

# TRA SOCIOANALISI E FORMAZIONE CASTORIADIS E LA CRITICA DEL RAZIONALISMO ISTITUZIONALE

**GIANLUCA GIACHERY**

*Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne*

*Università degli studi di Torino*

gianluca.giachery@unito.it

## **ABSTRACT**

The theme of the institution in the work of Castoriadis recalls the tensional relationship between instituted and instituting, in the perspective of what emerges as one of the peculiar characteristics of the Castoriadisian thought: insistence on the imaginary as a fulcrum for the search for individual and collective autonomy. The modern institutions, however, have pushed in an almost paroxysmal way their bureaucratic dimension, finding in the formula of the “rationalization” of the system the contradictory point of their own functioning. Starting from the reflections of Castoriadis, institutional socioanalysis has opened new and fruitful interpretative paths for working groups and implementation practices within organizations. From this perspective, we see the relevance of Castoriadis' reflections on the crisis of social and cultural systems, which inexorably spills over into the complex of institutions (formal and informal) of teaching, training and education.

## **KEYWORDS**

Institution, instituting, bureaucracy, rationality, education.

## **UNA ONTOLOGIA STORICO-FORMATIVA DELLA SOCIETÀ**

Se è possibile rintracciare una costante nel pensiero di Castoriadis, essa risiede nell'attenzione alla categoria e alla pratica dell'autonomia. Sin dalla fondazione di “Socialisme ou Barbarie”<sup>1</sup> – insieme a Claude Lefort – e dagli scritti ivi pubblicati, si avverte il costante tentativo di procedere dall'analisi politica alla teoresi filosofica, rimarcando quell'apertura alla critica come attività precipua del pensiero speculativo, che culminerà con la sedimentazione e la pubblicazione (nel 1975) de *L'istituzione immaginaria della società*. Il processo critico nei confronti della società burocratizzata dell'Unione sovietica, che Castoriadis intraprende sin dalla fine degli anni Quaranta del Novecento, va oltre gli assunti del trotzkismo giovanile, cui il filosofo aveva aderito, per spostarsi in maniera meno vincolata da costrizioni

<sup>1</sup> Sulla storia del gruppo e della rivista, si veda: Caumières, Klimis, Van Eynde (dir.), 2012.

politiche di appartenenza verso una articolata e scientifica analisi dei presupposti illiberali del socialismo reale, rivedendo alla radice le categorie del marxismo stesso.

Ciò non toglie che, ad una attenta disamina di alcuni scritti castoriadisiani, questo spostamento critico sia stato determinato tanto dalla sua riflessione sulla prassi (e il significato) dell'autonomia quanto, *in limine*, dalla sua attività di analista economico dell'OCSE. Una posizione, questa, come ha recentemente segnalato Ventura, che permette a Castoriadis di avere accesso diretto a dati di prima mano sullo stato delle economie mondiali, a partire dall'immediato dopoguerra, ivi inclusa l'Unione sovietica (Ventura, 2022, pp. 29-32)<sup>2</sup>. La constatazione che la trasformazione del socialismo sovietico in apparato burocratico non fosse solo una "deriva", come proclamato dall'opposizione trotskista, ha permesso a Castoriadis di accertare – nella concretezza dei dati sulle fasi di crescita delle economie mondiali tra i primi anni Cinquanta e la prima metà degli anni Settanta del Novecento – la fallacia costitutiva di alcuni assunti della teoria economica marxista: lo sviluppo *ad libitum* dei mezzi di produzione non conduce affatto all'ipotesi della "caduta tendenziale del saggio di profitto", bensì alla stagnazione. L'ipotesi della "caduta tendenziale" mutuata da Adam Smith risulta errata al fondo, poiché il profitto, nella sua iperproduzione, non genera alcun crollo del plusvalore correlato al valore stesso della produzione, bensì, semmai, come avevano compreso Keynes e i keynesiani, un aumento delle misure inflazionistiche, riducendo la perdita sul mercato dell'eccesso di beni), ma alla stagnazione (Castoriadis, 2022b, pp. 104-109)<sup>3</sup>.

Sulla critica della teoria marxiana del valore, Castoriadis scrive:

le "leggi" economiche formulate da Marx *non hanno senso* al di fuori della lotta di classe, non hanno nessun contenuto preciso: la "legge del valore", quando deve essere applicata alla merce fondamentale, la forza lavoro, non significa nulla, è una formula vuota il cui contenuto può essere fornito solo dalla lotta fra operai e padroni, e determina essenzialmente il livello assoluto del salario e la sua evoluzione nel tempo. Inoltre, siccome tutte le altre "leggi" presuppongono una ripartizione *data* del prodotto

<sup>2</sup> Ventura riporta ciò che, a tal proposito, afferma Castoriadis in un'intervista: "Ho lavorato all'OCSE dal 1948 al 1970. Dovevo lavorare per vivere, naturalmente, e d'altra parte era davvero molto confortevole avere questa copertura legale totale, fintanto che nessuno sapeva quello che facevo davvero, in quanto funzionario internazionale. [...] Per 22 anni il mio lavoro è stato di fare l'analisi della situazione economica di breve e di medio termine in tutti i Paesi detti sviluppati, i Paesi ricchi. E questo ha sicuramente influito sulla mia decisione di rivedere la teoria economica marxiana" (Ventura, 2022, p. 29).

<sup>3</sup> L'ipotesi marxiana, come noto, è contenuta nella terza Sezione del terzo Libro del *Capitale*. Essa ha influenzato tutta l'interpretazione sociale dell'economia marxista, corroborando l'attesa di una rivincita del proletariato e della classe operaia attraverso il rivolgimento rivoluzionario dei rapporti di forza: la "caduta tendenziale del saggio di profitto", infatti, nell'interpretazione degli economisti marxisti della Seconda Internazionale (in particolare, Karl Kautsky), avrebbe permesso – attraverso l'iperproduzione di beni – il crollo definitivo del valore del bene stesso e, conseguentemente, il crollo del capitale finanziario investito.

sociale, l'intero sistema resta sospeso per aria, completamente indeterminato (Castoriadis, 2022a, pp. 71-72)<sup>4</sup>.

Lo schiacciante predominio della cultura economica capitalista (con tutti i suoi derivati finanziaristici, nell'esaltazione dei "neocon" statunitensi), individuata da Castoriadis a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, nonché il fallimento della pianificazione sovietica, già implicito nella sua costituzione, che - non unico fattore - avrebbe condotto alla dissoluzione di quelle forme del totalitarismo, inducono il filosofo a ripensare - in guisa dei suoi sforzi a comprendere anche l'evolversi della continua crescita nella produzione di armamenti (Castoriadis, 1981) - il rapporto tra istituzione della società, autonomia e identificazione nell'immaginario sociale dell'unica forza "collettiva" capace di generare inedite forme di libertà. Il primato dell'economico sia nei pensatori capitalisti che in Marx e nei teorici marxisti (nel 1965 Althusser, insieme a Balibar, Macherey, Rancière, propone una lettura "antiumanistica" di Marx, pubblicando il famoso *Lire le Capital e Pour Marx*<sup>5</sup>, assegnando così all'opera marxiana il primato dell'economia) riduce il "progetto rivoluzionario" alla considerazione, smentita dai processi storici di medio-lungo periodo, che ciò che può portare alla soddisfazione trasversale dei bisogni sia riconducibile al pieno sviluppo dei mezzi di produzione e, conseguentemente, alla estrazione e utilizzo senza limiti delle risorse naturali<sup>6</sup>. Qui si ritrova, secondo Castoriadis, una prima contraddizione fondamentale, che si ripercuote nella confusione o sovrapposizione tra "progetto" e "piano", rimettendo in causa il concetto di *praxis*:

Il progetto è l'elemento della *praxis* (e di ogni attività). È una *praxis* determinata, considerata nei suoi legami con il reale, nella definizione concreta dei suoi obiettivi, nella specificazione delle sue mediazioni. È l'intenzione di una trasformazione del reale, guidata da una rappresentazione del senso di questa trasformazione, che prende in considerazione le condizioni reali e quelle che animano un'attività (Castoriadis, 2022a, p. 139).

In sostanza, il progetto costituisce la base della *praxis* ("intenzione di una trasformazione del reale") e la probabilità di significati che ne definiscono la sessa intenzione ("rappresentazione del senso di questa trasformazione"). In tale direzione, è forse traducibile - in direzione "progettuale" - la famosa undicesima delle marxiane *Tesi su Feuerbach*: "I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi;

<sup>4</sup> Per un'attenta ricostruzione dei rapporti tra Castoriadis e la teoria marxista (economica e sociale), si veda: Mangano, 1989, pp. 59-68.

<sup>5</sup> Cfr. Althusser, 2006; 1974. In particolare, il volume althusseriano *Per Marx*, la cui edizione originale è del 1965, generò grande dibattito e un'attenta analisi critica da parte di Cesare Luporini (Luporini, 1974).

<sup>6</sup> Cfr. Heller, 1974. La filosofa di origini ungheresi e allieva di Lukács manifesterà sempre la sua attenzione all'opera castoriadisiana (Heller, 1989, pp. 159-171), mantenendo un ricordo vivo dell'amicizia nei confronti di Castoriadis (Heller, 2019).

si tratta però di *cambiarlo*". Pertanto, continua Castoriadis, "non bisogna confondere il progetto con il piano", ovvero:

Il piano corrisponde al momento *tecnico* di un'attività, quando condizioni, obiettivi e mezzi, possono essere o sono determinati "esattamente", e quando l'aggiustamento reciproco dei mezzi e dei fini si appoggia su un sapere sufficiente dell'ambito considerato. (Ne consegue che, propriamente parlando, l'espressione "piano economico", che è un'espressione comoda del resto, costituisce un abuso di linguaggio) (*ibidem*).

Il progetto e il piano, dunque, non sono contrapposti ma differenziati come, del resto, la *praxis* e la dimensione tecnica. Senza questa connessione tra progetto e piano (il secondo termine è assorbito definitivamente, per Castoriadis, dall'eccesso posizionale del soggetto - nei confronti del collettivo istituente -, a fronte della contrapposizione generativa tra istituito e istituente), non si può comprendere fino in fondo la significazione castoriadisiana del processo di autonomia. Esso non è, infatti, riconducibile alla dimensione moralistica del "soggetto etico" né nella sua direzione kantiana né hegeliana (per richiamare due grandi riferimenti teorici dello stesso Castoriadis): la funzione regolativa dell'autonomia, nella sua costitutività ontologico-progettuale, non si rivolge né alla trascendentalità kantiana (il soggetto trascendentale come unione estensiva di interno ed esterno, ovvero di immaginazione e mondo) né al *Geist* hegeliano (lo "Spirito Assoluto" in quanto unione di soggetto e storia). Volgere l'attenzione all'autonomia del soggetto (in quanto determinate singolo del costitutivo collettivo-sociale) significa specificare tanto la posizione dell'*autos* quanto del *nomos*, ponendo attenzione alle declinazioni ontologiche dei molteplici attributi attraverso cui l'essere si manifesta.

Nell'importante scritto *Fait et à faire*, una sorta di sintesi programmatica della propria riflessione teoretica e politica, Castoriadis scrive:

La voie de la philosophie s'ouvre tout aussi nécessairement lors-qu'on réfléchit la société, l'histoire ou la psyché humaine. Et deux fois plutôt qu'une. Car cette réflexion ne conduit pas seulement à la question: quel est le mode d'être de ces étants (société, histoire, psyché), "à côté" du mode d'être de ces autres étants que sont la nature physique ou le vivant. Mais elle nous confronte à la question de l'être et du mode d'être de cet étant *pour lequel* il y a monde, nature ou vie (Castoriadis, 1989, p. 459).

Nella "voie de la philosophie" intrapresa da Castoriadis, "l'ontologia della società, della storia, della psiche" è sottoposta a una correlazione (profondamente problematica) di interdipendenza. Tuttavia, l'elemento teoretico-riflessivo non si pone "sotto condizione" della società o della storia, è completamente altro, ha una sua autonomia specifica, che riguarda la capacità autoriflessiva e immaginativa. Certo, ogni società - e questa è una costante della riflessione castoriadisiana sul rapporto tra autonomia ed eteronomia - ha bisogno di norme, di normatività e di posizioni

funzionali che costituiscono la nervatura di ciò che Weber aveva definito “razionalità” del sociale (sovrapponendola alla burocratizzazione positiva delle istituzioni).

L’istituente sociale si pone sotto la luce della costante modificabilità della norma in direzione anti-hobbesiana e anti-contrattualistica, nella prospettiva della permanente possibilità partecipativa e legislativa dei singoli agli “affari pubblici”. Il *demòs*, nella sua attività istituente, supera la formalizzazione gregaria del *munus* nella doppia valenza di *communitas* e *immunitas* (Esposito, 1998; 2002), evidenziando ciò che in termini hegeliani si costituisce come il negativo che avanza sempre il supposto sapere della legge istituita. Riprendendo l’elemento fondativo della politica greca all’apogeo della evidenza partecipativa e distribuita dei membri stessi della *polis* – sempre, ribadisce Castoriadis, storicizzando quell’evento peculiare che si forma in Grecia tra il VI-V secolo a.C. –, ciò che si ritrova è “l’uguale partecipazione di tutti i membri del corpo politico alla determinazione del *nomos*, della *dike* del *telos*, ossia della legislazione, della giurisdizione, del governo” (Castoriadis, 1987, p. 84). Questo ripensamento radicale del politico è stato possibile, per il filosofo, solo affrontando la profonda messa in discussione delle categorie costitutive del marxismo, nel solco, pertanto, di un attraversamento *à rebours* di quel pensiero politico che da Marx riconduce ad Aristotele e da questi a noi (Castoriadis, 1988a, pp. 247-311)<sup>7</sup>.

La determinante teoretico-pratica che discende dalla costante ripresa del progetto dell’autonomia permane come critica all’istituzione storicamente stratificata e, per questo, ritenuta imm modificabile. Si prenda ad esempio il sistema di istruzione occidentale: in un saggio del 1980, dal significativo titolo *La decomposizione delle società occidentali* – quindi, redatto a metà tra *L’istituzione immaginaria della società* (1975) e *Devant la guerre* (1981-1983) – Castoriadis preannuncia, su dati concreti di analisi politica e di rilevazioni economiche decennali, non il “declino” bensì la “decomposizione”, ovvero la lenta ma inesorabile putrefazione di una delle istituzioni fondamentali della coesione sociale, la scuola. L’allargamento esponenziale della separazione tra chi possiede enormi ricchezze (soprattutto finanziarie) e chi, invece, vede continuamente ridurre la propria capacità di accesso ai mezzi primari di sussistenza (Valerii, 2019), ha acquisito negli ultimi quarant’anni la drammatica forma di un aumento non recuperabile delle disparità sociali. Lo stesso idealtipo di capitalista occidentale, basato sul modello schumpeteriano del produttore che reinveste parte del surplus nella società, ha lasciato il posto al “wolf of Wall Street” spietato e senza regole.

<sup>7</sup> Cfr. Profumi, 2010, pp. 49-52. Hannah Arendt, una filosofa cui Castoriadis ha dedicato attenzione per le sue analisi sul totalitarismo e per le riflessioni sul rapporto tra Aristotele e Kant, ha ripensato costitutivamente i tratti della filosofia politica, a partire proprio dalla rilettura di alcune categorie aristoteliche. A differenza che in Castoriadis, tuttavia, la ripresa degli elementi classici greci, per Arendt, viene posta al vaglio dell’intermediazione kantiana. Cfr. Giachery, 2020, pp. 117-151.

Capitalismo e autonomia – scrive Castoriadis – lo abbiamo detto, sono i due elementi costitutivi dell’istituzione delle società occidentali e della loro crisi. L’effetto principale della loro interazione, attualmente osservabile al livello della società intera e delle singole classi, è un logoramento generalizzato del tessuto sociale, ovvero una crisi della socialità in quanto tale. La sua manifestazione più flagrante è il collasso dell’autorappresentazione della società, sia sul piano direttamente sociale sia su quello storico, che porta alla disarticolazione del comportamento di tutti gli attori sociali – in quanto nessuno sa più in che mondo si trova, né in che mondo vorrebbe trovarsi (Castoriadis, 2022b, p. 169).

In questa diagnosi drammatica ma molto lucida, se si pensa che è stata scritta quarant’anni addietro, si riconoscono i segni della recrudescenza di quella trasformazione radicale dell’immaginario che ha avuto inizio tra il XVI e il XVIII secolo con le grandi rivoluzioni che, dalla scienza all’economia agli imponenti cambiamenti socio-antropologici, hanno posto al centro l’“uomo copernicano”, con l’inesausta ricerca di quelle formule collettivistiche, culminate con l’inverarsi dell’Illuminismo, di libertà, uguaglianza e fratellanza (“utopistiche” ma fortemente rivoluzionarie, aggiungerebbe Miguel Abensour). Questa logica, che, nella sua perfetta perversione, Benjamin, *in primis*, e i francofortesi avevano riconosciuto nella dottrina del progresso, costituisce il *terminus ad quem* dell’accelerazione e del declino insito nel processo di appropriazione capitalistico.

## SOCIOANALISI DELLA RAZIONALITÀ ISTITUITA

In un testo pubblicato nel 1997, poco dopo la sua morte, dal significativo titolo *La “razionalità” del capitalismo*, elaborazione di una conferenza tenuta un anno prima presso il CIRFIP (“Centre International de Recherche, Formation et Intervention Psychosociologique”)<sup>8</sup>, Castoriadis scrive:

Il capitalismo è il primo regime sociale che produce un’ideologia secondo cui esso sarebbe “razionale”. La legittimazione degli altri tipi di istituzione della società era mitica, religiosa o tradizionale. In questo caso, invece, si pretende che esista una legittimità “razionale”. Ovviamente questo criterio, ossia quello di essere razionale (e non consacrato dall’esperienza o dalla tradizione, dato dagli dei o dagli eroi, eccetera), è *istituito* precisamente dal capitalismo; ma avviene come se il fatto di essere stato istituito molto recentemente, invece di relativizzare questo criterio, lo avesse reso indiscutibile (Castoriadis, 1997, p. 221).

<sup>8</sup> Il titolo originale del saggio aveva come titolo *Appunti utili a una “critica” della razionalità del capitalismo* e venne pubblicato presso la rivista del CIRFIP, ampliato notevolmente a seguito del dibattito generato dalla conferenza.

Un attributo fondamentale nella designazione di tale razionalità emerge esplicitamente in Weber, di cui Castoriadis conosceva bene l'opera<sup>9</sup>, quando il sociologo tedesco (che, di fatto, ha istituito la positività attuativa della macchina statale attraverso sistema burocratico, la "gabbia d'acciaio"<sup>10</sup>) individua nella struttura d'efficienza della gestione statale, in funzione del raggiungimento dell'obiettivo, il punto archimedeo della capacità complessiva istituzionale di organizzare la propria attività in modo assolutamente pervasivo (Weber, 1999, pp. 57-206).

In sostanza, è il capitalismo stesso che si attribuisce il proprio valore di razionalità, a partire dall'identificazione, del tutto arbitraria, tra economia e produzione. Da questa prospettiva, Marx, sostiene Castoriadis, aveva visto bene quando, con forza, aveva posto "come determinanti del capitalismo l'accumulazione delle forze produttive, combinata con la trasformazione sistematica dei processi di produzione e di lavoro" (Castoriadis, 1997, p. 228).

La conoscenza e lo studio continuativo - sia dal punto di vista delle ricadute sociali sia economiche - dei sistemi burocratici (capitalisti, della - allora non ancora ex - Unione Sovietica e dei suoi stati "satelliti"), in quanto organizzazioni che debordano la "razionalità" presunta della istituzionalizzazione, nella sua formulazione orizzontale o trasversale, secondo i criteri di efficienza ed efficacia, tutto ciò fa emergere Castoriadis come uno dei riferimenti della socioanalisi e della psicopsicologia, che prendono pieno avvio dagli anni Sessanta. L'analisi istituzionale, infatti, nella sua declinazione più specificatamente attenta alle trasformazioni sociali (Lapassade, 1974) o nella sua focalizzazione degli elementi socio-psichico (Spaltro, 1990; Pagliarani, 2015)<sup>11</sup>, propone, attraverso l'indagine delle attività lavorative individuali e gruppalì, una attenta ricostruzione delle reciproche influenze (anche nell'emergenza di azioni inconsce e non dichiarate) tra sistema organizzativo e singoli che compongono e rendono attive le stesse procedure istituzionali.

Dal punto di vista più esplicito della psicopsicologia, l'immaginario sociale-storico individuato da Castoriadis quale fonte primaria (quindi, pre-formativa) di qualsiasi tensione tra singolarità e pluralità, permette di focalizzare l'elemento fondamentale "insiemistico-identitario" nel suo stretto rapporto tra istituzione e forme istituenti organizzative. Citando proprio il testo castoriadisiano *Fait et à faire*, Giust-

<sup>9</sup> Si legga ciò che scrive, in proposito, Ventura: "Quanto all'influenza di Weber, bisognerebbe dedicare un intero studio al modo in cui Castoriadis ha introdotto, quasi clandestinamente, la lezione del sociologo tedesco presso un pubblico che lo considerava come il nemico di classe per eccellenza. Castoriadis traduce molti dei suoi grandi temi, a partire dalle 'immagini del mondo' che diventano gli immaginari; mette al cuore della propria riflessione i temi della burocratizzazione, della razionalizzazione, della legittimazione; fa prevalere la sovrastruttura, insistendo sulla necessità per ogni sistema di produrre gli individui spiritualmente più adatti al suo funzionamento; riflette sullo scarto tra mezzi e fini; insiste sul tema (sovrastrutturale) delle motivazioni sociali" (Ventura, 2022, p. 45).

<sup>10</sup> Cfr. Cavalli, 1968.

<sup>11</sup> Il riferimento teorico per gli studi e le attività socioanalitiche rimane Elliott Jaques. Cfr. Jaques, 1990.

Desprairies, individua quegli elementi di intersezione tra il pensiero del filosofo e la socioanalisi: 1. “l’articolazione concreta della società”; 2. “la chiarificazione dei modi di socializzazione”; 3. le modalità di attuazione del passaggio dall’individuo eteronomo al progetto dell’autonomia (Giust-Desprairies, 2005a, p. 429).

Del resto, è proprio sulla tematica dell’istituzione e dell’istituzionalizzazione che si affinano i processi critico-analitici della psicosociologia, rinvenendo nella formulazione weberiana cara a Castoriadis, circa la “*comprensione* dell’atteggiamento degli *individui*” (Castoriadis, 1988b, p. 134)<sup>12</sup>, lo stretto legame esistente tra la razionalizzazione organizzativa e gli effettivi atteggiamenti individuali. Su questa *razionalizzazione* (tema anch’esso weberiano e continuamente travisato dalle logiche di sfruttamento capitalistiche) il fondamento dell’immaginario non può che costituire quell’oltre (ontologico prima che ontico) che esplicita la irriducibilità storico-prassica dell’istituente (ciò che è da pensare ed attuare) all’istituito (ciò che viene stabilito nella fissità della norma). La costanza analitica di Castoriadis, che porterà alla chiara visione sia della trasformazione capitalistica nella “marea crescente dell’insignificanza” (Curtis, 2020, pp. 33-75) sia dell’inesorabile implosione del sistema sovietico, ancorato al mito funesto della rincorsa tecnocratica della crescita produttiva.

Perché, dunque, questa particolare attenzione della psicosociologia ai temi castoriadisiani dell’immaginario, dell’istituito e dell’istituente? La premessa doverosa a questa questione è connessa alla poliedrica attività di Castoriadis e, in particolare, ai suoi interessi per la psicanalisi, iniziando a praticarla – dopo il suo percorso didattico con Jean-Paul Valabrega (tra i fondatori, insieme alla prima moglie di Castoriadis, Piera Aulagnier, del “Quatrième Groupe”) – nel 1974, ma avendo seguito sin dagli anni Sessanta gli scritti e i seminari di Lacan (Dosse, 2014, pp. 173-191).

Affermare con Castoriadis, – scrive Giust-Desprairies – che le istituzioni sono configurate secondo l’immaginario significa che esse definiscono un ordine, nell’ambito del quale certe attività acquisiscono un senso e che questo senso non può essere solo riferito a circostanze esterne. La realtà sociale si caratterizza per l’unione e la tensione dell’istituente e dell’istituito. Lo psicosociologo lavora sull’immaginario effettivo, ma l’intervento come processo di elaborazione e di chiarificazione può favorire anche delle dinamiche istituenti (Giust-Desprairies, 2005a, p. 430).

<sup>12</sup> Il riferimento alla “comprensione” delle azioni individuali è un collegamento esplicito alla “sociologia comprendente” di Weber. Cfr. Weber, 1975, pp. 239-307. Nonostante l’amicizia e la particolare frequentazione di Weber con Jaspers (autore, in quegli anni, dell’importante opera *Allgemeine Psychopathologie*, dove si fa esplicito riferimento alla “psicologia comprendente”), Weber tiene a sottolineare l’impossibilità di ridurre la ricerca sociologica al puro psicologismo: “Da ciò che si è detto finora – scrive – deriva che la sociologia comprendente non è parte di una ‘psicologia’. Il ‘modo intelligibile’ immediato della struttura dotata di senso di un agire è l’agire orientato in una rigorosa maniera razionale sulla base di mezzi, i quali sono ritenuti (soggettivamente) adeguati per conseguire scopi (soggettivamente) concepiti con precisione e con chiarezza” (Weber, 1975, p. 247).

L'organizzazione in quanto "istituita", in quanto tessuto di complessi legami tra livelli prescrittivi e discrezionali, fornisce l'elemento chiave della tensione che sta al fondo dell'immaginario e che, contestualmente, fa emergere in maniera preponderante l'elemento di autonomia che apre, inevitabilmente, varchi di responsabilità (scelta e decisione) nell'agire umano.

Del resto, lo stesso Castoriadis, nel suo intreccio tra prassi psicoanalitica, teoresi e politica, non ha mai disgiunto - in tal senso criticando tutte le versioni terapeutiche comportamentistiche, nonché il valore di dipendenza creato dal "maestro" mitizzato dell'analisi lacaniana (Benvenuto, Lucci, 2014) - il significato profondo e attivo dell'agire psicoanalitico nella *polis* dalla necessità che il fine specifico del processo analitico sia, il più possibile, l'autonomia del soggetto.

È ciò che, ne *L'istituzione immaginaria della società*, Castoriadis individua come, propriamente, la pratica *poietica* dell'uomo, ovvero il recupero di quella origine ontologica (l'atto umano come creazione *ex nihilo*) dell'ente-uomo proiettato a recuperare pienamente l'*extensio* realizzativa della fatticità. In questa direzione, sia in psicoanalisi che in psicosociologia si cerca di attivare quel "principio di realtà" - in continua tensione con il "principio di piacere" - che, sin dalla fondazione della psicoanalisi, sorregge il confronto del singolo e del gruppo (in socioanalisi) con la propria storia e la propria progettualità (Giachery, 2019, pp. 119-130).

Qual è, pertanto, la direzione di autonomia ripresa, nei contesti analizzati dalla socioanalisi, da Castoriadis? Scrive, ancora, Giust-Desprairies:

L'attività di colui che mira a fare diventare l'altro autonomo non è l'applicazione di una tecnica, ma una prassi, ovvero l'azione di una persona che si propone di aiutarne un'altra ad accedere alle sue potenzialità di autonomia. E, nella misura in cui il contenuto concreto di questo scopo non è determinato in anticipo, e non può esserlo, poiché implica anche la liberazione delle capacità creatrici dell'immaginazione radicale da parte del soggetto, questa attività è creazione, *poiesis* (Giust-Desprairies, 2005a, p. 431).

Castoriadis esplicita, in un'intervista del 1994, il rapporto tra psicoanalisi, politica e teoresi:

L'oggetto della psicoanalisi e della politica è il medesimo. E qui, a mio parere, risiede la risposta a quella famosa domanda sulla fine dell'analisi (nei due sensi della parola "fine": di "termine nel tempo" e di "obiettivo perseguito" dall'analisi), un tema su cui Freud è ritornato tante volte. "Qual è la fine dell'analisi?". Ora, penso di avere una risposta a questa domanda: la fine dell'analisi consiste nel fatto che l'individuo diventi il più autonomo possibile. [...] Per autonomo intendo qualcuno che ha trasformato i suoi rapporti con il proprio inconscio - perché ora siamo nella sfera psicoanalitica - al punto tale da potere, nella misura in cui è possibile a degli esseri umani, conoscere i propri desideri e, nella misura in cui è possibile farlo, controllare la messa in atto dei suoi desideri (Castoriadis, 1994).

Quindi, il concetto di autonomia diviene - al contrario di ciò che comunemente si può credere, ovvero che essa corrisponda al "fare ciò che si desidera" - un vero

e proprio congegno di autoregolazione del desiderio, al fine di poter indirizzare la capacità di giudizio (in senso kantiano e non “extra-morale”) verso la effettiva estensione della propria libertà. In questo senso, l'autonomia diviene “progetto”, perché, come ha segnalato Vincent Descombes, in Castoriadis l'autonomia “diviene ora un'autolegislazione” (Descombes, 2014). Tale dimensione di autonomizzazione dello psichico è ribadita in maniera chiara dallo stesso Castoriadis:

Il fine dell'analisi è precisamente l'avvento del soggetto, il che costituisce una possibilità (astratta), ma non una fatalità per ogni essere umano: questo soggetto, infatti, è *creazione storica* e creazione di cui si può ricostruire la storia. Questo soggetto, la *soggettività umana*, è caratterizzato dalla *riflessività* (che non va confusa con il semplice “pensiero”) e dalla *volontà* o capacità di azione deliberata nel senso forte del termine (Castoriadis, 1986, p. 103).

Se, per il filosofo, l'istituente è la forma precipua e fondativa dell'immaginario storico-sociale che, ad esempio, ha generato la democrazia, essa lo è, tuttavia, nella misura in cui una tensione costante si attiva tra l'istituzione-istituita e la norma stessa che “mitizza” (a partire da una originarietà che si immagina retroattivamente “totemica”) il contenuto supposto fisso e inalienabile della “costituzione” comunitaria (Esposito, 2020, pp. 167-168; Ciaramelli, 1997, pp. 45-68)<sup>13</sup>.

L'attenzione socioanalitica all'istituzione, sulla scia delle puntualizzazioni castoriadisiane, è stata ripresa da René Lourau (1968; 1969) a proposito della dialettica tra istituito e istituyente: questa tensione influenza in maniera decisiva il rapporto tra rappresentazione e immaginario nello svolgimento di quelle che – secondo Freud – sono le due attività realizzative nei processi di socializzazione, ovvero il lavoro e le relazioni affettive.

La posizione di Castoriadis circa l'immaginario (individuale-psichico e collettivo-sociale) permette di ampliare l'analisi dei gruppi circoscritta all'ambito clinico-terapeutico, ponendo attenzione al loro agire prassi organizzative che lasciano sempre più spazio – a seconda delle funzioni svolte – alla dimensione discrezionale, *ergo*, alla responsabilità della scelta e della decisione. Partendo dalle riflessioni castoriadisiane, dunque,

viene proposto un modello per la comprensione delle problematiche dei gruppi istituiti attraverso l'apertura e lo sblocco di significati immaginari individuali e collettivi dell'essere insieme. Questo si traduce in un'attività di accompagnamento e di regolazione che non riguarda gruppi terapeutici o di formazione, ma gruppi inseriti in una situazione di lavoro, all'interno di un contesto istituzionale e socio-economico determinato. Sono gruppi composti in modo relativamente simmetrico e si riconoscono entro un noi, che è un'unità al loro interno significativa (Giust-Desprairies, 2005b, p. 253).

<sup>13</sup> Sul “mito” originario della costituzione comunitaria, a partire dal pensiero di Castoriadis, si veda: Ciaramelli, 2003.

L'istituzione-istituita si manifesta attraverso il doppio vincolo dell'appartenenza eteronomica alle regole sociali e dell'inesorabile spinta umana – derivante proprio da quel principio di socializzazione insito nell'istituito – verso l'autonomia istituyente.

## **CRISI DELLA CULTURA E DECOMPOSIZIONE DEI PROCESSI FORMATIVI**

Sul piano costruttivo dell'analisi istituzionale (una dimensione elaborata attraverso quel “multiverso” che ha rinnovato la teoria dei sistemi complessi tra la metà degli anni Settanta e la fine degli anni Novanta, tramite figure prossime a Castoriadis, quali Edgar Morin, Humberto Maturana e Francisco Varela<sup>14</sup>), il “circolo della paideia”, come è stato opportunamente definito da Ciaramelli, anche se non tematizzato nella sua specificità, penetra profondamente nel pensiero castoriadiano (Ciaramelli, 2020, pp. 77-91).

Come altri pensatori e personalità della cultura, che preferiscono alla particolarità disciplinare l'ampiezza di riferimenti trasversali tra le scienze umane (si pensi a Sartre, Camus e Foucault, per quel che riguarda la cultura francese novecentesca, ma anche a Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, per la cultura tedesca), l'educazione non viene tematizzata per gli aspetti funzionali agli ambiti della sua competenza (scuola, famiglia, sanità), bensì nell'ottica della *paideia* che richiama la sfera ampia del valore assiologico formativo dello sviluppo umano (Gennari, 2001; 2012).

Nelle sue *Lezioni di pedagogia* del 1803, partendo dal presupposto che l'uomo è l'unico essere che cresce attraverso l'educazione, Kant aveva affermato che “tra le umane scoperte ve ne ha due difficilissime, e sono l'arte di governare gli uomini e l'arte di educarli; e però si disputa ancora su queste idee” (Kant, 1945, p. 9)<sup>15</sup>. Questo passaggio fondamentale non è potuto sfuggire a Castoriadis, grande conoscitore del filosofo di Königsberg, poiché per tentare di “raddrizzare il legno storto dell'umanità”, l'individuo si forma in società e, in essa e per essa, costruisce quelle forme eteronome che devono tendere, per Kant sulla scia di Rousseau, alla

<sup>14</sup> Si veda il dialogo tra Castoriadis e Varela in: Castoriadis, 2011, pp. 58-73.

<sup>15</sup> Già Kant pone il problema tra educare e istruire, quando scrive: “L'uomo può essere ammaestrato e istruito solo meccanicamente o pure realmente illuminato. Si ammaestrano cani, cavalli e si possono anche ammaestrare gli uomini. Ma con l'ammaestramento non si è fatto nulla, giacché bisogna inoltre fare in do da insegnare ai fanciulli a pensare” (Kant, 1945, p. 13). Sulla tensione tra educare e istruire/ammaestrare, si vedano le profonde osservazioni di Eugen Fink in: Fink, 2019, pp. 51-60 e 84-85. “Tra l'uomo e l'animale – scrive Fink – non c'è alcuna autentica parentela *esistenziale* nella rispettiva maniera di riferirsi alla discendenza, sebbene vi sia, senza dubbio, un'esteriore somiglianza nel comportamento. [...] l'animale è formato, è caratterizzato, non deve innanzitutto giungere alla forma e alla caratterizzazione – come l'uomo. Perciò l'animale non può mai ‘educare’ né ‘essere educato’. L'addestramento è una cosa del tutto diversa” (ivi, p. 60).

costituzione dell'autonoma capacità di giudizio. Pertanto, se il principio formale dell'autonomia è radicalizzato nell'espressione non astratta della norma (poiché essa deve tendere a quel "categorico" che è la stella polare del comportamento umano), attraverso l'attenzione al *nomos*, il presupposto obiettivante della legge non passa esclusivamente per il formalismo nomotetico della stessa, bensì - e a maggior ragione - per il suo criterio formativo, tendente alla mediatività del giudizio tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.

L'espressione kantiana doveva essere ancor più conosciuta da Castoriadis, poiché essa venne utilizzata da Freud il quale attribuì alla psicoanalisi, insieme alla politica e all'educazione, le stesse difficoltà attuative.

Il tema della *paideia*, dunque, alimenta l'estensione della comprensibilità e della portata del progetto dell'autonomia per Castoriadis, il quale si richiama esplicitamente - e non poteva essere diversamente - alla costituzione della *polis* greca, per differenziare la psicoanalisi e l'educazione dalle discipline istruttive fondate sul mero addestramento e adattamento sociali. La società, infatti, "crea" i propri individui, le soggettività che servono per il mantenimento dello *status quo* e della riproduzione delle forme essenziali del comando e dell'obbedienza. Ciò risulta vero in tutti i regimi sociali istituiti, siano essi oligarchici, totalitari o democratici. Ogni società tramanda una propria storia che diviene materia comune di appartenenza e di riferimento per ciò che, come sosteneva Arendt, si intende per tradizione (Arendt, 1991, pp. 41-69).

L'istituzione, in quanto realtà "istituita" che raccoglie in sé contemporaneamente il sociale-storico e le profonde contraddizioni generate dalla società ereditata, non è solo formale (come ribadiscono i funzionalisti, quali Merton e Parsons) né solo un complesso di sistemi che costituiscono l'intero che si differenzia dalle singole parti (come, d'altro canto, sostiene Luhmann). La posizione di Castoriadis è più radicale, perché, a differenza degli autori citati, mantiene come riferimento costante il "progetto dell'autonomia", inteso quale realizzazione effettivamente rivoluzionaria della tradizione liberale delle origini. Da qui, il suo meditato ritorno ad autori quali Tocqueville, ricondotto sui livelli di una politica realizzativa del "micro" e della "località", contrapposti alle magnificate e fallimentari sorti della globalizzazione capitalistico-finanziaria.

Per quale motivo, chiede Castoriadis, se non per una questione puramente ideologica ed esclusiva che relega la politica e l'economia ai tecnocrati e agli esperti, i cittadini, in particolare quelli afferenti ai sistemi democratici (che il filosofo definisce, senza mezzi termini, oligarchico-democratici), sono esclusi dalle reali ed effettive decisioni sulla programmazione politica, economica, sociale? Economisti come Keynes e Sraffa (la cosiddetta "Scuola di Cambridge") hanno puntato l'attenzione, già ai primi del Novecento, sulla necessità di una redistribuzione della ricchezza a vantaggio (e non *ad excludendum*) delle cosiddette politiche di *welfare* (termine ormai in disuso, che solo per un errore viene tradotto con "politiche

sociali”, mentre la traslazione corretta dovrebbe essere “politiche del benessere”), al fine di evitare il costante processo di “frammentazione della società” (Castoriadis, 2022b, p. 157-182). In tal senso, l’analisi di Castoriadis a proposito della situazione educativa è impietosa ma lucida:

Possiamo concepire facilmente - scrive il filosofo in una delle parti che avrebbe dovuto comporre il secondo volume di *Devant la guerre* - un sistema sociale nel quale sia diminuito il ruolo della famiglia e compensato da diverse istituzioni di educazione e formazione. [...] Se non fosse che il sistema educativo occidentale è entrato, dagli anni 1960, in una fase di disintegrazione avanzata. Innanzitutto subisce una crisi di contenuti: che cosa viene trasmesso, che cosa deve essere trasmesso, secondo quali criteri? (Castoriadis, 2022b, p. 175).

Il filosofo, in relazione a questa “decomposizione” dell’istruzione, si spinge oltre, evidenziando un dato che è sotto gli occhi di tutti coloro che - criticamente - osservano e vivono la dimensione problematica dell’insegnamento: “né gli studenti né gli insegnanti sono interessati a quello che accade nella scuola in quanto tale”. In sostanza,

l’istruzione non è più *investita* in quanto istruzione da chi vi partecipa, ma è considerata dagli educatori come un lavoro di puro sostentamento e dagli studenti come imposizione noiosa, di cui non percepiscono nemmeno il valore d’investimento utilitaristico, essendo questo sempre meno evidente, e non rappresentando più come un tempo l’unica opportunità di aprirsi a un mondo extrafamiliare. Tutto si riduce a ottenere il “pezzo di carta” che serve a trovare lavoro - se si trova lavoro (Castoriadis, 2022b, p. 176).

Quarant’anni dopo, queste affermazioni sembrano ancor più cogenti, nella prospettiva della già citata “marea crescente dell’insignificanza”, che Castoriadis aveva visto con estrema lucidità e senza alcun allarmismo perbenista. Un pensatore e critico della società come Mark Fisher (pur non conoscendo Castoriadis) ha rilevato le stesse incongruenze, in *Realismo capitalista*, nel fallimento completo del sistema educativo costruito sulla pseudo-aziendalizzazione dell’era thatcheriana e portata definitivamente a compimento da Tony Blair, insistendo sui temi della “noia” e della abulia depressiva degli studenti come degli insegnanti, che generano l’“impotenza riflessiva” (Fisher, pp. 58-61)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> “L’impotenza riflessiva - scrive Fisher - corrisponde a un’implicita visione del mondo comune a molti giovani britannici, e si lega a patologie estremamente diffuse. Tantissimi adolescenti con cui ho lavorato soffrivano di problemi di salute mentale o di difficoltà di apprendimento, e la depressione è endemica: è d’altronde la condizione che il servizio sanitario nazionale si trova ad affrontare più spesso, senza dire che coinvolge persone sempre più giovani. È anche impressionante il numero di studenti che soffre di qualche forma di dislessia. Non è esagerato affermare che, nella Gran Bretagna tardo capitalista, il solo essere adolescenti rischia di equivalere a una forma di malattia” (Fisher, 2017, pp. 58-59). Sulle problematiche adolescenziali legate alle nuove patologie, si vedano: Grosso, 2017, pp. 37-60; Barone, 2018, pp. 33-52.

Alla metà degli anni Sessanta, in una conferenza tenuta nel 1965 (lo stesso anno, quindi, della fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*)<sup>17</sup>, Castoriadis tiene una conferenza a Tunbridge Wells (nel Kent, Inghilterra) ai militanti del gruppo "Solidarity" (Curtis, 2020, p. 45)<sup>18</sup>. Il testo della conferenza dal titolo *La crisi della società moderna*, ha un sapore simmeliano, scandito da un'introduzione, da cinque punti ("crisi dei valori", "lavoro", "alienazione politica", "relazioni familiari", "istruzione") e una conclusione. Oltre all'osservazione, già proposta, circa la coincidenza della data con la fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*, è interessante notare – non solo dal punto di vista storiografico, ma per i pregnanti contenuti del testo – la prossimità di quella data con i successivi esempi del maggio francese e l'inizio del lungo periodo (dal 1967-68 al 1977) che fu l'unico vero e proprio tentativo di cambiamento rivoluzionario nel mondo occidentale dopo il secondo dopoguerra.

Dopo aver segnalato che ogni società istituita deve fondarsi su valori (condivisi o meno) che formano il collante dell'immaginario, Castoriadis sottolinea come sia importante, per la finalità di tale coesione, che vi siano leggi non solo "proibitive", correlativamente al fatto che "gli individui hanno bisogno di motivazioni positive e di un orientamento per dare un contenuto alla propria vita sociale" (Castoriadis, 2022b, p. 74).

La catena che porta alla decomposizione dei valori della società moderna connette strettamente le relazioni familiari e il sistema dell'istruzione. Se, da un lato, le formule del riconoscimento dei ruoli nella famiglia patriarcale si sono sfaldate, a fronte di una mancanza di ricomposizione degli interessi individuali su altre figure, d'altro lato, la lenta ma inesorabile deflagrazione della funzione disciplinare e autoritativa della scuola (dell'insegnante, in quanto figura educativa espressione di un complesso sociale istituito) conduce a una perdita di senso dell'istruzione e della formazione, finalizzate ormai su un apprendimento tecnico e iper-specialistico, in grado di garantire una posizione lavorativa.

La crisi della cultura umanistica è il peana cantato, ormai da decenni, in nome di un passato che, misurandosi con la logica capitalistica del risultato (ovvero, del profitto) finalizzato all'obiettivo utilitaristico, permette solo di mantenere la posizione depressiva (*ergo*, anti-progettuale) di chi reclama un mondo sociale che non esiste più, senza comprendere – come segnala Castoriadis – che ogni trasformazione sociale presuppone, da parte del sistema economico-politico, una prospettiva rinnovativa di ampio respiro (Weber, 1973, pp. 45-121). In questo contesto, segnala il filosofo, si esperisce la "crisi" dell'educazione legata ai "contenuti" specifici della sua prassi.

<sup>17</sup> Cfr. Dosse, 2014, pp. 119-150.

<sup>18</sup> Scrive Curtis: "Mentre il numero finale di *SouB* stava per andare in stampa, Castoriadis tenne, nel maggio del 1965, una conferenza in inglese, *The Crisis of Modern Society*, per l'organizzazione affine a *SouB*, la 'London Solidarity'" (Curtis, 2020, p. 45).

Uno iato enorme, come si diceva, si è venuto a creare tra il fondamento istitutivo della *paideia* (in quanto generale ma costitutiva formazione alla *eudaimonia*, ossia alla ricerca del “buon vivere”, in funzione della *polis*, con lo sviluppo delle facoltà di giudizio e di auto-riflessione) e le implicazioni tecnicistiche sulla formazione e sull’istruzione (Massa, 1987). La squalificazione continua della cultura come accrescimento, in una prospettiva di sperimentazione della libertà attraverso l’educazione delle potenzialità critiche, ha fatto deragliare, a seguito anche della condizione di riflusso sociale e della trasformazione definitiva del capitalismo in finanz-capitalismo (Gallino, 2011), il sistema educativo e di istruzione nella megamacchina che fabbrica – come aveva sentenziato Castoriadis – individui utili alla produzione del sistema stesso. Parallelamente, il filosofo individua nella crescente domanda di formazione la risposta alla richiesta di sempre nuove capacità tecniche.

Richiamando, ancora una volta, le considerazioni di Fisher, questi riprende l’esempio dell’insegnamento: sistemi burocratici (replicati dall’ambito industriale) che monitorano la “qualità” dell’insegnamento, che richiedono la formazione continua degli insegnanti per competere per il miglioramento delle capacità didattiche (abbassando, al contrario, continuamente il livello di nozioni fornite), nel tentativo di convincere (psichicamente) gli stessi insegnanti della loro squalificazione sociale (Fisher, 2009, pp. 90-92). In tal senso, le parole di Castoriadis sono chiare:

Questo tipo di crisi dell’educazione si manifesta nell’industria attraverso la domanda crescente di programmi di riconversione degli adulti, la cosiddetta “educazione permanente”. Ma per essere capaci di assorbire nella vita il risultato di questa “educazione permanente” (se mai si riuscisse a realizzarla) bisognerebbe aver acquisito basi sufficientemente generaliste. Chiaramente se si dispone di una base molto stretta, ogni contributo educativo supplementare sarebbe impossibile. Ed ecco qui l’ennesimo conflitto interno che rende visibile la crisi sul piano dell’istruzione (Castoriadis, 2022b, p. 82).

A metà degli anni Sessanta, certo, il pubblico presente alla conferenza tenuta da Castoriadis, ascoltando le sue parole, poteva pensare ad una posizione pessimistica capace di rincarare, in una prospettiva critica, l’“ottimismo della volontà”. Ma il filosofo, sociologo ed economista, con il suo impiego all’OCSE, possedeva troppe e importanti informazioni sulla direzione intrapresa dai sistemi capitalistici e burocratizzati, per non leggere con chiarezza socioanalitica – grazie anche alla sua solidissima preparazione filosofica classica e marxista – le dinamiche di trasformazione del capitalismo – con tutte le crisi finanziarie, di sistema, le guerre e gli stravolgimenti rigenerativi (inflazionistici, speculativi o di accaparramento indiscriminato delle risorse) preventivabili sul lungo periodo.

Se c’è una crisi della società moderna – conclude Castoriadis –, perlomeno questa non appare senza via d’uscita. Anzi contiene in sé i germi della novità che sta già emergendo. Ma il nuovo non prevarrà automaticamente. La sua emergenza dipenderà dalle azioni delle persone nella società, dalla loro resistenza, dalla loro lotta permanente. Spesso anche dalla loro attività non cosciente, eppure il nuovo non si

realizzerà compiutamente, non potrà incarnarsi in un nuovo sistema sociale, come nuovo tipo di vita sociale, se a un certo punto dall'incoscienza non si passa alla consapevolezza - l'azione cosciente di una massa di persone (Castoriadis, 2022b, p. 85).

Di lì a breve, il movimento del Sessantotto ("la brèche") avrebbe determinato la radicale conversione dei rapporti di forza, giocando un ruolo decisivo circa i fondamentali cambiamenti sociali che, dalla scuola alle fabbriche alla famiglia alla sessualità e alla sanità, avrebbero fatto emergere un nuovo immaginario istituyente (Morin, Castoriadis, Lefort, 2008). Ma, ancora una volta, trascorsa la potenza del cambiamento - di cui il capitale, e con esso l'istituzione burocratizzata, sempre si appropria, modificando i propri assetti - la "marea crescente dell'insignificanza" si sarebbe posta come il segno evidente della stabilizzazione strutturale delle individualità attraverso la conformazione tanto delle prassi quotidiane quanto della *psyche* (Castoriadis, 2011, pp. 5-19).

## BIBLIOGRAFIA

- Althusser L. (Ed.), 2006, *Leggere il Capitale*, trad. it. Milano, Mimesis.
- Id., 1974, *Per Marx*, trad. it. Roma, Editori Riuniti
- Arendt H., 1991, *La tradizione e l'età moderna*, in Id., *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano, Rizzoli, pp. 41-69.
- Barone P., 2018, *L'irrazionalità della violenza in adolescenza un effetto indesiderato della rimozione del conflitto*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", n. 28, pp. 33-52.
- Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), *Dizionario di psicosociologia*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Benvenuto S., Lucci A., 2014, *Lacan, oggi. Sette conversazioni per capire Lacan*, Milano, Mimesis.
- Busino G., 1989, *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz.
- Castoriadis C., 1981, *Devant la guerre. Les réalités*, Paris, Fayard.
- Id., 1986, *Lo stato del soggetto oggi*, in Id., 1998, pp. 97-132.
- Id., 1987, *Potere, politica, autonomia*, in Id., 2022, *La rivoluzione democratica*, nuova edizione a cura di F. Ciaramelli, trad. it. Milano, elèuthera, pp. 55-93.
- Id., 1988a, *Valore, uguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a noi*, in Id., *Gli incroci del labirinto*, trad. it. Firenze, Hopeful Monster, pp. 247-311.
- Id., 1988b, *Individuo, Società, Razionalità, Storia*, in Id., 1998, pp. 133-164.
- Id., 1989, *Fait et à faire*, in Busino, 1989, pp. 457-514.
- Id., 1994, *Psicoanalisi e immaginazione radicale del soggetto*. Intervista di Sergio Benvenuto, trad. it. <https://collectiflieuxcommuns.fr/?475-psicoanalisi-e-immaginazione&lang=fr>.

Id., 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, trad. it. di F. Ciaramelli, "Presentazione" di P. Barcellona, Torino, Bollati Boringhieri.

Id., 1997, *La razionalità del capitalismo*, in Id., 2022, *La rivoluzione democratica*, cit., pp. 219-259.

Id., 1998, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, edizione italiana a cura di F. Ciaramelli, Bari, Dedalo.

Id., 2011, *Postscript on Insignificance. Dialogues with Cornelius Castoriadis*, Transl. by G. Rockhill and J.V. Garner, New York, Continuum International Publishing.

Id., 2022a, *L'istituzione immaginaria della società*, nuova edizione a cura di E. Profumi, trad. it. Milano, Mimesis.

Id., 2022b, *Contro l'economia. Scritti 1949-1997*, edizione italiana a cura di R.A. Ventura, Roma, LUISS University Press.

Caumières P., Klimis S., Van Eynde L. (dir.), 2012, *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis.

Cavalli L., 1968, *Max Weber: religione e società*, Bologna, Il Mulino.

Ciaramelli F., 1997, *The Self-presupposition of the Origin. Homage to Cornelius Castoriadis* (transl. By David Ames Curtis), in "Thesis Eleven", n. 49, pp. 45-68.

Id., 2003, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Troina (En), Città Aperta.

Id., 2020, *Il circolo della paideia*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 77-91.

Curtis Ames D., *Il tema della "marea crescente dell'ignoranza" nell'opera di Cornelius Castoriadis*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 33-75.

Descombes V., *Autonomia e autolimitazione*. Intervista di Andrea Inglese, trad. it. comparsa originariamente (e in forma ridotta) su "Alfabeta2", n. 34, ora in: <https://www.nazioneindiana.com/2014/02/10/vincent-descombes-su-castoriadi-autonomia-e-autolimitazione/>.

Dosse F., 2014, *Castoriadis. Une vie*, Paris, Editions La Découverte.

Esposito R., 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

Id., 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

Id., 2020, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi.

Fink E., 2019, *Introduzione alla pedagogia sistematica*, edizione italiana a cura di V. Cesarone, C. Crivellari, Brescia, Morcelliana.

Fisher M., 2017, *Realismo capitalista*, trad. it. Roma, Nero Edizioni.

Gallino L., 2011, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.

Gennari M., 2001, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani.

Id., 2012, *L'eidos del mondo*, Milano, Bompiani.

Giachery G., 2019, *In forma di dialogo. Il colloquio di consulenza psicosocioanalitica e la matrice relazionale-interpersonale*, Milano, Guerini Next.

Id., 2020, Polis, demos, paideia. *Un confronto tra Hannah Arendt e Cornelius Castoriadis*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", numero monografico "Cornelius Castoriadis e l'educazione", n. 32, pp. 117-151.

- Giust-Desprairies F., 2005a, *Castoriadis Cornelius (1922-1997)*, in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), 2005, *Dizionario di psicosociologia*, cit., pp. 421-433.
- Id., 2005b, *Rappresentazione e immaginario*, in Barus-Michel J., Enriquez E., Lévy A. (a cura di), 2005, *Dizionario di psicosociologia*, cit., pp. 237-257.
- Grosso L., 2015, *Alice nel paese delle stupefazioni e delle s-meraviglie. Nuovi rifugi giovanili tra addiction comportamentali e abusi di sostanze psicoattive*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", n. 25, pp. 37-60.
- Heller A., 1974, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. it. Milano, Feltrinelli
- Id., 1989, *With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to Us*, in Busino, 1989, pp. 159-171.
- Id., 2019, *Il valore del caso. La mia vita*, trad. it. Roma, Castelvecchi.
- Jaques E., 1990, *Lavoro, creatività e giustizia sociale*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri.
- Kant I., 1945, *Pedagogia (1803)*, edizione italiana a cura di N. Abbagnano, Torino, Paravia.
- Lapassade G., 1974, *L'analisi istituzionale. Gruppi, organizzazioni, istituzioni*, trad. it. Milano, ISEDI.
- Lourau R., 1968, *L'instituant contre l'institué*, Paris, Anthropos.
- Id., 1969, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Minuit.
- Luporini C., 1974, *Dialettica e materialismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Mangano A., 1989, *Castoriadis e il marxismo*, in Busino G., 1989, pp. 59-68.
- Massa R., 1987, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Milano, Unicopli.
- Morin E., Castoriadis C., Lefort C., 2008, *La brèche. Suivi de Vingt ans après*, Paris, Fayard.
- Pagliarani G., 2015, *Saggi scelti*, Milano, Guerini e Associati.
- Profumi E., 2010, *L'autonomia possibile. Introduzione a Castoriadis*, Milano, Mimesis.
- Spaltro E., 1990, *Complessità. Introduzione alla psicologia delle organizzazioni complesse*, Bologna, Pàtron.
- Valerii M., 2019, *La notte di un'epoca. Contro la società del rancore: i dati per capirla e le idee per curarla*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Ventura R.A., 2022, *Introduzione*, in Castoriadis C., 2022, pp. 7-53.
- Weber M., 1973, *Il lavoro intellettuale come professione. La politica come professione*, trad. it. Torino, Einaudi.
- Id., 1975, *Alcune categorie della sociologia comprendente (1913)*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, edizione italiana a cura di P. Rossi, Milano, Mondadori, pp. 239-307.
- Id., 1999, *Economia e società. I. Teoria delle categorie sociologiche*, trad. it. Torino, Edizioni di Comunità.