



# L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

# l'inconscio scientifico

ISSN 2499-8729

Felice Cimatti  
Lucia Arcuri  
Nicole Dalia Cilia  
Francesco Conrotto  
Lorenzo Curti  
Claudio D'Aurizio  
Cristophe Fradelizi  
Roberto Gennaro  
Valentina Littera  
Caterina Marino  
Francesco Napolitano  
Alberto Oliverio  
Grazia Ripepi  
Ivan Rotella  
Gabriele Vissio  
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ  
DELLA CALABRIA

**L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**  
**N. 5 - L'inconscio scientifico**  
**Giugno 2018**

Rivista pubblicata dal  
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"  
dell'Università della Calabria  
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -  
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

# **L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi**

**N. 5 - L'inconscio scientifico**

**Giugno 2018**

## **Direttore**

Fabrizio Palombi

## **Comitato Scientifico**

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alumi, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

## **Caporedattrice**

Deborah De Rosa

## **Redazione**

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

*I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.*



## Indice

### *Editoriale*

*La notte insonne di un matematico.*

*Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio*

Fabrizio Palombi.....p. 8

### **L'inconscio scientifico**

*L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio*

Felice Cimatti.....p. 21

*Il caffè nero di Poincaré.*

*Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica*

Nicole Dalia Cilia.....p. 32

*Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?*

Francesco Conrotto.....p. 60

*Fantasticare la forma. Note su inconscio e formalizzazione*

Lorenzo Curti.....p. 67

*L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze*

Claudio D'Aurizio.....p. 92

*Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle*

Roberto Gennaro.....p. 115

<i>L'inconscio non è disposizionale</i>	
Francesco Napolitano.....	p. 140
<i>Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia</i>	
Ivan Rotella.....	p. 159

## **Inconsci**

<i>Il perché del labirinto, il perché della barbarie.</i>	
<i>Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis</i>	
Lucia Arcuri.....	p. 183
<i>Pulsions, instincts &amp; volonté de puissance:</i>	
<i>Nietzsche, «philosophe de l'inconscient»?</i>	
Cristophe Fradelizi.....	p. 207
<i>'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi</i>	
<i>a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi</i>	
Grazia Ripepi.....	p. 222

## **Recensioni**

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), <i>Un invito alla psicoanalisi</i> , Carocci, Roma.	
Valentina Littera.....	p. 243
Bochicchio, V. (2017), <i>Costruttivismo e psicopatologia. Tra</i> <i>epistemologia e clinica</i> , Mimesis, Milano.	
Caterina Marino.....	p. 248
Hacking, I. (2017), <i>La ragione scientifica</i> , a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.	
Gabriele Vissio.....	p. 256

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*,  
Guida Editori, Napoli.  
Viviana Vozzo.....p. 263

**Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 269**

## Il perché del labirinto, il perché della barbarie.

### Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis

Lucia Arcuri

Militante, economista, psicanalista, filosofo: quattro attività che hanno segnato la vita e soprattutto il percorso teorico di Cornelius Castoriadis. Il suo pensiero, ingiustamente rimasto in ombra forse perché avvertito come frammentario e fluttuante, è stato per troppo tempo preso in considerazione sul versante esclusivamente politico. Così facendo e non considerando i successivi e più maturi sviluppi si è elisa, in alcuni casi, la possibilità di intravedere l'idea di un sistema soggiacente che non ha, tuttavia, nessuna pretesa di ordine e stabilità. La metafora del magma, ben si presterebbe a icona di una prolifica produzione che sarebbe proficuo studiare quasi in maniera stratigrafica. Appare senz'altro utile, nell'indagine, rivolgerci a due termini che riteniamo indichino icasticamente i poli attorno a cui far gravitare la complessa interpretazione del mondo castoriadisiano: il labirinto e la barbarie. Guardando all'esperienza dell'autore, queste due parole, fanno da spartiacque fra due periodi particolarmente significativi: il primo è quello della militanza in *Socialisme ou Barbarie*, dal 1949 al 1967 insieme a Lefort, il secondo denota la riflessione che ha inizio a partire dagli anni '80 e terminerà solo con la morte dell'autore. Fino ad ora, il nome di Castoriadis è stato legato, nella maggior parte dei casi, alla suddetta rivista, il cui titolo non è



casuale. Di solito lo si ricollega all'espressione coniata in *La crisi della socialdemocrazia* da Rosa Luxemburg. Secondo Ian Angus (2011), in opposizione a quanto afferma Michael Löwy (2014), l'espressione attribuita dalla Luxemburg ad Engels, apparterebbe in realtà a Kautsky che nel *programma di Erfurt* illustra il bivio davanti a cui si troverebbe la società capitalista e le due possibili alternative: il socialismo o la barbarie. In *Les Carrefours du Labyrinthe II*, Castoriadis afferma altresì di aver spesso associato il termine barbarie ad una poesia di Kavafis (1961, p. 86) in cui si preannuncia l'arrivo dei barbari alla frontiera. La scena che si profila, potrebbe essere quella raffigurata nella tela *i romani della decadenza* di Thomas Couture. La conclamata invasione, preannunciante soprusi e violenza, si conclude in una situazione addirittura deludente per la popolazione che sperava in un cambiamento. La barbarie è solitamente ciò che sta al capo opposto della civiltà ed in qualche modo la minaccia. Non è affatto necessario, tuttavia, collocarla in un futuro che ci viene incontro a grandi passi o tra popolazioni esotiche poiché, dai primordi, perennemente ci accompagna in desideri e pulsioni che mal si conciliano con la società o allorquando il "germe sociale" si insinua in maniera coatta nelle nostre vite. Il labirinto, invece, rappresenterebbe, secondo l'autore, una metafora più vicina al pensiero e all'uomo attuale rispetto all'immagine platonica della caverna, poiché:

Pensare non è uscire dalla caverna, né sostituire l'incertezza delle ombre con i contorni decisi delle cose stesse (o) il chiarore vacillante di una fiamma con la luce del Sole vero. Si tratta di entrare nel labirinto, più esattamente far essere ed apparire un labirinto laddove si sarebbe potuti restare "stesi tra i fiori, col viso rivolto al cielo" (Rilke, *Immer wieder*). Significa perdersi in gallerie che noi scaviamo instancabilmente, girare in cerchio in fondo ad un vicolo cieco il cui accesso si è richiuso dietro i nostri passi - finché questa rotazione

apre, inspiegabilmente delle fessure praticabili nella parete. Sicuramente il mito voleva significare qualcosa di importante nel fare del Labirinto un'opera di Dedalo: un uomo (Castoriadis, 1978, p. 6, trad. mia).

Esiste un brano di Borges, *La casa di Asterione* (Borges, 1949, pp. 99-100), che oltre a riprendere il mito di Teseo e del minotauro, sembra avere il potere di traghettarci *in medias res* in parte di ciò che Castoriadis ha teorizzato. La creatura mitologica del racconto, priva di quella animata solitudine che consiste nell'attesa continua del suo redentore, potrebbe benissimo rivestire i panni della psiche monadica<sup>1</sup>. Tale psiche secondo Castoriadis è il nucleo primario dell'essere umano e del suo mondo; non vi è nulla al di fuori, almeno fino a quando non compare un agente della socializzazione, cioè quello che potremmo considerare alla stregua di un Teseo meno malintenzionato. Nella storia l'eroe irrompe nel cuore del dedalo e uccide la bestia, inerme e pacifica per Borges. Proviamo ad immaginare cosa potrebbe capitare nel caso un agente della socializzazione venisse a contatto con una psiche ignara dell'esistenza della socialità e degli altri. Sicuramente ci sarebbe riluttanza, astio e una sedizione solo apparentemente calmierata. Colui che ha il ruolo di padrone del significato pone fine al predominio della psiche monadica e apre alla socializzazione, ma non senza generare una fase transitoria che Fabio Ciaramelli indica come "fase di lutto". Tale fase, derivante dalla struttura stessa del desiderio smisurato della psiche,

---

<sup>1</sup> Castoriadis (1986, pp. 40-41), a proposito della monade psichica afferma: «credo che ciò che si ha inizialmente è una sorta di monade psichica asociale e antisociale. Voglio dire con ciò, che la specie umana è una specie mostruosa, inadatta alla vita, sia dal punto di vista psicologico che biologico. Che essa sia biologicamente inadatta alla vita è chiaro. Siamo i soli animali che, per istinto, non sanno distinguere il cibo sano da quello velenoso. Alcuni animali si nutrono di funghi senza averne mangiati di velenosi. Noi, invece, abbiamo dovuto apprendere tutto ciò».

diventa necessaria affinché *nomos* faccia il suo ingresso e si instauri una relazione tra quest'ultimo ed il desiderio, tra la monade e il mondo delle istituzioni (Caramelli, 2014). Solitamente a compiere questo gesto d'amore e di violenza insieme, è la madre. Nel corso della vita si fanno avanti altri padroni del significato ossia figure capaci di inculcare nozioni, regole, insegnamenti che aiutano l'individuo a rivestire uno dei ruoli che la società gli chiede di osservare per la convivenza civile. Da un lato la nevrosi e l'isolamento, dall'altra la civiltà, che non scongiura neppure definitivamente una caduta in uno dei suddetti casi. In una certa ottica, perfino la stimata civiltà, la cultura stessa e tutte le istituzioni vengono ad accamparsi come la barbarie ai piedi della psiche individuale. Una delle imprese tentate da Castoriadis è sicuramente quella di cercare di definire la distinzione e assieme l'intricata relazione tra realtà psichica e quella sociale.

La vera polarità è quella società/ psiche [...] (esse) sono, allo stesso tempo irriducibili l'una all'altra e realmente inseparabili. La società come tale non può produrre anime, l'idea è priva di senso e un'assemblea di anime non produrrà una società ma un incubo di Jerome Borsch. Una assemblea di individui, invece, può produrre una società (per esempio i pellegrini della *Mayflower*) poiché questi sono già socializzati (altrimenti non esisterebbero neanche biologicamente) (Castoriadis, 1997, p. 318, trad. mia).

In particolare in *Les Carrefours du Labyrinthe II*, Castoriadis si chiede come la psiche, qualcosa di sostanzialmente egocentrico, non soggetta alla ragione e acefala possa essere trasformata dall'azione della società e adeguarsi ad essa (cfr. Castoriadis, 1986, p. 421). Viceversa, nel corso della trattazione si passerà gradualmente ad analizzare l'ambito generale in cui agisce l'umano, ci si chiederà come possa il singolo, quindi anche con l'ausilio della sua psiche, cambiare

la società. Non si deve pensare al rapporto psiche-società come se fosse a senso unico, bensì binario. Anche la psiche ha un effetto sulla suddetta controparte, un suo margine di operabilità e un suo peso specifico che si fa via via più importante con l'effettivo adoperarsi umano. Che si consideri corpo biologico, essere sociale o persona più o meno cosciente, l'individuo è complesso almeno quanto la società in cui è inserito. Lo strumento più adatto a sondare i meandri umani è la psicanalisi; il suo ruolo esorbita il rapporto tra analizzante e analista, ha un riverbero anche a livello societario. La socializzazione non è intesa come un processo che allega conoscenze, idee, norme da seguire ad un nodo psichico capace tuttavia di una vita propria; i suoi effetti si intessono con la psiche. Ciò rende invisibile a Castoriadis «la volontaria ignoranza» di alcuni psicanalisti contemporanei nell'omettere la dimensione sociale dall'esistenza umana (cfr. Castoriadis, 1997, pp. 318-319). Il ruolo della psicanalisi - e come vedremo della *paideia* (l'educazione) e della politica - è quello di rappresentare canali privilegiati tramite cui, l'individuo, può raggiungere la propria autonomia, non solo una conoscenza più o meno corretta di sé. Si tratta anche di contribuire a cambiare capillarmente la società in cui è inserito. L'interpretazione, se accettata e lungi dal senso immediato, apre nel paziente la riflessione, la possibilità di modificare diametralmente il rapporto con il proprio inconscio poiché «l'uomo non è dapprima e per cominciare, un *zoon logon echon*, un vivente che possiede il logos, ma un vivente in cui il logos è stato frammentato, i cui pezzi sono messi al servizio di padroni opposti» (Castoriadis, 1990, p. 253, trad. mia). Principali strumenti forniti dalla psicanalisi sono la questione ed il progetto. Con la prima inizia un lavoro di riflessione su se stessi, la seconda si pone lo scopo della trasformazione effettiva e imprevedibile dell'individuo. Il soggetto non è reale o donato, è da farsi e quindi creazione dinamica e continua che avviene mediante l'esercizio della riflessione e della volontà come azione deliberata; impronta, quest'ultima, decisamente

aristotelica. Solo attraverso la rielaborazione del sé l'individuo veste i panni del soggetto e entra nel circolo della creazione sia come soggetto storico che come agente reale della storia (cfr. *ivi*, p. 243).

### **1. Una duplice sussistenza: immaginazione radicale e immaginazione sociale**

L'intera storia è il prodotto dell'immaginario umano, o meglio della bifocalità dell'immaginario radicale, opera prima e, allo stesso tempo, condizione fondante della collettività. A livello del singolo, dobbiamo pensare a tale immaginazione come un flusso incessante ed indissociabile di rappresentazioni che si mischiano, di desideri che strabordano ed affetti che continuamente emergono e si inabissano. Come precisa Nicolas Poirier, l'immaginazione radicale è la condizione trascendentale imprescindibile del pensabile e del rappresentabile e dunque è potere creativo *ex nihilo*, dell'uomo e per l'uomo. Ne risultano immagini, forme, nozioni, concetti e idee che a livello generale permettono la creazione di costellazioni di significati condivisi, la comunicazione, il vivere in società e di cui risulta impossibile ricostruire una esatta genealogia. L'immaginario radicale da un lato presenta forza poetica in grado di condurre la psiche al di fuori del suo labirinto, di creare immagini tramite cui la realtà acquista un senso e di confrontarsi con una realtà extra-psichica, dall'altro rappresenta un serbatoio simbolico, in campo sociale, a cui si può attingere solo se si postula l'esistenza di un immaginario interno, in grado di captarli, decifrarli, capirli, associarli e dissociarli, crearne di nuovi. Nel campo generale l'immaginario gioca il duplice ruolo di immaginario sociale istituyente e immaginario sociale istituito. Come spiega Poirier

Per immaginario istituyente, bisogna intendere l'opera di un collettivo umano creatore di significazioni nuove in grado di sconvolgere le forme storiche esistenti, per immaginario istituito, anziché l'opera creatrice stessa (istituyente), il suo prodotto (l'istituito)- l'insieme delle istituzioni che incarnano e danno realtà a queste significazioni, che siano materiali (utensili, tecniche, strumenti di potere) o immateriali (linguaggio, norme leggi...) (Poirier, 2018, p. 388, trad. mia).

L'immaginario sociale istituyente è una *vis formandi* propria della collettività umana e capace di creare e ridare sempre nuova linfa al tessuto social-storico. Per Bondi, in Castoriadis, il simbolico e l'immaginario devono slegarsi ad un certo punto dal funzionale per far sì che il potere istituyente vada avanti e non si coaguli. Il dinamismo è il motore della dialettica istituyente/istituito e comporta il continuo ricircolo dei significati, delle interpretazioni, delle funzioni. Nuove significazioni intervengono a scrostare le altre come «creazioni in costante metamorfosi e al contempo condizione stessa delle metamorfosi di senso che orientano le istituzioni» (Bondi, 2014, p. 22). L'immaginario sociale proietta davanti a quello radicale un magma di significati a cui quest'ultimo si adegua nel tempo. L'istituzione della società dà vita a produzioni umane su un piano ontologico chiamato social-storico. Quest'ultimo assurge quasi al ruolo di categoria; è una declinazione dell'immaginario come collettivo anonimo, e porta in seno la coagulazione della società. Come spiega Barcellona «la società è opera dell'uomo, creazione del campo storico sociale, dove è in azione da sempre il potere istituyente del collettivo anonimo, dell'umano impersonale» (Barcellona, 1998, p. 315). Creazione storica e società istituita si intersecano sulla base dell'essere umano biologico e tra le parti, seppur idealmente separate, c'è una sottintesa ed ignorata sinergia atta a far muovere il tutto. L'aspetto peculiare della socialità è la creazione di quelle istituzioni che saranno necessarie all'educazione (*paideia*) dell'individuo.

L'uomo non esiste che dentro e per mezzo di una società di tipo storico. La società come tale è una forma e ogni società data è una forma particolare e anche singolare. La forma implica l'organizzazione, in altri termini, l'ordine (se si preferisce l'ordine/disordine). Io non tenterei di definire questi termini- forme, organizzazioni, ordine. Tenterei piuttosto di mostrare che, essi acquisiscono un senso non banalmente nuovo nel dominio social-storico e che il confronto di questi sensi con quello che questo (il dominio social- storico) dona a questi termini nella matematica, fisica o biologia, potrebbe rivelarsi benefico per tutte le parti coinvolte (Castoriadis, 1997, p.276, trad. mia).

Tutto ciò ha a che fare con l'ontologia dell'essere umano e collettivo, è inerente al suo rapporto col mondo come creazione in divenire. L'essere e tale rapporto non esistono se non in quanto social-storico. Il mondo contemporaneo deve misurarsi con «la coalescenza di empirico e trascendentale, di fatto e diritto». La domanda sull'essere, è stata sempre perlopiù posta a partire da oggetti a noi prossimi e sulle loro caratteristiche ma, come precisa il filosofo, nessuno ha mai adottato come esempio paradigmatico dell'essere il *Requiem* di Mozart. Invertire la procedura: è questa la semplice e anche alquanto bizzarra proposta castoriadisiana. «Perché non possiamo cominciare ponendo un sogno, un poema, una sinfonia, come istanza paradigmatiche della pienezza dell'essere, e considerando il mondo fisico come un mondo deficiente di essere- al posto di vedere le cose in modo inverso, al posto di vedere nel modo di esistenza immaginario, cioè umano, un modo d'essere deficiente e secondario?» (*ivi*, p. 275, trad. mia); in altre parole, perché non iniziare da un simbolo? Come spiega Bondì, per Castoriadis, ogni oggetto simbolico è trans- oggettivo, in virtù della sua struttura immaginativa, va oltre il vissuto. Tuttavia, tale oggetto può esistere solo nella prassi di un soggetto immaginante, o meglio, costituito

socialmente grazie alla prassi immaginativa (cfr. Bondi, 2014, p. 23). Nessuna spiegazione sarà abbastanza esauriente da dar conto all'incessante brulicare delle significazioni che si insinuano in noi dall'inizio alla fine delle nostre vite; parimenti non si deve pensare al ruolo umano come quello di un navigatore innocuo o distratto a cui queste significazioni appaiono in successione come pop-up, poiché

Non sono elementi semantici di natura astratta che il soggetto subirebbe passivamente, ma significati provati (nel duplice senso di messi alla prova e sentiti affettivamente) dai soggetti. Anzi, i significati sociali immaginari sono fatti in tal modo perché questa affezione si produca costantemente. Questa dimensione di prova, di movimento magmatico, affettivo, immaginario e storico-sociale, fa della partecipazione del soggetto alla vita semiotica il motore della creazione istituzionale e del *glissage* l'anima di ogni forma, sempre in metamorfosi grazie alle maglie larghe dell'immaginazione sociale e della percezione semiotica (*ibidem*).

L'immaginazione nel caso del singolo essere umano è l'essenza della sua psiche sotto forma di flusso incessante di rappresentazioni, affetti e desideri. Il dato interessante è che si vede di rado o non si scorge affatto il pensiero logico; gli elementi non sono cuciti l'uno all'altro ed in maniera ragionevole ma c'è *surgissement*, apparizione e mescolanza indissociabile, soprattutto rappresentazioni a-funzionali (cfr. Castoriadis, 1999, p. 117). Gli animali hanno una rappresentazione del mondo funzionale alla loro vita, a differenza degli esseri umani che potrebbero farsi uccidere per una qualsiasi delle passioni tratte dal loro vasto campionario.

Qual è la funzionalità della gloria? Tutt'al più quella di un nome iscritto su un monumento, esso stesso deperibile. La gloria è il corollario soggettivo di un valore immaginario sociale costituente un polo dell'attività umana, di alcuni di loro, perlomeno, che fa esistere



un desiderio diretto verso di lei. Cosa sono i differenti affetti umani, in particolare quelli meno banali, quali ad esempio la nostalgia? È una creazione dell'immaginazione radicale della psiche. Se gli esseri umani fossero liberi da questa immaginazione radicale, non potrebbero sopravvivere, non sarebbero sopravvissuti. Questo fiotto (il flusso rappresentativo) non è necessariamente creato né alla logica né alla realtà. Esso è completamente straniero a loro, all'inizio, e i desideri che vi sorgono non spingono il soggetto verso la vita in comune. Uno degli affetti più potenti che vi riscontriamo [...] è, ad esempio, l'odio che si spinge fino al desiderio dell'assassinio. Io dico spesso scherzando che chi non abbia provato, almeno una volta all'anno, il desiderio di morte nei riguardi di un altro, sia gravemente malato e dovrebbe consultare al più presto uno psicanalista. La reazione naturale, quando qualcuno rappresenta per noi un ostacolo, è di sperare che sparisca- e ciò, si sa, può spingersi fino all'atto. Bisogna che questa immaginazione radicale degli esseri umani sia domata, canalizzata, regolata e resa conforme alla vita in società e anche a ciò che chiamiamo realtà. Ciò avviene mediante socializzazione, nel corso della quale essi assorbono l'istituzione della società, le sue significazioni, le interiorizzano, apprendono il linguaggio, la categorizzazione delle cose, ciò che è giusto e ingiusto, ciò che si può fare e ciò che non si può fare, ciò che bisogna adorare e ciò che bisogna odiare. (*ivi*, pp. 117-118, trad. mia).

Le società offrono oggetti e attività su cui gli individui incanalano la propria energia libidica, sancendo il prevalere del piacere della rappresentazione su quello d'organo. In questo Castoriadis è in linea con Freud. Tuttavia non può esistere un pieno controllo dell'immaginario radicale da parte di quello sociale. Ciò, come ha notato Bellusci, porta a due conseguenze: in primo luogo alla persistenza di una negatività irreparabile dovuta al trauma della rottura del nucleo monadico che, in alcuni casi, potrebbe sfociare in aperta violenza dell'individuo verso se stesso o i suoi simili (ovviamente questa ipotesi rema contro ogni presunta bonaria origine degli impulsi

umani). In secondo luogo, l'immaginazione radicale, sfuggendo, riesce ad alterare la controparte rompendo ogni volta una possibile chiusura della società su se stessa. Le società che hanno forti tendenze a chiudersi sono per Castoriadis quelle eteronome; esse «occultano la propria dimensione istituyente, riconducendola a fonti extra-sociali: religiose, ideologiche o altro» (Bellusci, 2012, p. 43). Paradossalmente, l'inverso di tali società, ovvero quelle autonome, sono quelle la cui origine si perde nel rapporto mai definibile tra individuo e società, in una spartizione che non sancirà mai una chiara paternità ma che lascia intravedere l'ampio margine di potenziale trasformativo e di attività che l'individuo e le sue significazioni possono avere nel riassetto dell'immaginario societario e dunque nel rimodellamento delle istituzioni a livello ontologico-politico. L'autonomia stessa delle significazioni si regge sull'incapacità di appropriarci della loro origine, il loro potere, invece, nell'inspiegabilità della loro natura. Come spiega De Luca:

Le attività umane sembrano, infatti, non trovare delle reali cause in micro-configurazioni semiotiche quali la politica o l'economia, al contrario, ciò che accomuna le società, i modi in cui esse si organizzano, gli individui e le significazioni è il fatto di emergere da processi istituyente di creazione che li fanno esistere in quanto tali e che permettono che essi possano assumere consistenza ed effettività, che si strutturino come significazioni individuali e sociali produttrici di norme, condotte e credenze. Gli atti di creazione/ istituzione possono prodursi in virtù della natura stessa delle significazioni, ovvero per il fatto di non reggersi su nient'altro che non sia il loro essere immaginarie, il loro costruirsi negli atti di rappresentazione intesa non come proiezione categoriale ma come l'attività stessa di produzione di forme prime (De Luca, 2014, p. 25).

## 2. L'autonomia attraverso *paideia* e politica

Il nucleo del discorso sull'autonomia prende le mosse dall'individuo. Castoriadis adotta e ripropone una nuova interpretazione della massima freudiana *Wo es war, soll Ich werden* (dove c'era l'Es, deve subentrare l'Io) riconoscendole un più ampio respiro. Il fatto che l'Io debba prendere il posto dell'Es, non indica una eliminazione delle pulsioni o dell'Inconscio stesso, piuttosto il tentativo di prendere una posizione in quanto istanza decisionale rispetto ad esse. Nulla di nuovo, visto che ciò, come ammette l'autore, rappresenta l'intento della riflessione filosofica da venticinque secoli (cfr. Castoriadis, 1998, p. 165). L'idea di Castoriadis, seppure non nuova, non vuole affatto ripercorrere un sentiero già battuto, piuttosto, come spiega Profumi

Bisogna che Es possa divenire visibile ed esprimersi chiaramente nell'individuo per fare in modo che l'Io riconosca il proprio immaginario e desiderio, mentre l'Io, a sua volta, non deve tentare di dominare l'immaginario, cosa ritenuta impossibile, ma criticarlo grazie ad una riflessione e una scelta su ciò che si ritiene possa passare per l'espressione, l'assunzione, e la rivendicazione attraverso l'azione (Profumi, 2014, p. 15).

In accordo con quanto dice Lacan, l'inconscio rappresenterebbe il discorso dell'Altro anche per Castoriadis ma, appunto per questo, ognuno ha bisogno di attivare le proprie facoltà critiche contro qualcosa di «estraneo che è in me e mi domina, che parla attraverso di me» (Castoriadis, 1998, p. 166). Il soggetto che si sente detto, lo è sempre da qualcuno, quindi come parte di un gioco di rimandi potenzialmente infiniti. In tale visione esso è dominato da un immaginario vissuto come più reale del reale stesso e verso cui manifesterebbe una sorta di impotenza. Alienazione ed eteronomia nascono, a livello individuale, da un immaginario resosi autonomo e

arrogantesi il ruolo di dire al soggetto quale sia la realtà e cosa desiderare. Il conflitto importante, non era, come voleva Freud quello tra pulsioni e realtà, ma quello tra queste due componenti da un lato e l'elaborazione immaginaria interna al soggetto dall'altra, ossia l'immaginazione radicale. L'autonomia consisterebbe nel far subentrare un mio discorso, mediando in maniera ponderata e non despótica con quello dell'altro, esaminandolo senza assorbirlo meccanicamente. Ecco che, la massima freudiana, non va solo ripresa ma addirittura capovolta: «*Wo Ich bin, soll Es auftauchen* (Dove c'era l'Io, Es deve sorgere)» (ivi, p. 168). Un soggetto autonomo non è solo un soggetto che si fonda, volta per volta, decidendo, assumendosi interamente il peso delle sue scelte ma anche quello dei suoi desideri, che si sa come desiderante e comprende la portata di ciò. Non si diviene Io, una volta per sempre, sbarazzandosi vittoriosamente dei propri fantasmi ma si tenta di conoscerli, di dominarli o meno, sempre tenendo conto della volontà. (cfr. ivi, p. 180). Possono però entrare in gioco due variabili: il fatto che la verità del soggetto non gli appartiene e quello che il discorso dell'altro è ineliminabile; ne risulta che non esisterà un discorso totalmente mio. La verità del soggetto non può non confrontarsi e generarsi se non nel liquido amniotico del social-storico, quindi comporta una ulteriore mediazione: quella tra psiche e società del momento. L' Io autonomo non rappresenta una monade intenta a purificare la sua scorza dal contatto con il mondo esterno, esso è istanza attiva in grado di una rielaborazione continua dei suoi contenuti, è la mobilitazione in funzione delle proprie idee e necessità (cfr. ivi, p. 171). Bisogna apportare il proprio contributo personale e creativo al materiale che ereditiamo o viviamo quotidianamente. Nel *continuum* di tale applicazione si erge un'azione inter-soggettiva, svincolata dal peso dell'autoritarismo di presupposti principi o dalla doppia vanità: la boria dell'Io da un lato, e l'inutilità della ribellione a ciò che "è come deve essere". Qualora non sorgesse tale rapporto che potremmo definire, con i suoi crismi e

complessità, simbiotico, non potrebbe darsi la possibilità di una politica libertaria e dunque si dovrebbe scegliere «tra il silenzio e la manipolazione o ci si dovrebbe ridurre alla magra consolazione del “dopo tutto, l’altro farà quel che vorrà”» (ivi, p. 172). Abbiamo parlato dell’autonomia in campo psichico, ma esistono altri canali attraverso cui questo percorso può prefigurarsi; uno di questi è la cosiddetta *paideia*. Giornalmente assistiamo alla marginalizzazione dell’educazione e delle sue relative istituzioni. Esanimi discussioni si concentrano su aspetti organizzativo-burocratici e i contenuti dell’insegnamento sono addensati in rigidi programmi o dissolti in nozioni. La ripresa del termine greco, non è casuale ma orientata ad una concettualizzazione del soggetto pedagogico come progetto relazionale, che è in costante movimento verso la liberazione della sua capacità di fare ed agire nel mondo insieme agli altri (cfr. Adami, 2015, p. 72). Il processo educativo è tanto utile quanto pericoloso. Essendo l’uomo un animale onnivoro quanto a conoscenza, potrebbe essere facile preda di indottrinamenti. Oltre a mostrare la funzione e l’utilità delle istituzioni, a trasmettere il rispetto per certe norme e l’*Ethos*, l’educazione stimolerebbe la facoltà critica nell’essere umano, la messa in questione delle stesse istituzioni e fungerebbe da incubatrice per i futuri cittadini. Seconda all’opera di socializzazione della madre, vi è quella- necessaria- da parte degli insegnanti. Questi fanno leva su un tipo particolare di transfert in forma sublimata che deve esser concentrato su un solo oggetto precipuo: il sapere inteso come oggetto sociale. Il piacere che ne deriverebbe, non ricadrebbe sotto il dominio dell’organo o della rappresentazione ma del pensiero. Esiste una specie di “scala del transfert” per psicanalisi, pedagogia e politica, e il risultato deve essere inversamente proporzionale al grado di generalità. Notiamo che più la sfera di interesse ha a che fare con l’ambito collettivo, più il valore del transfert deve approssimarsi allo zero. Nell’infanzia è bene che si abbia un grande investimento di piacere su una persona/ oggetto del piacere per favorire la

socializzazione, nella psicanalisi un transfert non smodato favorirebbe la guarigione del paziente, mentre in politica sarebbe saggio non convogliare nessun affetto particolare verso una sola figura se non si vuole avere come esito il totalitarismo ed il culto della persona (vedi Castoriadis, 1999, p. 259). La proposta educativa castoriadisiana è eversiva e non manca di sottolineare anche il bisogno di rispettare la dignità degli educatori tramite misure governative. Essa ha come fine l'istruzione di un tipo di individuo antropologico nuovo. Si tratta di sponsorizzare e diffondere contenuti che aiutino l'individuo a scrollarsi di dosso il torpore e l'intontimento, l'obbedienza discreta e l'accettazione passiva di valori ed istituzioni per rivestire un *habitus* nuovo, un orientamento pienamente deliberato della propria condotta. Ad una morale imperniata sul codice, deve sostituirsi, in breve, una morale orientata verso l'etica (cfr. Castoriadis, 1986, p. 247).

Solo l'educazione (*paideia*) dei cittadini come tali, può donare un vero contenuto allo spazio pubblico. Ma questa *paideia* non è principalmente una questione di libri e crediti per le scuole. Essa è innanzitutto e prima di tutto la presa di coscienza del fatto che la *polis* siete anche voi, e che il suo destino dipende anche dalla vostra riflessione, dal vostro comportamento e dalle vostre decisioni; in altre parole essa è partecipazione alla vita politica (*ivi*, pp. 368-369, trad. mia).

La politica, terzo ed ultimo campo in cui si dispiegherebbe l'autonomia, consterebbe per Castoriadis di tre spazi primari ripresi dalla tradizione greca, capaci di coniugare l'individuo con la collettività e le sue istituzioni: l'*oikos*, ossia la sfera pubblica e privata, l'*agorà* totalmente pubblica e l'*ecclesia* ossia l'assemblea all'interno di una società democratica. Ogni società si articola intorno ai primi due nuclei e si definisce in base al rapporto che instaura con essi. È tipico

dei regimi totalitari cercare la fusione forzata delle tre sfere mentre, l'unica forma politica in grado di rispettare l'equilibrio fra le parti, è la democrazia. Castoriadis non perde occasione di citare la democrazia ateniese del V secolo, non come esempio - l'adozione di un simile paradigma sarebbe probabilmente impossibile nella modernità - ma come germe, prima testimonianza storica di una forma di governo libertaria (seppur nei suoi limiti) e autoriflessiva. Le odierne democrazie sarebbero, in realtà, delle oligarchie liberali in cui il potere di rappresentanza è divenuto il mezzo più facile, per alcuni gruppi, di gestire la politica del paese e di rendere privata e aperta ai propri interessi particolari la sfera che doveva essere pubblica (cfr. Castoriadis, 1986, pp. 74-77). La prima condizione di esistenza di una società autonoma e dunque democratica, per il filosofo, è il rispetto della sfera pubblica e del suo effettivo essere *ecclesia*, assemblea e ambito di interesse comune e non di pochi. Un esercizio errato e particolare del potere, avrebbe delle conseguenze dannose; a livello organizzativo implicherebbe il controllo sul potere legislativo, esecutivo e giudiziario, nell'ambito sociale si verificherebbe un crescente controllo degli individui a partire dall'educazione, oltre che nel campo dell'informazione. Notiamo che la dinamica del potere potrebbe facilmente spostarsi verso una forma totalitaria, ecco perché la democrazia è anche il più fragile e tragico dei regimi; il discrimine tra le due forme di governo, risulterebbe dalla radicalità del controllo, dall'avanzante sparizione del pubblico e di tutto ciò che esso implica. Nel volume *La solitudine del cittadino globale*, Bauman riprende la distinzione castoriadisiana e dispiega pienamente l'importanza dello spazio dell'agorà come il luogo in cui si manifestava la comunicazione, l'unico in grado di assicurare «un traffico fluido e costante» (Bauman, 1999, tr. it., p. 91). La fluidità dei traffici, aggiungeremo, è dovuta anche alla materia piroclastica delle significazioni immaginarie, alla inarrestabilità con cui il magma avvolge al contempo, il singolo e la società, il cittadino e la collettività, *oikos* ed *ecclesia*. «Senza l'agorà»

specifica il teorico della *Società Liquida* «né la *polis*, né i suoi membri avrebbero potuto conquistare, e tantomeno conservare, la libertà di decidere il significato del proprio bene comune e ciò che doveva essere fatto per raggiungerlo» (ivi, p. 92). L'esistenza dello spazio pubblico è minacciata dall'invadenza di gruppi di potere che desiderano, ad ogni costo, assicurarsene il controllo. Ora, l'idea di Bauman segue quasi pedissequamente quella di Castoriadis; prendendo spunto dall'*agorà* classica, si dovrebbe arrestare la privatizzazione e la spoliticizzazione, l'avanzare della «cultura dell'egoismo», riprendendo il discorso sul bene comune e l'autonomia. L'autonomia del *demos* greco e di ogni maschio adulto libero era sancita dalla partecipazione all'*ecclesia*, o corpo sovrano agente, e ai tribunali, dove i giudici venivano tirati a sorte. Tutti i cittadini avevano tre diritti fondamentali: il diritto di prendere parola nell'Assemblea (*isègoria*) in cui tutte le voci avevano lo stesso peso (*isopsèphia*) e l'obbligo morale di parlare in tutta franchezza (*parresia*). Il cittadino che si fosse rifiutato di prender parte alle lotte civili perdeva i suoi diritti politici diventando *atimos*. L'*ecclesia* era coadiuvata, nell'opera di legiferazione e governo, dal Consiglio o *boulè*. Dalla partecipazione alla politica emergeva, per la prima volta nella storia, lo spazio pubblico. L'intero corpo politico doveva essere rispettato e preservato. È nell'ottica di tale obiettivo che Castoriadis interpreta la controversa norma dell'ostracismo e non come una semplice espulsione di probabili tiranni (cfr. Castoriadis, 1986, pp. 359-360). Nello spazio pubblico si decideva ma, cosa ancora più importante, si gettavano i presupposti per le decisioni. È vero che leggi si incidavano nel marmo e venivano esposte al pubblico ma in principio, le parole che si sarebbero fatte codice, dovevano passare di bocca in bocca, essere oggetto di analisi, dovevano esser vagliate, messe alla prova e, eventualmente, respinte. Ma questi discorsi intorno alle norme da darsi potevano esistere solo in uno spazio in cui fosse presupposta la possibilità stessa di parlare in piena libertà. Tutta



questa catena di processi dava vita «alla creazione della possibilità della realtà- della libertà di parola, di pensiero, di esame e di interrogazione senza limite. E questa creazione stabilisce il *logos* come circolazione della parola e del pensiero in seno alla collettività» (*Ibidem*, trad. mia). L'istituzione sociale è dunque il luogo del conflitto e dell'intesa, delle azioni e delle parole al di sopra dell'assenso del mondo. Esiste un passaggio su cui è necessario focalizzarsi per capire meglio quello di cui Castoriadis parla. Nella storia, come nella trama di una tragedia, ad un certo punto si verifica una transizione; dallo spazio aperto del dialogo, della libertà, della riflessione, e dell'autonomia, si passa a quello della chiusura, della volatilizzazione dei suddetti fattori. La cosiddetta "torsione platonica", ha determinato, secondo Bellusci, tutta la filosofia e la storia greco occidentale. Non a caso, tale spostamento, ha portato il pensiero al «rigetto del progetto di autonomia e contestualmente alla caduta della democrazia ateniese, è rimasto vittima di questa potenza della logica insiemistico-identitaria, condannandosi ad un'ontologia del determinato (*peras, Bestimmtheit*) tesa a cogliere la razionalità indipendente del reale-storico, in un principio unitario o in una legge» (Bellusci, 2012, pp. 25-26). Per Castoriadis due opere in particolari rappresentano i prodotti più esemplari della prassi democratica: l'unica in grado di contemplare i problemi di auto-limitazione dell'uomo e della comunità. Ci riferiamo all' *Epitafio di Pericle* di Tucidide che spiega il perché Atene poteva ergersi a *paideusis*, educazione ed educatrice della Grecia (Castoriadis, 1998, p. 223) e l'*Antigone*, in cui viene messo in scena il conflitto, apparentemente irrisolvibile, delle autorità. Nel caso della tragedia sofoclea, l'errore di Antigone e Creonte è rappresentato dalla chiusa pertinacia delle loro posizioni. Sordi all' ascolto e sdegnosi nel confronto, si dimostrano privi di quei mezzi, decantati dal coro, che porterebbero alla mediazione. La rete della *reductio ad unum* del valore e una chiusura che potremmo definire quasi monadica sembrano ottenebrarli; «sono

incapaci di creare insieme; ciascuno di loro, per essersi votati alla cieca ed assoluta difesa di uno dei due principi, diventa *hybristes* e *apolis*» (Castoriadis, 1999, p. 32, trad. mia). Creonte mette al primo posto la difesa della città e del neonato governo, Antigone richiama continuamente il principio del sangue, quello dei «nati dalle stesse viscere», considerandolo superiore alla sua obbedienza nei confronti della comunità politica. La *hybris* dei due personaggi è insita nella loro autoreferenzialità, nell'incapacità di relativizzare la loro posizione. Con l'abbandono della sfera dell'*isos fronein* ossia del ragionare/pensare condiviso si autocondannano al *monos fronein* (pensare da soli), rimproverato da Emone a suo padre (cfr. Castoriadis, 1998, p. 220; i versi a cui ci si riferisce sono quelli di Sofocle, *Antigone*, vv. 707-709). Il loro, seppur figurato, è già un esilio dalla città e dai loro affetti. Tuttavia, come nota Ciaramelli, il personaggio di Antigone apre uno squarcio molto più ampio.

Il gesto di Antigone, il suo ritirarsi dalla scena mondana allude alla genesi del senso dell'umano, radicato in una dimensione che l'ordine sociale, giuridico e politico, non possono mai incorporare e annullare dentro di sé. Prima delle regole pubbliche istituite da *nomos*, la dimensione originaria dell'umano fa la sua comparsa nello spazio istituyente delle relazioni comunitarie di cui ciascun individuo è e resta responsabile. La parola di Antigone si fa carico di questa responsabilità morale in quanto nascita latente del *nomos* e del *logos* (Ciaramelli, 2017, p. 68).

Esistono delle norme, dei «giuramenti con gli dei» che poco hanno a che fare con le religioni e le consuetudini, ma si manifestano in azioni che scoprono uno spettro amplissimo di pulsioni umane, aprono la capacità di inclinare al bene o al male, proprio come viene detto nello Stasimo della tragedia.

L'uomo va verso il bene quando arriva a tessere insieme (*pareirôn*) le leggi della sua città (*nomous khthônos*: *khtônos* qui, non è la Terra in senso cosmico, si tratta della terra dei padri, della città e della comunità politica) con il giudizio/giustizia degli dei, garantiti dai giuramenti (*theôn enorkon dikan*). In questo caso l'uomo diventa *hypsipolis*- parola resa intraducibile dalla sua polisemia. *Hypsipolis*: grande nella sua città, rispetto a una comunità politica, cioè umana. Immediatamente di oppone allo *hypsipolis*, l'apolide che *tolmas charin*, per una eccessiva audacia, insolenza e arroganza- in breve utilizzando il termine adeguato- per *hybris*- diventa apolis, si lascia abitare dal *mè kalon*, il contrario del bene/bello (Castoriadis, 1999, p. 32, trad. mia).

Chi è preda della *hybris*<sup>2</sup> è destinato all'uscita della comunità umana tramite la fuga, l'esilio, la morte e di rado (come nel caso ad Oreste nelle *Eumenidi*) alla redenzione. Nulla di ciò che viene fatto dall'uomo può dirsi attribuibile ad un dono naturale, il suo *tí estín*, è la sua stessa opera, la sua prassi. Esso è autocreazione e autoposizione in due sensi: nel primo egli crea la sua essenza, nel secondo questa essenza è creazione e autocreazione al contempo. È creatore di se stesso in un circolo di cui una logica apparentemente viziosa smaschera un primato ontologico (cfr. *ivi*, p. 37.) Nell'economia dell'analisi castoriadisiana, riteniamo che un solo argomento risulti non essere sufficientemente esplicito: la questione dell'etica. È quasi impossibile immaginare una società politica che non si basi su dei rapporti di fiducia e responsabilità, sulla possibilità dei cittadini di dialogare tra loro, non solo come individui autonomi ma presentandosi come esseri umani, come persone mosse da un inclito desiderio di libertà ma anche consapevoli del bisogno di

---

<sup>2</sup> Per un approfondimento sul concetto di *hybris* in Castoriadis. Si veda Karagiannis (2006), *The tragic and the political: a parallel reading of Kostas Papaioannou and Cornelius Castoriadis*, Critical Horizons, vol. 7, n°1, pp. 303-319, in particolare p. 309.

autolimitazione. Tale autolimitazione consiste nella possibilità di poter tendere e volere il bene per se stessi e gli altri; per quanto le leggi cerchino di fissarlo in precise diciture, per quante sanzioni si creino per scongiurare lesioni a nostro danno o di altri, nulla può evitare all'uomo di «inclinare al male»; egli ha un margine di libertà nei propri comportamenti che va ben oltre ogni nostra previsione. Autolimitazione e autonomia sono imprescindibili l'una dall'altra, così come riteniamo che il filo della politica e quello del *nomos*, non intrecciati a quello dell'etica, non possano condurci fuori da alcun labirinto. Borges nel *Libro degli esseri immaginari* (1957) affermava, riguardo al minotauro e alla sua dimora, che al centro di una casa mostruosa si addicesse un abitante mostruoso; nel nostro caso, potremmo dire che è la nostra esistenza ad assumere le irregolari forme di un dedalo, ad avere miriadi di corridoi come possibilità, e forse, suggerisce Castoriadis, l'aggettivo che meglio di tutti descriverebbe la nostra psiche è proprio quello sofocleo di *deinos* nel duplice senso di meraviglioso e terribile.

## Bibliografia

- Adami, R. (2015), *Paideia and cosmopolitan education: on subjectification, politics and justice*, in *Árgang*, vol. 4, n. 2, pp. 68-80.
- Angus, I. (2014), *The origin of Rosa Luxemburg's slogan "socialism or barbarism"*, in *Marxist essays and commentary*, disponibile alla pagina web <https://johnriddell.wordpress.com/2014/10/12/the-origin-of-rosa-luxemburgs-slogan-socialism-or-barbarism/>
- Barcellona, P. (1998), *Il declino dello stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari 2006.

- Bauman, S. (1999), *La solitudine del cittadino globale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2000.
- Bellusci, F. (2014), *Castoriadis. Fine della filosofica? Sulla crisi del pensiero e della politica in tre saggi*, Asterios, Trieste.
- Bondi, A. (2014), *Fra espressione, istituzione e immaginario: Marleau-Ponty, Descombes e Castoriadis*, in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9, pp. 12-25.
- Borges, J. L. (1949), *L' Aleph*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1959.
- Id. (1957), *Il libro degli esseri immaginari*, tr. it., Adelphi, Milano 2006.
- Castoriadis, C. (1975), *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Id. (1998), *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, tr. it., Dedalo, Bari.
- Id. (1978), *Les carrefours du labyrinthe*, vol. I, Seuil, Paris.
- Id. (1986), *Les carrefours du labyrinthe. Domaines de l'homme*, vol. II, Seuil, Paris.
- Id. (1990), *Les carrefours du labyrinthe. Le monde morcelé*, vol. III, Seuil, France.
- Id. (1997) *Les carrefours du labyrinthe. Fait et à faire*, vol. V, Seuil, Paris.
- Id. (1999) *Les carrefours du labyrinthe. Figures du pensable*, vol. VI, Seuil, Paris.
- Ciaramelli, F. (2014) *Desiderio ed elaborazione del lutto nella genesi del pensiero di Castoriadis*, in *Consecutio Rerum*, <http://www.consecutio.org/2014/05/desiderio-ed-elaborazione-del-lutto-nella-genesi-del-pensiero-di-castoriadis/>.
- Ciaramelli, F. (2017), *Il dilemma di Antigone*, Giappichelli, Torino.
- De Luca, V. (2014), *Tra valore e immaginario: musement e magma a confronto*, in *Rivista Italiana di Filosofia del linguaggio*, 2014, pp. 19-31.

- Kavafis, C. (1961), *Poesie*, tr. it., Mondadori, Milano 1999.
- Löwy, M. (2011), *The Spark Ignites in the Action- the Philosophy of Praxis in the Thought of Rosa Luxemburg*, in *International View point*, <http://www.internationaleiviewpoint.org/spip.php?article>.
- Poirier, N. (2003), *Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical*, in *Revue du MAUSS*, n. 21, pp. 383-404.
- Profumi, E. (2014), *Oltre l'impasse dell'autonomia: Castoriadis tra politica e psicanalisi*, in *Consecutio Rerum*, <http://www.consecutio.org/2014/05/oltre-le-impasse-dellautonomia-castoriadis-tra-politica-e-psicanalisi/>.
- Sofocle, *Antigone*, tr. it., BUR, Milano 2012.

## Abstract

### The thought of Cornelius Castoriadis

The main purpose of this article is to discover a thought unjustly left in the shade. Through a path that takes its cue from the topics of the Labyrinth and Barbarism, the most important aspects of the theory of Castoriadis will be clarified, in addition to the existence of a complex apparatus that involves the individual and society. The primary topic will be the discussion of the main levels of the path towards autonomy (psychoanalysis, education or *paideia* and politics), disclosing an underground dimension that would hypothesize the need for an ethic in the relationship between politics and *nomos*.

**Keywords:** Castoriadis, Radical Imaginary, Institution, Politics, Autonomy.