozione o l'idea di *polis* il "mondo greco antico è impossibile e inconcepibile"[14]; o, ancora: senza l'idea di *impresa*, l'orizzonte di significazioni immaginarie del capitalismo[15] si dissolve facilmente, giacché se, *prima facie*, potrebbe pur sembrare che anche in fasi anteriori alla ascesa del capitalismo esistessero forme imprenditoriali, è in verità con il capitalismo storico che nasce l'idea di impresa concepita in termini più esatti e specifici, che per Castoriadis rimandano ad una "istituzione che produce un significato, un insieme di dispositivi e di regole che mette insieme un gran numero di persone, impone loro l'utilizzazione di certi utensili e di certe macchine, controlla e organizza gerarchicamente il loro

[7] Per un'analisi dei rapporti fra il concetto di autonomia e la sfera della riflessività in Castoriadis, si veda Ktenas (2024).
[8] Castoriadis (2022b: 50).
[9] Ivi: 50-51. In letteratura si parla del rapporto fra istituzioni prime e istituzioni seconde anche in termini di rapporto fra dimensione *strutturale* (per l'istituzione prima) e *sovrastrutturale* (per le istituzioni seconde): cfr. La Torre (1998: 105).
[10] Come è noto, delle istituzioni seconde fa parte, in alcuni contesti storici specifici – come quelli europei, a partire dalla modernità –, anche lo *Stato*: ma questo, a differenza del diritto, che pertiene in sostanza ad una esigenza di normatività e auto-posizione della Legge, non è affatto contrassegnato da una esigenza strutturale di esistenza: infatti, se non possono esistere *società senza potere*, essendo quest'ultimo consustanziale alle dinamiche istituenti e istituite della società, può ben esistere, invece, una *società senza Stato*. Lo Stato è una dimensione specifica, che ben può realizzarsi e verificarsi, se sussistono le condizioni specifiche affinché ciò avvenga, ma può, nondimeno, non materializzarsi. Segnatamente, Castoriadis propone di configurare lo Stato come, appunto, una istituzione 'seconda', "*separata* dalla collettività e istituita in modo da garantire costantemente tale separazione" (Castoriadis 2022b: 70, corsivo nel testo); inoltre, lo Stato, per il filosofo greco-francese, coincide con l'*apparato di Stato*, che convoglia al suo interno una struttura burocratica separata, sia essa di natura civile, militare o religioso-clericale, che si compendia in una forma di organizzazione *gerarchica* con la determinazione di specifici "ambiti di competenza" (*ibidem*).
[11] In altri passaggi, Castoriadis offre un vero e proprio 'elenco' generale, specificando le forme delle istituzioni prime e delle istituzioni seconde: cfr. Castoriadis (2022c: 113-114).
[12] Tali istituzioni seconde trans-storiche derivano, quindi, dalla organizzazione e articolazione della istituzione prima, ma valicano la storicità della loro possibile esistenza, perché qualsivoglia società non sembra poterne fare a meno: non c'è società senza linguaggio, come non c'è società che 'istituisca' una determina tipologia di individuo o un tipo di famiglia (Castoriadis 2022b: 51).
[13] Castoriadis (2022b: 51).
[14] *Ibidem*.
[15] Per un approfondimento, cfr. Ventura (2026).

lavoro, e ha come finalità l'autoaccrescimento indefinito"[16] . In tal senso, sorge spontaneo domandarsi se il diritto, in quanto istituzione seconda[17], rappresenti una modulazione di tale istituzione in chiave *trans-storica*, ovvero *specifica*. Che il diritto si vada a situare al medesimo livello del linguaggio o della dimensione dell'individuo risulta forse più difficile da registrare, ma, al medesimo tempo, sarebbe fortemente riduttivo configurarlo come una istituzione solo correlata a determinate esigenze storiche.

Probabilmente, ed è questa la prospettiva che vorremmo approfondire in questo contributo, la 'verità' sta nel mezzo, per quanto concerne la visione possibile offerta da Castoriadis e che, *attraverso* Castoriadis, si desidera qui esplorare: il diritto si situa in una posizione intermedia fra la dimensione *trans-storica* e la sfera più *struttural-contingente* determinata dalla articolazione di determinati germi di sviluppo del mondo social-storico[18]. L'indeterminatezza della posizione (filosofico-concettuale) della componente giuridica nella riflessione teorico-politica del pensatore greco-francese deriva, probabilmente, da vari fattori. Nel complesso, da una ambivalente tematizzazione del problema della normatività[19], ma, altresì, dalla ambiguità con cui Castoriadis 'gioca' con determinati termini, su tutti quello di *nomos*[20], che egli di sovente articola in una doppia, possibile, concettualizzazione: per un verso, come sinonimo di 'istituzione', che, evidentemente, trova una sua opposizione con la sfera della 'natura'[21] e con ciò che *non* è 'artificiale'; per altro verso, come sinonimo di 'Legge', la quale costituisce la condizione primeva essenziale per la comunità politica e per l'articolazione della cittadinanza e di un governo autonomo della società. D'altronde, al di là della inevitabile mancanza di 'profondità' tematica su determinate questioni cruciali, tipicamente riconducibili agli àmbiti di ricerca della filosofia del diritto in senso stretto, dagli elementi che possiamo desumere dalla sua riflessione si può ben affermare che il ruolo del diritto non è da Castoriadis affatto svalutato, o posto su un piano meramente ancillare[22], ma rappresenta, sia ontologicamente che normativamente[23], lo spazio cardinale per articolare àmbiti e "possibilità concrete d'azione"[24]: la norma giuridica è il *contesto regolativo* in cui è pensabile un possibile orizzonte d'azione e di prassi; e, con ciò, tale concezione viene abbracciando le istanze tipiche delle visioni istituzionalistiche del diritto. Ma il diritto, dopotutto, è altresì *limite* per le azioni, fornendo un 'confine', effettivo e reale, per consentire agli individui e alla società di modellare la propria organizzazione, dando forma al magma delle significazioni, addomesticando l'immaginazione radicale e orientando l'immaginario sociale[25]. La 'dialettica' fra società istituente e società istituita, per di più, plasma e modella una forma di rapporto – quella tra diritto e giustizia, fra realtà e idealità – foriera di notevoli spunti teorici, delineando una sorta di anti-positivismo che si nutre, tuttavia, di un radicale

[16] Castoriadis (2022b: 51).
[17] La Torre (2022: 214).
[18] Sul rischio che la teoria castoriadisiana dell'autonomia reintroduca forme di immediatezza originaria, cfr. Menga (2022).
[19] La Torre (2022: 212), e La Torre (2023: 239). Sempre sul tema della normatività e della dimensione giuridica, cfr. La Torre (1998).
[20] Cavallo (2022: 244).
[21] Cfr. Di Riccio (2022).
[22] Del resto, il suo percorso universitario iniziò proprio con la frequenza della facoltà di Giurisprudenza di Atene – egli aveva, dunque, una sicura dimestichezza con le categorie giuridiche e, del diritto, in termini generali, una conoscenza piuttosto approfondita. Cfr. Prinzi (2022: 60).
[23] La Torre (1998: 110).
[24] *Ibidem*.
[25] Il concetto di immaginario sociale castoriadisiano è stato analizzato, sotto vari profili, da numerosi autori. Ci limitiamo a rinviare a uno studio comparativo che individua affinità e convergenze con un altro importante filosofo del XX secolo, Ernst Cassirer: Rosengren (2024).

principio d'immanenza, e che consente di lavorare dentro il terreno delle istituzioni normative della società senza cedere il fianco a possibili riflessioni di matrice giusnaturalistica[26]. Inoltre, la sfera normativa concerne sia la società che l'individuo: rapporto, questo – fra società e individuo –, che Castoriadis prova a 'dissolvere' rilevando la *intersezione* e *co-implicazione* ontologica fra le due dimensioni[27], senza cadere nel rischio di una fagocitazione da parte di un elemento a discapito dell'altro. Il 'problema' del diritto subentra, semmai, all'interno di una dinamica ulteriore, che è quella in cui Castoriadis, nel momento in cui tenta di delineare l'idea di un governo degli individui e della società in chiave radicalmente *autonoma* (cioè in una chiave che ponga l'accento sulla capacità, dell'individuo, come della società, di porre, da sé e per sé, le proprie leggi, senza attingerle, oggettivamente, da alcun elemento extrasociale, né, soggettivamente, in forza di una spinta ultronea rispetto a quella della società stessa), teorizza la scissione, che sembra una frattura, quasi irrimediabile, fra democrazia *rappresentativa* e democrazia *diretta*[28], attribuendo solo a quest'ultima i crismi strutturali per garantire una effettiva possibilità di autogoverno[29]. Ad ogni modo, per impostare la nostra analisi, è proprio sulla distinzione fra individuo e società su cui proveremo a soffermarci nella prossima sezione.

2. Individuo socializzato e società istituente[30]

La dimensione della normatività (in senso ancora generico), nella prospettiva di Castoriadis, si rintraccia, invero, fin dalle prime espressioni dello sviluppo della realtà individuale. Gli 'strati' dell'essere, per il filosofo greco-francese, sembrano essenzialmente tre[31]: *i*) l'essere fisico; *ii*) quello del vivente; e *iii*) il mondo social-storico. Il magma di significazioni, il dominio della *psiche*[32] e la sfera dell'inconscio, centro di pulsioni e spazio di immaginazione radicale anche nella sua dimensione più istintuale, sono messe in forma e (con)strette dalla componente normativa a cui il soggetto è, fin dai primi mesi di vita, puntualmente e quotidianamente sottoposto. Nell'individuo, infatti, abita una *monade psichica* – "arazionale, afunzionale, radicalmente folle"[33] –, che lo renderebbe completamente inadatto alla vita[34] (interindividuale e sociale) se quella non venisse domata e limitata dalle regole e dalle istituzioni sociali. Così, la società orienta e plasma la psiche individuale, che si mostra, fin da

[26] Sul nesso tra istituente e istituito e sulla tensione tra autonomia e normatività, con implicazioni dirette per la comprensione del diritto come istituzione 'seconda', cfr. Menga (2022: spec. 283-287).
[27] Cfr. *infra*, § 2.
[28] Per una valorizzazione della 'democrazia diretta' – anche attraverso vari riferimenti all'esperienza della Grecia antica – ci limitiamo a rimandare a Castoriadis (1994; 2012). Le questioni che gravitano intorno alle dinamiche della democrazia diretta in Castoriadis sono state da noi approfondite altrove; a tal fine, ci permettiamo di rinviare a Volpi (2026). Su questi aspetti riflette in modo articolato Menga (2009; 2011; 2022).
[29] Per una critica della concezione castoriadisiana della democrazia diretta, che rischia di assumere tratti di immediatezza originaria, si veda, di nuovo, Menga (2022).
[30] Per una esposizione e concettualizzazione del problema (anche in merito al rapporto tra *psiche* e società), v. Stephanatos (2007). Si veda, inoltre, Ciaramelli (1993).
[31] Castoriadis *et al.* (2013: 18).
[32] Sul concetto di *psiche* in Castoriadis, cfr. Profumi (2010: 65 ss.)
[33] Castoriadis (2022c: 120).
[34] *Ibidem*.

principio, munita, al contempo, di una assoluta plasticità e di un'altrettanta virulenta capacità di resistenza[35]:

> La società forma gli individui a partire da un materiale primo, la psiche. Che cosa bisogna ammirare di più, la quasi totale plasticità della psiche rispetto alla formazione sociale cui è soggetta, o la sua invincibile capacità di preservare il proprio nucleo monadico e la propria immaginazione radicale, mettendo così in scacco, quantomeno parziale, l'educazione perpetuamente subita?[36]

La società, che riesce ad addomesticare l'istanza creativa (e distruttiva) radicale[37] della monade psichica, che riesce a dominarla (seppur sempre parzialmente) inserendola in un tessuto di regole, determina il passaggio dal soggetto informe (ovvero: privo di forma e di contenuto[38], perché dominato dalle istanze pulsionali che non lo orientano razionalmente, ma lo gettano, con forme *prive di senso*, nella disarticolazione frammentaria della vita) al vero *individuo sociale*, che, infatti, nota Castoriadis, è sempre *fabbricato socialmente*[39]:

> [s]iamo tutti, in primo luogo, dei frammenti ambulanti dell'istituzione della nostra società – dei frammenti complementari, sue 'parti totali' [...]. L'istituzione produce, conformemente alle sue norme, degli individui che, per costruzione, sono non solamente capaci di, ma obbligati a riprodurre l'istituzione. La 'legge' produce gli 'elementi' in modo tale che il loro funzionamento stesso incorpora e riproduce, perpetua, la 'legge'[40][,]

dimodoché la stessa opposizione fra individuo e società si rivela, essenzialmente, spogliata di una sua ragion d'essere[41], in quanto l'individuo, così come si presenta e si configura al cospetto del contesto sociale, è un soggetto socialmente strutturato, che ha già interiorizzato una pluralità di norme, regole e princìpi, che egli non ha estrapolato dalla propria interiorità psichica[42], ma ha 'desunto' e 'appreso' dalla società stessa[43]. L'individuo è tale *grazie* alle norme sociali (ma anche, appunto, giuridiche e morali)

[35] Castoriadis (2022b: 65).
[36] *Ibidem*.
[37] Infatti, ad avviso di Castoriadis, ciò che distingue e differenzia, realmente, l'essere umano, non è tanto un principio costitutivo di ragionevolezza, quanto, piuttosto, il fatto di essere dotato di una "immaginazione radicale", che deve essere, appunto, "dominata e controllata dal processo di costruzione sociale", il quale, nondimeno (ed è bene, in un certo senso, che sia così), "non è mai del tutto compiuto, come testimonia l'esistenza della *trasgressione* in tutte le società conosciute" (Castoriadis 2022b: 203-204, corsivo nel testo).
[38] Cfr. Ciaramelli (2003: 39).
[39] Castoriadis (2022c: 120).
[40] Castoriadis (2021: 155).
[41] Castoriadis (2022c: 121).
[42] L'individuo, per Castoriadis, è sempre *sociale*: "Per trovare nell'individuo qualcosa che non sia veramente sociale, ammesso che sia possibile [...], bisognerebbe poter arrivare all'ultimo nocciolo della psiché, laddove i desideri più primari, i modi di rappresentare più caotici, gli affetti più bruti e più selvaggi sono al lavoro" (Castoriadis 2012: 90). Ma ciò, evidenzia Castoriadis, è pressoché impossibile, giacché al fondo biologico e psichico del soggetto (sede dell'immaginazione radicale), si aggiunge la dimensione social-storica dell'individuo (sede dell'immaginario sociale): ivi: 88.
[43] Ciò non significa, tuttavia, che la pluralità di individui *siano* la società: nel 1994, Castoriadis sottolineerà come sul piano della azione pratica e politica l'individuo assume un ruolo specifico come parte di un "movimento sociale" (cfr. Castoriadis 2025a: 72), e in questa appartenenza acquista il suo grado di socialità. Ma tale riferimento, appunto, a nostro avviso, vuole alludere al fatto che questa co-implicazione e intersezione non deve mai portare a configurare una coincidenza fra i due poli, ma lasciare sempre all'individuo autonomo il margine di costruzione di un progetto immaginario futuro.

che lo hanno plasmato. Ciò non significa che tali norme siano il frutto di un processo extrasociale[44], proveniente da una fonte 'altra' extramondana[45] (Dio, Natura; ma anche: Storia, Economia), ma sono, esse stesse, l'esito e il risultato di un progetto e processo di creazione, posto in essere dagli individui nel contesto di una società che può contrassegnarsi per una maggiore o minore autonomia, o per una maggiore o minore eteronomia. La squarcio dell'eteronomia[46] – l'emancipazione dall'*invisibile*[47], la rottura della *chiusura del senso*[48] –, come si vedrà più avanti, costituisce l'esercizio, la prassi effettiva mediante cui gli individui possono svincolarsi dalla imposizione coercitiva della società. Ciò che qui, però, si vuole previamente sottolineare è il fatto che tali regole e norme, che l'individuo interiorizza, non sono derivate da un 'non luogo' imprecisato, ma sono, esse stesse, prodotto della società (e, quindi, anche degli individui)[49].

Ciò non toglie, nondimeno, il fatto che, se anche la psiche risulta addomesticabile e gestibile grazie al tessuto normativo che la dimensione sociale pone e impone[50], "l'essere proprio e irriducibile della psiche singola" si può sempre, in ogni momento, manifestare: "come sogno, malattia 'psichica', trasgressione, contestazione e querulomania, ma anche come contributo singolo, nelle società tradizionali raramente attribuibile, alla lentissima alterazione dei modi sociali del fare e del rappresentare"[51]. Questa tensione immaginativa, questo scarto fra l'individuo socialmente strutturato

[44] E infatti, nota Massimo La Torre, "dietro la norma c'è solo il vuoto dell'eventuale decisione. Nondimeno, il diritto non è – alla maniera marxista – ricondotto ad una dimensione socialmente più rilevante, di cui esso risulterebbe parassitario; non è sovrastruttura rispetto alla struttura dei rapporti di produzione" (La Torre 2023: 254). Perciò, emerge, in Castoriadis, una piena presa di consapevolezza del fatto che il diritto vada "preso sul serio", avendo "una densità ontologica di tutto rispetto, ed anzi tanto spessa che non si lascia giustificare normativamente senza – si sostiene – cadere nel paradosso" (ivi: 254-255).

[45] Una società è *eteronoma* là dove "il *nomos*, la legge, l'istituzione, è data da qualcun altro – *heteros*. Infatti, lo sappiamo, la legge non è mai data da qualcun altro, essa è sempre la creazione della società. Ma, nella stragrande maggioranza dei casi, la creazione di questa istituzione è imputata a una istanza extra-sociale, o, in ogni caso, ad una autorità che sfugge al potere e all'agire degli umani viventi" (Castoriadis 2021: 168). Del resto, la società "si autocrea [...], ma la maggior parte delle società non rende esplicita la propria auto-istituzione, riferendone l'origine a una fonte extra-sociale" (Profumi 2010: 125).

[46] La forma dell'eteronomia può anche definirsi come quella forma di "sottomissione collettiva a una normatività o legalità che, presentandosi abusivamente come extra-sociale, sembra rendere intoccabile e immodificabile l'adesione degli individui all'immaginario sociale" (Ciaramelli 2022: 17-18).

[47] L'espressione non è propriamente di Castoriadis, ma è di Louis Baslé – uno dei partecipanti al dibattito con il MAUSS (*Mouvement Anti-Utilitariste dans le Sciences Sociales*), che si svolse il 10 dicembre 1994 a Parigi. Cfr. Castoriadis (2025a: 78 e 80).

[48] Cfr. Castoriadis (2012: 92 e 113).

[49] D'altronde, Castoriadis cerca di mettere in luce come, invero, ogni società è sempre, per definizione, *auto-istituita*, quantunque essa non sia cosciente di ciò. Per costruire forme di 'auto-difesa' collettiva e individuale, e al fine di rigettare il caos e preservarsi da eventuali minacce interne, le società cercano (e spesso vi riescono) di "destoricizzare la realtà sociale, di metterne in parentesi la radicale contingenza, di intenderla come qualcosa di solido e non di fluido e arbitrariamente istituito" (Petrucciani 2010: 360-361).

[50] E che costituisce una "*ammissione indiretta della necessità insuperabile della mediazione storico-sociale*", giacché "senza un qualche tipo di socializzazione della psiche singola, per quanto quest'ultima risulti fornita d'un corredo universale di informazioni genetiche, non si potrà osservare nessun comportamento individuale umano, a cui quelle premesse naturali si limitano a predisporre senza riuscire, da sole, a *dare accesso effettivo*" (Ciaramelli 2003: 38-39, corsivo nel testo).

[51] Castoriadis (2022b: 65).

e l'individuo svincolato dal magma delle significazioni sociali[52], è sempre presente e latente, così come può essere presente e latente all'interno della società stessa. La società istituita è continuamente messa in discussione dal 'borbottìo' e dal lavorìo della società istituente[53], e l'immaginario radicale può sempre minare alla base – o, quantomeno, 'debilitare' – l'immaginario istituito, causando possibili crisi. L'investimento di senso che la società imposta, e che coinvolge, perciò, anche l'individuo, è un investimento *assoluto*: la società, quindi, oltre ad essere soggetta all'immaginario sociale e ai suoi paradigmi potenzialmente decostruttivi o distruttivi, è anche virtualmente minata alla sua base dalla esistenza di *altre* società, giacché il complesso di leggi, norme, princìpi, criteri orientativi, che sono proprie della istituzione (e delle istituzioni) di un'altra società, possono entrare in conflitto con le leggi della società di riferimento, prefigurandosi persino come una "minaccia mortale"[54] nel momento in cui l'ordine di senso che la società ha istituito e istituisce viene messo in scacco, nel suo *contingente non senso*, dalla vigenza ed esistenza di altre forme di creazione di senso: "ciò che per noi è sacro per loro è abominio, il nostro senso il volto stesso del non-senso"[55].

Questo delicato equilibrio, che deve essere garantito nei rapporti fra individuo e società (e all'interno della società stessa come collettivo anonimo), implica una mutua consapevolezza, che si trasla dalla psicoanalisi alla politica, e viceversa. La piena coscienza di una dimensione *irrazionale* della psiche, nella quale riposano processi di immaginazione radicale e di pulsione immediata priva di elementi che ne confinino o ne limitino i processi formativi, impone alla dimensione politica della società di prendere atto che questi 'movimenti' interni risultano certamente pericolosi per la struttura sociale, ma, allo stesso tempo, estremamente vitali, perché rappresentativi di un inscalfibile nucleo interno monadico dell'individuo, che, laddove messo a tacere, potrebbe provocare una interruzione del circolo (virtuoso) che lega il soggetto alla società[56]. Al contempo, la psicanalisi deve prendere atto – ad avviso di Castoriadis – del "ruolo fondamentale dell'istituzione sociale nella socializzazione degli umani" e deve cessare di esercitare la pretesa di "poter derivare", in via unilaterale e univoca, "le istituzioni e i significati sociali a partire dalle tendenze profonde della psiche", cosa che costituirebbe "un non-senso plurimo"[57]. Una politica dell'autonomia, dunque, deve tenere conto di questa simmetria, senza la quale una società realmente autonoma non sarebbe possibile. Del resto, la stessa interiorizzazione delle norme non può mai presentarsi in forme integrali, sia per questioni ontologiche, sia per ragioni deontologiche: la completa interiorizzazione delle regole sociali genererebbe una società di 'automi', in cui ogni spontaneità sarebbe abbattuta e infranta, e in cui si concretizzerebbe un dominio totale e assoluto sulle esistenze, in cui le individualità, e gli individui sociali stessi, sarebbero soppressi, resi semplice parte di un ingranaggio e spogliati della loro libertà.

[52] "C'è [...] una *unità* dell'istituzione totale della società; guardandovi più da vicino, noi troviamo che questa unità è, in ultima istanza, l'unità e la coesione interna del tessuto immensamente complesso di *significazioni* che impregnano, orientano e dirigono tutta la vita della società considerata e gli individui concreti che la costituiscono, in maniera corporea. Questo tessuto è ciò che io chiamo *magma* delle *significazioni immaginarie sociali*, portate da e incarnate nell'istituzione della società considerata e che, per così dire, la animano" (Castoriadis 2021: 155, corsivo nel testo).
[53] Castoriadis (2022b: 65).
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*.
[56] Castoriadis (2022b: 122).
[57] *Ibidem*.

Ecco, dunque, che l'opposizione fra *individuo* e *società*[58] si configura come una "fallacia totale"[59]. Per converso, la "polarità irriducibile e ineliminabile" diviene "quella tra la *psyche* e la società"[60]. Ma la 'psiche', appunto, non è l'individuo: essa – la psiche – "*diviene* individuo unicamente nella misura in cui subisce un processo di socializzazione"[61]: infatti, l'individuo è "un frammento della società e nello stesso tempo una miniatura o, meglio, un ologramma del mondo sociale"[62]. L'individuo, per Castoriadis – lo abbiamo visto quando si accennava, poca sopra, ai tre 'strati' dell'essere –, ha un fondo biologico che non è rimuovibile e che contiene in sé una dimensione psichica, la quale si manifesta, eminentemente, in forma *a-logica*[63]: ma fin dalla sua venuta ad esistenza, assistiamo alla sua sottomissione nei confronti dei processi di socializzazione. Tali processi di socializzazione dischiudono, alla psiche – e quindi, gradualmente, all'individuo, allorché tali processi permeano la sua costituzione fisica, biologica, e infine social-storica –, un mondo variegato di significazioni sociali che sopravanzano i singoli soggetti e che possiedono una specifica modalità di esistenza, la quale deriva dal fatto che, dette significazioni sociali, sono, appunto, *istituite*[64]; e cioè: esse esistono al di là della pluralità di individui che le hanno concretamente poste e create. Tali significazioni sociali immaginarie detengono una peculiare forma di esistenza, quella social-storica[65], che possiede una sua originalità strutturale e conserva in seno una precisa dignità ontologica, che è il dominio del *collettivo anonimo*, contrassegnato da un modo d'essere come "immaginario radicale *istituente e creatore di significazioni*"[66]. Insomma, Castoriadis si oppone a una concezione dell'individuo come entità che "cade dal cielo o spunta dalla terra bell[a] e pront[a]"[67]; realtà preconfezionata e pronta all'uso: l'individuo è *formato* dalla società[68], la quale, tuttavia, non può completamente assorbirlo rendendone sfibrate e anonime le sue caratteristiche

[58] Il percorso verso l'autonomia, infatti, non può instaurarsi se ad una società autonoma non corrisponde un individuo autonomo: cfr. Castoriadis (2014: 57).

[59] Castoriadis (1998: 146). Tale transito verso l'individuo *autonomo* (che è, in sostanza, anche l'individuo *democratico*, deliberativo e riflessivo) è l'obiettivo della politica, ma è altresì l'obiettivo della psicoanalisi: "una psicoanalisi, con i suoi meccanismi, fa sì che l'individuo sia indotto ad attraversare la barriera dell'inconscio, a esplorarlo per quanto possibile, filtrando le proprie pulsioni inconsce, e a non agire più in modo irriflesso ma deliberato. Ed è questo individuo autonomo a costituire l'obiettivo (nel senso di esito, di finalità) del processo psicoanalitico" (ivi: 58). Ora, il problema riposa nel fatto che non potendo psicoanalizzare tutta la società e i soggetti che la compongono, deve subentrare un elemento che garantisca una maggiore capacità di universalizzazione, attraverso un intervento più vasto e programmatico: è qui che fa ingresso l'elemento educativo; educazione *per* l'autonomia e *verso* l'autonomia (che coinvolge il cittadino dalla nascita fino alla morte, e non già per un periodo limitato alle sole infanzia e adolescenza) (ivi: 59). Per Castoriadis, con *paideia*, non si deve intendere, banalmente, l'istruzione (soltanto) scolastica, ma "l'insieme delle influenze formatrici cui è esposto l'individuo, che cominciano con la nascita e finiscono con la morte" (Castoriadis 2007: 88).

[60] Castoriadis (2012: 110).

[61] *Ibidem* (corsivo nel testo).

[62] Castoriadis (2012: 110).

[63] Castoriadis (1998: 146-147).

[64] Ivi: 147.

[65] Castoriadis chiarisce le forme e modalità di esistenza del mondo social-storico nella seconda parte de *L'istituzione immaginaria della società*, il cui capitolo IV (nella nuova edizione del 2022 a cura di Profumi) è intitolato, appunto, *Il social-storico*.

[66] Castoriadis (1998: 148, corsivo nel testo).

[67] Castoriadis (2007: 84)

[68] "I bipedi neonati *diventano* individui sociali solo interiorizzando le istituzioni sociali esistenti" (Castoriadis 2022b: 202, corsivo nel testo).

intrinseche. Ciò sarebbe l'errore imputabile alla logica *insiemistico-identitaria*[69], che uniforma e livella[70]. Nel mondo social-storico, ogni individuo è sempre differente dagli altri, è sempre individuo autonomo, e può contribuire allo sviluppo di una società *autonoma* – e, quindi, *democratica* – soltanto se esso è veramente autonomo. Al contempo, un 'vero' individuo può nascere, crescere e svilupparsi, unicamente all'interno di una società democratica: "[g]li autentici individui (individui individualizzati) compaiono effettivamente su una scala significativa solo nelle società in cui è nato un movimento democratico, o in quelle che ne derivano"[71]. In tal senso, la *liberazione* dell'individuo può avvenire solo in una libera società, e viceversa: sono le società libere ed autonome che creano individui liberi ed autonomi: la "vera individuazione degli individui è essa stessa un fenomeno tanto politico che sociale, che lo alimenta e ne è alimentata. Gli individui che vogliono liberarsi creano istituzioni che permettono loro di liberarsi davvero"[72].

Se quanto detto assume un rilievo fondamentale, e l'individuo, così come la società, necessitano di strutture istituzionali che ne conferiscano senso, significato e valore, allora la sfera del diritto, come esperienza normativa, non può essere completamente estromessa da tali processi. In tal senso, nella prossima sezione proveremo a sondare, proseguendo nella nostra disamina, proprio questa componente essenziale.

---

[69]La logica insiemistica e identitaria prende forma, secondo Castoriadis, in due istituzioni – il *legein* e il *teukhein* – senza le quali la stessa vita sociale non sarebbe né possibile né concepibile. Il *legein*, infatti, è "l'operazione che porta alla costituzione di insiemi, attraverso la *designazione* degli oggetti nel continuum dell'essere operando una *separazione* più o meno arbitraria, per poi raccoglierli in un intero" (Ventura 2023: 480, corsivo nel testo), e si sostanzia nelle forme del *dire*; il *teukhein*, invece, rinvia alla dimensione dell'"assemblare-aggiustare-fabbricare-costruire" (Castoriadis 2022a: 403), e "non è più semplice valore, come nel *legein*, ma 'valore per' valore d'uso" (Ventura 2023: 480). Entrambe queste dimensioni sono quindi necessarie alla sussistenza e operatività della vita sociale: "Perché la società possa esistere e perché un linguaggio possa funzionare, occorre che, in un modo qualunque, a un certo livello, in un certo momento o strato della pratica e del discorso sociale, tutto possa essere reso congruo per ciò che tale 'definizione' implica" (Castoriadis 1988: 201). In tal senso, la stessa esistenza della società, come "collettivo organizzato" è impossibile senza l'operare della logica insiemistico-identitaria: "qualunque sia il modo di pensare che l'accompagna ('pre-logico', per 'partecipazione', ecc.), il fare sociale presuppone e si riferisce sempre a degli 'oggetti' (nel senso più ampio del termine) distinti e definiti, componibili e scomponibili, definenti e definibili da 'proprietà' ben fissate", poiché "vi è una dimensione ineliminabile della base immaginario-logica della società che è e può solo essere immediatamente congrua alla logica insiemistica o identitaria" (ivi: 203).

Legein e *teukhein* non sono solo alla base dei processi di formazione della società, ma presiedono, altresì, ai processi di soggettivazione e socializzazione della psiche (cfr. Castoriadis 2012: 91) (da qui, appunto, un altro angolo prospettico che ci permette di notare come individuo e società, per il filosofo greco-francese, siano strettamente intessuti): da principio, infatti, l'inconscio "ignora il tempo e ignora la contraddizione" (Ventura 2023: 481), ed è la manifestazione di una *immaginazione radicale*, immerso nella sfera del magma, del confuso, dell'indeterminato e indeterminabile, dell'*istituente*. È con il pensiero cosciente che si instaurano le forme di 'separazione' utili per rendere possibile la vita umana. La fase monadica della psiche accede così a una fase di socializzazione attraverso il *legein* e il *teukhein*: perché tale processo avvenga, "la psiche, emergendo dal magma puro, deve prima imparare a separarsi. Poi, dopo l'identificazione e la costituzione del soggetto, avviene la costituzione dell'individuo sociale" (*ibidem*); processo che dovrebbe poi condurre alla formazione di un soggetto pienamente autonomo (qui, dunque, la dimensione politica trova un suo corrispettivo con la sfera psicoanalitica).

In altra sede, Castoriadis chiarisce come "l'istituzione della società, e le significazioni immaginarie sociali che vi sono incorporate" si articolano e si dispiegano lungo due dimensioni, che sono fra loro "indissociabili": la "dimensione insiemistico-identitaria ('logica')" e quella "strettamente o propriamente immaginaria" (Castoriadis 2021: 158). Mentre in quest'ultima "l'esistenza è significazione", nella prima "lo schema sovrano è [...] quello della *determinazione*" (Castoriadis 2021: 159, corsivo nel testo). Per un approfondimento v. ivi: 158-159.

[70] Cfr. Castoriadis (2022a: 350 ss).

[71] Castoriadis (2007: 84).

[72] Ivi: 84-85.

3. *Luoghi* del diritto

La 'dialettica' che si istituisce, dunque, fra individuo e società, è una dinamica di natura bidirezionale, e non 'a senso unico'. Il soggetto è formato *dentro* e *attraverso* la società, la quale, però, non è un alcunché di immobile e cristallizzato, ma il prodotto della collettività istituente (composta, essa stessa, di *individui autonomi entro una società autonoma*). Il fatto che la società sia 'prodotto' della attività umana, sia 'generata' da quest'ultima, sia posta in essere tramite un processo formativo, invero, non è un alcunché di acclarato, ma, anzi, è un qualcosa che i soggetti sono inclini ad obliare, e che la società tende a *occultare*[73]: l'individuo, cioè, perde il legame con il fatto, sostanziale, che la società in cui egli vive e in cui conduce la propria esistenza sia un *suo* prodotto, convincendosi (o dando per assodato) che sia un qualcosa di derivato da una fonte *eteronoma*, cioè esterna alla fattiva volontà umana. La tendenza *eteronomica* della (e delle) società[74], l'*etheros* della società, *occulta* il fatto della creazione istituente, generando, grazie a ciò, individui *conformi*[75]. Le istituzioni, in realtà, sono sempre creazione della collettività, ma, "una volta create, esse appaiono alla collettività come *date* (dagli antenati, gli dei, Dio, la natura, la Ragione, le leggi della storia, i meccanismi della concorrenza, eccetera)"[76]. Compito della politica (che in ciò si associa alla psicoanalisi e alla pedagogia[77]: le tre professioni 'impossibili'[78]) è quello di innescare un processo di cambiamento e di mutamento, avviando la società verso la consapevolezza di aver essa creato le proprie leggi e che tali leggi possono sempre essere modificate. E mutando le leggi

[73] Castoriadis (1998: 233).

[74] Vi è una sorta di fredda constatazione descrittiva in alcuni passaggi dell'opera di Castoriadis, che lasciano emergere la consapevolezza del filosofo greco-francese in merito al fatto che, in fin dei conti, l'eteronomia sia uno stato di cose *normale* nel contesto delle società, mentre la *autonomia* debba essere un qualcosa da conquistare ed ottenere: l'uomo è in catene, e nasce in catene, e da queste deve liberarsi. Ciò perché la società ha creato, 'fisiologicamente', processi eteronomici, benché ciò non escluda, ovviamente, possibili eccezioni: "Quasi tutte le società umane sono istituite nell'eteronomia, cioè nell'assenza di autonomia. Ciò vuol dire che, pur creando da sé le proprie istituzioni, vi incorporano l'idea incontestabile per i membri della società che l'istituzione non è opera umana, non è stata creata dagli uomini, in ogni caso non dai contemporanei" (Castoriadis 2014: 56).

[75] Castoriadis (2022b: 135).

[76] *Ibidem* (corsivo nostro).

[77] Sul tema cfr. Giachery (2022: 198 ss. e 202 ss.).

[78] 'Impossibili', dice Castoriadis, seguendo Sigmund Freud, ma solo formalmente *seguendolo*, perché, avvisa il pensatore greco-francese, Freud non chiarisce il *perché* tali professioni siano 'impossibili': esse – politica, pedagogia e psicoanalisi – non sono impossibili perché hanno che fare con l'essere umano, o perché risultano *difficili* (come il lavoro di un chirurgo, ad esempio). Sono 'impossibili', sottolinea Castoriadis, perché esse "aspirano *a cambiare* gli esseri umani" (Castoriadis 2022b: 127, corsivo nostro). Innestare un processo di cambiamento, di rivoluzione interna ed esterna, che conduca ad un nuovo stato di cose e di coscienza. È il desiderio di mutamento sovversivo, la volontà di rovesciamento della situazione per come essa si dà che rende tali tentativi 'impossibili'. Per Castoriadis, naturalmente, tale impossibilità è solo metaforica: infatti, egli lascia aperta, invero, la possibilità di un cambiamento, sia negli individui che nell'assetto delle società. Cambiamento che deve condurre verso il passaggio da una società eteronoma ad una società autonoma, da individui eterodiretti a individui autodiretti.

si modificano anche le istituzioni[79]. La politica (e non già il 'politico'[80]), infatti, come attività "lucida e cosciente"[81] – i cui oggetti precipui sono l'*istituzione di una società autonoma e le decisioni riguardanti le imprese collettive* –, deve impostare questo processo mirante alla messa in discussione delle istituzioni esistenti e stabilite[82], e alla loro possibile riformulazione, ristrutturazione, riarticolazione, e, se necessario, alla loro trasformazione[83] (in altre parole: alla loro *creazione* e *ri-creazione* ininterrotte[84]). Così, si concreta ed emerge la dimensione della *validità di diritto*, contro la (e al posto della) (precedente) *validità di fatto* (da intendersi in senso primariamente filosofico, nonostante il lessico tipicamente giuridico, a cui, comunque, non è concettualmente estranea, come si può facilmente notare)[85], in cui il 'normativo', il 'deontico', l'ideale si impongono sul fattuale. Il suo obiettivo, come politica, non è il perseguimento della felicità dei cittadini[86], ma la loro *libertà*[87], che si manifesta allorché l'autonomia, individuale e sociale, raggiunge un livello adeguato e si compendia nella possibilità, effettiva, di partecipare alla formazione delle leggi[88] (nel tentativo di perseguimento di un grado, seppur minimo, di 'bene comune'[89]). Come la filosofia ha contestato le certezze mitiche e metafisiche dogmaticamente

[79] Castoriadis (2022b: 136). Le società non si *percepiscono* autonome, quantunque, invero, lo siano, e devono appropriarsi di questa consapevolezza della radicale origine immanente della Legge sociale. La società è quindi il processo di auto-istituzione del sociale storico, "che però non si sa come tale, ovvero non si auto-istituisce esplicitamente; per dirla hegelianamente, la società è sempre *in sé* una realtà istituente, ma non è tale *per sé*, cioè non ha la coscienza di esserlo" (Petrucciani 2010: 360, corsivo nel testo). Risvegliare tale 'coscienza' è compito del progetto (filosofico e politico) dell'autonomia, che consenta di avviare un percorso di emancipazione verso la libertà e l'uguaglianza, in chiave individuale e sociale.

[80] Castoriadis associa il concetto di 'politico' alla dimensione del potere e, segnatamente, alle sue forme di acquisizione e di esercizio (Castoriadis 2022b: 150), o, in altri termini, a tutto quel complesso di rapporti di potere che si compendiano in "intrighi, cospirazioni, millantato credito, lotte sorde o aperte per impadronirsi del potere esplicito, [...] arte di gestire il potere esistente [...], e perfino di 'migliorarlo'" (Castoriadis 2022b: 72-73). Si veda, altresì, Castoriadis (2021: 169-170). In chiave più formale, il 'politico' concerne la esistenza di "di istanze capaci di emettere ingiunzioni sanzionabili" (Castoriadis 2022b: 69). Diversamente, il termine *dominio*, Castoriadis lo riserva a quelle "specifiche situazioni storico-sociali in cui si è istituita una *divisione asimmetrica e antagonistica* del corpo sociale" (ivi: 62, corsivo nel testo). In tal senso, sono, fra gli altri, i movimenti femministi, il movimento studentesco, il movimento ecologista che, per Castoriadis, rappresentavano esempi concreti di lotta contro le forme di dominio, perché mirano a minare il sistema "nei suoi punti essenziali di sostentamento" (Castoriadis 2014: 81). Nondimeno, i movimenti ecologisti, pur rappresentando un momento di forte 'controtendenza' e di riapparizione (temporanea) di concrete istanze di autonomia, non riusciranno, nell'effettivo, "a mutare il corso generale delle società occidentali" (Profumi 2010: 158-159). In generale, sulla distinzione fra il 'politico' e la 'politica' nella riflessione filosofica di Castoriadis, cfr. Papadimitropoulos (2019).

[81] Castoriadis (2025a: 46).

[82] Castoriadis (2012: 100).

[83] Ivi: 102. D'altronde, la dimensione trasformativa si lega strettamente alla caratteristica peculiare, secondo Castoriadis, dell'essere umano come essere storico-sociale. Caratteristica, che egli non ravvisa tanto nella *razionalità* o nella *ragionevolezza*, quanto, appunto, nella forza *immaginativa*, come creazione costante di nuove forme, come perpetua "posizione di nuove determinazioni" (in opposizione critica, peraltro, alle tendenze dello strutturalismo e dell'hegelismo) (Castoriadis 2012: 83-84 e 84).

[84] Senza che ciò implichi la deducibilità di contenuti specifici 'estraibili' da un determinato orizzonte valoriale: per la creazione politica, la costante, *universale* (e *formale*, si potrebbe aggiungere), nella strutturazione dell'ordine normativo, è la sola e semplice "esigenza di istituirlo": v. Ciaramelli (2003: 40).

[85] Castoriadis (2012: 94-95).

[86] Cfr. Castoriadis (2012: 132-133).

[87] Ivi: 115.

[88] Ivi: 116.

[89] Ivi: 133.

acquisite, la politica deve porre in dubbio la dimensione istituita[90] così come essa si dà nelle sue cristallizzazioni fenomeniche, instaurando un processo di *alterazione* della società che, allorché si faccia puntuale, rapido ed energicamente istantaneo, può assumere i tratti del processo rivoluzionario[91]: (auto)alterazione che, invero, anche se non (sempre) in forme esplosive e rivoluzionarie, costantemente si verifica, giacché consustanziale alla struttura delle società: tale auto-alterazione[92], "minima ma costante, continuerà fino a quando ci saranno degli esseri umani e delle società, perché è legata alla natura degli uomini e delle loro istituzioni"[93], e, quindi, "non esiste istituzione del tutto autonoma dall'energia che l'ha posta in essere, continuando senza sosta a trasformarla. Se ogni prassi umana tende naturalmente a istituzionalizzarsi, ogni istituzione è modificata dall'insorgenza di una nuova prassi che non cessa di mobilitarla"[94]. E tale prassi energica, questo farsi continuo nel processo social-storico, è incarnato, appunto, dalla politica così come dalla filosofia: filosofia e politica sono il *movimento* costante, la prassi trasformatrice che mira alla rottura della *chiusura del senso*, aprendo spazi di interrogazione (filosofica) e di azione (politica)[95], nella messa in discussione degli immaginari sociali istituiti come forme di *non percepito immanente*[96].

In questo contesto, il diritto, istituzione *seconda*, è legato strettamente al potere politico[97], quantunque, rispetto a questo, manifesti una leggera scollatura, legata al fatto, che, in ogni caso, si compendia, come accennavamo nelle pagine precedenti, in una mistura che coniuga norme e istituzioni[98]. Certamente, però, il diritto ha a che fare, per Castoriadis, con il problema della *legge*, e quindi con la imposizione di una misura deontica, che si alimenta dello 'scarto' fra dimensione reale e dimensione ideale, fra obblighi imposti e ciò a cui le esigenze etico-politiche dell'individuo aspirano (o, altrimenti, appunto, fra diritto e giustizia[99]). Ma se assumiamo una definizione di *potere* che lo riconduce

[90] Castoriadis (2014: 55-56). Cfr. Prinzi (2022: 60). Sul tema, cfr. Ciaramelli (2022: 21).
[91] Castoriadis (2022b: 204).
[92] Cfr. Castoriadis (2022a: 555).
[93] Castoriadis (2022b: 203).
[94] Esposito (2021: 88).
[95] Castoriadis (2012: 98-99).
[96] Per il filosofo greco-francese, il *non percepito immanente* sono i significati immaginari sociali, che, proprio in quanto 'non percepiti', sono 'onnipresenti', e in quanto 'immanenti' informano tutte le diverse articolazioni del 'sociale': tali sono, ad esempio, il 'Dio ebraico' o il 'Dio islamico' nelle società a matrice religiosa o teocratica; o il concetto di 'merce' nelle società capitaliste (Castoriadis 2012: 94). Nessuno – nota Castoriadis – ha mai visto, dinanzi a sé, dio, ma può constatare l'esistenza di 'templi', 'chiese', 'sacerdoti', 'altari', così come non esiste la 'merce' astrattamente intesa, ma esistono le "auto, un chilo di banane, un metro di tessuto" (*ibidem*). Pertanto, ad esempio, "è il significato immaginario sociale 'merce' che fa funzionare questi oggetti come funzionano in una società mercantile" (*ibidem*). Il *non percepito immanente*, quindi, e paradossalmente, "è presente più di ogni entità materiale, nel momento stesso in cui è impercettibile, almeno in un momento ordinario" (*ibidem*). Inoltre, tale 'non percepito' – che esiste solo nella *società*, e non in "altre regioni dell'essere" – costituisce il presupposto per l'apparire delle *idealità* (sociali), le quali rinviano a quei significati che, sebbene non siano legati, rigidamente, a "un supporto", va oltre "tutti i suoi supporti particolari", senza, però, "poter mai fare a meno di un qualsiasi supporto in generale" (*ibidem*).
[97] Cfr. La Torre (2023: 239).
[98] Il diritto, al pari, appunto, del linguaggio, della consuetudine, della famiglia, delle forme di vita, dello Stato, è una *istituzione*: cfr. Castoriadis (1998: 143).
[99] Per una panoramica (ricostruttiva) dei reciproci rapporti fra diritto e giustizia, a cui si aggiunge, altresì, un tentativo (più costruttivo) volto ad articolare una visione che subordina il diritto alle dinamiche del 'giusto', o, per meglio dire, a tratteggiare un percorso "che ponga l'uso della forza e della coazione, in posizione totalmente subordinata, al servizio del

alla "capacità, per una qualsiasi istanza (personale o impersonale), di indurre qualcuno (o alcuni) a fare (o a non fare) ciò che, lasciato a se stesso, egli non avrebbe necessariamente fatto (o forse avrebbe fatto)"[100], è agevole evidenziare, nota il filosofo greco-francese, come vi sia una forma di potere ancora più subdola e sotterranea: "il massimo potere concepibile consiste nel preformare qualcuno in modo che faccia *da sé* ciò che si vorrebbe facesse, senza alcun bisogno di dominio (*Herrschaft*) o di *potere esplicito* per indurlo a farlo"[101]. Questa situazione genererebbe, al contempo, la più *integrale spontaneità* e, al contempo, la più *totale eteronomia*. Tale è il potere che la società istituente riesce sempre ad esercitare come *infra-potere*[102]; sorta di potere sotterraneo che *preforma* gli individui abituandoli a determinate *condotte conformi*. È il potere "di Nessuno", il "potere del campo storico-sociale"[103], che è sempre presente, e, al contempo, sempre assente. Non è designabile, né localizzabile, ma perpetuamente capace di vincolare, alla base e *ab origine*, i comportamenti dei soggetti all'interno della società. Esso è la *radicalizzazione* dell'idea di potere esplicito, ma è anche la sua completa *deformazione parossistica*. Nondimeno, sia il potere esplicito, che l'infra-potere, non sono mai totalmente vincenti, e non riescono mai a colmare, interamente, lo spazio libero d'azione, la *agency*, dei soggetti nella società, i quali, abitando la dimensione social-storica, riescono comunque ad agire senza manifestare una totale *interiorizzazione* delle regole e dei princìpi che la società, con il suo immaginario, istituisce. Per questo, dunque, il dominio formale del diritto, del potere politico esplicito e dell'infra-potere non *esauriscono* mai le sfere e i margini d'azione individuali, non li *riempiono* in modo integrale, ma vi lasciano sempre uno scarto in cui il soggetto può incunearsi, e che, per quanto sottile, può essere sufficientemente profondo per far zampillare una coscienza critica che, lucidamente, prende contezza della origine *sociale* delle leggi e, dunque, della loro fondamentale contingenza, dalla quale deriva la possibilità di una loro riforma: è, appunto, lo iato fra realtà e idealità, fra fattualità e dimensione deontica.

La società forma gli individui fin da principio, e crea, nelle forme dell'*infra-potere* e del *potere esplicito*, un tessuto connettivo vincolante a cui il soggetto è inevitabilmente asservito. Tuttavia, tale mondo storico e sociale genera sempre uno scarto in cui vi è spazio di manovra. Non vi è mai, appunto, come dicevamo, un totale assoggettamento ai significati istituiti.

---

diritto e della giustizia", e vincolato al rispetto della dignità umana e "ispirato a valori morali", nella consapevolezza, nondimeno, che la dimensione giuridica intrattiene un rapporto "inevitabile" con la forza, posto che il diritto non "vive e agisce puramente sul piano spirituale", ma anche sul piano reale e materiale, cfr. Cattaneo (2005: *passim* e X, 97-99, per le citazioni).

[100] Castoriadis (2022b: 62). Castoriadis offre, qui, una definizione di potere che, seguendo la teoria politica contemporanea, sembra delinearsi non già come un mero *possesso* o come mera dinamica *relazionale*, ma come concreta *capacità*, effettiva, di mutare e influenzare condotte e comportamenti. Per le diverse nozioni del concetto di potere, cfr., *ex multis*: Friedrich (1971: 123 ss.); Bobbio (2020: 19 ss.).

[101] Castoriadis (2022b: 62, corsivo nel testo). D'altronde, dal proseguire della definizione, deduciamo, altresì, come Castoriadis attribuisca un valore importante anche alla forma di potere che risulta in grado influenzare, psichicamente, i soggetti, senza una coercizione fisica esplicita, ma attraverso forme di influenza sotterranee, che riescono a indirizzare il soggetto verso un determinato orizzonte di condotte in via preventiva, mediante un processo educativo iniziale che si insedia, nelle pratiche giornaliere e nella psicologia quotidiana, fin dagli esordi dei suoi comportamenti sociali. Il potere, nondimeno, pertiene, comunque, e sempre, alla sfera della *capacità*: sia essa una forma di coercizione fisica diretta, sia una forma di 'persuasione' implicita indiretta. Quest'ultima, però, lascia intendere Castoriadis, è quella più 'subdola', e, nella sua dimensione apparentemente innocua, più profonda e intensa, perché maggiormente idonea, rispetto all'altra, di ostacolare la formazione del senso di ingiustizia, bloccando (ma solo in modo temporaneo) il processo di messa in discussione delle leggi date e neutralizzando, in un certo senso, il conflitto fra istituzioni e individui/società.

[102] Cfr. Castoriadis (2012: 111).

[103] Castoriadis (2022b: 63).

Vi è, dunque, l'*infra-potere* (quella forma di potere che *preforma* gli individui, assoggettandoli alla più totale eteronomia, facendogli credere di essere completamente autonomi), ma vi è, altresì, il *potere esplicito*, il potere che vincola, che impone condotte e comportamenti: il 'politico' è, difatti, capacità di *emettere ingiunzioni sanzionabili*[104]. Ma al 'politico' (nelle forme del potere esplicito), e all'infra-potere, fa da 'contraltare', si potrebbe dire, la 'politica'[105], come dimensione in cui si mette in discussione, in modo riflessivo, lucido e radicale, l'istituzione *globale* della società, nella sua totalità; come dimensione, in altri termini, "in cui la società diviene capace di riflettere su se stessa e di decidere del proprio cambiamento, dopo deliberazione", facendosi "espressione dell'attività portatrice dell'auto-istituzione esplicita della società"[106]. Questa forma di contestazione, che costituisce il germe[107] per l'avvio di processi di *autonomia*, trova le sue principali manifestazioni, secondo Castoriadis, in due momenti[108], o "periodi", "caratterizzati da grandi e repentini cambiamenti che hanno coinvolto tanto l'istituzione della società quanto la struttura psichica degli individui"[109]: nella Grecia antica (in particolare, nel fiorente periodo della democrazia ateniese)[110], e sul finire del Medioevo con la nascita delle comunità politiche autonome[111] (intorno al XII-XIII secolo)[112], in cui si sviluppano *germi* di emancipazione e

[104] Cfr. Castoriadis (2021: 167-168).

[105] "Il politico è tutto ciò che concerne il potere in una società. C'è sempre potere in una società, e sempre ci sarà: potere nel senso di decisioni riguardanti la collettività che assumono un carattere obbligatorio e il cui non rispetto viene sanzionato in un modo o nell'altro, anche solo con il 'non uccidere'" (Castoriadis 2025a: 45). In tal guisa, si nota come Castoriadis oltre ad affermare la presenza perenne del *potere* nelle società (che non coincide affatto con la presenza della realtà statale: cfr. ivi: 46), correla la dinamica del potere esplicito alla configurazione (e predisposizione) di strutture e di apparati sanzionatori. Sul tema si vedano anche le riflessioni contenute in Castoriadis (2012: 108).

[106] Profumi (2010: 126).

[107] Cfr. Castoriadis (2025a: 41).

[108] Momenti e periodi che non costituiscono 'modelli' di riferimento, ma, appunto, 'germi', e ciò vuol dire che in essi si rintracciano elementi positivi per lo sviluppo di forme di autonomia – quale è la dimensione dell'*isonomia* nella Grecia antica, o la relazione fra libertà, uguaglianza e fraternità nella modernità – che vanno, certo, incontro ad eccezioni (si pensi, appunto, alla legittimazione della schiavitù nella Grecia antica), ma che, nondimeno, rappresentano dei significati sociali immaginari fondamentali: cfr. Castoriadis (2012: 103).

[109] Castoriadis, Lasch (2023: 27).

[110] Cfr. Castoriadis (1998: 181-224), nonché Castoriadis (1994) e, per ulteriori precisazioni temporali, Castoriadis (2021: 170). Sul tema si veda Ridolfi (2022).

[111] A Castoriadis fu effettivamente obiettato il motivo per il quale egli avesse trascelto, fra i molti episodi e momenti storici che si potevano configurare come 'emblematici' di movimenti germinali di autonomia e di emancipazione, proprio tali frangenti specifici della storia umana. Egli replicò sottolineando, come, certamente, egli fosse consapevole della possibilità di rintracciare altri fondamentali episodi di rottura – la storia, infatti, è molto più complessa di possibili tassonomie o mappature –; però, allo stesso tempo, rimarcava come tali due rotture rivestissero, a suo avviso, un valore *qualitativo* particolarmente pregnante, e che, comparate con altri casi o episodi storici, dimostrassero uno scarto di valore rilevante, quantomeno per gli interessi, teorici e pratici, di Castoriadis. Interessi teorici e pratici che si radicano, essenzialmente, nel fatto che, per il pensatore greco-francese, la distinzione che assume rilievo e che orienta la sua concettualizzazione filosofica è quella che distingue fra *società eteronome* e *società autonome*: ed è ovvio, dunque, a questo punto, come la scelta di un altro criterio, distinto, avrebbe condotto, probabilmente, a identificare ulteriori momenti o episodi cruciali. L'obiezione e la risposta di Castoriadis è consultabile nel dibattito trascritto a cura dell'Archivio Pinelli in Castoriadis *et al.* (2013: 24-25).

[112] Invero, in anni successivi, Castoriadis indicherà un altro momento seminale emblematico di processi emancipativi verso l'autonomia, che è rappresentato dalle "Costituzioni dei tempi moderni": cfr. Castoriadis (2014: 57). In ciò si ravvisa, in effetti, come notato da Serge Latouche, una certa 'ambiguità': cfr. Latouche (2014: 21-22). Analogamente, altrove il pensatore greco-francese fa riferimento ad un ulteriore momento centrale (rappresentativo di forme di emancipazione e di autonomia) costituito dall'Illuminismo europeo: cfr. Castoriadis (2025a: 42). In altra sede, egli identifica, ancora, questi

d'autonomia che rimarranno solo parzialmente espressi, ma che tracceranno una rotta fondamentale per i secoli a venire[113]:

> Nei due casi, si trova l'inizio del riconoscimento del fatto che la fonte della legge è la società stessa, che facciamo le nostre proprie leggi, da cui risulta l'apertura della possibilità di mettere in causa e in discussione l'istituzione esistente della società, che non è più sacra, o in ogni caso non più nella stessa maniera di prima. Questa rottura, che è nello stesso tempo una creazione storica, implica una rottura della chiusura della significazione per come essa è instaurata nelle società eteronome. Essa instaura in un sol colpo la democrazia e la filosofia[114].

Proprio il momento dell'autonomia, quale frangente costitutivo liminale, rappresenta un aspetto su cui risulta necessario soffermarsi, per vedere in quali forme la sfera *giuridica* si sviluppa nella sua interconnessione dinamica con la dimensione della 'politica' quale processo, lucido, riflessivo, volto a generare nuove forme istituzionali. La politica, infatti, è processo produttivo e creativo, per mezzo del quale la collettività anonima (frutto della congiunzione di una società individualizzata e di individui socializzati) pone in essere le leggi che dovranno governare la comunità politica. Le decisioni, che si articolano nello spazio pubblico, non trovano un aggancio epistemico e conoscitivo forte. La politica, per Castoriadis, è il regno della *dòxa*[115], delle 'opinioni'[116], e, pertanto, le regole e i princìpi, che comporranno il contenuto sostanziale delle leggi che governeranno la comunità, non possono trovare un fondamento veritativo sicuro e stabile, ma necessitano di una argomentazione razionale e ragionevole che, nondimeno, *non* può mai reputarsi *definitiva*: ogni norma che viene posta sarà sempre suscettibile di modificazioni e di emendamenti, di abrogazione e di sostituzione: per questo, una politica

momenti 'germinali' nella Grecia antica e "a partire dal primo Rinascimento (XI-XII secolo)": v. Castoriadis (2021: 169). Seguendo un ulteriore indirizzo presente in letteratura, si può affermare che Castoriadis individua le prime articolazioni del progetto di autonomia nel "movimento storico greco antico che va dall'VIII al V-IV sec. a.C." (Profumi 2010: 151). A questa fase originaria fa seguito, nell'Europa occidentale, una seconda grande stagione, nella quale "la nascita vera e propria del progetto" si consolida: un arco temporale che si estende dal XII al XVIII secolo e che, a sua volta, si articola in due momenti distinti. Il primo coincide con la rottura del mondo occidentale rispetto all'ordine religioso della società cristiana, dal primo Rinascimento alla Riforma protestante; il secondo rappresenta una "profonda rinascita del germe greco", manifestata nei movimenti rivoluzionari moderni (Profumi 2010: 151 e 153). Tali ambivalenze, ad ogni modo, rinsaldano l'idea che ciò che maggiormente conta, nella riflessione castoriadisiana, sia, più che la determinazione degli eventi storici parzialmente o totalmente decisivi, il principio concettuale che orienta il suo orizzonte filosofico.

[113] Ciò permette a Castoriadis di tracciare anche un disegno generale, si potrebbe dire, dello sviluppo storico, che egli scansiona in tre momenti cruciali: *i*) l'emergenza dell'Occidente (dal XII secolo all'inizio del XVIII secolo), in cui viene riabilitato un progetto di autonomia individuale e sociale, dopo quindici secoli di 'interruzione' (a partire dalla Grecia antica); *ii*) l'epoca 'critica' (moderna), che si articola nel conflitto fra autonomia e capitalismo (dall'Illuminismo fino alle due guerre mondiali) e, in particolare, nella contrapposizione fra il progetto di autonomia in chiave democratica e la tendenza alla "espansione illimitata del 'dominio razionale'" di matrice capitalista; *iii*) la 'ritirata nel conformismo', caratterizzato dalla "evanescenza del conflitto sociale, politico e ideologico" e la decadenza dello "spirito critico" più coerente, radicale e "autentico": Castoriadis (2012: 63-72 e 75). Per una riflessione sul concetto di 'conformismo generalizzato' in Castoriadis, anche in connessione con le dinamiche, complementari, di degenerazione gerarchico-burocratica della società e di espansione del dominio (tecnico e tecnocratico) dei processi capitalistici, v. Profumi (2010: 156 ss.)

[114] Castoariadis (2021: 169).

[115] Cfr. Castoriadis (2025a: 119). 'Dòxa', che, peraltro, costituisce l'unico fondamento giustificativo, per il filosofo-greco francese, in grado di rendere ammissibile l'operatività della regola della maggioranza (*ibidem*).

[116] Castoriadis (1998: 203-204).

autonoma, democraticamente orientata, non può che costituirsi come un regime di *auto-limitazione*[117] (da qui, anche la dimensione *tragica* della stessa democrazia[118], derivante dal fatto che il popolo, produttore delle leggi, "*può* fare qualsiasi cosa", ma è, allo stesso tempo, "tenuto a sapere che non *deve* fare qualsiasi cosa"[119]). La prassi politica (che, si noti, non può fare a meno, naturalmente, del potere esplicito), dunque, si articola entro un processo di posizione delle norme e delle leggi che dovranno governare la comunità. Per far ciò, la società deve divenire consapevole del fatto che è, essa stessa, la fonte *unica* di produzione delle leggi[120]. Per questo, Castoriadis si batterà contro quelle forme che cercano di legittimare modalità (eteronome) di produzione legislativa ancorate ad una competenza di (presunti) esperti[121]: anzi, proprio la logica della 'competenza', e l'idea per cui deputato a giudicare le norme valide nell'ordinamento politico sarebbe solo un *altro esperto* (o *gruppo di esperti*), specialista o specialisti del medesimo settore o materia su cui è ferrato il comitato di esperti che ha deliberato la produzione delle leggi stesse, ha generato il circolo vizioso fondato su meccanismi operativi di strutture gerarchico-burocratiche autoreferenziali (producendo, peraltro, una frattura nella identificazione della responsabilità circa l'intero processo di formazione delle norme)[122]. Ma tale forma di legittimazione tecnocratica (quella per cui lo specialista dovrebbe essere valutato da un altro specialista; il tecnico dovrebbe essere valutato da un altro tecnico) genera – anche sul piano giuridico – un effetto perverso: le norme prodotte si autolegittimano per il solo fatto, funzionale, di essere realizzate secondo certi standard tecnici, che non tengono in debito conto, tuttavia, la dimensione dell'ultimo fruitore, dell'*utente*, che dovrà invece giudicare il buon operato del tecnico stesso e, nello specifico, del suo 'prodotto':

> Il buon giudice dello specialista non è un altro specialista, ma *l'utente*: il guerriero (e non il fabbro) per la spada, il cavaliere (e non il sellaio) per la sella. E, naturalmente, per tutti gli affari pubblici (comuni), il migliore giudice – dunque, l'utente – non è altri che la *polis*[123].

Tale critica è orientata, precisamente, a rigettare qualsivoglia fondamento universale o 'essenzialista' nella decisione delle cose politiche e degli affari comuni[124], e quindi a delegittimare anche forme di produzione giuridica che si basino su fondamenti che vadano oltre, e al di là, di una dimensione di pura immanenza, per abbracciare fonti extra-sociali di natura trascendente, o, comunque, fondate su criteri ulteriori rispetto alla decisione (laica), ragionevole e razionale, della comunità politica stessa.

---

[117] Ivi: 215.
[118] Cfr. Menga (2022: 276).
[119] *Ibidem*. La consapevolezza della libertà creativa in fatto di produzione normativa delle leggi deve infatti procedere di pari passo con la piena coscienza che questa libertà *di fatto* debba trovare una sua limitazione *di diritto*. *Si può* emanare qualsivoglia legge, ma *non lo si deve* fare.
[120] Castoriadis (1998: 215).
[121] Castoriadis (2022c:143-156), nonché Castoriadis (1998: 207 ss.).
[122] "L'idea dominante, secondo cui gli esperti non possano essere giudicati se non da altri esperti, è una delle condizioni dell'espansione e della sempre crescente irresponsabilità degli apparati gerarchico-burocratici moderni. L'idea dominante, che esistano 'esperti' in politica, cioè presunti specialisti dell'universale e tecnici della totalità, mette alla berlina l'idea stessa di democrazia: il potere degli uomini politici si giustifica con la 'perizia professionale' che essi sarebbero i soli a possedere, e il popolo, per definizione privo di tale perizia o inesperto, è di quando in quando chiamato a dare il suo parere su questi 'esperti'" (Castoriadis 1998: 208).
[123] Castoriadis (1998: 208, corsivo nel testo).
[124] Cfr. Ciaramelli (2022: 15-16).

Il fatto che sia il popolo, nella sua estrinsecazione primigenia, a porre in essere, democraticamente e autonomamente, le proprie norme e le proprie leggi, implica anche la formazione di un vero spazio pubblico, in cui ogni dimensione privata (analogamente ad ogni componente meramente tecnico-specialistica) sia messa da parte e sospesa. L'àmbito delle decisioni pubbliche è quella della *ekklesia*: la sfera del *pubblico/pubblico*[125], e che si contrappone agli ambiti del *privato/privato* (*oikos*/casa-famiglia) e del *privato/pubblico* (*agorà*/mercato-luogo di riunione)[126]. Il contesto delle decisioni pubbliche che riguardano la collettività deve divenire *integralmente pubblico*, e cioè rimuovere qualsivoglia residuo privato, o privatistico, dai processi decisionali che incidono sul bene comune della collettività[127]. Eliminare tali residui è anch'esso un processo di affermazione dell'autonomia politica, in cui il popolo decide sulle questioni realmente sostanziali e decisive, estromettendo dall'àmbito decisionale questioni *spurie* che non rivestono interesse reale per la collettività[128]. Lo spazio dell'*oikos* e della *agorà* divengono il terreno in cui la dimensione pienamente privata e la dimensione privata a *vocazione* pubblica potranno rinvenire una possibile regolamentazione (anche giuridica) specifica, ma è solo nello spazio della *ekklesia*che le vere decisioni pubbliche munite di universalità e generalità possono trovare piena esplicazione[129]. Sono, questi, in un certo senso, i 'luoghi' del diritto, in cui la normazione può svolgere diverse funzioni (e in cui affiora "l'oggettività storico-sociale dei significati"[130]): è il diritto di famiglia che domina le relazioni entro l'*oikos*; è il diritto civile e commerciale (e, in una certa misura, quello penale) che vige nello spazio dell'*agorà*; è il diritto pubblico (e costituzionale) illuminato dalla politica democratica che disciplina lo spazio occupato dalle relazioni collettive entro le dinamiche della *ekklesia*. In senso stretto, per Castoriadis, le forme del potere *esplicito* (come forme di comandi e ingiunzioni sanzionabili) e, dunque, anche il diritto, dovrebbero intervenire solo nel contesto della *ekklesia* che è il reale àmbito del potere[131], ed astenersi, invece, nei campi di dominio del privato/privato (*oikos*) e del privato/pubblico (*agorà*). Ma ciò non può valere in assoluto; e allora, anche nell'àmbito della sfera privata/privata, la legge penale "vieta di attentare alla vita o all'integrità fisica dei membri della propria famiglia", o, nel contesto privato/pubblico, la legge "impone il rispetto dei contratti privati, vieta il

[125] Castoriadis (2022b: 155). Cfr.: Profumi (2010: 127); Garner (n.d.).
[126] *Ibidem*.
[127] In relazione a ciò, Castoriadis offre una possibile, fra le altre, definizioni di democrazia, come "regime dove la sfera pubblica diventa veramente ed effettivamente pubblica – appartiene a tutti, è effettivamente aperta alla partecipazione di tutti" (Castoriadis 2012: 119).
[128] Per sottolineare la centralità degli interessi pubblici, e come questi operino anche su piano effettivo e concreto, Castoriadis offre un esempio tratto dalla *Politica* di Aristotele. L'esempio rimanda ad una ipotetica clausola normativa che vieterebbe "agli abitanti di una regione di confine di partecipare al voto quando si tratta di votare per o contro la guerra con una città vicina". I cittadini di confine, in questo caso, non sarebbero sufficientemente distanti dai loro interessi privati, cosicché sarebbero posti dinanzi ad un inevitabile conflitto 'interiore' (politico e morale), un deprecabile *aut-aut*: "o votano come cittadini ateniesi, magari per la guerra, trascurando il fatto che le proprie case rischiano di essere distrutte, i propri campi devastati, oppure votano in quanto esseri umani particolari che non possono dimenticare i propri cari, la famiglia, gli olivi, e voteranno contro la guerra non perché questo sarebbe l'interesse della *polis*, ma per il loro interesse particolare" (Castoriadis 1994: 147-148). La *particolarità* degli interessi, in questo caso, intaccherebbe l'interesse *pubblico* della decisione, innestando elementi di privatezza dentro gli spazi della decisione politica.
[129] La difficoltà di istituire, nella società, una vera sfera dell'*ekklesia*, nella quale la dimensione del *pubblico/pubblico* domini in modo integrale ed effettivo, conduce Castoriadis a considerare tale àmbito come una sorta di 'concetto-limite' e a constatarne la mai compiuta realizzazione storica. Cfr. Profumi (2010: 129).
[130] Ciaramelli (2003: 28).
[131] Castoriadis (2012: 120).

lavoro infantile, ecc."[132]. Il potere esplicito e il diritto operano, pertanto, anche in ulteriori settori della vita dei cittadini, sebbene in misura minore e con più accortezza pratica.

Il diritto governa lo spazio pubblico, lo disciplina e lo orienta. Esso non opera, certamente, solo nel cosiddetto *pubblico/pubblico*, come abbiamo visto; nondimeno, è in questo spazio che esso esplica una fortissima capacità regolatoria e, soprattutto, si àncora alla dimensione politica e democratica, trattando e disciplinando le questioni sociali di interesse eminentemente pubblico. Per regolare questo spazio, però, la *norma di diritto* ha bisogno di superare alcuni aspetti problematici, che, altrimenti, rischiano di complicare la situazione e rendere più confuse le distinzioni teoriche. Così, il diritto deve presupporre una società che non sia mera *giustapposizione intersoggettiva* di individui[133]. Infatti, "la società non è riducibile all''intersoggettività', non è un faccia a faccia moltiplicato all'infinito, e il fronteggiarsi o il volgersi le spalle possono sempre e soltanto aver luogo fra soggetti già socializzati"[134]. La intersoggettività non si sviluppa in un vuoto sociale, ma abbisogna che ci siano "soggetti umani e la possibilità che comunichino"[135] tramite un linguaggio, che è frutto, esso stesso, di processi di socializzazione. Il mondo social-storico ha una sua specifica forma di esistenza, che non può ridursi ad un mero aggregato (informe) di soggetti individuali: tuttavia, come abbiamo già visto nella sezione precedente, l'individuo non è contingente, ma, anzi, rappresenta un elemento fondamentale affinché la società stessa si sviluppi, si articoli e sia anche, in un certo senso, 'conoscibile'. Questo ci ha portato a sottolineare, più sopra, l'esigenza di concepire i rapporti fra individuo e società non già in termini oppositivi, quanto in un'ottica di *co-implicazione* e *intersezione biunivoca*[136]. La questione che è in gioco qui, però, concerne la possibilità di concepire *norme collettive* (munite di generalità e universalità) quale

[132] Ivi: 119-120.
[133] Castoriadis (2022b: 56).
[134] *Ibidem*.
[135] Castoriadis (2012: 109).
[136] Con altri termini, Castoriadis parla del rapporto dell'individuo col *sociale* in termini di *inerenza*, ma il significato non muta granché: l'individuo inerisce alla società, come la società inerisce all'individuo. Cfr. Castoriadis (1998: 178). Sull'emergere della dimensione dell'autonomia e i suoi caratteri ontologici, cfr. Ciaramelli 1998. Nota Roberto Esposito, commentando la filosofia dell'istituzione di Castoriadis, come, in tale autore, si può vedere rigettata sia la prospettiva liberale – che innalza l'individuo a cellula atomica –, sia l'orientamento marxista, che «fa dell'istituzione una risultante del modo di produzione» (Esposito: 2021, 86). Per converso, nel pensatore greco-francese, «sia l'individuo sia il modo di produzione assumono senso solo se socialmente istituiti. Il soggetto individuale è sempre inscritto dentro rapporti sociali che ne condizionano i comportamenti, così come la classe trova rilievo istituzionale nella relazione che instaura con associazioni, sindacati, partiti» (*ibidem*). Orbene, mentre, ovviamente, l'avversione alle dottrine liberali in Castoriadis è sempre piuttosto netta, fin dagli esordi (quantunque egli sottolinei l'importanza delle libertà 'difensive' come primo germe di possibili sviluppi democratici), l'atteggiamento nei confronti del marxismo è, com'è noto, ampiamente mutato nel corso dei decenni. Ad ogni modo, per una ricostruzione dei rapporti fra il marxismo e le posizioni di Castoriadis, si rinvia a: Ciaramelli (1983); Mangano (1989); Caumières, Tomès (2011); Howard (2019). Fra gli studi più recenti, si segnala Marchart 2026. Una più ampia critica soprattutto al sistema del socialismo reale si rinviene in Castoriadis (1978) e (1979), ma, altresì, nella prima parte di *L'institution imaginaire de la société*, in cui, ad avviso, ad esempio, di Massimo La Torre, si incontra una delle critiche più acute e pungenti «all'intero corpo dottrinario del pensiero marxiano e marxista», la cui «dismissione [...] si gioca essenzialmente sulla questione della *tecnica*» (La Torre 2023: 234). Ad ogni modo, i contributi critici al socialismo sovietico e al marxismo corrispondono, in parte, ad una 'prima' fase della riflessione del pensatore greco-francese, al di là della precarietà di ogni pur plausibile periodizzazione. Riflette su una possibile scansione in quattro fasi dell'opera di Castoriadis, v. l'appendice bio-bibliografica (a cura di F. Bellusci) contenuta in Castoriadis (2012: 139-140). Sul progressivo scollamento, nel pensiero di Castoriadis, del concetto di 'autonomia' dalla iniziale dipendenza dalla prospettiva socialista, v. Petrucciani, Piromalli (2026: 160-161). In ogni caso, sui vari passaggi che scandiscono la traiettoria intellettuale di Castoriadis si veda Profumi (2010).

cifra caratterizzante del diritto, per comprendere quali siano i margini entro cui queste norme collettive possono realmente operare ed essere valide ed effettive.

In questa prospettiva (e si può notare, qui, come gli aspetti sottolineati nella sezione precedente si riflettono anche nelle questioni di matrice teorico-giuridica), perché si possano dare norme giuridiche è d'uopo evitare qualsivoglia riduzionismo: non esiste solo l'individuo, e non esiste solo la società come ente *super-partes*: la società ha una concretezza storico-sociale che deve essere considerata, e questa va *oltre* l'individuo, pur transitando, necessariamente, *attraverso* l'individuo stesso (una società autonoma può essere tale solo se si fonda su individui autonomi, e viceversa). Detto questo, però, e in secondo luogo, subentra un aspetto di natura logico-normativa: l'esistenza di *norme collettive* (e, cioè, norme di diritto generali ed universali) non sono concepibili se, al di là dell'individuo, non si postuli un qualcosa che oltrepassi la dimensione puramente individuale, sia esso "un qualunque 'bene comune'": "che si tratti della 'felicità della maggioranza', della potenza dello Stato o del tiranno, delle possibilità riservate ai superuomini perché possano svilupparsi senza essere contaminati dalla morale degli schiavi, della giustizia, della 'purezza della razza' o di qualsiasi altra cosa'"[137]; senza, appunto, una dimensione ultronea che travalichi l'esistenza individuale, e le conferisca senso, il sistema delle norme di diritto perde il suo aggancio effettivo per l'orientamento delle condotte e quindi per istituire forme concrete di prassi sociale. E tale esigenza, per Castoriadis, è sia *reale* che – come dicevamo – *logica*. È 'reale' perché "ogni sistema di norme è necessariamente ispirato da valori sostantivi e finisce inevitabilmente per promuoverne"[138]. È 'logica', "perché il 'tutti' della norma implica necessariamente qualcosa che trascende l''individuo'"[139]. E questo 'tutti' – in correlazione, appunto, a quanto dicevamo in merito ai rapporti fra individuo e società – è una dimensione *anonima* e *indefinita*, che non consiste né in "un individuo determinato", né in "una serie concreta di individui determinati", ma costituisce la *possibilità astratta* di continuazione, temporale, della vita sociale[140]. Il sistema di diritto, veicolato dalla prassi istituente del potere politico, e che si cristallizza in norme sempre soggette a possibili modifiche e interventi[141], è dunque alimentato da valori specifici ed è diretto a sostenere tali valori. Per di più, "il tutti della norma, base dell'istituzione, diviene la principale norma di socialità per una politica d'autonomia, istituendo, di fatto, la partecipazione di tutti ai problemi comuni della collettività"[142].

Ma esiste un contenuto 'minimo' di questi valori? Il sistema di diritto, anche in ragione della fondamentale autonomia della società, la quale ha sostanzialmente campo libero nello sviluppo della propria volontà di autodeterminazione, ha dei limiti contenutistici che non può varcare? Del resto, Castoriadis ci parla – come abbiamo visto nelle pagine precedenti – della capacità della politica democratica di *poter decidere* qualsiasi cosa e in qualsiasi àmbito o settore, ma che non *deve* farlo: deve esercitare la *phronèsis*, una saggezza pratica, una forma di prudenza, che le consenta di discernere e distinguere i limiti che non possono essere varcati e superati. È in questo senso, dunque, che Castoriadis

[137] Castoriadis (2022b: 173).
[138] *Ibidem*.
[139] *Ibidem*.
[140] *Ibidem*.
[141] In letteratura si mette in allerta circa un rischio di 'cristallizzazione' dei processi di autonomia, allorché nella riflessione di Castoriadis affiora una implicita contraddizione fra la dimensione più contingente dell'ordine politico e le sue esigenze di unitarietà e immediatezza: cfr. Menga (2022).
[142] Profumi (2010: 168).

fa riferimento ad una sorta di *contenuto minimo sostanziale*[143] delle leggi[144], ancora una volta agganciato alla necessità di concepire norme di diritto, universali e generali, che non si limitino a *coordinare* le condotte dei soggetti agenti in chiave esclusivamente 'individualistica': infatti, un individualismo, che volesse essere coerente con le premesse da cui principia – e cioè che l'unica entità atomica rilevante nello spazio sociale sia, appunto, l'individuo in sé e per sé considerato –, dovrebbe "limitare le regole socialmente sanzionate a quelle che derivano unicamente dal principio 'è vietato fare ciò che lede l'autonomia altrui'"[145], affermando, al di là di questo àmbito, la sola esistenza di regole di natura formale e procedurale. Per le visioni individualistiche, dunque, il diritto non potrebbe vantare alcuna fondata giustificazione, sostanziale o effettiva[146]. Per Castoriadis, invece, un *sistema di norme di diritto* non è affatto concepibile se, a livello teorico, non si postuli un qualcosa che vada oltre la semplice libertà individuale: esiste, pertanto, un contenuto 'minimo' che deve essere rispettato. A sostegno di tale contenuto minimo, il filosofo-greco francese porta due ordini di considerazioni (l'una di natura maggiormente teoretica, l'altra di carattere più empirico-pragmatico). La prima concerne il fatto che, se assumiamo il concetto di libertà come dato fondamentale dell'essere umano, e osserviamo le modalità specifiche in cui tale libertà si concretizza (ad esempio: il principio del rispetto della integrità corporale), ci accorgiamo, nota Castoriadis, come non ci sia niente che si legittimi *da sé* e in via *autonoma*: la libertà individuale, in altre parole, non può auto-fondarsi su se stessa, perché, essa – e così le sue manifestazioni particolari –, non è mai "radicalmente indipendente da *ogni* istituzione storico-sociale dell'umanità dell'uomo"[147]. La libertà per esplicarsi ha bisogno di un orizzonte istituzionale in cui possa davvero esprimersi. La seconda annotazione, invece, concerne la presa d'atto di una realtà, che emerge anche solo da una lettura più o meno superficiale di un qualsivoglia Codice civile o Codice penale (europei): in tali codici, cioè, "sono necessariamente presenti disposizioni che possono essere giustificate soltanto a partire da considerazioni sostanziali"[148]. Il variegato 'atteggiarsi', cioè, del contenuto normativo veicolato dalle prescrizioni di un determinato sistema giuridico – come quello offerto, appunto, dal diritto civile o dal diritto penale – non si può fondare solo su argomenti strettamente formalistici, ma deve sempre tenere conto di elementi ulteriori, etici e di giustizia, che non possono essere obliterati o posti in secondo piano. Nondimeno, al di là di tali dichiarazioni, e al di là del tentativo di offrire un possibile orizzonte giustificativo, sembra permanere, al fondo, l'impressione che tali valori che sorreggono la struttura della società siano valori, invero, incommensurabili: si impone, così, "la visione weberiana del pluralismo dei valori e del disaccordo morale come di uno scontro tra titani, tra concezioni del mondo tra loro irriducibilmente ostili o contraddittorie, il quale scontro rinvierebbe ad

[143] Castoriadis (2022b: 171). Questa espressione non può non evocare alla memoria il noto 'contenuto mimino del diritto naturale' di Herbert L. A. Hart, per il quale ogni sistema giuridico deve necessariamente contenere alcune diposizioni fondamentali che, a prescindere dalle sue caratteristiche più specifiche, non possono non sussistere in ragione di alcune *verità ovvie*, alcuni facili *truismi*, che suggeriscono l'esigenza di una certa disciplina normativa. Tali truismi derivano da alcune evidenze antropologiche circa la natura umana, in generale, e della natura umana nei suoi rapporti intersoggettivi, in particolare, che indirizzano la regolazione verso determinati contenuti essenziali. Queste condizioni sono riassumibili nella intrinseca vulnerabilità umana, nella eguaglianza approssimativa, in un altruismo parziale e spesso difettoso, nelle scarse risorse disponibili e nella comprensione e forza di volontà limitate. Cfr. Hart (2002: 226-232).
[144] Cfr. Castoriadis (2012: 135).
[145] Castoriadis (2022b: 171).
[146] *Ibidem*.
[147] *Ibidem* (corsivo nel testo).
[148] *Ibidem*.

una decisione sovrana e incapace di fondamento oggettivo e condivisibile universalmente"[149]. Vi è, in questa prospettiva, l'urgenza di un superamento della forma verso un ancoraggio sostanzialistico, che, tuttavia, trova uno scoglio nella capacità di fondazione ultima dei valori stessi.

Ma per le leggi giuridiche e il diritto, ad ogni modo, non è possibile eludere – nonostante la suddetta incommensurabilità dei valori – le questioni di sostanza, vieppiù che Castoriadis evidenzia come fra l'astrattezza della legge e la concretezza[150] dei casi specifici vi è sempre uno iato che soltanto il giudice può efficacemente colmare, attraverso il ricorso al criterio di equità[151]: nel diritto vi sono sempre 'lacune', spazi vuoti in cui la legge, generale ed astratta, non può arrivare, e dove risulta quindi necessaria l'interposizione dell'interprete. Attività interpretativa, che, peraltro, per Castoriadis, non può efficacemente operare se non attraverso il richiamo, appunto, a valori sostanziali espliciti, nonché allo 'spirito' o 'intenzione' del legislatore[152]. Analogamente, l'amministrazione non può operare in forma 'automatica'. Per attuare le leggi e i decreti si deve avviare un'attività di natura interpretativa, con la conseguenza teorica di dover registrare due livelli fondamentali: "quello dell'insorgenza immaginaria delle significazioni e quello delle operazioni insiemistico-identitarie che ad esse si applicano. Il primo livello ha un carattere primordialmente creativo e istituente, il secondo ha una funzione conoscitiva e interpretativa"[153]. E ciò implica, altresì, il prendere atto che, invero, il Governo stesso, più che 'eseguire' le leggi, nei fatti vi opera al loro interno, con un alto tasso di discrezionalità: "Il 'Governo', *in quanto* governo, non 'esegue' le leggi, fondamentalmente *agisce* (governa) *nel quadro delle leggi*. L'amministrazione, nella misura in cui essa non può essere integralmente 'automatizzata', non può più sfuggire alle questioni d'interpretazione [...]"[154]. E allora, l'impossibilità di eludere questioni di *sostanza* si radica, e trova la sua direzione di senso, in Castoriadis, nella constatazione per cui nel diritto il fattore *interpretativo* è ineliminabile (anche perché i processi giuridici, come i processi politici, sono un farsi continuo, una prassi inesausta, ove gli esseri umani giocano un ruolo strutturale e consustanziale), ancorché esso operi – giova comunque evidenziare – entro un *vincolo positivo* (e *istituito*) stabilito in sede di creazione della legge[155] (stante il fatto che l'oggettività storico-sociale pone limiti, ineludibili, all'interprete[156]), e che si compendia in un *vincolo sistemico*[157] nei frangenti di sviluppo del sistema giuridico stesso, e che esclude la possibilità di "modificare [...] il senso nucleare fondamentale di cui le

[149] La Torre (2023: 254).
[150] La problematicità intrinseca che contrassegna la dimensione attuativa della norma giuridica deriva, peraltro, da una "descrizione scettica della fenomenologia della regola", la quale, "per applicarsi dovrebbe sempre negarsi, non potendo riportare le sue stesse condizioni di applicabilità" (La Torre 2023: 253). Infatti, il "caso concreto eccederebbe deonticamente il campo semantico della regola, e così facendo ne denuncerebbe la forza inane" (*ibidem*).
[151] Castoriadis (2012: 121).
[152] *Ibidem*.
[153] Ciaramelli (2003: 107).
[154] Castoriadis (2012: 121, corsivo nel testo).
[155] Ciaramelli (2003: 105 e 129).
[156] Ivi: 29.
[157] Ivi: 79 e 131.

norme sono espressione"[158], pena il venire meno della stessa dinamica creativo-istituente che fonda i processi genuinamente democratici[159], i quali possiedono una intrinseca dimensione collettiva[160].

Ad ogni modo, il diritto non può ridursi a mera *procedura*, perché ciò implicherebbe limitare l'essere umano alle forme di un (puro e astratto) 'intelletto giuridico', "*homo juridicus*", che sarebbe in grado di agire, a guisa di 'automa', applicando la norma giuridica in forma pressoché lineare e priva di ostacoli[161], obliterando il fatto e la circostanza che, ciascun essere umano, è sempre plasmato dalla società di riferimento, ha una sua storia, ha le sue passioni, le sue "appartenenze particolari", ed è, soprattutto, modellato dal "processo sociale-storico[162] e dall'istituzione data della società"[163]. Gli uomini hanno il compito di portare avanti, di concretizzare, di rendere effettive, le norme e i princìpi di riferimento che governano una società: siano essi i cittadini stessi, i funzionari, o, appunto, gli stessi giudici, ai quali spetta un ruolo, per Castoriadis, eminentemente 'creativo' nella attuazione e applicazione del diritto, stante, come dicevamo, la perenne "inadeguatezza della materia da giudicare alla forma stessa della legge"[164]. Ma oltre tale prassi, costante, al di là di questo 'farsi' ininterrotto, riposa sempre alcunché di estraneo, che non permette a tale processo interpretativo di natura giuridica di giungere ad affermare verità (moralmente) stabili. Vi è la possibilità di rivendicare spazi di giustizia, puntuali e specifici, in momenti determinati di attuazione e applicazione della legge, ma una fondazione, sicura e stabile, generale e onnicomprensiva, di tali processi, risulta più difficile. La forma (il diritto) necessita di una attribuzione di sostanza (la giustizia), ma il superamento dell'elemento formale non approda mai ad una 'vera' realizzazione sostanziale, permanendo in bilico tra una forma che *non è più*, e una sostanza che *non è ancora*. Sulla scorta di queste considerazioni, nella prossima sezione ci soffermeremo, al fine di offrire una possibile linea conclusiva alla nostra disamina teorica, proprio su questa dialettica tra fatto e norma, che fa emergere l'esigenza di un giudizio di valore (una manifestazione di giustizia) che non può mai essere, però, universalmente soddisfatta, nella consapevolezza, al medesimo tempo, che la normatività può avere un suo contenuto di senso anche in

[158] Ivi: 79.
[159] E senza dimenticare che è proprio grazie all'interpretazione che si giunge a consolidare la consapevolezza della dimensione squisitamente *creativa* dei processi normativi: v. ivi: 106.
[160] Alla luce del fatto che, a differenza della creatività individuale, che si estrinseca nelle forme dell'ermeneutica in relazione a casi concreti posti in dialettica con esigenze di giustizia, la sfera della politica (anche, e soprattutto, democratica), e che "s'esprime nella produzione legislativa", è una creatività eminentemente collettiva, "modulata secondo regole determinate, nella quale [...] si mette in scena l'istituzione moderna del sociale" (ivi: 17). Dal processo istituente collettivo "in cui culmina l'atto legislativo", deriva, appunto, la norma, "sulla quale dovrà poi esercitarsi, nei limiti stabiliti dal sistema giuridico, la creatività derivata dell'interprete" (ivi: 18). Tale equilibrio, peraltro, fra creatività individuale e creatività collettiva, e in cui la creazione politica delle norme è paradigma distinto e mai sovrapponibile alla interpretazione individuale (ivi: 29) (nonché *ontologicamente* non confondibile: ivi: 117), consente di mantenere un equilibrio, appunto, fra astrattezza e concretezza evitando i rischi della "particolarità imperativa del caso concreto" (ivi: 21), e assicurando che, sì, vi sia un certo spazio e margine per avviare procedimenti improntanti all'equità, ma senza che "nessun individuo, nessuna casta, nessun ceto professionale, in un moderno sistema democratico, [possa] disporre *liberamente* dell'ordine collettivo posto" (ivi: 27, corsivo nostro).
[161] Castoriadis (2012: 124). Cosa che, peraltro, implicherebbe, secondo Castoriadis, una "conoscenza perfetta delle disposizioni del diritto", una conoscenza integrale e completa del sistema giuridico. Il che è naturalmente impossibile, perché esso – il diritto – non è una struttura logico-combinatoria composta di elementi finiti, ma è una prassi effettiva, orientata a norme, princìpi e valori: ivi: 124.
[162] Sul concetto di 'sociale-storico', si veda, *ex multis*, Profumi (2010: 57 ss.)
[163] Castoriadis (2012: 124).
[164] Ivi: 125.

questa opposizione energica al 'fattuale', ancorché tale opposizione energica possa non condurre a contenuti definitivi (intersoggettivamente condivisibili, ma non universalmente accertabili). È in questo *paradosso* strutturale che riposa la visione del diritto di Castoriadis, sul quale abbiamo provato a costruire, in questo contributo, alcuni scorci di riflessione.

4. Un anti-positivismo anti-giusnaturalista

Le sfere del diritto e della legge giuridica, strettamente ancorate alla componente politica, e alla sua dimensione istituente e creativa[165], dunque, sembrano vivere all'interno di una 'dialettica' tra fatticità e idealità, fra componente empirico-fattuale e dimensione normativa[166]. Il diritto guarda ai fatti, ma se ne distacca, valutandoli deonticamente e normativamente. La legge che ogni comunità deve porre, pertanto, esprime una formula valutativa, manifesta dei giudizi di valore sul mondo così come esso è, e, nonostante tali criteri di valore non siano scritti (e inscritti) in una fonte *extra-sociale*, ma trovino le proprie basi unicamente nella capacità immanente della società di porre le proprie leggi, cionondimeno sembrano andare incontro a dei limiti di giustizia[167]. Ecco, dunque, il *paradosso* che si delinea (e la cui

[165] "La storia umana è creazione. Innanzi tutto, è autocreazione in tutti i suoi aspetti, separazione dell'umanità dalla pura animalità, una separazione insondabile e mai del tutto compiuta. Questa autocreazione si manifesta attraverso il porsi di forme di essere che non hanno equivalenti, né 'modelli', né 'cause' nel mondo pre-sociale. Tali forme sono il linguaggio, gli utensili, le *norme istituite*, i significati, i tipi antropologici, eccetera" (Castoriadis 2022b: 201, corsivo nostro). Per approfondire la posizione di Castoriadis in merito al rapporto fra creazione e dimensione storica, può essere utile rinviare al dibattito contenuto in Ricœur, Castoriadis (2017).

[166] Ciò è determinato dal fatto che "l'autoposizione o autodefinizione del corpo politico [...] contiene – e conterrà sempre – un elemento d'arbitrio. Il *soggetto* che pone la *Grundnorm*, nella terminologia di Kelsen, la norma che governa la posizione delle norme, è un *fatto*" (Castoriadis 1998: 205, corsivo nel testo). Castoriadis, qui, si inserisce entro un dibattito, complesso e intrecciato, che ha determinato grandi battaglie teoriche nel corso della riflessione filosofico-giuridica del Novecento, in relazione alla interpretazione e alla configurazione ermeneutica della nozione di 'norma fondamentale' presentata da Hans Kelsen. A questo dibattito non è qui possibile integralmente rimandare, ma ci limitiamo a constatare come Castoriadis faccia indubbiamente emergere un tema – quello della effettività e fattualità della *Grundnorm* –, che possiede meritevole consistenza teoretica, dal momento che la kelseniana ipotesi logico-trascendentale, la quale fungerebbe da mera componente gnoseologica di inquadramento in chiave di validità delle norme poste dall'autorità politica, se può correttamente funzionare in un orizzonte di comprensione della *forma mentis* del giurista che si trova a dover organizzare il sistema normativo vigente, risulta meno solida se osservata in una chiave più schiettamente concettuale, allorché nella piramide che interpone e alterna poteri e norme, si giunga al vertice della stessa e si cerchi di comprendere *che cosa* effettivamente questa norma fondamentale sia. In tal senso, come accennato, ci limitiamo a rinviare a un importante saggio di Norberto Bobbio, che metteva bene in luce questa problematicità di fondo: Bobbio (2012: 72 ss.).

[167] Sorge, qui, un problema che non può essere sottaciuto, in merito ai *contenuti morali e di giustizia*, a cui effettivamente la dimensione giuridico-politica deve accedere. Difatti, sembra mancare, in Castoriadis, questa esigenza di ancoraggio contenutistico, che possa chiudere il quadro generale che stiamo provando a tratteggiare. Non è un caso, in tal senso, se in letteratura si sia sottolineato come, nella sua opera complessiva, paia "programmaticamente" mancare qualsivoglia prospettiva di "filosofia morale", a favore di un ritorno alla domanda ontologica (La Torre 2022: 212). In questo contributo ci vorremmo limitare a sottolineare una tendenza teorico-giuridica che affiora dalla prospettiva filosofico-politica di Castoriadis, e che può contribuire a immaginare forme di cambiamento e nuovi *habitus* mentali anche nello studio del diritto, pur nella consapevolezza di alcuni difetti intrinseci, anche importanti.

soluzione potrebbe forse orientarsi nella valorizzazione della sfera democratica[168] e nella critica all'immaginario economico[169]; temi su cui, però, in questa sede, non è possibile soffermarsi): il diritto che la società produce, mediante l'esercizio libero e creativo della prassi politica, è un diritto intimamente radicato in una logica di piena *immanenza*: non vi è diritto trascendente, non vi è un ancoraggio esterno a valori extra-sociali che possano fondare la dimensione giuridico-normativa, nonostante, nella storia degli esseri umani, le varie società, per volontà di dominio e di subordinazione, abbiano quasi sempre occultato questa origine puramente *umana* e *sociale* della legge giuridica e politica, a favore di un radicamento della legge in *presupposti esterni* che la legittimassero (Dio, Natura, Storia, Ragione, Economia)[170], incarnando una strategia di riconduzione *eteronomica* delle comunità politico-sociali. Tuttavia – e qui risiede, per certi versi, il 'paradosso' –, tale diritto *non sembra bastare a se stesso*, non è sufficiente per autosostenersi, e, pur in assenza di un fondamento e di una fonte extra-sociale, abbisogna di un ancoraggio esterno fornito dai comportamenti pratici ed effettivi dei soggetti, orientati dalle norme politiche, dalle regole sociali, dall'educazione complessiva[171]. Vi è un tendenziale anti-

[168] Democrazia che non assume i caratteri né di "un *modello* istituzionale", né di "un regime nel senso tradizionale del termine": essa è la "autoistituzione della collettività a opera della collettività, e lo è come movimento" (Castoriadis 1994: 142, corsivo nel testo). In quest'ottica, per delineare una visione teorica da abbracciare, e da mettere in pratica, Castoriadis preferisce parlare di 'progetti' (più che di 'paradigmi' o, appunto, di 'modelli'): cfr. Castoriadis (2025a: 56, nonché 89 ss.). Dello stesso *germe greco* – quella forma di progetto d'autonomia che si manifesta nella Grecia antica – "il nostro non ne vuole fare un modello: il suo obiettivo è quello di mostrarne i suoi limiti e la fecondità dal punto di vista politico" (Profumi 2010: 144).

[169] Per un'analisi della critica al capitalismo in Castoriadis, in connessione con la sfera democratica e la dimensione dell'ecologia, cfr. Laganà (2023). V., altresì, Ventura (2026).

[170] Come si accennava, l'occultamento della origine sociale delle istituzioni aveva, ed ha, il fine di presentare l'assetto istituzionale di volta in volta vigente storicamente come alcunché di immutabile e immutato nello spazio e nel tempo, benché, anche da un punto di vista ontologico, la società sia sempre, ininterrottamente, soggetta a un processo di *auto-alterazione* costante (implicita ed esplicita). La società, appunto, è autocreazione: "la sua istituzione è autoistituzione che fino ad oggi ha occultato se stessa. Tale auto-occultamento è precisamente la caratteristica fondamentale dell'eteronomia delle società. Nelle società eteronome, cioè nella schiacciante maggioranza delle società che sono esistite fino a questo momento – pressoché tutte – si trova, istituzionalmente stabilita e sanzionata, la rappresentazione di una fonte dell'istituzione della società che si troverebbe *fuori* della società stessa: presso gli dèi, presso Dio, presso gli antenati, nelle leggi della Natura, nelle leggi della Ragione, nelle leggi della Storia. In altri termini, vi si trova, imposta agli individui, la rappresentazione che l'istituzione della società non dipende da loro, che non possono porre loro stessi la loro legge – questo, infatti, vuol dire autonomia –, ma che questa legge è già data da qualcun altro. Vi è, dunque, auto-occultamento dell'autoistituzione della società, e ciò è parte integrante dell'eteronomia della società" (Castoriadis 1998: 233-234, corsivo nel testo). E in effetti Castoriadis si trova spesso a rimarcare come la dimensione della *autonomia* non costituisca affatto la normalità, quanto, piuttosto, l'eccezione nella gran parte delle società, esistite ed esistenti: cfr. Castoriadis (2012: 80). Peraltro, in letteratura, si è sottolineato come tale processo di occultamento dell'origine immanente, storico-sociale, dell'istituzione della società, rappresenti aspetto emblematico della modernità ('modernità' che Castoriadis denomina "epoca critica" (v. *supra*, nota 113) e che colloca in un arco temporale compreso tra il 1750 e il 1950: v. Profumi 2010: 154): l'ordine giuridico si *autonomizza* e, nell'attimo stesso in cui compie questo atto di distaccamento da qualsivoglia presupposto ulteriore – che porta con sé e include in seno, altresì, il riconoscimento dell'intrinseca *contingenza* dell'esperienza sociale –, l'ordine emerso occulta la propria origine storica e strutturalmente umana: v. Ciaramelli (2003: 59-61, 64 e 72).

[171] "Come le istituzioni si impongono" – come assumono la loro validità effettiva?", si domanda Castoriadis (Castoriadis 2021: 154). "Superficialmente, e solamente in alcuni casi, attraverso la coercizione e le sanzioni. Meno superficialmente, e più ampiamente, attraverso l'adesione, l'appoggio, il consenso, la legittimità, la credenza. In ultima analisi, però, ciò avviene per mezzo e attraverso la formazione (fabbricazione) della materia prima umana in individuo sociale, nel quale sono incorporati tante le istituzioni stesse quanto i 'meccanismi' della loro perpetuazione" (*ibidem*). Si veda, altresì, ivi: 168.

formalismo nella riflessione di Castoriadis, che però non è inconsapevole della importanza circa la vigenza di norme generali ed universali.

In questo senso, e sotto tale profilo, se volessimo far ricorso alle categorizzazioni classiche della riflessione filosofico-giuridica, parrebbe che la prospettiva di Castoriadis si orienti in una traiettoria che fa della volontà umana (individuale e sociale) la radice ultima della normatività giuridica positiva, che è posta tramite l'esercizio autonomo della politica, ed è vincolante per la collettività sociale nel suo complesso. In questo quadro, essa non sembra sfuggire alla più classica configurazione di matrice giuspositivistica e ad alcuni suoi corollari concettuali fondamentali[172] (i quali corollari invero, qui, contano in modo secondario). A ben vedere, però, questo possibile incardinamento entro la traiettoria giuspositivistica, e alla visione che questa veicola, risulta in parte fuorviante, ingannevole. Ancorché, infatti, in Castoriadis, vi sia una piena e radicale opposizione a tutti quei tentativi che cercano di rintracciare il fondamento della legge giuridica e politica in una base di matrice trascendente ed extrasociale (e dunque il pensatore greco-francese difenda a spada tratta l'origine integralmente *umana* del diritto positivo), questo non significa, in primo luogo, che il diritto – come si accennava poco sopra – basti a se stesso, e che, in secondo luogo, esso non possa essere suscettibile di una critica costante che ne metta in discussione, perpetuamente, i fondamenti stessi. Assistiamo, così, ad una sorta, si potrebbe dire, di *anti-positivismo anti-giusnaturalista*[173], in cui si ammette "una dimensione ideale nel fare umano, ma questa è qui uno spazio fortemente ontologizzato"[174]. Il diritto, pienamente incardinato dentro una specifica ontologia sociale ad orientamento immanente, in quest'ottica, non vive nelle dichiarazioni formali delineate in sede procedurali, ma si concretizza nella *effettività* dei comportamenti e delle condotte sociali. Inoltre, esso non può essere accettato per come esso, materialmente, si dà, ma va incontro sempre ad una sua valutazione *critica* sovra-ordinata che ne scioglie la dimensione dogmatica per valorizzarne la contingenza e avviare una possibile 'riscrittura' critica delle norme storicamente determinate.

La visione filosofica di Castoriadis si oppone, pertanto, ad un diritto che voglia pensarsi meramente 'sulla carta'[175]; un diritto che viva, astrattamente, di sole disposizioni formali: "la legge non

[172] Cfr.: Bobbio (1996); Bobbio (2011); Scarpelli (1965).

[173] Per un approfondimento cfr. Castoriadis (2025b: 124 ss.). Si veda inoltre: Caumières, Klimis, Van Eynde (2010). Si sofferma sulla centralità della Grecia antica e sull'impegno che, a partire dagli anni Settanta, Castoriadis ha profuso nello studio sistematico dei testi a quella relativi, mettendo anche in luce alcune aporie interne alle riflessioni castoriadisiane sul progetto d'autonomia (in particolare con riguardo ai rapporti fra antichità classica e modernità politica), Caumières (2010). Sull'immaginario politico greco, cfr. Castoriadis (2021: 167-186).

[174] La Torre (2023: 252). Questa prospettiva determina, dunque, una condizione in cui vige una "idealità, fatta di forme di pensiero presupposto, *imperçu immanent*, fatta di *eidei*, e questa idealità produce senso, o alimenta senso, ma d'essa non si dà validità, perché non c'è dell'essere nel quale questa possa testarsi" (*ibidem*).

[175] L'idea di una visione del diritto di matrice anti-positivista e anti-giusnaturalista si accorda, inoltre, – se decidiamo, ancora, di fare ricorso alle più tradizionali classificazioni filosofico-giuridiche – con una peculiare mistura che valorizza la centralità della norma giuridica come prescrizione generale ed universale, senza, tuttavia, cadere negli eccessi del normativismo. La norma vive dentro l'*istituzione*, e questo apre gli spazi ad una accentuazione di elementi tipicamente antiformalistici. La posizione, invece, radicalmente realista, è anch'essa rigettata, perché troppo schiacciata sul mero dato individuale e concreto, e sulla componente applicativa: la società ha bisogno, in ogni caso, di stabilità nel tempo e nello spazio, e ciò è fornito dall'assetto di norme generali e astratte che strutturano l'istituzione. Sebbene, al contempo, queste stesse norme non vivano astrattamente in un cielo 'metafisico' popolato di realtà deontiche, ma si incarnino nell'operare concreto dei cittadini e dei funzionari. Giova altresì sottolineare come la ricusazione della riduzione della società alle mere dinamiche intersoggettive

è soltanto la legge 'formale', cioè nelle società moderne la legge positiva, legge in senso stretto. La legge è l'istituzione della società"[176]; e ciò vuol dire, a nostro avviso e seguendo la linea interpretativa suggerita dal filosofo greco-francese, che la dimensione del diritto si compendia in una prospettiva a matrice essenzialmente istituzionalista, dove la dichiarazione di determinate prescrizioni formali costituisce solo una parte, circoscritta e parziale, della *Legge* nel suo complesso[177], acquisendo una reale capacità performante soltanto se, dette prescrizioni, si incarnano in un complesso di uomini e di istituzioni che ne attuino concretamente i contenuti e li rendano effettivi e reali: in tal guisa – sottolinea Castoriadis con una certa 'crudezza' filosofica –, "le leggi sono soltanto stracci di carta senza l'attività dei cittadini; giudici e tribunali non possono restare imparziali e incorruttibili in una società di pecore 'individualiste' disinteressate ai misfatti del potere. La libertà, l'autonomia, implicano necessariamente la partecipazione attiva ed egualitaria a ogni potere sociale che decide degli affari comuni"[178].

Diviene chiaro, a questo punto, come il diritto non può alimentarsi in modo indipendente e in virtù di processi autoreferenziali, ma deve riuscire a trovare un aggancio e un supporto nelle istituzioni della società, e nella società nel suo complesso. Il diritto può vantare una compiuta matrice di senso soltanto se originato da una prassi istituente politica autonoma (che non può non configurarsi che in chiave democratica), e soltanto se esso riesca a farsi prassi quotidiana (di qui, il ruolo dell'educazione). Prassi che dovrà orientare le condotte dei cittadini, così come quelle dei funzionari pubblici. Tutto ciò, ovviamente, entro una visione complessiva che non cristallizzi il diritto stesso, irrigidendolo in formule acquisite, ma che sia imperniata sulla consapevolezza della sua perpetua modificabilità e malleabilità contenutistica e formale, grazie anche al forte connotato *simbolico*, da cui il diritto è, appunto, intimamente contrassegnato. È naturale, dunque, che la sfera giuridica costituisca soltanto un piano dell'architettura istituzionale della società, assieme all'economia, alla politica, al 'sociale', alla morale, alla giustizia, ecc. Questo determina, in un certo senso, un ulteriore paradosso *dentro* il paradosso, perché nessuna legge, in fondo, secondo Castoriadis, può assicurare che la legge stessa sia rispettata[179]. Al di là del dato puramente formale, infatti, secondo il filosofo greco-francese, la legge *scritta* non è affatto una garanzia di soddisfacimento dei criteri, ad esempio, dello 'Stato di diritto'[180]: "le tribù arcaiche sono, nella maggioranza dei casi, molto più vicine a uno Stato di diritto – pure in assenza di

tende a porre in secondo piano la visione del diritto come mero 'rapporto giuridico'. Cionondimeno, non si può non sottolineare come sia oltremodo latente la percezione che nell'opera di Castoriadis il diritto intrattenga sempre un legame piuttosto intimo con la dimensione politica. In letteratura si è in quest'ottica evidenziato come tale precarietà di fondamento, tale difficoltà di offrire un sostegno stabile di tipo valoriale alle norme e alle leggi, abbia anche generato la percezione di una riconduzione della decisione normativa ad alcunché di arbitrario, stante il fatto che "la norma non riesce mai veramente a darsi una norma superiore di garanzia, e d'altra parte la norma come regola generale non riesce a fornire il criterio definitivo della decisione per il caso concreto" (La Torre 2023: 239).

[176] Castoriadis (2022c: 122).

[177] Del resto, sulla opportunità di potersi rivolgere alla concezione filosofica di Castoriadis per trarre spunti importanti in chiave istituzionalistica, richiamava già a suo tempo l'attenzione La Torre (1998).

[178] Castoriadis (2022c: 128).

[179] Castoriadis (2022c: 186).

[180] Castoriadis compie, peraltro, una distinzione fra 'Stato di legge' (*id est*: Stato legislativo) e 'Stato di diritto', là dove il primo sarebbe contrassegnato da un maggiore proceduralismo, mentre il secondo da una attenzione per i contenuti sostanziali: "Lo 'Stato di diritto' (*Rechtstaat*) è altra cosa dallo 'Stato di legge' (*Gesetzstaat*)", e "lo è nella misura in cui va al di là della mera conformità a delle 'procedure': nella misura in cui il problema della giustizia si pone ed intacca anche le regole giuridiche già poste" (Castoriadis 2012: 126-127).

legge scritta – di quanto non lo sia qualsiasi Stato moderno"[181]. Questo perché, come accennavamo poco sopra, "ciò che fa di uno Stato o di una società uno Stato di diritto, è semplicemente il fatto che quello che è scritto sia *effettivamente* applicato nella maggioranza dei casi"[182]. Garanzia di effettività, appunto, che non potrà mai essere assicurata, di per sé, da determinate prescrizioni giuridiche, per quanto ottimamente scritte: soltanto gli esseri umani che incarnano le istituzioni e che compongono la società possono assicurare che certe leggi siano adeguatamente attuate e correttamente applicate. Il diritto si ritrova, pertanto, a gravitare nel 'vuoto': a riempire questo 'vuoto'[183], su cui la sfera giuridica affonda le radici, è la dimensione social-storica, costituita da un complesso intreccio di dinamiche fondative che si strutturano in prassi educative, formazione etica e morale, coscienza politica orientata in una chiave di autonomia democratica. La stessa Costituzione, per Castoriadis, "da un punto di vista giuridico, o di filosofia del diritto", è "sospesa per aria, come una tautologia"[184]: tautologicamente, essa sancisce determinate prescrizioni che essa stessa vuole affermare come valide e vincolanti. Tale vincolatività, tuttavia, non può essere assicurata dalla costituzione stessa, ma può essere asseverata solo da presupposti sociali e politici ulteriori che le conferiscano sostanza determinante. La dimostrazione di ciò, per Castoriadis, risiede, ad esempio, nella 'costituzione' inglese[185], la quale, com'è noto, pur difettando del dato formale esplicito e di un documento apicale che sancisca i rapporti fra gli organi costituzionali e le relazioni fra questi e i cittadini, nondimeno risulta assai più stabile e solida di molte costituzioni scritte esistenti, perché radicata in un orizzonte storico-tradizionale di senso comune e di ragionevolezza pratica generalizzata.

Proprio perché il diritto non è indipendente da altri fattori sociali[186], esso è suscettibile di critica costante[187]. Critica che si alimenta, evidentemente, di una più globale esigenza di giustizia, a cui il diritto – come abbiamo più volte sottolineato nel corso di questo contributo – non riesce *integralmente* ad accedere. Anzi: il diritto vive di quell'*opposto* a cui non può realmente ambire. La dialettica fra società, diritto e giustizia è infatti una dialettica fondata su una congiuntura *impossibile*: se non può esistere società senza legge[188] – non essendo, detta società, neanche concepibile –, al contempo, la legge stessa non può, per definizione, esaurire il problema della giustizia (dentro la società). La tendenza della legge

[181] Castoriadis (2022c: 186).
[182] *Ibidem* (corsivo nel testo).
[183] Ivi: 185.
[184] *Ibidem*.
[185] *Ibidem*.
[186] Infatti, "nessuna conoscenza positiva del diritto [...] potrà mai costituirsi senza fare appello sia all'insieme delle discipline che tendono a descrivere, analizzare e spiegare l'apparizione, il funzionamento ed i meccanismi di conservazione di un sistema sociale (ivi comprese le discipline che analizzano la costituzione e il mantenimento di un rapporto tra l'individuo sociale e la legge positiva) sia alle necessità logiche e tecniche proprie di un sistema giuridico coerente" (Castoriadis 1988: 189).
[187] Non solo: il diritto non è comprensibile, per Castoriadis, se viene distaccato dai *fini* complessivi del sistema sociale globalmente considerato. Tanto è vero che l'analisi scientifica e filosofica del diritto dovrebbe impegnarsi, per un verso, di comprendere "come il sistema sociale condizioni la nascita di una logica-tecnica particolare e storicamente specifica del settore considerato e la surdetermini"; per altro verso, di comprendere, altresì, "fino a che punto, quella logica-tecnica particolare si autonomizzi e possa arrivare ad opporsi alla finalità generale del sistema" (Castoriadis 1988: 189). Lo stretto legame che il diritto istituisce con la dimensione finalistica del sistema sociale implica una influenza del sistema sociale sui meccanismi giuridici; al contempo, però, questi, gradualmente, possono anche autonomizzarsi, riuscendo finanche a contrapporsi alle finalità generali del sistema.
[188] Cfr. La Torre (2023: 251).

a qualificare i fatti in una chiave generale ed universale, se è fondamentale per garantire un certo grado di stabilità alla società, di perpetuità nel tempo e nello spazio, frattanto non può riuscire a soddisfare quelle esigenze di eguaglianza sociale ed effettiva in cui si sostanzia la vera giustizia. È il problema dell'equità – a cui abbiamo già accennato alla fine della sezione precedente – che qui Castoriadis mette in luce, evidenziando un problema che, come è noto, attraversa la filosofia giuridica e politica occidentale fin dai tempi di Platone ed Aristotele (sui quali il filosofo greco-francese si sofferma[189]), e giunge fino alla riflessione contemporanea. La legge, e Castoriadis segue in parte Platone, è "incapace di tener conto dei cambiamenti, delle circostanze e dei casi individuali"[190], configurandosi come un 'male minore' grazie alla sua funzione di stabilizzazione generale, benché, di fronte alle fattispecie concrete, si dimostri sempre eternamente difettosa: la "distanza insuperabile", che separa necessariamente la norma giuridica dai contenuti concreti di volta in volta affioranti ed emergenti "– scoperta da Platone e correttamente da lui attribuita al carattere essenzialmente astratto della regola – [,] è riconosciuta dalla teoria e della filosofia moderne del diritto come una lacuna ineluttabile di ogni sistema giuridico e come carattere produttivo, e non avventizio, dell'interpretazione della regola da parte di colui che la applica"[191]. Ad ogni modo, il diritto non è in grado di assicurare *vera giustizia*, anzi, in un certo senso, nota Castoriadis, si presenta come l'opposto della giustizia stessa (è il contrario della giustizia), perché non si rivela capace di garantire un riconoscimento adeguato alle singole individualità, ed uniforma il non uniformabile portando alla *semplificazione sociale* e quindi alla *mortificazione* dell'autonomia. Nondimeno – ed è, questo, un ulteriore paradosso –, del diritto, della legge, delle norme (generali ed universali) la società non può fare a meno, pena l'impossibilità stessa di un ordine minimo dei (e nei) rapporti sociali.

Ma proprio il fatto che il diritto *non è* la giustizia, e che la giustizia non coincide con il diritto, consente di enfatizzare un aspetto fondamentale. Dal momento che la legge non può mai esaurire la questione della giustizia, lo scarto fra diritto e giustizia si rivela consustanziale ad una società che si è liberata dalla *eteronomia istituita*: le società eteronome sono società in cui, per certi versi, il diritto *riesce ad esaurire* la questione della giustizia, perché vi è una totale coincidenza fra ordine giuridico, ordine politico, ordine sociale e ordine trascendente. Nelle società a matrice eteronoma non è possibile mettere in discussione l'ordine istituito così come esso si prospetta. Lo "scarto irriducibile"[192] fra diritto e giustizia, perciò, non fa che rendere patente come la società si sia liberata dai gioghi dell'eteronomia e abbia finalmente fatto accesso ad una dimensione dove la discussione e la critica delle istituzioni esistenti può essere posta in modo *radicale* e senza riserve. Interrogazione e azione, che costituiscono il nerbo sostanziale della prassi politica come attività lucida e riflessiva volta alla critica delle leggi e delle istituzioni esistenti. Cosicché, "una società giusta non è una società che ha adottato, una volta per tutte, le leggi giuste, ma una società dove la questione della giustizia *resta costantemente aperta*. Detto altrimenti, una società dove c'è sempre la possibilità socialmente effettiva di interrogarsi sulla legge e sui fondamenti della legge"[193]. Una società, pertanto, pienamente impegnata nel suo processo di *auto-*

[189] Castoriadis (2022c: 137 ss.).
[190] Ivi: 137.
[191] Castoriadis (1988: 189). La soluzione di queste inevitabili 'lacune', di questo difetto strutturale del rapporto fra diritto ed esigenze di giustizia, può trovare una possibile via risolutoria, oltreché nel confronto accorto con il caso concreto, anche mediante il richiamo alla 'intenzione' che anima lo 'spirito' della norma (ivi: 189-190).
[192] Castoriadis (2022c: 138).
[193] *Ibidem* (corsivo nostro).

istituzione esplicita. Ma questo scarto irriducibile è sempre *immanente* alla dimensione sociale, e non si configura come una dialettica fra 'interno' ed 'esterno', fra immanenza e trascendenza. *Immanenza* e *critica* delle istituzioni esistenti vanno dunque di pari passo, e la possibilità di fondarle in una prassi effettiva, razionale e ragionevole, non può che essere costituita dall'*esercizio democratico* nella sua forma pura di *autonomia radicale*[194]. Soltanto la democrazia – quale forma di partecipazione, integrale ed autonoma, alla produzione delle leggi che governano la società – consente di risolvere l'*impasse*, per avviarci verso forme di emancipazione reali ed effettive, nello stretto connubio fra teoria e prassi, tra pensiero e azione, che può, così, aiutare a riformulare forme inedite e nuove modalità di relazione, giuridica, politica, sociale, dentro un orizzonte di autonomia[195] capace di bilanciare e coniugare potere, libertà ed uguaglianza[196].

5. Considerazioni conclusive

Il diritto, nella prospettiva castoriadisiana, è istituzione immanente: nasce dalla società che si auto-istituisce, non dalla trascendenza di princìpi esterni, di matrice extra-sociale. Per questo, la sua concezione teorico-giuridica si configura, al tempo stesso, come antipositivista (non basta la forma, né l'autoreferenzialità del sistema giuridico) e anti-giusnaturalista (non esistono fondamenti, stabili, di natura extra-sociale o trascendente). La sua forza non risiede nella formulazione (linguistica) delle norme, nella statuizione formale delle regole vigenti, ma riposa nella sua possibile effettività dentro luoghi e pratiche – *oikos*, *agorà*, *ekklesia* – e nella capacità creativa di una collettività che si impegna a progettare nuove forme di vita e a costruire inediti orizzonti istituzionali. Lo scarto strutturale tra diritto e giustizia, lungi dall'essere un difetto, è il segno, per converso, di una società autonoma, dove la critica delle istituzioni resta aperta e la politica (auspicabilmente nelle forme democratiche) diviene movimento, sviluppo, *prassi*, non modello astratto[197]. Ripensare il diritto, *con* e *attraverso* Castoriadis, significa assumere l'autonomia come compito, ma anche come mèta 'ideale' (purché tale idealità assuma i contorni del possibile e del concreto): costruire istituzioni che rendano possibile la partecipazione, la revisione continua delle norme e il controllo sociale (e diffuso, da parte di tutti i cittadini) della loro attuazione, esecuzione e applicazione, pur nella consapevolezza che le norme della società (e, dunque, anche le norme giuridiche) "non sono né la mera registrazione dei dati di fatto né la compiuta spiegazione della realtà", ma, piuttosto, sono "l'espressione esplicita d'un modo di essere collettivo, d'un progetto, d'una tensione ideale immanenti alla vita associata, e solo ad essa

[194] Una società è autonoma, infatti, "non solamente se essa sa che fa le sue leggi, ma se essa è in grado di rimetterle esplicitamente in questione" (Castoriadis 2021: 170).
[195] "Nel suo autentico significato, la democrazia consiste in questo, che la società non si ferma ad una concezione di ciò che è il giusto, il legale o il libero, data una volta per tutte, ma si istituisce in modo tale che le questioni della libertà, della giustizia, dell'equità e dell'uguaglianza possano sempre essere poste nuovamente nel contesto del funzionamento 'normale' della società" (Castoriadis 2021: 169). In una società autonoma e democratica, la giustizia diviene una "questione illimitata" (Profumi 2010: 129-130).
[196] In tal senso, la "libertà, basata sul modello della libertà di movimento, diventa veramente tale, ovvero positiva, solo quando, come nel caso della polis, è associata all'eguaglianza. Ciò significa che essa esiste solo quando si può agire con e tra gli altri" (Profumi 2010: 147).
[197] In letteratura è stato messo in evidenza il rischio che la radicalità democratica castoriadisiana tenda a ridurre, se non a chiudere, lo scarto tra 'istituente' e 'istituito' (cfr. Menga 2022: 289-292; nonché, ancora, Menga 2009: 73 ss.).

imputabili", e il cui significato, "senza rinviare a nessuna trascendenza extra-sociale" (metafisica o razionale), non si riduce "alla loro applicazione o esecuzione fattuale o empirica", ma come tali rimandano a "un ordine e un senso che, entro certi limiti, debbono poter continuare a valere anche in presenza di comportamenti trasgressivi, che le disattendano o smentiscano"[198]. In tal guisa, gli aspetti giuridici che emergano dalla prospettiva teorico-politica di Castoriadis non assumono le fattezze di una teoria 'chiusa', ma, potremmo dire, le forme di un 'cantiere' aperto: il diritto diviene luogo vivo dell'immaginazione istituzionale che è sì *radicale*, ma mai *assoluta*[199] (cioè svincolata da presupposti ulteriori), e invero bisognosa di *mediazioni istituenti* di matrice storico-sociale, quantunque nel momento in cui si genera lo 'scarto' dall'originario la riappropriazione di questo diviene impossibile[200], nonostante sia stato proprio quel 'distaccamento', quello 'scarto', a illuminare i presupposti originari da cui il processo istituente ha preso avvio.

Il percorso di indagine ha evidenziato, dunque, come il pensiero di Cornelius Castoriadis, pur avendo avuto una ricezione limitata in àmbito giuridico, offra una prospettiva feconda per ripensare il diritto e la sua funzione nella società contemporanea. La prospettiva filosofica castoriadisiana, centrata sulla dialettica tra società istituente e società istituita, consente di configurare il diritto non come semplice apparato regolativo, ma come istituzione viva, parte integrante del processo di auto-creazione sociale. Il diritto, cioè, nella visione del filosofo greco-francese, si situa in una posizione ambigua e indeterminata (sia per ragioni filosofiche generali, sia per ragioni inerenti alla terminologia, ambivalente, a cui Castoriadis fa ricorso), ma, al tempo stesso, nient'affatto irrilevante: esso è istituzione 'seconda', ma dotata di una densità ontologica che lo rende indispensabile per la vita collettiva. Non è riducibile a mera sovrastruttura, né può essere compreso come derivazione, meramente passiva, dedotta dai rapporti economici[201] o da dinamiche sociali precostituite. Al contrario, esso rappresenta lo spazio in cui si articolano le *possibilità concrete d'azione*, il luogo in cui l'immaginario sociale trova forma e limite. Sicuramente – e da ciò l'ambiguità della sfera giuridica –, dietro la norma sembra affiorare un possibile *vuoto* decisionale[202], ma proprio in questo vuoto si manifesta la libertà creativa della società, capace di darsi regole vincolanti e razionali, pur senza fare affidamento a fondamenti extra-sociali o trascendenti.

La normatività giuridica, in Castoriadis, infatti, non è mai concepita come imposizione esterna o come derivazione da princìpi naturali o divini. Essa è invece il prodotto immanente della società, che si auto-istituisce attraverso leggi e istituzioni. In questo senso, il diritto diventa il terreno privilegiato per comprendere la tensione, conflittuale, tra autonomia ed eteronomia[203]: da un lato, si registra la

[198] Ciaramelli (2003: 58).
[199] Ivi: 101.
[200] *Ibidem.*
[201] Ciò consente di riflettere, altresì, su certi sviluppi contemporanei, che, come a suo tempo sottolineato da Fabio Ciaramelli, determinano la "tendenziale scomparsa di significati socialmente aggreganti", al posto dei quali "s'impone l'inderogabile primato dell'immediatezza economica, oggettiva e naturale, che si presenta oggi come l'unico valore effettivamente vigente, e perciò come esclusivo fattore di socializzazione" (ivi: 30)
[202] La Torre (2023: 254).
[203] Il rapporto fra autonomia ed eteronomia può invero essere ulteriormente problematizzato. Infatti, "se da un lato la società è da considerarsi autonoma, perché non possiede il proprio fondamento istituente in una esteriorità trascendente e lo deve istituire essa stessa; dall'altro è da considerarsi immancabilmente eteronoma, poiché, a ben guardare, l'*interiorità* in cui si colloca questo momento autoistituente si presenta come un'*esteriorità*: sì, proprio quell'esteriorità costituita dal fatto

possibilità di una società che riesce a darsi, da sé, le proprie regole; dall'altro, si assiste al rischio, sempre plausibile, di una normatività che si presenti abusivamente (e illegittimamente) come extra-sociale, rendendo immodificabile l'adesione degli individui all'immaginario istituito di volta in volta sancito[204], comportando, così, uno schiacciamento integrale sulla sfera 'costituita' della società, senza lasciare spazio a riforme critiche e a movimenti emancipatori. E il rapporto tra individuo e società, che Castoriadis tematizza, riflette direttamente questi aspetti e mette in luce, in modo patente, queste dinamiche della giuridicità. L'individuo non è mai isolato, ma sempre socializzato: la *psiche* radicale viene plasmata dalle norme e dalle istituzioni, e solo attraverso questo processo il soggetto diventa individuo sociale. Tuttavia, la società istituita è continuamente messa in discussione dalla società istituente, e l'immaginazione radicale dell'individuo può sempre mettere in discussione l'ordine stabilito. In questo equilibrio dinamico, il diritto svolge una funzione essenziale: *regolare* e *limitare*, ma anche aprire *spazi di possibilità*, consentendo agli individui di orientare l'immaginario sociale e di costruire inediti progetti di convivenza, grazie anche al ruolo, fondamentale, della *paideia*, dell'educazione[205].

La prospettiva castoriadisiana si oppone tanto al positivismo giuridico quanto al giusnaturalismo. Il primo riduce il diritto a un sistema chiuso e autosufficiente; il secondo lo fonda su princìpi trascendenti e di matrice extra-sociale. Il filosofo greco-francese propone invece una sorta di principio di immanenza, secondo cui le leggi sono sempre auto-istituite dalla società e dagli individui. In questo senso, il diritto diventa espressione della libertà creativa, processo interno di auto-istituzione. E le implicazioni politiche, in tal senso, sono decisive: Castoriadis critica la democrazia rappresentativa[206],

che, nel momento istituente, la società istituita non è ancora se stessa, bensì soltanto quello spazio indeterminato e diastatico dell'interazione plurale" (Menga 2009: 146-147, corsivo nel testo). La soluzione, allora, come si suggerisce in letteratura, può essere quella di provare a pensare "una forma di eteronomia nel cuore dell'autonomia" (ivi: 146).

[204] Ciaramelli (2022: 17-18).

[205] Ci limitiamo a rinviare alle annotazioni contenute in Castoriadis (2022c: 71-86).

[206] La critica alla democrazia rappresentativa costituisce, nell'analisi castoriadisiana, un nodo teorico particolarmente complesso. L'obiezione che Castoriadis muove alla dimensione democratico-rappresentativa implica infatti una sua lettura in chiave eteronomica: la rappresentanza, secondo il filosofo greco-francese, lascia affiorare residui di eteronomia incompatibili con l'articolazione piena del principio di autonomia e, dunque, menomerebbe alla radice la stessa dimensione democratica nel suo senso più compiuto e integrale. A un maggior grado di autonomia sarebbe invece capace di accedere la democrazia nelle sue forme *dirette e partecipative*. Nondimeno, questo approccio teorico – critico della democrazia rappresentativa, e a favore di dinamiche di democrazia diretta –, secondo un orientamento presente in letteratura (v. Menga 2022: 281 ss.), favorirebbe anche il riaffiorare di tendenze 'totalizzanti' e 'sostanzialistiche' (Menga 2009: 164), ostili alla pluralità e inclini a concepire la prassi politica come processo unitario, privo di fratture e conflitti – contraddicendo, in un certo senso, gli stessi assunti di base da cui Castoriadis decide di partire. Non è possibile approfondire, qui, tutti questi aspetti. È tuttavia opportuno sottolineare che, se la prospettiva castoriadisiana si espone a rilievi critici capaci di metterne in luce alcune tensioni teoriche problematiche, ciò dipende anche dal fatto che la proposta di Castoriadis risulta difficilmente riconducibile a forme di 'compromesso teorico'. In quest'ottica, egli ha cercato di modulare, anche sul piano istituzionale, ciò che considerava il principio fondamentale di ogni processo democratico: l'ampliamento quanto più esteso possibile del principio di autonomia. In altri termini – come abbiamo sostenuto altrove (Volpi 2026: 207-208) –, la democrazia diretta rappresenta, a livello di architettura istituzionale, la *traduzione più immediata* del principio radicale di autonomia. In questa prospettiva, per Castoriadis, non si può parlare di democrazia là dove non si diano processi effettivi di *autodeterminazione collettiva*, intesa in senso pieno, totale, integrale. La critica alla democrazia rappresentativa appare, sotto questo profilo, coerente con l'impianto teorico castoriadisiano. Piuttosto, un possibile canale di attenuazione delle problematicità derivanti da una eccessiva enfatizzazione della democrazia diretta può essere individuato nell'attenzione verso processi di decentralizzazione e compartecipazione dal basso, in direzione di forme di 'municipalizzazione' delle dinamiche

ritenendola incapace di garantire una reale autonomia, e attribuisce alla democrazia diretta[207] la capacità di incarnare il progetto di una società autonoma[208]. In tale quadro, il diritto non è soltanto strumento di regolazione, ma anche espressione di libertà e di creazione sociale, capace di riflettere, alimentare e articolare il processo di autogoverno.

In definitiva, il pensiero di Castoriadis ci invita a ripensare il diritto come istituzione viva e dinamica, continuamente attraversata dalla tensione tra immaginario e realtà, tra individuo e società, tra 'istituente' e 'istituito'. Esso non è un apparato neutro, ma un campo di conflitto e di possibilità, in cui si gioca la costruzione dell'autonomia. La sua concezione del diritto, fondata sull'immanenza e sulla creatività sociale, offre una chiave di estremo interesse per affrontare le sfide della contemporaneità (dalla crisi delle democrazie rappresentative alla necessità di immaginare nuove forme di convivenza,

democratiche, prestando attenzione anche agli aspetti strettamente 'procedimentali' e 'procedurali'. Sarebbe dunque utile approfondire le modalità specifiche e concrete attraverso cui la democrazia diretta può essere istituzionalizzata. (In questa prospettiva, risultano particolarmente rilevanti — anche in chiave comparativa — alcuni testi classici della seconda metà del Novecento: Pateman (1974) e Barber (2003). Mentre sul tema, più circoscritto ma comunque correlato, del cosiddetto "municipalismo libertario", si può fare riferimento a Bookchin (1987; 1992)). Del resto, in letteratura, si evidenzia, in chiave critica, come Castoriadis avrebbe potuto percorrere – per rimanere più coerente ai suoi intenti originari – una via volta a valorizzare un concetto di "volontà non nei termini di disponibilità o proprietà collettiva, bensì quale prodotto di un evento espressivo che si articola entro lo spazio plurale istituente mediante l'intervento dei soggetti stessi che la conducono sulla sfera pubblica" (Menga 2009: 164). Ciò, però, sarebbe stato possibile solo se Castoriadis avesse voluto compiere un salto ulteriore: "quello che dalla democrazia diretta l'avrebbe condotto sulla traiettoria di un irriducibile attingimento al paradigma della mediazione rappresentativa" (*ibidem*), in un quadro in cui 'rappresentanza' e 'riconoscimento' non si configurino in un rapporto, alternato, di reciproca posteriorità o anteriorità, ma in un contesto teorico in cui si assista a una totale "compenetrazione", dove l'una componente coincida "con la presupposizione dell'altr[a]" (ivi: 160). In tal senso, si imputerebbe al pensatore greco-francese un errore similare a quello compiuto da Hannah Arendt, ovvero quello "di una scoperta ed assunzione della logica della contingenza non portata coerentemente fino alle sue estreme conseguenze" (*ibidem*). Al "dinamismo espressivo" che avrebbe caratterizzato l'orizzonte aperto dalla possibilità di abbracciare la dimensione democratico-rappresentativa, si contrappone, in Castoriadis, una "ricaduta assolutistica" (*ibidem*). A nostro avviso, un possibile antidoto alle tendenze 'totalizzanti' (che pur sembrano sussistere) della visione castoriadisiana sarebbe – come già accennato – di *articolare in forme dinamiche* la stessa sfera della democrazia diretta, onde evitare di cristallizzarla in modalità operative che ne restituirebbero solo una astratta staticità. E tale articolazione può avvenire, appunto, anche ponendo l'accento sulle (modalità di concepire le) forme di manifestazione del 'giuridico', che possono ben essere serventi alle procedure della democrazia rappresentativa, ma possono essere di ausilio, altresì, per ipotizzare (e immaginare) strutture alternative di decisione democratica, partecipata e diretta. Si tratterebbe, dunque, di valorizzare le potenzialità interne del pensiero castoriadisiano, mettendone a frutto la fecondità attraverso quell'approccio creativo che lo stesso filosofo greco-francese invita ad esercitare. Naturalmente, permangono i problemi ermeneutici che una lettura coerente della sua opera inevitabilmente solleva. Al tempo stesso, tuttavia, emergono traiettorie che consentono di esplorare vie teoriche nuove: *con* Castoriadis, *attraverso* Castoriadis, e, in certa misura, *oltre* Castoriadis — ad esempio nella ricerca di formule giuridico-istituzionali capaci di attuare in modo ancora più coerente e integrale la sua visione politica.

[207] Non mancano, d'altronde, profili di possibile comparazione della democrazia diretta castoriadisiana con proposte che potrebbe costituire un utile termine di paragone: si pensi, ad esempio, a un'autrice come Chantal Mouffe, che se, da una parte, si avvicina alla prospettiva di Castoriadis nel momento in cui critica, con forza, gli orizzonti 'depoliticizzati' delle democrazie liberali contemporanee (tema che richiama la dimensione delle cosiddette 'oligarchie liberali' castoridiasiane), allo stesso tempo mette in evidenza la forte componente conflittuale e agonistica dei processi democratici, rispetto alla dimensione dell'autonomia collettiva, assai cara a Castoriadis. Cfr. Mouffe (2013; 2018; 2024). Ma si pensi, ancora, al possibile raffronto con il pensiero di Hannah Arendt; sul tema si vedano: Di Pierro (2024); Menga (2009: 31-164); Profumi (2010: 146 ss.).

[208] Su questi temi, analogamente al problema dell'educazione, possiamo solo limitarci a rimandare, direttamente, alle considerazioni di Castoriadis: si veda, fra gli altri testi a cui è possibile rinviare, Castoriadis (2022b: 145-195). Per una riflessione critica su questi aspetti, cfr. La Torre (2023: 240).

orientate a giustizia, libertà, eguaglianza). E il diritto, in questa prospettiva, non è soltanto un insieme di norme, ma il luogo della creazione istituzionale, il terreno su cui si misura la capacità di una società di dare (e darsi) forma e senso. Ripensare le dinamiche sociali e politiche alla luce della riflessione di Castoriadis significa riconoscere che l'autonomia non è un dato acquisito, ma un processo sempre *aperto*, che richiede la partecipazione attiva degli individui e la costante reinvenzione delle istituzioni. È in questo processo che il diritto trova la sua ragion d'essere più autentica: non come fondazione esterna o come sistema chiuso, ma come espressione della libertà creativa di una società che si auto-istituisce.

In conclusione, il percorso di analisi ha mostrato come il pensiero di Cornelius Castoriadis ci esorti a *(re-)*immaginare il diritto non come apparato statico o mera tecnica normativa, ma come istituzione viva, capace di riflettere la tensione costante tra società istituente e società istituita. Il diritto, in questa prospettiva, diventa il luogo in cui l'immaginario sociale prende forma e si rinnova, dove la libertà creativa degli individui e della collettività si traduce in regole condivise, benché sempre rinegoziabili e modificabili. Ripensare la dimensione giuridica significa, dunque, riconoscerne la natura dinamica e immanente: il diritto non trae legittimità, e non deriva da, fondamenti trascendenti, ma si sviluppa a partire dalla capacità della società di auto-istituirsi e di reinventarsi. In questo senso, il diritto non è soltanto limite, ma anche possibilità, non solo vincolo ma anche apertura. È il terreno su cui si misura l'autonomia, individuale e collettiva, e su cui si costruisce la democrazia come progetto di autogoverno. Il diritto non va semplicemente applicato o conservato, ma continuamente ripensato, ricreato e (re-)immaginato, affinché possa restare fedele alla sua funzione più autentica, quella di essere espressione della libertà e della creazione sociale.

Bibliografia

Adams, Suzi (a cura di) 2014. *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, London: Bloomsbury.

Barber, Benjamin R. 2003. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (1984), Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

Blokker, Paul 2017. *Imagining Autonomy: Cornelius Castoriadis and Political Theory*, London-New York: Rowman & Littlefield.

Bobbio, Norberto 1996. *Il positivismo giuridico. Lezioni di Filosofia del diritto raccolte dal dott. N. Morra* (1961), Torino: Giappichelli.

Bobbio, Norberto 2011. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (1965), prefazione di L. Ferrajoli, Roma-Bari: Laterza.

Bobbio, Norberto 2012. *Studi per una teoria generale del diritto* (1970), a cura di T. Greco, introduzione di R. Guastini, Torino: Giappichelli.

Bobbio, Norberto 2020. *Il problema del potere. Introduzione al corso di scienza della politica*, a cura e con un saggio introduttivo di T. Greco, Torino: Giappichelli.

Bookchin, Murray 1987. *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco: Sierra Club Books.

Bookchin, Murray 1992. *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, London: Cassell.

Cabrera Altieri, Daniel H. (a cura di) 2008. *Fragmentos del caos: Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Buenos Aires: Biblos.

Castoriadis, Cornelius 1978. *La società burocratica. I rapporti di produzione in Russia* (1973), prefazione di M.L. Salvadori, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Milano: SugarCo.

Castoriadis, Cornelius 1979. *La rivoluzione contro la burocrazia. La società burocratica*, vol. II, trad. parz., trad. it. di G. Ranzato, Milano: SugarCo.
Castoriadis, Cornelius 1988. *Gli incroci del labirinto* (1978), trad. it. di M.G. Conti Bicocchi e F. Lepore, Firenze: Hopeful Monster.
Castoriadis, Cornelius 1994. *Il caso Atene*, trad. it. di G. Lagomarsino, in *Volontà*, 4: 137-149.
Castoriadis, Cornelius 1998. *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, cura e postfazione di F. Ciaramelli, trad. it. di R. Currado, Bari: Dedalo.
Castoriadis, Cornelius 2007. *Finestra sul caos. Scritti su arte e società*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, trad. it. di G. Lagomarsino, Milano: Elèuthera.
Castoriadis, Cornelius 2012. *Fine della filosofia? Tre saggi sulla crisi del pensiero e della politica*, introduzione di F. Bellusci, Trieste: Asterios.
Castoriadis, Cornelius 2014. *L'autonomia radicale*, a cura di S. Latouche, trad. it. di R. Prezzo, Milano: Jaca Book.
Castoriadis, Cornelius 2021. *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, trad. it. di M. Ridolfi, Pisa: ETS.
Castoriadis, Cornelius 2022a. *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Milano-Udine: Mimesis.
Castoriadis, Cornelius 2022b. *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, trad. it. di G. Regoli, Milano: Elèuthera.
Castoriadis, Cornelius 2022c. *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, a cura di R.A. Ventura, Roma: Luiss University Press.
Castoriadis, Cornelius 2025a. *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS* (1999), a cura di E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, introduzione di J.-L. Prat, trad. it. di C. Milani, Milano: Elèuthera.
Castoriadis, Cornelius 2025b. *L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983*, ediz. italiana a cura di M. Ridolfi, testo preparato, presentato e annotato da E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, Pisa: ETS.
Castoriadis, Cornelius *et al.* 2013, *L'immaginario sociale. Dibattito con Cornelius Castoriadis*, trad. it. di M. Bonello, in *Bollettino Centro Studi Libertari – Archivio G. Pinelli*, 42, 2: 17-27
Castoriadis, Cornelius, Lasch, Christopher 2023. *La cultura dell'egoismo*, trad. it. di A. Aureli e di C. Milani, Milano: Elèuthera.
Cattaneo, Mario Alessandro 2005. *Diritto e forza. Un delicato rapporto*, Padova: Cedam.
Caumières Philippe, Tomès Arnaud 2011. *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris: Presses universitaires de France.
Caumières, Philippe 2007, *Castoriadis: Le projet d'autonomie*, Paris: Michalon.
Caumières, Philippe 2010. *La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie*, in Ph. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles. 73-110.
Caumières, Philippe, Klimis, Sophie, Van Eynde, Laurent (a cura di) 2010. *Castoriadis et les Grecs*, Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles.
Cavallo, Riccardo 2022. *Cornelius Castoriadis e il problema della legge*, in *Etica & Politica*, 3: 233-246.
Ciaramelli, Fabio 1983. *Una critica libertaria al marxismo: C. Castoriadis*, in *Il tetto*, XX: 601-621.
Ciaramelli, Fabio 1990. *Castoriadis e l'istituzione immaginaria della società*, in *Paradigmi VIII*, 24: 521-548.
Ciaramelli, Fabio 1993. *Il problema del senso e il rapporto tra psiche e società in Castoriadis*, in *Democrazia e diritto*, 4: 105-122.
Ciaramelli, Fabio 1998. *La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*, in Castoriadis, Cornelius. *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, cura e postfazione di F. Ciaramelli, trad. it. di R. Currado, Bari: Dedalo. 289-309.
Ciaramelli, Fabio 2003. *Creazione e interpretazione della norma*, Troina (EN): Città Aperta.
Ciaramelli, Fabio 2022. *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, trad. it. di G. Regoli, Milano: Elèuthera. 7-34.
Ciaramelli, Fabio 2026. *Cornelius Castoriadis*, Milano-Udine: Mimesis.

Cornelius Castoriadis' Philosophical Heritage: Discussing his Work on the Occasion of his 100th Birthday Anniversary 2002, in *Etica & Politica*, 3: 9-298.
David, Gerard 2000. *Cornelius Castoriadis: Le projet d'autonomie*, Paris: Michalon.
Di Pierro, Mattia 2024. *Arendt, Castoriadis e la democrazia*, in *Storia del pensiero politico*, 3: 492-494.
Di Riccio, Agnese 2022. *La natura come vincolo:* physis *e immaginario in Castoriadis*, in *Etica & Politica*, 3: 157-178.
Dosse, François 2018. *Castoriadis: Une vie*, Paris: La Découverte.
Esposito, Roberto 2021. *Istituzione*, Bologna: Il Mulino.
Franco, Yago 2003. *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, política, filosofía*, Buenos Aires: Biblos.
Friedrich, Carl Joachim 1971. *Introduzione alla teoria politica. 12 lezioni a Harvard*, trad. it. di P. Bartellini, Milano: Istituto Librario Internazionale.
Garner, John V. n.d., *Cornelius Castoriadis (1922-1997)*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, https://iep.utm.edu/cornelius-castoriadis/ (ultimo accesso on-line: 2 novembre 2026).
Giachery, Gianluca 2022. *Tra socioanalisi e formazione. Castoriadis e la critica del razionalismo istituzionale*, in *Etica & Politica*, 3: 191-208.
Hart, Herbert Lionel Adolphus 2002. *Il concetto di diritto* (1961), a cura di M.A. Cattaneo, Torino: Einaudi.
Howard, Dick 2019. *Ontology and the Political Project: Cornelius Castoriadis*, in D. Howard, *The Marxian Legacy: The Search for the New Left* (1977), Cham: Palgrave Macmillan. 243-283.
Ktenas, Yannis 2024. *Autonomy and Reflexivity: On the significance and limitations of Castoriadis's concept of an autonomous society*, in *International Journal of Social Imaginaries* 3, 2: 196-214.
La Torre, Massimo 1998. *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, in *Sociologia del diritto*, 2: 103-115.
La Torre, Massimo 2022. *Cornelius Castoriadis e l'ontologia anarchica. Un primo ripasso critico*, in *Etica & Politica*, 3: 209-216.
La Torre, Massimo 2023. *Norma senza fondazione, fondazione senza norma. L'ontologia anarchica di Cornelius Castoriadis*, in *Dianoia*, 36: 233-257.
Laganà, Alessandro 2023. *Una politica dell'immaginario. Ecologia, democrazia e critica del capitalismo in Cornelius Castoriadis*, in *Politics*, 1: 1-30.
Latouche, Serge 2014. *L'utopia concreta della democrazia diretta*, in C. Castoriadis, *L'autonomia radicale*, a cura di S. Latouche, trad. it. di R. Prezzo, Milano: Jaca Book. 11-30.
Mangano, Attilio 1989. *Castoriadis e il marxismo*, in *Revue européenne des sciences sociales*, 27, 86: 59-68.
Marchart, Oliver 2026. *Situating Castoriadis: Radical Democracy, Political Ontology, and the 'Turn' to Imagination*, in *Theory, Culture & Society*, Special Issues.
Menga, Ferdinando G. 2009. *Potere costituente e rappresentanza democratica. Per una fenomenologia dello spazio istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica.
Menga, Ferdinando G. 2011. *Dall'autonomia radicale all'autonomia assoluta. Annotazioni critiche sul discorso dell'istituzione di Cornelius Castoriadis*, in *L'ircocervo*, 1: 1-34.
Menga, Ferdinando G. 2022. *Castoriadis e il peso dell'eredità democratica. Pensiero dell'istituzione e rischio dell'ipostasi dell'autonomia*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIV, 3: 271-297.
Mouffe, Chantal 2005. *On the Political*, London-New York: Routledge.
Mouffe, Chantal 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*, London-New York: Verso.
Mouffe, Chantal 2018. *Per un populismo di sinistra*, trad. it. di D. Ferrante, Roma-Bari: Laterza.
Mouffe, Chantal 2024. *Il paradosso democratico. Pluralismo agonistico e democrazia radicale*, a cura di S. Mazzolini, Milano-Udine: Mimesis.
Papadimitropoulos, Vangelis 2019. Politics *and* the Political *in Castoriadis*, in *Journal of Philosophy and Social Theory*, 20, 1: 40-53.
Pateman, Carole. 1974. *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
Petrucciani, Stefano 2010. *Recensione a* E. Profumi, L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis, in *La Cultura*, 2: 359-361.

Petrucciani, Stefano, Piromalli, Eleonora 2026. *Le idee e il potere. Il pensiero politico contemporaneo*, Torino: Einaudi.
Poirier, Nicolas 2004. *Castoriadis: l'imaginaire radical*, Paris: Presses universitaires de France.
Poirier, Nicolas 2011. *L'ontologie politique de Castoriadis: Création et institution*, Paris: Payot.
Prat, Jean-Louis 2007. *Introduction à Castoriadis*, Paris: La Découverte.
Prinzi, Salvatore 2022. *Cornelius Castoriadis e l'istituzione del Comune (1946-1975). Legalità costituita e immaginario sociale*, in *Etica & Politica*, 3: 55-95.
Profumi, Emanuele 2010. *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano-Udine: Mimesis.
Profumi, Emanuele 2014. *Oltre le impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi*, in *Consecutio Rerum*, 21 maggio 2014, reperibile online (ultimo accesso on-line: 2 novembre 2026): https://www.consecutio.org/2014/05/oltre-le-impasse-dellautonomia-castoriadis-tra-politica-e-psicanalisi/#fn-5658-3.
Ricœur, Paul, Castoriadis, Cornelius 2017. *Dialogo sulla storia e l'immaginario sociale*, prefazione di J. Michel, trad. it. di R. Prezzo, Milano: Jaca Book.
Ridolfi, Marco 2022. *Castoriadis e la Grecia antica. Una mappa di un rapporto complesso*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 3: 247-257.
Rosengren, Mats 2024. *The makings of social meaning: Cassirer and Castoriadis*, in *International Journal of Social Imaginaries*, 3, 2: 152-173.
Scarpelli, Uberto 1965. *Cos'è il positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità.
Stephanatos, Gerassimos 2007. *Repenser la* psyché *et la subjectivité avec Castoriadis*, in S. Klimis, L. Van Eynde (a cura di), *Psyché, de la monade psychique au sujet autonome – Cahiers Castoriadis n° 3*, Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles. 115-140.
Ventura, Raffaele Alberto 2023. *Il ritorno di Cornelius Castoriadis: immaginario e rivoluzione*, in *Storia del pensiero politico*, 3: 467-484.
Ventura, Raffale Alberto 2026. *L'istituzione immaginaria del capitalismo. La filosofia dell'economia di Cornelius Castoriadis*, Bologna: DeriveApprodi.
Volpi, Jacopo 2026. *Cornelius Castoriadis e il problema dell'autonomia democratica: immaginario economico, sfera educativa e critica dei processi tecnologici*, in *Dirittifondamentali.it*, 2: 197-218.

jacopo.volpi11@gmail.com

Pubblicato online il 9 novembre 2026