

Cornelius Castoriadis e il problema dell'autonomia democratica: immaginario economico, sfera educativa e critica dei processi tecnologici

di
Jacopo Volpi*

Sommario: 1. Auto-istituzione, potere, politica – 2. Autonomia, libertà, uguaglianza – 3. Democrazia rappresentativa *vs* democrazia diretta – 4. Eguaglianza reale e critica dell'immaginario economico – 5. Normatività etico-giuridica e ruolo dell'educazione – 6. Democrazia, economia, educazione sotto il prisma della critica tecnologica.

1. Auto-istituzione, potere, politica

Il sentiero che tenta di percorrere Cornelius Castoriadis¹ (1922-1997) per spezzare il nodo della cosiddetta 'eteronomia istituita'² è quello di avviare un

* Dottore di ricerca in *Ordine giuridico ed economico europeo*, Università degli Studi Magna Græcia di Catanzaro. *Cultore della materia* in Filosofia del diritto, Università di Parma. E-mail: jacopo.volpi11@gmail.com. La pubblicazione è stata realizzata nell'ambito del Progetto "Human-centered approach and Regulatory Dimension in Developing an Interoperable and Secure Cyberspace" (HARD DISC) vincitore del Bando a cascata dello Spoke 1 "Human, Social, and Legal Aspects" dell'iniziativa "Security Rights in Cyber Space – SERICS", Project: "Law and Regulation for a Better-safe Cyberspace (CybeRights)", a valere sulle risorse del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza.

¹ Per una panoramica complessiva sul pensatore greco-francese (limitandosi alla prospettiva teorico-politica): E. PROFUMI, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano-Udine, 2010; F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, in C. CASTORIADIS, *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Ciaramelli, Milano, 2022, pp. 7-34; R.A. VENTURA, *Il ritorno di Cornelius Castoriadis: immaginario e rivoluzione*, in *Storia del pensiero politico*, 2023, 3, pp. 467-484; PH. CAUMIÈRES, A. TOMÈS, *Cornelius Castoriadis. Réinventer la politique après Marx*, Paris, 2011; N. POIRIER, *L'ontologie politique de Castoriadis: Création et institution*, Paris, 2011; D. HOWARD, *Ontology and the Political Project: Cornelius Castoriadis*, in ID., *The Marxian Legacy: The Search for the New Left* (1977), Cham, 2019, pp. 243-283. Si veda, altresì, l'ampio numero monografico dal titolo *Cornelius Castoriadis' Philosophical Heritage: Discussing his Work on the Occasion of his 100th Birthday Anniversary*, in *Etica & Politica*, 2022, 3, pp. 9-298.

processo di autonomia³ e di emancipazione sociale orientato in chiave democratico-radical, in cui i soggetti-cittadini – una volta divenuti consapevoli⁴ della immanente origine sociale, auto-istituita e auto-creativa della società – possano partecipare al processo di formazione delle leggi. Il rapporto problematico che dunque vige fra diritto e giustizia⁵, lo scarto fra la generalità/universalità, il caso concreto e i fini generali di un sistema sociale afferente ad un determinato contesto social-storico, non possono trovare adeguata soluzione se non incanalandosi all'interno di un quadro più ampio, in cui i processi di formazione di autonomia individuale e sociale si sviluppino assieme a percorsi di affermazione democratico-radical. Ogni società, infatti, ancorché 'inconsapevole' di tale processo, vive di una strutturale dimensione *auto-istituita* e *auto-istitutiva*, che la contrassegna, sul piano ontologico, nelle sue diverse forme e strutture. Per questo, pur anco le società caratterizzate da una sostanziale *eteronomia*, sono – senza 'volarlo', e senza prenderne necessariamente atto⁶ – società che si auto-istituiscono, giacché il processo di auto-istituzione è consustanziale – fa *unum et idem*, si potrebbe dire – con la esistenza della (e delle) società storicamente esistenti, costituendone un attributo ontologico indefettibile. Ma non tutte le società, che risultano, per definizione, auto-istituite, sono, altresì, *autonome*. Ed è in questo frangente che subentra, appunto, il problema democratico, quale processo di liberazione dall'eteronomia istituita e che, imperniandosi, certo, su esigenze di auto-istituzione, va oltre queste, per delineare un orizzonte in cui la componente *autonoma* consenta un controllo e una gestione *radicale* dei processi di fondazione e formazione delle leggi che governeranno la collettività⁷, avviando progetti, concreti e reali, di *autogoverno*. La auto-istituzione, presente, in via implicita e latente, in qualsivoglia società, deve farsi auto-istituzione *esplicita* e *manifesta*⁸.

² Cfr. C. CASTORIADIS, *Sull'autonomia in politica, l'individuo privatizzato* (1997), in ID., *L'autonomia radicale*, a cura di S. Latouche, Milano, 2014, pp. 55-60, p. 56.

³ Cfr. B. BACHOFEN *et al.* (a cura di), *Cornelius Castoriadis: Réinventer l'autonomie*, Paris, 2008.

⁴ Cfr. C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Milano-Udine, 2022, parte II.

⁵ Per una disamina delle questioni teorico-giuridiche sottese alla riflessione castoriadisiana, si rimanda, quantomeno, a: M. LA TORRE, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, in *Sociologia del diritto*, 1998, 2, pp. 103-115; ID., *Norma senza fondazione, fondazione senza norma. L'ontologia anarchica di Cornelius Castoriadis*, in *Dianoia*, 2023, 36, pp. 233-257; nonché a R. CAVALLO, *Cornelius Castoriadis e il problema della legge*, in *Etica & Politica*, 2022, 3, pp. 233-246.

⁶ Cfr. C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, in ID., *L'immaginario greco. Da Omero a Eraclito. Seminari 1982-1983*, ediz. it. a cura di M. Ridolfi, Pisa, 2025, pp. 215-246, p. 218.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Per Castoriadis, infatti, la democrazia, la cui origine⁹ si situa essenzialmente nella Grecia antica¹⁰, non assume i caratteri di un *modello ideale* o di un *regime politico*¹¹, più o meno delineato o delineabile¹². Nell'esperienza dell'antica Grecia non si ravvisa un progetto, *fatto e compiuto*, che attesta l'emergere della democrazia e delle forme democratiche nel modo più puro. Nondimeno, questi episodi storici rivelano dei *germi* di sviluppo, testimonianze «dell'istanza di autonomia nella storia»¹³, a cui è possibile dare seguito attraverso l'esercizio e la prassi politica successiva, reinventando e reimmaginando nuove forme che, da quei germi, possano ulteriormente articolarsi. D'altronde, l'energia politica che traspare dall'esperienza della grecità¹⁴, si sviluppa a partire da istanze più profonde, che per il pensatore greco-francese derivano dalla convinzione – come è stato sottolineato in letteratura – che «ciò che caratterizza la Grecia antica è la scoperta della mancanza di senso nell'ordine del mondo, che libera la possibilità per gli esseri umani di creare un proprio *kosmos*, interamente umano, in questa vita»¹⁵. Pertanto, è a partire dalle questioni del «non-senso e del non-essere» che affiorano le creazioni della Grecia, e dal desiderio, vivo e profondo, di affrontare tali questioni in modo diretto, con il pensiero – ivi, l'esigenza dell'analisi filosofica – e con l'azione – da cui prende le mosse l'urgenza dell'attività politica –¹⁶, al fine di «dare ordine al *chaos* da cui deriva ed in cui consiste il mondo»¹⁷.

Sta qui, in un certo senso, la *forza immaginativa* delle società, i cui elementi strutturali non si lasciano *causare*, in via diretta, da forme precedenti, ma si lasciano, piuttosto, *condizionare* da queste ultime. In tal senso, la creazione (sociale e politica) umana «è bensì intesa da Castoriadis come *ex nihilo* ma non *cum nihilo* né

⁹ 'Origine' che si ravvisa nella Grecia antica, ma che, per Castoriadis, trova momenti inediti e innovativi di sviluppo, una volta "esaurita" l'esperienza greca, nella realtà dei Comuni a partire dal XII secolo, ma anche nell'Illuminismo europeo e nelle Costituzioni dei tempi moderni, dopo l'"eclissi" determinata dall'Impero Romano e dall'esperienza cristiana (v. C. CASTORIADIS, *L'immaginario greco*, cit., p. 29). Su questi aspetti si sofferma M. LA TORRE, *Norma senza fondazione*, cit., p. 238.

¹⁰ Si veda M. RIDOLFI, *Castoriadis e la Grecia antica. Una mappa di un rapporto complesso*, in *Etica & Politica*, 2022, n. 3, pp. 247-257, nonché a PH. CAUMIÈRES et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, Bruxelles, 2010.

¹¹ Cfr. J.-M. VAYSSE, *La Grèce: modèles, nostalgies, germes*, in PH. CAUMIÈRES et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, cit., pp. 131-149.

¹² Cfr. C. CASTORIADIS, *Il caso Atene*, trad. it. di G. Lagomarsino, in *Volontà*, 1994, 4, pp. 137-149, p. 142.

¹³ M. RIDOLFI, *Introduzione*, in C. CASTORIADIS, *L'immaginario greco*, cit., pp. 7-12, p. 12.

¹⁴ Si sofferma su questi temi, PH. CAUMIÈRES, *La Grèce ancienne ou l'émergence du projet d'autonomie*, in PH. CAUMIÈRES et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, cit., pp. 73-110.

¹⁵ M. RIDOLFI, *Introduzione*, cit., p. 8.

¹⁶ Si veda C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 216.

¹⁷ M. RIDOLFI, *Introduzione*, cit., p. 8.

*in nihilo*¹⁸: sotto tale profilo, «la creazione dei significati non è mai priva di presupposti», e, perciò, «il suo grado zero è inaccessibile»¹⁹. Eppure, sta anche qui la possibilità di *re-immaginare* le forme della politica, del diritto, degli istituti giuridici (di diritto pubblico e di diritto privato). In quest'ottica, dall'eredità dell'esperienza storica della Grecia antica, ad esempio, Castoriadis recupera l'istituto e il regime della democrazia diretta²⁰, come «partecipazione politica di tutti alle decisioni che riguardano gli affari comuni», che trova i suoi tratti tipici in varie dinamiche e procedimenti istituzionali, fra cui: «l'invenzione del principio elettivo per le cariche che esigono una competenza pratica specifica» e la «rotazione e il sorteggio per le altre»; l'idea «della responsabilità dei magistrati davanti al popolo»; l'istituzione del «*graphé paranomôn*²¹, mediante la quale si può portare in tribunale qualcuno che abbia fatto votare all'assemblea del popolo una legge illegittima»; la «separazione del giuridico dal legislativo e dall'esecutivo»; la «comprensione dell'importanza delle condizioni economiche per la democrazia, per la partecipazione»²².

Una società democratica è una società che, nel suo movimento, auto-istituisce, in forma *esplicita*, se stessa: è *auto-istituzione della collettività ad opera della collettività*²³. La democrazia coincide con processi politici di autonomia radicale, e l'autonomia radicale implica assumere decisioni circa la 'Legge', e le leggi, che dovranno governare la collettività e la società. Ed è, ciò, quello che contrassegna, per il pensatore greco-francese, la 'politica' e la distingue dal 'politico': quest'ultimo concerne la dimensione del *potere esplicito*²⁴, che sempre vige in tutte le società storiche, mentre la prima riguarda i processi (non scontati e non necessari) di messa in discussione, radicale, delle istituzioni esistenti, ed è dunque naturalmente (sebbene non tassativamente) destinata ad evolversi in strutture democratiche²⁵.

La decisione sulle leggi che dovranno governare la società spetta, pertanto, soltanto al corpo collettivo che, autonomamente, stabilisce le norme, le regole e i principi necessari²⁶. Ma la scelta del *nomos*, e dei *nomoi*, che indirizzeranno le

¹⁸ Cfr. F. CIARAMELLI, *La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*, in C. CASTORIADIS, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Bari, 1998, pp. 289-309, p. 293.

¹⁹ F. CIARAMELLI, *Creazione e interpretazione della norma*, Troina (EN), 2003, p. 102 (corsivo nel testo).

²⁰ Si veda C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., pp. 236 ss.

²¹ Per una delimitazione dell'istituto, cfr. C. CASTORIADIS, *L'immaginario greco*, cit., p. 40.

²² C. CASTORIADIS, *Il caso Atene*, cit., p. 147.

²³ Ivi, p. 142.

²⁴ Cfr. C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, in ID., *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 145-195, p. 150, nonché C. CASTORIADIS, *Potere, politica, autonomia*, in ID., *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 55-93, pp. 72-73 e p. 69.

²⁵ Cfr. V. PAPADIMITROPOULOS, *Politics and the Political in Castoriadis*, in *Journal of Philosophy and Social Theory*, 20, 1, 2019, pp. 40-53.

²⁶ Cfr. C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., pp. 214-246, p. 218.

condotte dei consociati, non è ‘suggerita’ da una autorità esterna, trascendente o extra-sociale. Le leggi sono *liberamente* scelte dal corpo sociale, senza alcun vincolo *etero-diretto*. Per questo, Castoriadis parla della democrazia come *regime tragico*²⁷, poiché esso non ottiene da qualche fonte esterna criteri direttivi etico-politici e morali che possano orientare la scelta verso un determinato orizzonte regolativo, più o meno idoneo. Esso è regime ‘tragico’ perché deve, esso stesso, quale riflesso della società democratica, *creare* i propri valori, nella consapevolezza che non vi è limite reale oltre il quale la società non si possa spingere, e che ogni limite che essa istituisce è (sempre) un *auto-limite* (essa *potrebbe* porre in essere qualsiasi legge, munita di qualsivoglia contenuto, ma *non dovrebbe* farlo²⁸).

La democrazia – nota, infatti, Castoriadis – è «il potere del *demos*, cioè della collettività»²⁹. L’interrogativo che sorge spontaneo è, perciò, dove risiedano i *limiti* di tale potere, già che di questo, in fondo, si tratta: «dal momento in cui la società non accetta più alcuna norma trascendente o semplicemente ereditata, non c’è *nulla* che intrinsecamente possa fissare i limiti oltre i quali il potere deve fermarsi»³⁰, e, pertanto, ne consegue che «la democrazia è essenzialmente il regime dell’*autolimitazione*»³¹. Da tale elemento concettuale fondamentale, peraltro, Castoriadis deriva la inconcepibilità logica del concetto di ‘revisione’ costituzionale³²: qualsivoglia costituzione politica, per Castoriadis, è suscettibile di ‘revisione’ *nel senso lato* del termine, giacché ogni complesso normativo istituito dalla collettività autonoma può essere sempre passibile di modificazione e di intervento, pena processi di alienazione che distaccano il prodotto dal suo soggetto creatore, e la cristallizzazione di tutti i processi sociali attraverso una riaffermazione di dinamiche di eteronomia. Dinamiche di eteronomia – si badi bene – sempre inevitabilmente presenti in una società, ma che una società autonoma e democratica (i due termini si può dire che siano, in un certo senso, sinonimi) deve cercare di limitare e ridurre al minimo, attraverso la sua (*cosciente*) auto-istituzione *permanente*³³: la democrazia si compendia, perciò, in un «potere che non accetta di essere limitato dall’esterno [...]»³⁴, e si caratterizza per la sua capacità intrinsecamente «autoistituente»: «la democrazia è un regime che si

²⁷ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 153. Cfr. S. VIBERT, *Le nomos comme auto-institution collective. Le «germe grec» de l’autonomie démocratique chez Castoriadis*, in PH. CAUMIÈRES et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, cit., pp. 27-71.

²⁸ Cfr. C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 152.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem* (corsivo nel testo).

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, Milano, 2025, p. 111.

³³ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 153.

³⁴ *Ibidem*.

autoistituisce esplicitamente in modo permanente»³⁵. E ciò non significa, precisa il filosofo greco-francese, che il popolo possa o debba cambiare Costituzione «tutte le mattine o tutti i primi del mese, ma che ha preso tutte le necessarie disposizioni, di diritto e *di fatto*, per potere cambiare le sue istituzioni senza guerra civile, senza violenza, senza spargimento di sangue»³⁶.

2. Autonomia, libertà, uguaglianza

La democrazia, pertanto, è prassi politica *autonoma*. E l'autonomia rimanda, necessariamente, sia alla dimensione dell'eguaglianza che alla dimensione della libertà, le quali «si reclamano l'un l'altra»³⁷, e il mutuo richiamo è garantito, appunto, dal principio di autonomia³⁸. L'autonomia, però, non è requisito esclusivo della società, ma, altresì, requisito necessario degli individui. Nessuno, infatti, «può ragionevolmente volere l'autonomia per se stesso senza volerla per tutti»³⁹, e, inoltre, proprio in ragione della fondamentale *inerenza* e *intersezione* fra individuo e società⁴⁰, è altrettanto fuorviante contrapporre «autonomia dell'individuo e autonomia sociale, perché, quando diciamo individuo, parliamo d'un versante dell'istituzione sociale, e quando parliamo d'istituzione sociale, parliamo di qualcosa il cui solo effettivo portatore, efficace e concreto, è la collettività degli individui»⁴¹. Se la società non si può che *concretare* negli individui stessi⁴², ancorché la società medesima non sia, a questi, completabile riducibile, sembra difficile pensare che una società sia autonoma senza che ciascun individuo non intraprenda un percorso verso l'emancipazione e la libertà: verso l'autonomia, appunto, quantunque tale processo non sia privo di difficoltà e asperità. Asperità che, del resto, sono implicite nello stesso processo di *interiorizzazione* delle istituzioni⁴³, che sappiamo essere di tutt'altra natura che meramente 'superficiale':

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 154 (corsivo nel testo).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ C. CASTORIADIS, *Antropologia, filosofia, politica* (1989), in ID., *Fine della filosofia? Tre saggi sulla crisi del pensiero e della politica*, introduzione di F. Bellusci, Trieste, 2012, pp. 77-106, p. 104.

³⁹ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 154.

⁴⁰ Cfr. R. ESPOSITO, *Istituzione*, Bologna, 2021, p. 86.

⁴¹ C. CASTORIADIS, *Natura e valore dell'uguaglianza* (1982), in ID., *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 225-243, p. 237.

⁴² C. CASTORIADIS, *Dal socialismo alla società autonoma* (1979), in ID., *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, a cura di R.A. Ventura, Roma, 2022, pp. 119-141, pp. 120 ss.

⁴³ C. CASTORIADIS, *Psicoanalisi e politica*, in ID., *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 125-144, p. 138.

«da essa [dall'interiorizzazione] dipendono i modi di pensare e di agire, le norme e i valori, e in definitiva l'identità stessa dell'individuo come essere sociale»⁴⁴.

Aspetti, questi, non privi di riflessi, peraltro, sotto il profilo dei rapporti fra psicanalisi e politica⁴⁵. Infatti, la piena coscienza della sussistenza di una componente *irrazionale* della psiche⁴⁶, nella quale riposano dinamiche di immaginazione radicale e di pulsione immediata, scevre 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 psichico dell'individuo, che, là dove coattivamente messo a tacere, potrebbe provocare una interruzione del circolo (virtuoso) che lega il soggetto alla società⁴⁷. 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»⁴⁸. 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 stessi, sarebbero (socialmente) soppressi, resi semplice parte di un ingranaggio e spogliati della loro libertà (emerge, così, la critica ai rischi del livellamento tecnologico, su cui torneremo nel paragrafo sesto).

Tale processo, complesso, d'interiorizzazione, in una società *eteronoma*, è accompagnato dall'accettazione di una cosiddetta 'meta-legge' o 'legge suprema' che impone di *non mettere in discussione le leggi*⁴⁹; in una società *autonoma*, invece, la 'meta-legge' suprema si compendia nel principio normativo che stabilisce la generale obbedienza alle leggi democraticamente poste, con la riserva esplicita,

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Per un approfondimento, cfr. Y. FRANCO, *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, política, filosofía*, Buenos Aires, 2003.

⁴⁶ Si veda G. STEPHANOTOS, *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, 2007, pp. 115-140.

⁴⁷ C. CASTORIADIS, *Immaginario e immaginazione al bivio*, in ID., *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 95-124, p. 122.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

però, che, tali leggi, *possono sempre essere messe in discussione*⁵⁰. L'auto-istituzione *esplicita e permanente* della società, si riflette nella possibilità, costante, di *critica* delle leggi esistenti. Ed una società che mette costantemente in discussione le leggi è una società autonoma che *genera* (e *necessita* di) individui autonomi.

La sfera dell'autonomia richiama, appunto, come si diceva, la libertà e l'uguaglianza; requisiti essenziali – e concetti intimamente correlati – per lo sviluppo di una società in senso democratico. La vita in società implica, infatti, il dover sottostare, *tutti*, alle *medesime* leggi (le quali, si noti bene, non costituiscono – afferma Castoriadis – «un'aggiunta, auspicabile o deprecabile, alla società»; l'istituzione giuridico-politica è l'architrave della società complessiva⁵¹), giacché se la legge valesse unicamente per il singolo non sarebbe affatto una legge nel vero senso della parola: la legge implica generalità e universalità, e, quindi, uguaglianza. Ma tale generalità e universalità (ossia: uguaglianza), garantita dalla legge, non incarnerebbe ancora a pieno la vera autonomia, perché potrebbe anche darsi che tale generalità ed universalità sancita nella regola di diritto sia il frutto di un processo 'eteronomo', a cui la pluralità dei cittadini non ha preso parte⁵². Per questo, la legge può dirsi una legge *di tutti* unicamente se ciascun cittadino ha «potuto prender parte alla sua formazione»⁵³, anche là dove, poi, al conteggio dei voti, solo una parte dei cittadini è risultata, nei fatti, 'vincente': ciò che conta è il requisito della concreta *partecipazione*. Si deve trattare, dunque, di una «legge» che si approva o di cui si approva «l'elaborazione e l'adozione», mercé la piena partecipazione al suo processo di formazione⁵⁴. Di conseguenza, il cittadino sarà realmente *libero e autonomo* solo nel momento in cui avrà la possibilità di partecipare, (f)attivamente e concretamente, alla produzione delle leggi che governeranno le sue e altrui condotte, entro un regime di uguaglianza e universalità. Sarà, cioè, altrettanto *libero nell'uguaglianza* se potrà prender parte, *ad eguale titolo*, all'esercizio del potere di formazione delle leggi. L'autonomia è questa intima correlazione che stringe, in un nesso indissolubile, potere, libertà ed uguaglianza: «l'autonomia degli individui, la loro libertà [...] [,] ha anche e soprattutto quale contenuto *l'uguale partecipazione di tutti* al potere, senza di che evidentemente non c'è libertà, come non c'è libertà senza uguaglianza»⁵⁵. Non vi è

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 154.

⁵² Cfr. N. BOBBIO, *Autonomia*, in *Parolechiave*, 1994, 4, p. 11-18, pp. 17-18.

⁵³ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 154.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, pp. 237-238 (corsivo nel testo). Sui rapporti fra libertà, uguaglianza giuridica ed uguaglianza politica, cfr. C.J. FRIEDRICH, *Introduzione alla teoria politica. 12 Lezioni ad Harvard*, trad. it. di P. Bartellini, Milano, 1971, pp. 168-169.

alcuna antinomia fra libertà ed uguaglianza: il nesso è, invece, di assoluta implicazione⁵⁶.

3. Democrazia rappresentativa vs democrazia diretta

È naturale conseguenza di questo stretto filo che connette autonomia e potere, libertà ed uguaglianza, il fatto che quando Castoriadis allude alla democrazia come fenomeno che racchiude tutti questi processi appena descritti, e soprattutto quando la concepisce come progetto di autonomia radicale in cui la società e gli individui pongono in essere la legge che essi stessi hanno voluto porre, entro un regime di autolimitazione⁵⁷, egli si riferisca, precipuamente, alla *democrazia diretta*⁵⁸, come dimensione in cui non si ravvisa alcuna frattura, o iato, fra il popolo e i soggetti deputati ad assumere decisioni. La democrazia, per Castoriadis, è il far divenire realmente e integralmente *pubblica* la sfera della *ekklesia*⁵⁹ (è la «creazione e costituzione di uno *spazio pubblico* autentico»⁶⁰), l'assemblea legislativa, che è, nelle società moderne, continuamente contrassegnata da elementi di eteronomia, di privatezza e di alienazione, e che acquista un senso nel momento in cui sussiste anche una *agorà*, una sfera del privato/pubblico⁶¹, in cui gli interessi dei cittadini si incontrano, e in cui si assiste a una «discussione incessante degli affari comuni»⁶². I regimi odierni, afferma, provocatoriamente, il filosofo greco-francese, non rappresenterebbero, in senso stretto, regimi *democratici* (votati all'autonomia), ma costituirebbero delle forme di *oligarchie liberali*⁶³: 'oligarchie', perché sarebbero dei ceti ristretti a dominare sulla società, e 'liberali', perché tali ceti al potere lascerebbero, ai cittadini, un arsenale, minimo, di libertà 'negative' o, viemmeglio, 'difensive'⁶⁴. Le modalità della democrazia rappresentativa⁶⁵, in tal senso, per

⁵⁶ C. CASTORIADIS, *Natura e valore dell'uguaglianza*, cit., p. 238.

⁵⁷ Sul problema del 'limite', cfr. C. CASTORIADIS, *L'immaginario greco*, cit., pp. 83-87.

⁵⁸ Per Castoriadis, «l'unica democrazia che esiste è la democrazia diretta» (C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., p. 97), in quanto garanzia effettiva di partecipazione e antidoto alla apatia politica.

⁵⁹ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 155.

⁶⁰ C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 235 (corsivo nel testo).

⁶¹ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 155.

⁶² C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 236.

⁶³ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 157, e C. CASTORIADIS, *Antropologia, filosofia, politica*, cit., p. 104. Altrove, in forma più moderata, Castoriadis si riferisce alle *democrazie liberali*: v. C. CASTORIADIS, *Funzione della critica* (1991), in ID., *Finestra sul caos. Scritti su arte e società*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas e P. Vernay, Milano, 2007, pp. 87-93, p. 90. Si vedano su questo punto le riflessioni di F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, cit., pp. 9 ss.

⁶⁴ In merito a ciò, Castoriadis si sofferma anche sulla distinzione fra libertà negative e libertà positive, proposta, come è noto, a suo tempo, da Isaiah Berlin (cfr. I. BERLIN, *Due concetti di*

Castoriadis, reciderebbero il legame con il popolo, generando una frattura che conduce alla cristallizzazione della classe politica: questa diviene un gruppo sociale ristretto che si auto sorregge nel tempo, generando, peraltro, i presupposti per la sua stessa rielezione⁶⁶. L'operare libero del governo, oltre a dirottare il potere legislativo verso gli obiettivi che reputa più opportuni, detiene anche il potere esecutivo, che, invero, secondo Castoriadis, dovrebbe definirsi come potere *governativo*, in quanto anch'esso, in fondo, liberamente determinato, e nient'affatto 'esecutore' di leggi esistenti: il potere governativo più che *eseguire* le leggi, *opera nell'ambito* delle leggi⁶⁷, e con ciò detiene un margine ampio di discrezionalità politica⁶⁸. A ciò si aggiunge un processo ulteriore, che è quello determinato dall'affermazione di strutture tecnocratiche e burocratico-gerarchiche correlate, principalmente, al fatto che i regimi di oligarchia liberale occidentali si trovano ad operare in un contesto capitalistico⁶⁹. Ma non solo: invero, anche il regime sovietico è oggetto di una spietata critica da parte di Castoriadis, che ne mette in luce il

libertà, trad. it. di M. Santambrogio, postfazione di M. Ricciardi, Milano, 2000) (e anticipata da Norberto Bobbio: cfr. N. BOBBIO, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in ID., *Politica e cultura*, introduzione e cura di F. Sbarberi, Torino, 2005, pp. 132-162). Castoriadis rigetta l'idea alla base di questa distinzione, sottolineando come le libertà negative acquistano un senso proprio nella dialettica con le libertà politiche positive, giacché sono queste ultime che consentono al cittadino di partecipare, concretamente ed effettivamente, alla formazione delle leggi, e quindi a sviluppare forme di autonomia (e, pertanto, di uguaglianza *reale*). Le libertà negative (che Castoriadis preferisce ridefinire come libertà 'difensive') devono dunque essere integrate dal riconoscimento della partecipazione al potere da parte di tutti i cittadini, che non devono percepire la sfera politica come una realtà esterna e distante, ma come una dimensione a cui contribuiscono e in cui possono svolgere un ruolo essenziale, riducendo lo iato con le istituzioni e veicolando progetti di emancipazione, autonomia e autogoverno. Cfr. C. CASTORIADIS, *La democrazia come procedura e come regime* (1996), in ID., *Fine della filosofia?*, cit., pp. 107-138, pp. 129 ss., nonché p. 117.

⁶⁵ Critica di medesimo tenore si rintraccia nei confronti delle concezioni 'procedurali' della democrazia: v., ad esempio, C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., p. 96.

⁶⁶ Si vedano le considerazioni contenute in C. CASTORIADIS, *La polis greca e la creazione della democrazia*, in ID., *L'enigma del soggetto*, cit., pp. 181-224, p. 207. Sul rapporto fra 'elezioni' e prassi democratica, v. C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 237 ss.

⁶⁷ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 164.

⁶⁸ Invero, Castoriadis distingue la dimensione del potere 'legislativo', che è la sfera della politica e delle deliberazioni pubbliche, dal cosiddetto potere 'governativo' (che opera nell'ambito della legge e delle leggi), per un verso, e dal contesto di esecuzione e di applicazione delle leggi, per altro verso. Cfr. C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., pp. 87-88.

⁶⁹ Critica allo Stato come forma politica, alla gerarchia burocratizzante e al dominio capitalistico, che fanno emergere una delle proposte di anarchismo politico «più raffinate ed articolate» del Novecento (M. LA TORRE, *Norma senza fondazione*, cit., p. 240). Per un approfondimento comparativo, cfr. P. BLOKKER, *Imagining Autonomy: Cornelius Castoriadis and Political Theory*, London-New York, 2017. Per una disamina relativa alle forme di democrazia radicale: V. KARALIS (a cura di), *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*, Leiden-Boston, 2014.

drammatico sviluppo e il dominio tirannico sulla società⁷⁰, per mezzo di una burocrazia correlata al partito entro una economia pianificata orientata a, e impostata su, una concentrazione totale delle forze produttive⁷¹. Se le riflessioni di Castoriadis – giova evidenziare in via incidentale – anticipano, certamente, alcuni fenomeni involutivi, già allora evidenti, di ‘autonomizzazione’ dell’esecutivo, sono forse troppo severe con riguardo alle potenzialità di sviluppo delle forme di democrazia rappresentativa.

Il filosofo greco-francese ritiene dunque di poter sciogliere il ‘paradosso’ della rappresentanza⁷² cercando teoreticamente di accedere ad una forma di democrazia diretta⁷³ in cui la società possa concretamente partecipare al potere, in modo chiaro e trasparente, decidendo sulla legge fondamentale e sulle leggi che dovranno governare la collettività⁷⁴. In tal senso, Castoriadis si colloca entro un filone, complesso e frastagliato, che si volge al tentativo di valorizzazione degli istituti e delle forme della democrazia diretta, assumendo una posizione ben definita, che si richiama, in sostanza, alla necessità di strutturare, nei limiti del possibile, *forme di governo autonomo e radicale*. In questa prospettiva, i parallelismi plausibili, da un punto di vista filosofico-politico, sarebbero molti: evidenti – per limitarci agli aspetti più tangibili – le ascendenze rousseuiane, soprattutto là dove il filosofo ginevrino, come è noto, alla stregua del pensatore greco-francese, parlava della assoluta impossibilità di delegazione della manifestazione della volontà popolare (generale)⁷⁵, nonché nel momento in cui esprimeva una critica, netta e recisa, al meccanismo della rappresentanza⁷⁶.

La visione della democrazia diretta sostenuta da Castoriadis, dunque, al di là delle aporie che tale concezione fa emergere, come messo in luce in letteratura⁷⁷, nonché dai possibili profili comparativi (anche importanti) che possono affiorare⁷⁸, sembra che non possa che essere interpretata come una sorta di *sinonimo*

⁷⁰ Cfr. M. LA TORRE, *Cornelius Castoriadis e l'ontologia anarchica. Un primo ripasso critico*, in *Etica & Politica*, 2022, 3, pp. 209-216, p. 215.

⁷¹ C. CASTORIADIS, *La grande convergenza* (1949), in ID., *Contro l'economia*, cit., pp. 59-70, p. 66.

⁷² C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 161.

⁷³ Cfr. M. LA TORRE, *Norma senza fondazione*, cit., p. 240.

⁷⁴ Offre, su questo tema, interessanti scorci di interpretazione e di analisi storica, J.A. DABDAB TRABULSI, *Le citoyen ordinaire peut-il gouverner? L'expérience des Grecs anciens*, in Ph. Caumières et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, cit., pp. 111-129.

⁷⁵ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), Milano, 2025, Libro II, cap. I, p. 92.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, Libro III, cap. XV, p. 180.

⁷⁷ Cfr.: F.G. MENGA, *Dall'autonomia radicale all'autonomia assoluta. Annotazioni critiche sul discorso dell'istituzione di Cornelius Castoriadis*, in *L'irrocervo*, 2011, 1, pp. 1-34; ID., *Castoriadis e il peso dell'eredità democratica. Pensiero dell'istituzione e rischio dell'ipotesi dell'autonomia*, in *Etica & Politica*, 2022, 3, pp. 271-297.

⁷⁸ Cfr., ad esempio, M. DI PIERRO, *Arendt, Castoriadis e la democrazia*, in *Storia del pensiero politico*, 2024, 3, pp. 492-495.

istituzionale del principio radicale di *autonomia*⁷⁹: una volta configurata l'autonomia sociale e individuale come chiave cruciale per lo sviluppo di una società in senso democratico, il richiamo alla componente 'diretta' risulta quasi inevitabile: a tale scopo, Castoriadis rievoca gli antichi principi della *isegoria*, *isopsephia* e *parresia*⁸⁰. Tali principi, validi nel contesto dell'assemblea dei cittadini della *polis* greca⁸¹, implicano, rispettivamente e nell'ordine, l'eguale diritto di prendere la parola, l'eguale peso delle voci, e il diritto di parlare in totale franchezza (anche, e soprattutto, al cospetto del potere)⁸²: la trasformazione della *polis* in vera e autentica *comunità politica* può concretizzarsi soltanto attraverso un sodalizio fra *logos* (quale «discorso esposto al controllo e alla critica di tutti e di sé stesso»⁸³), *dēmos* e *spazio pubblico comune*, in cui possono divenire effettive la libera espressione delle opinioni e la discussione pubblica (con le successive conseguenti deliberazioni), supportate da reali processi di partecipazione, e delle quali i tre principi sopra enunciati rappresentano le pietre angolari e i criteri architettonici. Pertanto, la democrazia diretta, come auto-istituzione del sociale e auto-trasformazione della società, diviene il correlato implicito al progetto di autonomia radicale, che, naturalmente, non può essere compreso senza l'analisi critica delle forme di eteronomia istituita⁸⁴. Sebbene sia possibile, per certi versi, pensare spazi, ipotetici, di mediazione e di rappresentanza dentro i quali poter incanalare progetti di autonomia, sussistono pochi dubbi sul fatto che la carica filosofica e la portata politica della visione castoriadisiana verrebbero fortemente menomate allorché si decidesse, sul piano concreto, di smorzare questa 'utopia concreta'⁸⁵ entro sviluppi istituzionali che rischiano, in un certo senso, di tradirla, nonostante le inevitabili difficoltà a cui tale programma politico-filosofico e giuridico-istituzionale va incontro. Criticare l'impianto generale, che propugna una forma di democrazia diretta più o meno strutturata, cioè, implicherebbe anche mettere in crisi l'assetto complessivo che si radica in un orizzonte di autonomia.

Ad ogni modo, il progetto di autonomia democratica non implica soltanto la valorizzazione di adeguati processi politico-istituzionali e giuridici, ma richiede, altresì, di soffermarsi sulla tematizzazione di due ulteriori aspetti specifici e su un elemento di carattere generale, che necessitano di essere registrati e compresi ai fini

⁷⁹ S. LATOUCHE, *L'utopia concreta della democrazia diretta*, in ID., *L'autonomia radicale*, cit., pp. 11-30.

⁸⁰ Cfr. C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 224. Sulla *parresia*, *ex multis*: M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di A. Galeotti, introduzione di R. Bodei, Roma, 2019.

⁸¹ Il richiamo (positivo) alla esperienza greca, com'è noto, è fortemente presente anche in Rousseau: v. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., Libro III, cap. XV, pp. 181-182.

⁸² C. CASTORIADIS, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 206.

⁸³ C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 224.

⁸⁴ S. LATOUCHE, *L'utopia concreta della democrazia diretta*, cit., p. 20.

⁸⁵ Ivi, *passim*.

teorici del presente lavoro. È utile, dunque, brevemente intrattenerci sulla esigenza, per Castoriadis, di una messa in discussione dell'*immaginario economico* come realtà 'deformante' l'intero assetto sociale complessivo, sulla centralità dell'*educazione* come retroterra essenziale per costruire delle istituzioni realmente confacenti ad esigenze democratico-radicali, nonché sulla critica, complessiva, alle *dinamiche tecnologiche* come ambito da limitare e gestire al fine di evitare forme di radicalizzazione anti-democratica.

4. Eguaglianza reale e critica dell'immaginario economico

Il percorso verso l'autonomia politica e sociale sarebbe vano se non si dirottasse verso la consapevolezza di una tematizzazione esplicita del problema economico, in un duplice senso. In primo luogo, Castoriadis evidenzia come le condizioni di libertà ed eguaglianza e, dunque, di autonomia, non possono essere garantite se non si assicura anche un complessivo assetto di natura economica improntato ad una generale condizione di eguaglianza sociale, *effettiva e reale*. La democrazia richiede una 'oggettiva' parificazione delle condizioni sociali, che, nelle società contemporanee, per il filosofo greco-francese, sarebbe ancora lungi dal realizzarsi: «dal punto di vista dell'effettività storico-sociale, e non della lettera delle leggi, viviamo in società fortemente non egualitarie, anche e soprattutto per quanto riguarda il potere in tutti i suoi aspetti»⁸⁶. La parità delle condizioni e l'eguaglianza che deve vigere nell'esercizio del potere, e che implica una *partecipazione integrale* di tutti i cittadini all'assunzione delle deliberazioni pubbliche che incidono sugli interessi comuni, sarebbe vana (o fortemente menomata) se non sussistessero delle eguali condizioni sociali⁸⁷, e, dunque, anche economiche.

Il secondo punto, sempre su questo primo tema, riguarda, invece, un aspetto più strutturale, che concerne – e qui vi si può solo accennare in modo sintetico – la centralità ricoperta dall'immaginario economico⁸⁸ come dato costitutivo essenziale, in grado di intercettare qualsivoglia manifestazione e attività sociali, influenzandole: «l'«economia» e l'«economico» sono significazioni immaginarie sociali centrali, che non 'si riferiscono' a qualcosa di particolare, ma a partire dalle quali una grande quantità di cose vengono socialmente rappresentate, riflesse,

⁸⁶ C. CASTORIADIS, *Quale democrazia?*, cit., p. 151.

⁸⁷ C. CASTORIADIS, *Dal socialismo alla società autonoma*, cit., p. 125.

⁸⁸ Cfr. sul tema E. PROFUMI, *Quando l'imperatore è nudo: Castoriadis e l'immaginario capitalista*, in *Imago*, 2020, 16, 9, pp. 81-100.

agite, fatte, *come* economiche»⁸⁹. Al di là dei vari aspetti che tale fenomeno, cardinale, produce, e oltre le specificazioni concrete che ne derivano anche sul piano dell'economia politica e della teoria economica in senso stretto, ciò che preme sottolineare è la portata di *fatto sociale totale*⁹⁰ che la significazione immaginaria⁹¹ dell'economia produce sulla società: un fatto che investe (analogamente alle dinamiche tecnologiche) qualsiasi forma o esperienza pratica, e ne rimodula il senso (talvolta *de-formandolo*)⁹², giacché caratteristica essenziale di ogni specifica significazione immaginaria è di risiedere alla base della società, costituendo forme e matrici di senso che «non hanno un referente, ma che strutturano il mondo sociale e plasmano la psiche socializzandola, prendendo corpo nelle istituzioni particolari e fornendo ad esse la loro ragion d'essere»⁹³ (e, ancor prima, riposa l'immaginario globale della società, quale insieme di rappresentazioni condivise che non si contrappongono al reale, ma che lo rendono, nel complesso, socialmente possibile⁹⁴). Tale significazione di matrice economica si riflette sia in una «massa di significazioni riferite a oggetti 'concreti' (i beni prodotti, gli strumenti di produzione, ecc.)», sia in una «molteplicità di significazioni 'astratte', ma socialmente effettive e attive (così, nell'economia capitalistica, capitale, stock, lavoro, salario, reddito, profitto, interesse sono significazioni 'astratte', tematizzate ed esplicitate in quanto tali da e per i partecipanti, e la cui esplicitazione è una condizione effettiva ed operativa di tale economia)»⁹⁵. In tal guisa, l'economia si *separa*, si rende autonoma – e in tale separazione e autonomia si 'legittima' –, e, paradossalmente, grazie a ciò, riesce ad aggredire ogni spazio sociale *altro*: essa costituisce, così, «una significazione centrale che riorganizza, determina, riforma la gran quantità di significazioni sociali già disponibili, e con ciò le altera; condiziona la costituzione di altre significazioni, provocando effetti analoghi sulla quasi totalità delle significazioni sociali del sistema considerato»⁹⁶. Tale dominio esplicito

⁸⁹ C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria dell'economia* (1975), in ID., *L'autonomia radicale*, cit., pp. 65-67, p. 65 (corsivo nel testo).

⁹⁰ Rievocando, naturalmente, M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, introduzione di M. Aime, trad. it. di F. Zannino, Torino, 2002, p. 134.

⁹¹ Sul 'modo di essere' delle significazioni immaginarie sociali, cfr. C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 545 ss.

⁹² Il capitalismo, nota Castoriadis, incarnando un preciso «significato immaginario sociale», quello della «espansione illimitata del "dominio razionale"», tende, col tempo, a permeare e a «informare la totalità della vita sociale», anche grazie all'ausilio della «istituzione nucleare capitalista» rappresentata dalla «impresa», e trovando nella dimensione gerarchico-burocratica e tecnico-manageriale la sua cifra caratterizzante (C. CASTORIADIS, *L'epoca del conformismo generalizzato, critica al postmodernismo* (1989), in ID., *Fine della filosofia?*, cit., pp. 55-76, p. 65).

⁹³ M. RIDOLFI, *Introduzione*, cit., p. 11.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria dell'economia*, cit., p. 66.

⁹⁶ *Ivi*, p. 67.

ha inoltre bisogno di una ‘incarnazione’, di una sorta di ‘inveramento’, nella vita reale e sociale effettiva, transcendendo sovente la capacità di incidenza dei partecipanti stessi e anche le modulazioni teoriche che vengono proposte: «l’economico non può costituirsi come significazione sociale centrale se non è incarnato, raffigurato, reso presente e operativo nelle e dalle attività sociali effettive»⁹⁷: esso costituisce, così, una forma di *non perceptito immanente*⁹⁸. Da qui, una serie di conseguenze pratiche che Castoriadis non si astiene dal denunciare e che rappresenteranno un altro sbocco, profondo e intenso, della sua riflessione filosofico-politica: fra tutte, l’attenzione al tema dell’ecologia⁹⁹, la critica dell’onnipotenza della tecnica¹⁰⁰, o, ancora, la decostruzione del paradigma ideologico dello ‘sviluppo’¹⁰¹.

5. Normatività etico-giuridica e ruolo dell’educazione

Da tale ‘crisi’¹⁰² strutturale si può uscire tramite la realizzazione di un retroterra generale e culturale che non può non fondarsi sulla *educazione* – e veniamo, così, al secondo tema cruciale sopra indicato –, sulla ‘paideia’ come spazio di formazione, educazione attiva del cittadino, che non deve limitarsi alle fasi iniziali della vita, ma deve svilupparsi lungo tutto l’itinerario esistenziale dell’individuo sociale: la democrazia può nascere e progredire soltanto in presenza di cittadini dinamici, partecipi, non «passivizzati in rapporto alla cosa pubblica», animati da un «interesse attivo»¹⁰³, indissociabile da quello su cui i cittadini stessi – il richiamo di Castoriadis è, naturalmente, volto a rievocare l’esperienza della Grecia antica – dovranno discutere e poi deliberare.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Per il filosofo greco-francese, il *non perceptito 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 impronta teocratica o religiosa; o, appunto, il concetto di ‘merce’ nelle società capitaliste (C. CASTORIADIS, *Antropologia, filosofia, politica*, cit., p. 94).

⁹⁹ Cfr. C. CASTORIADIS, *Ecologia e autonomia* (1980), in ID., *L’autonomia radicale*, cit., pp. 61-64; nonché C. CASTORIADIS, *La filosofia dell’economia* (1970), in ID., *Contro l’economia*, cit., pp. 97-101. Cfr., sul tema, A. LAGANÀ, *Una politica dell’immaginario. Ecologia, democrazia e critica del capitalismo in Cornelius Castoriadis*, in *Politics*, 2023, 1, pp. 1-30.

¹⁰⁰ Cfr. C. CASTORIADIS, *Gli incroci del labirinto* (1978), trad. it. di M.G. Conti Bicchieri e F. Lepore, Firenze, 1988, pp. 219 ss.; ma si veda altresì, ID., *L’impossibile tecnocrazia* (1987), in ID., *L’enigma del soggetto*, cit., pp. 259-287.

¹⁰¹ Cfr. C. CASTORIADIS, *Riflessioni su ‘sviluppo’ e ‘razionalità’* (1974), in ID., *L’autonomia radicale*, cit., pp. 69-78; e C. CASTORIADIS, *La filosofia dell’economia*, cit.

¹⁰² Cfr. C. CASTORIADIS, *La crisi della società moderna* (1965), in ID., *Contro l’economia*, cit., pp. 71-86.

¹⁰³ C. CASTORIADIS, *Il pensiero politico*, cit., p. 236.

Al principio del nostro contributo abbiamo potuto constatare come la ricchezza dell'analisi del filosofo greco-francese riesca ad offrire una prospettiva che cerca di incanalare le forme politico-giuridiche entro una esigenza di natura materiale e sostanziale, la quale prenda atto del fatto che qualsivoglia (autonoma) deliberazione normativa, quantunque ben fatta e adeguatamente strutturata, non potrà mai obliterare una dimensione specifica e concreta che involge la responsabilità¹⁰⁴ che l'essere umano si assume nel momento in cui partecipa alla creazione delle norme vincolanti per la collettività, così come – possiamo aggiungere – allorquando egli si trovi a doverle attuare, eseguire od applicare¹⁰⁵. La norma di diritto 'vive' nei comportamenti e nelle condotte dei soggetti e dei cittadini, e non libra in un cielo di concetti, indipendente da ogni processo storico, concreto e reale¹⁰⁶ (ancorché detta norma non sia, al contempo, completamente slacciata dal necessario *vincolo sistemico*¹⁰⁷ stabilito dalla sfera di ciò che è giuridicamente *istituito*. La norma, dunque, si trova ad operare *entro* quest'ultimo¹⁰⁸. L'interprete, pertanto, dovrà cercare di perseguire un delicato equilibrio fra oggettivismo e soggettivismo, fra interpretazione e creazione. In quest'ottica, la mediazione assurge a processo essenziale, che può sempre sfociare, potenzialmente, in una *messa in discussione radicale* della legge di riferimento). D'altronde, proprio questa 'materialità', questa effettività della legge, implica anche un atteggiamento, giustappunto, *critico* verso le forme politico-istituzionali, e, quindi, pur anco nei confronti delle forme giuridiche che nella società si cristallizzano, facendo sempre riemergere, in modalità più o meno manifeste, il 'fantasma' della eteronomia, rescindendo il legame che gli stessi esseri umani intrattengono con tutto ciò che compone il mondo social-storico¹⁰⁹ nella sua rappresentazione e significazione globali, facendo talvolta risorgere forme di *chiusura del senso*¹¹⁰, e annullando dinamiche, emancipatorie, di autonomia. Per

¹⁰⁴ La responsabilità è un altro tratto essenziale che innerva il progetto di autonomia: cfr. C. CASTORIADIS, *Natura e valore dell'uguaglianza*, cit., p. 243.

¹⁰⁵ Si vedano le considerazioni contenute in C. CASTORIADIS, *La democrazia come procedura e come regime*, cit., p. 121. Per un approfondimento, F. CIARAMELLI, *Creazione e interpretazione della norma*, cit., pp. 105 ss.

¹⁰⁶ C. CASTORIADIS, *La democrazia come procedura e come regime*, cit., pp. 121 ss. e 124.

¹⁰⁷ Cfr. F. CIARAMELLI, *Creazione e interpretazione della norma*, cit., pp. 79 e 131.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 105-106.

¹⁰⁹ Si veda C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., pp. 273-347.

¹¹⁰ Cfr. C. CASTORIADIS, *Antropologia, filosofia, politica*, cit., p. 92. Cosa implica la rottura della 'chiusura del senso' nelle società? Essa comporta il rifiuto di una fonte di senso di matrice extra-sociale e di qualsiasi autorità che non accetti la possibilità di giustificare la validità dei suoi enunciati prescrittivi o che, quantomeno, non ammetta l'opportunità di renderne conto o ragione (C. CASTORIADIS, *La democrazia come procedura e come regime*, cit., p. 113). Da ciò consegue «l'obbligo per tutti di rendere conto e ragione (*logon didonai*) dei loro atti e delle loro dichiarazioni; il rifiuto delle 'differenze' o 'alterità' (gerarchie) precedenti nelle posizioni

questo, sottolinea più volte Castoriadis, il diritto *non* coincide con la giustizia; anzi, si presenta quasi come il suo (*necessario*) opposto, anche in ragione della intrinseca contraddittorietà che traspare dal conflitto fra universalità uniformante e particolarità creativa¹¹¹. Contraddittorietà che necessita, tuttavia, di essere ‘smussata’, e in qualche modo ‘superata’, grazie anche al ricorso all’*equità*¹¹², che non allude ad altro, per Castoriadis, se non ad una esigenza di mediazione fra l’oggettività dell’istituzione e la particolarità del sociale (esigenza che involge sia una istanza interpretativa e di ‘adattamento’ delle norme alla realtà sociale, sia una istanza più profondamente critica, di messa in discussione del complesso normativo storicamente dato: i due aspetti, in un certo senso, costituiscono le due facce della stessa medaglia).

L’attitudine critica, pertanto, è consustanziale all’esistenza del diritto e alle forme politiche, le cui norme istituite possono e devono essere sempre messe in dubbio e in discussione, e, là dove possibile, ‘setacciate’ sotto il cribro dell’analisi teorica. Ma tale critica non si articola in una ‘dialettica’ fra interno ed esterno, fra immanenza e trascendenza, nella opposizione tra una fonte sociale e una fonte extra-sociale. La critica è sempre ‘interna’ alle leggi umane, che, proprio in quanto umane, e quindi anche inevitabilmente contingenti (la *doxa*¹¹³ è, infatti, per Castoriadis, l’ambito della politica e delle decisioni pubbliche), e per quanto argomentate, razionali e ragionevoli, possono sempre essere modificate, emendate o, eventualmente, ‘sovertite’, entro una mistura teorico-pratica che sembra coniugare, nella visione castoriadisiana, tendenze antipositiviste e visioni anti-giusnaturaliste del diritto¹¹⁴. Castoriadis tenta, infatti, di sganciare la norma positiva da qualsivoglia presupposto trascendente ed extra-sociale, permettendo, però, al contempo, che, su tale legge positiva, possa operare, sempre, come accennavamo poco sopra, un giudizio critico rigoroso.

Ma se questo è l’intento generale che anima la traiettoria filosofico-politica di Castoriadis, che implica la consapevolezza della auto-istituzione e auto-creazione della società e della sua perpetua modificabilità e alterazione, e, unitamente a ciò, una fattiva collaborazione, integrale, di tutti i cittadini, allora non sembra possibile sfuggire, per ambire a questi obiettivi, alla necessità di costruire uno spazio

rispettive degli individui [...]; l’apertura della questione delle buone (o migliori) istituzioni [...] – dunque, anche della questione della giustizia» (*ibidem*).

¹¹¹ Cfr. C. CASTORIADIS, *Gli incroci del labirinto*, cit., p. 189

¹¹² C. CASTORIADIS, *La democrazia come procedura e come regime*, cit., p. 121.

¹¹³ Cfr. C. CASTORIADIS, *L’immaginario greco*, cit., p. 26. Sul rapporto di Castoriadis con l’opera di Platone, v.: S. DELCOMMINETTE, *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in PH. CAUMIÈRES et al. (a cura di), *Castoriadis et les Grecs*, cit., pp. 151-172. Cfr., altresì, C. CASTORIADIS, *L’immaginario greco*, cit., p. 26.

¹¹⁴ Cfr., sul tema: J.-L. PRAT, *Introduzione*, in C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., pp. 7-33, pp. 27 ss.

culturale in cui l'*educazione* assuma una posizione prioritaria e indefettibile. E, infatti, «l'esistenza di uno spazio pubblico non ha semplicemente a che fare con le disposizioni giuridiche che garantiscono a tutti la stessa libertà di parola [...]. Tali clausole sono sempre, soltanto, una condizione dell'esistenza di uno spazio pubblico»¹¹⁵. L'*essenziale* è altrove, e questo altrove è la 'sostanza', la 'materia' viva – costituita da coraggio, responsabilità e pudore¹¹⁶ – che rende uno spazio pubblico davvero 'pubblico', e non, semplicemente, uno spazio per la «propaganda» e la «mistificazione»¹¹⁷: la salvaguardia ultima della validità di una Costituzione (come 'luogo' peculiare di estrinsecazione della cultura politica di una società) non deriva dal fatto che essa è semplicemente 'posta' e risulta formalmente vigente, ma dal fatto che sussiste un retroterra culturale che assicura e garantisce che, là dove venisse effettuata una proposta manifestamente *contra legem* o, viemeglio, *contra constitutionem*, la maggioranza del popolo si solleverebbe. Così, ad esempio, «la restaurazione della schiavitù è impossibile, o comunque [...] estremamente improbabile, non [solo] [...] perché lo dice la Costituzione [...], ma [anche] perché sappiamo che, se ci fosse una proposta di restaurazione della schiavitù, una schiacciante maggioranza del popolo sarebbe pronta a battersi perché questa restaurazione non si verifichi»¹¹⁸.

Dentro questa esigenza, viva e vitale, allora, non vi sono e non vi possono essere disposizioni normative che siano in grado di 'contrastare' eventuali episodi involutivi, se non al rischio di produrre «mali peggiori di quelli che pretendono di guarire»¹¹⁹: la vera e autentica risorsa disponibile non può che essere l'*educazione*, la *paideia*, fondamentale per conferire un valore e un contenuto autentico allo spazio pubblico. Educazione-*paideia* che implica la «presa di coscienza del fatto che la *polis* siamo anche noi, e che il suo destino dipende anche dalla nostra riflessione, dal nostro comportamento, dalle nostre decisioni; in altri termini, la *paideia* è partecipazione alla vita politica»¹²⁰. E tale dimensione, che l'*educazione* può cercare di instillare, deve coniugarsi con un *habitus* critico, che porti i cittadini ad opporsi a situazioni di ingiustizia e a manifestazioni poco dignitose e irrispettose della sfera pubblica¹²¹.

Tutto ciò non esclude che Castoriadis sia consapevole che, nel mondo odierno, sussista un 'problema' educativo, che riguarda le sfere della 'formazione' e della 'istruzione' più largamente intese, e in un senso, si potrebbe dire, più

¹¹⁵ C. CASTORIADIS, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 213.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., p. 113.

¹¹⁹ C. CASTORIADIS, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 213.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ C. CASTORIADIS, *Quale Occidente?* (1980-1983), in ID., *Contro l'economia*, cit., pp. 183-192, p. 187.

latamente istituzionale. Ma ciò che conta, nondimeno, è, soprattutto, il *contenuto* stesso della educazione¹²² da impartire ai giovani – sebbene questi non siano gli unici destinatari di tale ‘impresa collettiva’, ma lo siano i *cittadini* tutti, nel loro complesso e nel loro intero tragitto esistenziale. Per quanto riguarda proprio il contenuto, Castoriadis metteva in adeguata allerta, avvisando di trovarci in una sorta di ‘guado’, in cui sappiamo ciò che abbiamo lasciato – ad esempio: la divisione classista dell’Ottocento europeo¹²³ –, ma in cui non riusciamo ancora a comprendere cosa ci aspetterà nel futuro, e in cui ad emergere con forza è la questione ‘tecnologica’¹²⁴, che rischia di esaurire le capacità creative dei soggetti, assorbendone la personalità.

6. Democrazia, economia, educazione sotto il prisma della critica tecnologica

Si misura, da tale angolatura, la forza ‘contemporanea’ delle posizioni del filosofo greco-francese, che, come accennavamo alla fine del paragrafo precedente, correttamente intuisce il nesso, stringente, che collega le varie dimensioni sopra descritte – dinamiche democratiche, sfera economica, ambito dell’educazione – ai più ampi *processi tecnologici* che investono le società occidentali (e siamo, così, al terzo elemento poc’anzi menzionato).

Sotto il profilo, infatti, dello sviluppo democratico, la pervasività della dimensione tecnologica investe, innanzitutto, i *presupposti* stessi dell’autonomia democratica, così come concepita da Castoriadis, mettendone in discussione la radice medesima del suo operare: se l’esercizio democratico richiede, per prima cosa, una convergenza su argomenti condivisi, aperti alla discussione e al confronto, l’onnipresenza di contesti tecnici e tecnologici – i quali escludono sin dall’origine tale possibilità dialogica, poiché producono esiti già predeterminati secondo logiche consequenziali ed economico-funzionali – finisce per minare, in profondità, la stessa possibilità di avviare autentici processi democratici. Castoriadis sembra metterci in guardia dinanzi agli sviluppi, che egli poteva soltanto intravedere, di forme di *democrazia elettronica*, o di *gestione algoritmica* delle dinamiche politiche, o, ancora, di *tecnologizzazione* delle decisioni fondamentali che incidono sulla collettività¹²⁵. Secondo il pensatore greco-francese, infatti, la stessa

¹²² C. CASTORIADIS, *La crisi della società moderna*, cit., p. 81.

¹²³ Ivi, pp. 81-82.

¹²⁴ Ivi, p. 82.

¹²⁵ Cfr., *ex multis*, G. GOMETZ, *Democrazia elettronica. Teoria e tecniche*, Pisa, 2017; L. CORSO, *L’avvenire di un’illusione. Legislatori bot, democrazia algoritmica e fine della politica*, in *Storia del pensiero politico*, 2024, 3, pp. 379-398; S. DE LUCA, *Intelligenza Artificiale e politica: l’ultima frontiera*,

configurazione offerta dalla ‘tecnologizzazione’ della dimensione politico-collettiva rischia di produrre una frattura, netta, con ciò da cui la democrazia dovrebbe trarre alimento: l’incontro diretto, la pratica discorsiva, la partecipazione condivisa – effettiva, reale, orizzontale – tra soggetti in carne ed ossa (dimensione, che i processi di tecnologizzazione dell’esistente potrebbero progressivamente erodere, qualora non siano adeguatamente monitorati). Il primo monito che, di fronte alle evoluzioni tecnologiche, Castoriadis solleva riguarda non solo la necessità di rivalutare la partecipazione democratica (come già emerso in sezioni precedenti di questo contributo), ma, altresì, di evitare il rischio seduttivo di soluzioni apparentemente più agevoli – quali quelle che certi sviluppi tecnologici dell’IA applicati alle dinamiche politiche sembrano volerci prefigurare. Si tratta, piuttosto, di (ri)scoprire gli ambiti in cui la sfera etico-giuridica, la prassi di autogoverno e la tutela dei diritti (civili, politici e sociali) possano trovare adeguata collocazione; *in primis*, fra questi: l’“agorà”, come spazio di impegno condiviso, di attivazione civica, di riflessione partecipata.

Sul piano dell’immaginario economico, nella sua congiunzione con le analisi critiche alla dimensione tecnologica, la riflessione di Castoriadis ci permette di sottolineare la *strutturale convergenza* che si rintraccia fra modalità di pensiero ‘tecnologicamente’ orientate e ambito dell’efficienza (economica)¹²⁶: familiarità che ci consente, anche qui, di lanciare un monito circa i rischi che tale correlazione intrinseca può produrre, e che conduce verso una fondamentale confluenza nella stessa linea di fattori: l’economia e gli sviluppi tecnologici mirano alla rapidità dell’esito e alla celerità delle procedure, cercando di ottenere il miglior risultato possibile in un tempo limitatissimo, senza che, in tali dinamiche, subentrino, in modo adeguato, parametri e aspetti cruciali, come, fra gli altri, la tutela delle minoranze, la salvaguardia e la garanzia dei diritti, l’attenzione a componenti etico-morali, la correttezza degli iter decisionali di carattere democratico, in termini non solo formali, ma anche sostanziali. Castoriadis ammonisce, dunque, circa il pericoloso legame che economia e tecnologia possono istituire e intrattenere, e ai problematici risultati che questo ‘sodalizio’ può comportare.

Infine, la sfera educativa, in correlazione con la dimensione tecnologica, produce un’ulteriore considerazione teorica. I forti processi d’industrializzazione,

in *Storia del pensiero politico*, 2024, 3, pp. 349-378. Ancor più di recente, v.: O. POLLICINO, *Costituzionalismo digitale. Pensare la democrazia al tempo dell’IA*, Bologna, 2025; U. MATTEI, *Fine del diritto? La grande sostituzione tecnologica nell’era nuova*, Milano, 2025; M. FERRARIS, *Comunismo digitale. Una proposta politica*, Torino, 2025. Per un’analisi che si inoltra nella sfera globale, pur tenendo conto della dimensione nazionale, ci si limita a rinviare al recente volume di R. BALDONI, *Sovranità digitale. Cos’è e quali sono le principali minacce al cyberspazio nazionale*, Bologna, 2025.

¹²⁶ Come già a suo tempo rilevato da A. GARAPON, J. LASSÈGUE, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, a cura di M.R. Ferrarese, Bologna, 2021, pp. 79-80.

di tecnologizzazione e di informatizzazione della società, conducevano Castoriadis a sottolineare la sempre più impellente esigenza di fornire una *educazione* tecnica ai giovani. Ma ciò, notava il filosofo greco-francese, avrebbe generato, nel medio o lungo termine, esiti potenzialmente ‘distruttivi’: la conseguenza, cioè, sarebbe stata la creazione di cittadini altamente specializzati («allocati definitivamente a una specialità molto limitata»¹²⁷), i quali, però, non avrebbero potuto fornire alcun contributo rilevante in chiave di ‘progresso’ democratico: la *specializzazione tecnica* avrebbe condotto ad una obliterazione della capacità di valutazione generale e complessiva dei *problemi comuni*, dialogicamente analizzabili e mutuamente condivisibili attraverso il pubblico dibattito delle opinioni. Il *civis democraticus* dovrebbe essere ‘educato’ – vuole suggerirci, allora, Castoriadis – attraverso traiettorie formative *critiche*, che mettano a sua disposizione gli “attrezzi” fondamentali per dibattere e discutere le questioni essenziali della collettività; strumenti, che impongono la priorità etica di *analizzare, valutare e deliberare* con autonomia intellettuale, e non già attraverso dispositivi (ad esempio, e negli anni in cui scrive Castoriadis: *corpus* di dottrine tecniche da applicarsi in modo semi-automatico) che forniscano una risposta già *pre-formata*. Similarmente, oggi, ci potremmo chiedere in che termini gli apparati e gli strumenti tecnologici dell’intelligenza artificiale possano fornire un supporto che non sia perniciosamente *sostitutivo*, ma, piuttosto, di semplice *sostegno* alle attitudini e facoltà critiche del cittadino democratico, che dovrebbe far ricorso a tali meccanismi operativi solo con piena autosufficienza e con il necessario distacco che consenta sempre una serena obiettività di giudizio e una certa ‘neutralità tecnologica’, che è, altresì, consapevolezza dei rischi etico-morali che questa stessa dimensione tecnologica sottende¹²⁸.

La situazione, pertanto, non era priva di problematiche, pratiche e teoriche, ma ciò non escludeva possibili vie d’uscita. Qui, Castoriadis – riflettendo anche sul portato creativo e rivoluzionario offerto dai movimenti femministi, quelli giovanili e dalle varie correnti ecologiste, che contribuirono ad articolare nuovi spazi di autonomia, nonostante la globale evaporizzazione del conflitto politico e sociale¹²⁹ – cerca di sottolineare come ogni situazione storica, per quanto precaria e intricata, riesce sempre ad esprimere, anche nelle sue faglie più riposte, quei *germi* di novità e di cambiamento che, se adeguatamente coltivati, possono far fiorire inedite forme creative e istituzionali, in grado di valorizzare la personalità individuale garantendo, al contempo, una giusta ed equa organizzazione sociale. Epperò, tali

¹²⁷ C. CASTORIADIS, *La crisi della società moderna*, cit., p. 82.

¹²⁸ Cfr., su questi temi, altresì, D. INNERARITY, *La società dell’ignoranza. Sapere e potere nell’epoca dell’incertezza* (2022), trad. it. di M. Anastasio, Roma, 2024, spec. pp. 131 ss.

¹²⁹ C. CASTORIADIS, *L’epoca del conformismo generalizzato*, cit., p. 69.

cambiamenti e tali processi di mutamento non cadono dal cielo – «l'uomo non è democratico per diritto divino»¹³⁰ –, ma risultano strettamente dipendenti dalle «azioni delle persone nella società, dalla loro resistenza, dalla loro lotta permanente»¹³¹; azioni, forme di resistenza e di lotta¹³², che lo studioso ha l'opportunità, se necessario, di propiziare e sostenere, al fine di consentire la ricerca, sempre indefessa e mai esausta, di nuovi spazi di libertà, di emancipazione e d'autonomia, *re-inventando* forme politiche, *re-immaginando* forme giuridiche.

¹³⁰ C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., p. 64.

¹³¹ C. CASTORIADIS, *La crisi della società moderna*, cit., p. 85.

¹³² Cfr. C. CASTORIADIS, *Relativismo e democrazia*, cit., pp. 105-106. Il progetto d'autonomia – da cui, del resto, sono anche emerse, storicamente, le principali rivendicazioni politiche a sfondo liberale – se vuole resistere dinanzi alle minacce antidemocratiche e illiberali non può fare «affidamento esclusivo su garanzie legali o giuridiche», ma deve restituire la consapevolezza che l'unica soluzione sia costituita dall'attività, concreta, reale ed effettiva, delle persone (F. CIARAMELLI, *Castoriadis e le potenzialità della democrazia*, cit., pp. 23-24).