

CORNELIUS CASTORIADIS E IL PROBLEMA DELLA LEGGE

RICCARDO CAVALLO

Dipartimento di Giurisprudenza

Università degli studi di Catania

rcavallo.lex@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is investigating some implications of Cornelius Castoriadis' thought in the field of legal philosophy. In particular, the analysis will deal with the classical topic of the distinction between government by laws and government by men. To this purpose, it could be useful to retrace Castoriadis' re-thinking of Plato's *Statesman*, where the Greek philosopher talked about the *first* and the *second sailing*. These categories are crucial also to understand the *project of autonomy* developed by Castoriadis, bearing in mind that autonomy in this sense does not mean "anomie" or lack of any norms; conversely, according to Castoriadis, autonomy has the sense of give to oneself one's laws or rather, "to make one's laws, knowing that one is doing so".

KEYWORDS

Autonomy, Sovereignty, Legal Theory, Plato, Politics.

1. IL SIMBOLICO E LA LEGGE

Il pensiero di Cornelius Castoriadis è stato oggetto di studio soprattutto nel *milieu* squisitamente filosofico o, tutt'al più, in ambito filosofico-politico, anche se diventa difficile, se non impossibile, scindere in maniera netta nella sua riflessione la filosofia dalla politica. Sotto il primo profilo, basti pensare che Jürgen Habermas colloca il poliedrico e anticonformista pensatore di origini greche nel *Pantheon* dei maggiori filosofi contemporanei accanto ad Adorno, Foucault, Derrida, Heidegger dedicandogli un'apposita sezione del suo volume *Der philosophische Diskurs der Moderne* intitolata *Excursus su C. Castoriadis* ritenendo che egli abbia intrapreso "il tentativo più originale, più ambizioso e più meditato per pensare ancora una volta come *prassi* la mediazione liberante fra storia, società, natura esterna ed interna"¹. Per quanto concerne, invece, l'aspetto filosofico-politico, occorre ricordare

¹ J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità* [1985], Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 327, il quale ovviamente non manca di evidenziare anche le *ombre* sottese alla riflessione di Castoriadis e, in particolare, il rischio che la sua *proposta politica* di fondare una società che si auto-istituisce rischia di sfociare nell'irrazionalismo, o meglio, nella simmeliana filosofia della vita.

la pubblicazione di diversi volumi collettanei, in cui, mediante un approccio di tipo interdisciplinare, diversi studiosi si interrogano su alcuni dei più significativi nodi problematici della riflessione di Castoriadis (autonomia, immaginario, democrazia, politica)². La sua opera a livello giusfilosofico, ad eccezione di alcune pionieristiche ricerche³, risulta ancora poco scandagliata, nonostante le questioni da lui sviscerate siano di indubbio rilievo anche in tal senso⁴. Non bisogna dimenticare, del resto, che sono diversi i *topoi* giusfilosofici che emergono nelle pieghe di alcuni suoi scritti: la tensione tra diritto e giustizia⁵, il rapporto problematico tra forza e diritto⁶ ma soprattutto il problema della legge. Non a caso, all'interno del progetto castoriadisiano di autonomia che rimane, malgrado le rotture ed i ripensamenti, il nucleo tematico della sua riflessione, la legge e il diritto svolgono un ruolo tutt'altro che ancillare. Ciò risulta già chiaro nella prima metà degli anni Sessanta⁷, quando, da un lato, si mette in discussione la concezione economico-funzionale dell'istituzione e la conseguente *reductio* della società al solo aspetto funzionalistico e, dall'altro, si valorizza il simbolico e la sua irriducibilità al funzionale. Il vero *punctum dolens* della concezione economico-funzionale sta, secondo Castoriadis, nell'impossibilità di definire a priori, cioè in modo universale e necessario, i bisogni reali della società che non possono in alcun modo esser ridotti al solo aspetto biologico come avviene nel mondo animale (c.d. logica del vivente non-umano).

Nel delineare il *simbolico* che costituisce un elemento senza il quale le istituzioni non potrebbero esistere, tanto che "ogni concezione funzionalista conosce e deve riconoscere il ruolo del simbolismo nella vita sociale"⁸, Castoriadis si sofferma dapprima sui rituali che caratterizzano, tranne alcuni casi-limite, la religione, i cui dettagli possono variare da un contesto ad un altro (dalla nudità del tempio protestante alla giungla lussureggiante di alcuni templi indù), ma in ogni caso trascendono il carattere razionale, essendo posti, tra l'altro, tutti, sotto il profilo contenutistico, sullo stesso piano senza nessuna forma di gerarchizzazione. Ciò vuol

² Cfr. a titolo di esempio il volume collettaneo curato da A. Tomes, P. Caumières, *Reinventer la politique après Marx*, PUF, Paris, 2011.

³ Si fa qui riferimento ai lavori di Pietro Barcellona e Fabio Ciaramelli, a cui spetta l'indubbio merito di aver trasposto concetti e categorie del pensiero di Castoriadis in ambito filosofico-giuridico.

⁴ Cfr. M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, in "Sociologia del diritto", 2, 1998, pp. 103-115.

⁵ Cfr. per tutti, C. Castoriadis, *Valore, eguaglianza, giustizia, politica: da Marx ad Aristotele e da Aristotele a Marx* [1975], in Id., *Gli incroci del labirinto*, Hopefulmonster, Firenze, 1988, pp. 247-311.

⁶ Cfr. C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3 - Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Seuil, Paris, 2011.

⁷ Cfr. il saggio di C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario* [1965], in Id., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari, 1998, pp. 31-95 (dapprima edito nella rivista *Socialisme ou Barbarie* e successivamente ripubblicato nella prima parte, capitolo terzo, del suo *opus magnum* intitolato *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975).

⁸ C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario*, cit., pp. 34-35.

dire, precisa Castoriadis, che il sacro non può, al suo interno, essere suddiviso per gradi o livelli⁹. Se poi si considerasse la religione una “pseudo-superstruttura, un epifenomeno degli epifenomeni”, come fanno i funzionalisti, marxisti o meno, nessuno oserebbe contestare, rimarca sarcasticamente Castoriadis, che il diritto sia una “istituzione seria”, che non ha nulla a che fare con “fantasmi, candelabri e bigottismo”, ma attiene a “quelle relazioni sociali reali e concrete che si esprimono nella proprietà, nelle transizioni e nei contratti”¹⁰. Ne consegue che “nel diritto, si dovrebbe poter mostrare che il simbolismo è al servizio del contenuto e che se ne discosta solo in quanto a ciò lo induce la razionalità”¹¹. Eppure, le cose non stanno affatto così. Per Castoriadis, il diritto conferma senza riserve l’irriducibilità del *simbolico* al *razionale*, come si evince dall’evoluzione del diritto romano in quanto “lungo sforzo finalizzato proprio a *raggiungere* quella funzionalità, a partire da uno stato ben lontano dal possederla”¹².

Nella riflessione di Castoriadis risulta cruciale questa netta scelta di campo a favore del simbolico che assume un ruolo di primo piano, teso quasi a *sovertire* il rapporto tra struttura e sovrastruttura, nel senso che l’economia non determina affatto la struttura della società. Del resto, nessun simbolo potrà mai essere totalmente asservito al “contenuto” che si suppone debba veicolare¹³, in quanto “ogni simbolismo si costruisce sulle rovine degli edifici simbolici precedenti, e ne utilizza i contenuti, anche solo per riempire le fondamenta di nuovi templi, come fecero gli ateniesi dopo le guerre persiane”¹⁴.

In tal modo, Castoriadis passa dalla critica della *struttura economica* (rapporti di produzione, realtà materiale) alla valorizzazione della *sovrastruttura* (immaginario giuridico, filosofico, politico, etc.), per usare il lessico marxista, rivendicando esplicitamente la priorità della sovrastruttura sulla struttura, dell’immaginario istituito sulla società istituita. Così, come suggerisce Raffaele Ventura, Castoriadis sembra mettere in soffitta le idee del *vecchio* Marx e abbracciare piuttosto quelle molto più *innovative* di Max Weber, ma anche in questo caso, si tratta del *suo* Weber, il sociologico tedesco riletto in salsa rivoluzionaria sulla base “dell’idea – d’altronde condivisa con altri marxisti da Gramsci a Laclau – che non si possa agire sul corpo sociale, e quindi sui rapporti economici stessi, senza agire innanzitutto sul suo immaginario”¹⁵.

⁹ *Ivi*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 38.

¹³ *Ivi*, p. 40.

¹⁴ *Ivi*, p. 39.

¹⁵ R.A. Ventura, *Introduzione*, in C. Castoriadis, *Contro l’economia. Scritti 1949-1997*, a cura di R.A. Ventura, Luiss University Press, Roma, 2022, p. 37.

2. PLATONE E LA LEGGE

Sul tema della legge Castoriadis ritorna nell'introduzione al volume *Le contenu du Socialisme* (1979)¹⁶, muovendosi su un terreno a lui più congeniale, ovvero interpellando i filosofi greci e, in particolare, Platone. Quest'ultimo viene accomunato a Marx, essendo entrambi fautori di un modello di società senza leggi e, dunque, privo della dimensione giuridica. L'illusione antiggiuridicista di un potere del tutto svincolato dalla legge sostiene, secondo Castoriadis, la riflessione di Marx, che proprio per questo risulta molto più platonico di quanto non si creda, sia quando parla di dittatura del proletariato sia quando lascia intendere che nella "fase superiore della società comunista" il diritto ("per natura ineguale", come egli sottolinea) scomparirebbe, perché ci sarebbe una "fioritura universale degli individui"¹⁷.

Tale tema, che qui Castoriadis si limita solo ad enunciare, viene sviscerato, qualche anno più tardi, attraverso un *corpo a corpo* con uno dei dialoghi platonici più difficili e problematici: il *Politico*¹⁸. Castoriadis innanzitutto ritiene che Platone sia un fabbricante di simulacri (*eidôlopoiios*) e il suo pensiero sia attraversato da una serie di ambiguità, tra cui il procedere utilizzando spesso la retorica (pur essendosi dilungato in una critica alquanto veemente nei confronti dei retori), oppure l'essere paradossalmente un incomparabile sofista (malgrado la sua costante critica ai sofisti)¹⁹. Quasi tutti i suoi dialoghi platonici sono ritenuti da Castoriadis ricolmi di "sofismi e paralogismi"²⁰ ed anche la sua opera più significativa, *La Repubblica*, secondo il filosofo franco-greco, non è forse nient'altro che "un immenso sofisma articolato in vari stadi e riprese multiple"²¹. Pur tuttavia, Castoriadis rifugge da una serie di interpretazioni banali o alquanto discutibili che etichettano Platone addirittura come una sorta di precursore del totalitarismo. Al contrario, egli lo considera, malgrado la nota avversione platonica per le storiche conquiste di Atene e l'odio profondo verso la democrazia, un genio incomparabile del pensiero come dimostrano sia la profondità filosofica e la potenza logico-dialettica della sua

¹⁶ C. Castoriadis, *Dal socialismo alla società autonoma* [1979], in Id., *Contro l'economia*, cit., pp. 119-141.

¹⁷ C. Castoriadis, *Dal socialismo alla società autonoma*, cit., p. 138.

¹⁸ Cfr. C. Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, Seuil, Paris, 1999 che raccoglie la trascrizione (con l'aggiunta di note, correzioni e integrazioni) di sette seminari tenuti a Parigi dal 19 marzo al 30 aprile 1986 presso l'*École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) dal filosofo franco-greco e dedicati proprio a tale dialogo. Alcuni di essi sono stati tradotti e pubblicati nei seguenti volumi: 1) C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, a cura di G. Auteri, C.u.e.c.m., Catania, 2004 (seminari del 19 febbraio, 5 marzo e 12 marzo 1986); 2) C. Castoriadis, *Sul Politico di Platone*, in V. Azoulay et al., *La fondazione della politica*, a cura di V. Segreto, Mimesis, Milano-Udine, 2020 (seminario del 26 febbraio 1986).

¹⁹ C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., pp. 50-51.

²⁰ *Ivi*, p. 51.

²¹ *Ibidem*.

riflessione, sia la sua immensa arte letteraria e il suo saper fare²². Anzi, la grandezza dello spirito creativo di Platone va ben al di là della sua epoca, tant'è che scrutando nelle pieghe dei suoi dialoghi spesso “si rimane estasiati nello scoprire qualche altra pepita filosofica, nello scovare sempre qualche radice del nostro pensare attuale”²³.

Dopo aver evidenziato *luci ed ombre* della riflessione platonica, Castoriadis analizza lo stile argomentativo e le astuzie teoriche sottese al *Politico* che, nonostante la sua brevità, si presenta insidioso, essendo attraversato da “faglie molto profonde”²⁴. Tale analisi, in realtà, costituisce per Castoriadis, una sorta di pretesto per compiere non un mero esercizio di erudizione, ma un profondo lavoro di scavo nelle viscere del pensiero platonico al fine di rileggerlo in una luce completamente diversa da quella usuale, attraverso un paziente lavoro di scomposizione e ricomposizione che comporta una diversa disposizione dei tasselli di tale problematico testo²⁵, appartenente all'ultima fase del pensiero platonico, cioè quella della maturità avanzata e della vecchiaia, ritenuta forse quella più significativa, in quanto tutte le idee sedimentatesi nel corso del tempo trovano qui una più compiuta rielaborazione²⁶. Castoriadis cerca, dunque, di muoversi *controcorrente* rispetto agli esegeti dell'*opus* platonico soffermandosi sullo stile argomentativo che sta alla base della riflessione di Platone che risulta difficilmente dissociabile dai contenuti della sua opera, ordinata in maniera diversa mediante la suddivisione in quattro gruppi di dialoghi che coincidono con le differenti fasi della sua riflessione²⁷. Secondo tale nuovo ordine il *Politico* (a sua volta *dissezionato* in due definizioni, otto incidenti e tre digressioni) assume una centralità senza precedenti nello sviluppo del pensiero del filosofo greco. Se l'esuberanza giovanile permea i primi scritti platonici, il cui *Leitmotiv* consiste nella ricerca spasmodica della verità (*l'assoluto*) e l'altrettanto ricercare ossessivo del buon governo della città, essa tuttavia cede progressivamente il passo, con il passare degli anni e lo scontrarsi dell'Idea con la Realtà, a una fase più matura che lo porta a smussare alcune convinzioni che un tempo apparivano incrollabili. Ne consegue il parziale abbandono di quella forma di assolutismo in favore del genere misto, cioè del reale, dell'approssimazione, in una sola parola, del *relativo*²⁸. L'esempio forse più emblematico di tale transizione è il contrasto tra quanto sostenuto da Platone nella *Repubblica* o nel *Teeteto*, rispetto a quanto traspare da alcuni dialoghi, come il *Sofista* e lo stesso *Politico*, che presentano molti punti in comune a partire dall'abbandono del metodo dialettico a favore di quello

²² *Ivi*, p. 57.

²³ *Ivi*, p. 58.

²⁴ *Ivi*, p. 69.

²⁵ Forse uno dei dialoghi più difficili, come scrive, P. Vidal-Naquet, nella prefazione al volume di C. Castoriadis, *Le Politique de Platon* ed intitolata *Castoriadis et Le Politique*.

²⁶ C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., p. 68.

²⁷ *Ivi*, pp. 86 ss.

²⁸ *Ivi*, p. 90.

dieretico²⁹. Questa scelta implica quella “suddivisione nella quale s’innestano le interminabili divisioni logiche”³⁰, come dimostra l’ingresso in scena della *nuova* figura dello Straniero di Elea che indossa i panni di colui che dapprima interroga Teeteto e successivamente “un giovane ateniese, sul finire dell’adolescenza [...] e che si rivela aver nome Socrate, certamente intelligente al pari del suo coetaneo”³¹. In altre parole, si tratta di “tre dialoghi che ruotano attorno agli stessi personaggi in una sorta di danza che coinvolge circolarmente i protagonisti”³². Come in un gioco di specchi, se nel *Teeteto* Socrate interroga l’omonimo protagonista del dialogo, quest’ultimo lo ritroviamo, nel *Sofista* a rispondere questa volta alle domande dello *Straniero*, e infine, nel *Politico* è ancora lo *xenos* a incalzare un giovane ateniese di nome Socrate.

3. IL POLITICO E LE LEGGI

Questo dialogo segna, in ogni caso, una sorta di spartiacque nell’opera del filosofo greco poiché *il politico* ormai non è più chi è demandato a governare insieme al filosofo, bensì assume le sembianze prima del *pastore* e successivamente, del *tessitore*. Anzi, se in un primo momento, l’uomo politico sembra identificarsi con il pastore, a un certo punto lo *Straniero* decide di abbandonare *ex abrupto* questa definizione – soprattutto nelle ultime parti del dialogo – a vantaggio di quella del tessitore³³.

Districandosi abilmente in questo groviglio di definizioni, incidenti e digressioni, Castoriadis ritiene che la vera essenza del politico non ha nulla a che vedere, almeno esplicitamente, né con l’una, né con l’altra delle definizioni appena ricordate, ma la si ritrova in “colui che sa” (*epistèmôn*), al quale spetta il compito di ordinare, prescrivere (*prostattein*) ad ogni individuo ciò che è giusto fare e non fare. Il che significa, dunque, che tale essenza consiste nell’essere in possesso di un potere assoluto del tutto indipendente dalla legge. In altre parole, Castoriadis ingaggia con il *Politico* una sorta di confronto dialettico³⁴, dandone un’interpretazione che

²⁹ Su questi aspetti e altri riguardanti la struttura e il contenuto di tale dialogo si rinvia a M. Migliori, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

³⁰ C. Castoriadis, *Castoriadis contro Platone*, cit., p. 81.

³¹ *Ivi*, p. 79.

³² *Ibidem*.

³³ “Ma perché la tessitura – si chiede polemicamente Castoriadis – e non invece l’architettura, la prosodia, la composizione musicale...?” (C. Castoriadis, *Sul Politico di Platone*, cit.) (*edizione digitale*).

³⁴ Cfr. P. Vernay, *«La pensée vivante au travail»*, in C. Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, cit., il quale scrive – molto opportunamente – che esso va letto non come un semplice commentario ma quale “un formidable morceau d’*agora* philosophique où Platon et Castoriadis s’affrontent au meilleur de leurs ressources, avec un enjeu: la démocratie” (*edizione digitale*).

presenta spunti interessanti³⁵ anche sotto il profilo giuridico, in quanto i suoi strali da profondo democratico si appuntano contro l'ideale aristocratico che pervade la riflessione di Platone. Questi teorizza, come possiamo intuire, l'idea di un potere svincolato dalla legge contrapponendo quest'ultima [*la legge*] che assume le sembianze di "un uomo prepotente e ignorante"³⁶ a "un uomo regale" [*il politico*], capace di separare il *giusto* dall'*ingiusto*. Pertanto la *soluzione ideale* è quella in cui comanda il politico e non le leggi, il cui limite sta nel fatto che esse stabiliscono comandi o divieti di carattere generale, senza tener in debito conto il singolo e soprattutto il variare delle istituzioni.

A questo punto, sembrerebbe inutile legiferare nella città amministrata dal *politico-sapiente*, il quale deve essere in grado di governare anche in loro assenza, ma a ben vedere, tale situazione è alquanto rara se non impossibile. Preso atto di tale difficoltà, però, Platone riconosce l'importanza delle leggi scritte che, a fronte dell'inesistenza del vero politico, possono fungere da male minore ma necessario. Se Platone, dunque, in un primo momento, decide di preferire una forma di governo filosofico appannaggio dei sapienti e liberato da qualsivoglia forma di coercizione legale (*Repubblica*), successivamente rendendosi conto dell'impossibilità di mettere in pratica tale idea, anche in ragione dell'inesistenza di un politico dotato di un'autentica scienza, cambia strategia e ripiega progressivamente verso il rispetto delle leggi anche da parte dell'uomo regale (*Politico*), ritenendo, infine, quest'ultimo l'approssimazione del suo ideale entro i limiti del mondo reale (*Legg*).

Al fine di corroborare la sua *idea* Platone utilizza la metafora della seconda navigazione (*deuteros plous*)³⁷ che ricorre spesso nei suoi dialoghi ed è inseparabile da un sistema di immagini nautiche particolarmente presenti nel *Politico*. Tale metafora, qui usata dallo straniero di Elea, serve a descrivere la possibilità da parte dell'uomo regale di ricorrere alle leggi scritte, considerate in questo caso una sorta di *pharmakon* di cui si avvale il politico allo stesso modo del medico o del nocchiero, ma che, come ogni farmaco, rischia di avere degli effetti collaterali. Si tratta di due figure che in astratto potrebbero salvarvi, grazie alle loro competenze tecniche, ma il cui potere potrebbe in concreto essere vittima di arbitrio o di corruzione e pertanto essere esercitato non tanto per la salvaguardia del bene comune, bensì del tornaconto personale. Allo stesso modo del singolo, però, riconoscere tale potere ai *non specialisti* (eletti per votazione oppure estratti a sorte) conduce *de facto* ad una soluzione persino peggiore della precedente in quanto questi ultimi si

³⁵ Ma non risulta nemmeno esente da critiche, sulle quali si rinvia a S. Delcomminette, *Liberté et autonomie. Castoriadis critique de Platon*, in P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (dir.), *Castoriadis et les Grecs*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2010, pp. 151-172.

³⁶ Platone, *Politico*, a cura di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 109 (294d).

³⁷ Sull'utilizzo di tale concetto-metafora, cfr. H.W. Ausland, *La «seconde navigation» dans la philosophie politique de Platon*, in "Revue Française d'Histoire des Idées Politiques", 2, 2002, pp. 275-293.

permettono addirittura di “governare le navi e gli ammalati secondo la propria ragione”. In entrambi i casi, dunque, né la via praticata dal singolo, né quella posta in essere dalla moltitudine, appaiono delle soluzioni *ottimali* e pertanto non rimane che affidarsi alla seconda navigazione: “la saggezza di leggi fisse e immutabili”. Allora come suggerisce la metafora marinaresca scelta, non a caso, da Platone, questa *navigazione alternativa* deve essere intrapresa quando le condizioni climatiche avverse impediscono il normale utilizzo delle vele e bisogna ricorrere, ad esempio, all’uso dei remi. Fuor di metafora, questo tipo di navigazione emergenziale permette di portare, in ogni caso, la nave in salvo, così come un governo siffatto che, pur non potendo essere il *migliore* come quello ottimisticamente delineato nella *Repubblica*, impedisce, comunque, grazie al ricorso alle leggi, il tracollo della *polis*.

Se non stupisce il riferimento di Castoriadis all’*aristocratico* Platone notoriamente scettico di fronte alla capacità da parte del popolo di darsi da sé delle buone leggi, di contro, appare ben più sorprendente, invece, il richiamo al *democratico* Jean-Jacques Rousseau. Come per Platone risulta imprescindibile ricorrere ad un *Re-Filosofo* (oppure a un *Filosofo-Re*) per sopperire alle inevitabili storture di leggi *cattive* poste in essere da uomini naturalmente *corrotti*, allo stesso modo, anche Rousseau sembra non rimanere immune da una visione pessimistica nei confronti del popolo e, in generale, della natura umana. Il filosofo ginevrino, infatti, non esita a sottolineare, in più luoghi della sua riflessione, la necessità di ricorrere a *figure esterne* che possano guidare il popolo aiutandolo “a riconoscere ed esprimere la propria volontà, il che – traducendo il lessico teorico di Rousseau – equivale a dire aiutare il popolo a prendere decisioni conformi al proprio bene”³⁸. Per questi motivi, Rousseau evoca la figura del *Legislatore* che, a suo dire, dovrebbe avere le fattezze di un *uomo straordinario* dotato, tra l’altro, di un’*intelligenza superiore* e in possesso di altre virtù, tra cui, la saggezza che lo rende una figura alquanto rara; tant’è che Rousseau si chiede come potrebbe una “moltitudine cieca che spesso non sa quello che vuole”³⁹ riuscire nell’ardua impresa di “realizzare da sola” la complessa edificazione di un sistema legislativo⁴⁰. Ne consegue che il legislatore saggio prima di varare le leggi buone in se stesse, dovrebbe valutare se il popolo sia in grado di reggerne il peso, allo stesso modo di un architetto che nel procedere alla costruzione di un possente edificio dovrebbe valutare se il suolo sia tale da non sprofondare⁴¹. A distanza di secoli, dunque, Platone e Rousseau, agli occhi di Castoriadis, si incontrano sul terreno dell’immaginario dell’eteronomia⁴², avendo

³⁸ A. Burgio, *Introduzione*, in J.J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Feltrinelli, Milano, 2003, p. 32.

³⁹ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 110.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 117.

⁴² C. Castoriadis, *Eredità e rivoluzione* [1996], in Id., *La rivoluzione democratica*, a cura di F. Caramelli, Elèuthera, Milano, 2001, p. 167.

entrambi teorizzato, di fronte all'incapacità degli uomini di legiferare per il bene della collettività, la necessità di ricorrere a figure fuori dall'ordinario, a cui spetta tale gravoso compito. Se Platone si affida alla "volontà di Dio", in quanto le leggi dovrebbero riflettere un ordine che va ben di là dell'umano, anche Rousseau sembra muoversi nella medesima direzione, quando afferma perentoriamente: "ci vorrebbero degli dèi per dare leggi agli uomini"⁴³. Tra l'altro, Rousseau richiama Platone, il quale, nel *Politico* ritiene che "l'uomo civile o regale" sia una figura piuttosto rara. *A fortiori*, per Rousseau, lo sarà il legislatore, in quanto il primo deve limitarsi a seguire un modello, mentre l'altro deve proporlo o, per riprendere la metafora usata dal ginevrino, se il legislatore è "il meccanico che inventa la macchina", il principe è nient'altro che "l'operaio che la monta e la fa funzionare"⁴⁴.

4. GOVERNO DEGLI UOMINI O GOVERNO DELLA LEGGE?

Volendo azzardare un paragone tra il discorso platonico sulla legge sviluppato nel *Politico* e il caso del diritto romano, anche quest'ultimo potrebbe essere rappresentato ricorrendo alla metafora della doppia navigazione, che qui però avviene in senso inverso. Se nel dialogo del filosofo greco, come abbiamo visto, rispetto alla *prima navigazione* rappresentata dal governo dell'uomo regale, la *seconda navigazione* costituisce un ricorso, forzato ma necessario, alle leggi scritte, nello scenario immaginato da Castoriadis, la *prima navigazione*, ovvero il diritto romano "delle origini", è un diritto rigido, in cui i *rituali* e la forma (l'obbligo di pronunciare determinate parole o di compiere fisicamente un dato gesto per rendere valida una transazione) prevalgono rispetto alla reale volontà delle parti che rimane sullo sfondo. Solo successivamente, afferma Castoriadis, non senza incorrere in evidenti semplificazioni e forzature dal punto di vista squisitamente tecnico-giuridico, "la volontà delle parti può costituire obblighi indipendentemente dalla forma assunta dalla sua espressione"⁴⁵. Di conseguenza, la vera lezione derivante dall'irripetibile esperienza giuridica romana nella sua evoluzione storica "non è la funzionalità del diritto, ma la relativa *indipendenza* del formalismo o del simbolismo nei confronti della funzionalità, all'inizio; la conquista lenta, e mai integrale, del simbolismo da parte della funzionalità, in seguito"⁴⁶. La *seconda navigazione* rinvenibile nel diritto romano, allora, consiste proprio nella sua capacità (almeno ciò vuole evidenziare Castoriadis) di emanciparsi - nel corso dei dieci secoli che separano l'emanazione delle Dodici Tavole fino alla magniloquente opera di Giustiniano - dalla rigida forma giuridica dei suoi esordi, divenendo l'emblema del "rapporto tra l'istituzione e la

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 111.

⁴⁵ C. Castoriadis, *L'istituzione e l'immaginario* [1965], cit., p. 38.

⁴⁶ *Ivi*, p. 39.

‘realtà sociale soggiacente’⁴⁷. È chiaro, dunque, per proseguire con la nostra metafora nautica, che se per Platone la *seconda navigazione* espressa nel *Politico* è un ripiego, per Castoriadis, al contrario, applicata al diritto romano, essa appare preferibile, poiché implica un diritto, il cui *contenuto* non è più oppresso dalla *forma* ed ormai risulta lontano da quello delle origini. Tale digressione, comunque, appare utile per comprendere le coordinate che stanno alla base della concezione castoriadisiana del diritto inteso in senso certamente antiformalista ma, allo stesso tempo, antimarxista. Se infatti la Legge delle Dodici Tavole è l’esempio di un diritto caratterizzato da regole fisse e immutabili in quanto imbrigliate in una *forma pietrificata*, anche l’ambiziosa sistematizzazione operata da Giustiniano appare criticabile essendo ormai “un monumento inutile e in gran parte ridondante rispetto alla situazione reale della sua epoca”⁴⁸, in cui la vita economica è evidentemente regredita, a dimostrazione della fallacia di un’idea di diritto tipica di ogni funzionalismo che lo vorrebbe mero riflesso dei rapporti economici sottesi ad ogni società. Se questa è la concezione castoriadisiana del diritto, ben si comprende come una società autonoma come quella della Grecia antica⁴⁹ e, in modo particolare, dell’Atene democratica, malgrado il lessico filosofico greco fosse privo di un termine specifico per definire il diritto, non potrà mai essere un sistema in cui il potere del politico possa essere legittimamente esercitato in spregio – come riteneva nella *prima navigazione* Platone – alle leggi ritenute giocoforza eterne e immutabili. Al contrario, lo studio delle istituzioni della *polis* e, in modo particolare, delle sue leggi, che il *demos* ha sempre il diritto-dovere di mettere in discussione, non è dettato dalla mera erudizione, ma dall’urgenza di non smettere mai di dialogare criticamente con i filosofi dell’antichità⁵⁰, anche su questioni giuridiche *tout court*.

5. TRA DEMOS E NOMOS

In ultima analisi, Castoriadis pur non essendosi mai occupato in maniera sistematica del diritto e della legge, ma avendo elaborato un pensiero che affronta le

⁴⁷ *Ivi*, p. 38.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Anche se la sua ostinata passione per la Grecia antica ha spinto, a più riprese, i critici di Castoriadis a considerare il suo uno sguardo eccessivamente ellenocentrico e/o eurocentrico, soprattutto quando ritiene la democrazia una creazione greco-occidentale. Tali risvolti emergono soprattutto nel serrato confronto tra Castoriadis e gli studiosi che ruotano attorno al MAUSS: cfr. C. Castoriadis, *Relativismo e democrazia*, Elèuthera, Milano, 2010.

⁵⁰ Cfr. C. Castoriadis, *Ce que fait la Grèce*, tome 1: *D’Homère à Héraclite (Séminaires 1982-1983)*. *La création humaine II*, Seuil, Paris, 2004; Id., *Ce qui fait la Grèce*, tome 2: *La cité et les lois. (Séminaires 1983-1984)*. *La création humaine III*, Seuil, Paris, 2008; Id., *Ce qui fait la Grèce*, tome 3: *Tucydide, la force et le droit*, cit.

questioni del diritto e della legge in chiave istituzionalista⁵¹, potrebbe fornire, in ogni caso, un contributo alla riflessione giusfilosofica mediante un confronto con il pensiero di Schmitt al quale sembrerebbe inaspettatamente avvicinarsi in alcuni luoghi della sua opera. Per fugare eventuali dubbi o accuse di un'eccessiva vicinanza alle tesi di un giurista controverso per la sua adesione al nazionalsocialismo, Castoriadis cerca, per quanto possibile, di allontanarsene. Innanzitutto egli tende a sottolineare la differenza tra la sua concezione della politica e il *politico* schmittiano precisando che i Greci hanno inventato la politica intesa come l'esplicita messa in discussione della società istituita e non il *politico* che egli riduce agli intrighi di corte, alle rivalità tra gruppi o alle cospirazioni, distaccandosi dal criterio del *politico* di schmittiana memoria basato sulla contrapposizione amico/nemico. Per Castoriadis, invece, la politica, intesa come attività collettiva lucida e riflessiva avente per oggetto l'istituzione globale della società⁵², è un'espressione del progetto di autonomia che non accetta ciecamente e passivamente lo *status quo*, ma è capace di rimettere continuamente in gioco l'assetto complessivo della società (sia la singola norma e/o legge, sia il complesso di norme e/o leggi) e dei suoi valori portanti⁵³. Questa scelta radicale affonda le sue radici nella Grecia antica⁵⁴ che rappresenta, agli occhi di Castoriadis, la prima società storica in cui si trovano i germi⁵⁵ del progetto di autonomia, cioè il primo esempio di una società che delibera esplicitamente attorno alle sue leggi e che, al tempo stesso, ha sempre il diritto di cambiare e/o modificare queste leggi⁵⁶. Si tratta dell'*eccezione* della tradizione di pensiero europea e occidentale che si distingue dalla *regola* che contrassegna quasi tutte le altre società (eteronome), il cui fondamento è di tipo extra-sociale e metastorico (Dio, Natura, Storia, Ragione). Questa eccezione si presenta per la prima volta nella Grecia antica

⁵¹ "I giuristi che si riconoscono o siano interessati in qualche forma alla teoria istituzionalistica [La Torre qui si riferisce all'opera di Castoriadis] vi potranno leggere una delle più profonde elaborazioni del concetto per l'appunto di 'istituzione' e tutti quelli che seguono le alterne vicende dell'incontro-scontro di 'fatticità' e 'validità' entro il mondo perennemente conflittuale dell'esperienza giuridica troveranno nei suoi scritti considerazioni forse inattuali ma mai irrilevanti" (M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, cit., pp. 114-115).

⁵² C. Castoriadis, *Eredità e rivoluzione*, cit., p. 160.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. P. Caumières, S. Klimis, L. Van Eynde (dir.), *Castoriadis et les Grecs*, cit. e P. Vidal-Naquet, *Castoriadis et la Grèce ancienne*, in "Esprit", 12, dicembre 1999, pp. 131-143, ora anche in C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce*, tome 1: *D'Homère à Héraclite*, cit., pp. 19-33.

⁵⁵ Castoriadis precisa che egli utilizza la parola *germe* in alternativa ad un pregiudizio diffuso che investe tutte le discussioni moderne sull'antica Grecia, ovvero quello di ritenerla alla stregua di "un modello, un prototipo, un paradigma eterno" oppure, al contrario, di considerarla una sorta di "anti-modello, modello negativo" (C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia* [1982], in Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 181).

⁵⁶ C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 183.

e poi si ripresenta al tramonto della società medioevale⁵⁷. All'interno di un processo che si snoda in un arco temporale all'incirca di quattro secoli e ben oltre la prima metà del IV secolo, il *demos* non smette mai di esercitare il suo potere istituente⁵⁸, attraverso la messa in discussione di istituzioni, leggi e regole già istituite. In questo modo esso è in grado di oltrepassare quel limite invalicabile, in cui i *moderni* hanno cercato di irreggimentare invano tale potere riconducendolo nell'alveo della "*costituzione*", intesa come una carta fondamentale che accorpa le norme delle norme e definisce clausole particolarmente rigorose per quanto riguarda la propria revisione⁵⁹. Intendere così il ruolo svolto dal *demos* costituisce allora un terreno teorico comune, in cui Castoriadis e Schmitt sembrano essere *pericolosamente* vicini, specie laddove quest'ultimo afferma che il principio della sovranità popolare, ossia l'affermazione dell'identità tra governanti e governati costituisce l'essenza della democrazia e il popolo non è più solo il soggetto che detiene il potere, ma diventa soggetto del potere stesso, cioè il titolare della sovranità. Ne consegue che sia le decisioni, sia le leggi non trovano la loro scaturigine da un'autorità eteronoma, ma la loro efficacia dipende esclusivamente dalla volontà di coloro che devono necessariamente soggiacere a tali decisioni. Pertanto l'essenza della democrazia non è l'uguaglianza universale come propugnato dai teorici del liberalismo⁶⁰ ma l'omogeneità sostanziale. La conseguenza reale in cui, però, incorre tale concezione della democrazia è l'esclusione del diverso, dell'eterogeneo visto come "colui che minaccia l'omogeneità"⁶¹. A sostegno di ciò Schmitt richiama proprio l'esempio storico della democrazia ateniese e dell'impero inglese, entrambi ritenuti democratici, pur avendo escluso parte della popolazione dalla giurisdizione dello Stato⁶².

La distanza tra il filosofo e il giurista sembra ridursi ancor di più quando Castoriadis utilizza il termine greco antico *nomos* nella doppia accezione di *istituzione* (ciò che si oppone alla *physis*, cioè all'ordine 'naturale' e immutabile delle cose) e *legge* (senza la quale, gli essere umani non possono esistere in quanto essere umani, poiché non c'è cittadinanza, non c'è *polis*, senza leggi, e non ci sono esseri umani al di

⁵⁷ C. Castoriadis, *L'istituzione della società e le istituzioni sociali* [1985], in Id., *La rivoluzione democratica*, cit., p. 42.

⁵⁸ Occorre precisare che Castoriadis non parla di potere costituente bensì istituente, nel senso che esso non si limita a esercitare i suoi effetti solo in un determinato ambito sociale ma investe la società nella sua interezza.

⁵⁹ C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., pp. 215-216.

⁶⁰ Schmitt considera che il liberalismo sia fundamentalmente impolitico poiché, da un lato, ignora la decisione e, dall'altro, rimuove il conflitto amico-nemico.

⁶¹ C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* [1926³], a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004, p. 12.

⁶² "Finora in generale sono sempre appartenuti ad una democrazia anche degli schiavi o degli uomini, i quali, in una qualche forma, in tutto o in parte, sono stati privati dei diritti e tenuti lontani dall'esercizio della potestà politica, si chiamassero essi barbari, incivili, atei, aristocratici o controrivoluzionari" (*ivi*, p. 13).

fuori della *polis*, della cittadinanza, della collettività/comunità politica)⁶³. Le due facce del *nomos*, così come le definisce Castoriadis, presentano molte affinità con lo stesso concetto che Schmitt usa commentando la più antica formulazione del principio della sovranità delle leggi: il celebre frammento di Pindaro sul *nomos basileus*⁶⁴. Il passaggio in cui Pindaro proclama il *nomos* signore di tutti (mortalità e immortali) è stato interpretato in senso normativistico, ossia come dominio della legge: solo a quest'ultima, secondo tale approccio, è consentito governare, non invece alla mutevolezza della situazione concreta, né all'arbitrio degli uomini. Per i normativisti, l'unico *rex* può essere soltanto la *lex*, la cui sovranità si estende ben oltre l'ambito giuridico fino a discernere ciò che è etico da ciò che non lo è. Malgrado tale interpretazione del *nomos basileus* si sia tramandata nei secoli, più o meno negli stessi termini, influenzando diverse culture giuridiche (dalla tradizione stoica alla Costituzione americana del 1787), essa appare, agli occhi del giurista renano, non condivisibile, poiché il significato autentico di *nomos* (come, del resto, quello di *law*) va ben al di là di legge, regola, norma, in quanto vuol dire anche "diritto, che è tanto norma, quanto decisione, quanto, soprattutto, ordinamento"⁶⁵. Solo in tal guisa, si può parlare di vero *nomos* che significa appunto concetto totale di *diritto* comprendente un concreto ordinamento e comunità⁶⁶, il che esclude, per converso, che il diritto possa coincidere *tout court* con un elemento esclusivamente normativo: "nel concetto di *nomos basileus* si trova sintetizzata l'unità della vita giuridica, che è insieme normalità dell'ordinamento concreto ed eccezione della decisione sovrana"⁶⁷. Com'è facile arguire proprio il concetto di *nomos basileus* costituisce l'anello di congiunzione tra l'elemento decisionista sia pure in maniera temperata - e quello istituzionalista, ponendosi all'interno di una riflessione che considerava il diritto in un rapporto dialettico con la società e con i cambiamenti dello scenario politico⁶⁸. Ciò a cui bisogna fare riferimento, secondo Schmitt, è la "normalità della situazione concreta" da intendersi non come un presupposto esterno e marginale della norma ma come il requisito interno ed essenziale della sua validità giuridica. Perciò una norma "pura", cioè avulsa da una situazione e da un tipo concreto (anche quando deve regolare una pluralità di casi), non sarebbe neppure qualificabile come "giuridica". A tal proposito, sono significative per Schmitt le parole

⁶³ C. Castoriadis, *L'istituzione della società e le istituzioni sociali*, cit., pp. 39-40.

⁶⁴ Sulle diverse interpretazioni di tale frammento e per un'accurata analisi filologica dello stesso non può non rimandarsi a M. Gigante, *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli, 1993, nonché a G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 43 ss.

⁶⁵ C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica* [1934], a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2002, p. 11.

⁶⁶ *Ivi*, p. 12.

⁶⁷ P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982, p. 63.

⁶⁸ *Ivi*, p. 93.

di Santi Romano, secondo cui per diritto di un determinato Stato deve intendersi non una somma di regole ma un concreto ordinamento che costituisce quel diritto, un ordinamento, “che si muove in parte secondo le norme, ma, soprattutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime, che così rappresentano piuttosto l’oggetto e anche il mezzo della sua attività, che non un elemento della sua struttura”⁶⁹. Ma l’*istituzionalismo* nella sua controversa variante schmittiana⁷⁰ potrebbe, a sua volta, ricordare, sia pur con le cautele del caso, l’*istituzionalismo sovversivo*⁷¹ di Castoriadis. Ovviamente non è questa la sede per sviscerare affinità e divergenze tra due pensatori *così lontani, così vicini*, ma questi riferimenti, sia pur sommari, sono fondamentali per comprendere il progetto di autonomia elaborato da Castoriadis che non significa affatto anomia o assenza di legge⁷² ma darsi da sé le proprie leggi, visto che nessuna società può definirsi autonoma se “non si riconosce come la fonte delle proprie norme”⁷³.

⁶⁹ C. Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica*, cit., p. 21. Qui Schmitt sembra incorrere in un errore poiché traduce il termine italiano ‘norme’ ripreso dal testo di Santi di Romano con ‘regole’ stemperando il carattere fortemente giuridico del passo romaniano (*ibidem*).

⁷⁰ Se il *decisionismo* è stato tradizionalmente ritenuto la cifra distintiva del pensiero schmittiano, negli ultimi anni, tale ipotesi è stata oggetto di una rivisitazione che ha aperto un nuovo filone di riflessione che ritiene, al contrario, predominante nell’opera del giurista tedesco, l’istituzionalismo (cfr. per tutti, M. Croce, A. Salvatore, *L’indecisionista. Carl Schmitt oltre l’eccezione*, Quodlibet, Macerata, 2020).

⁷¹ Tale definizione è ripresa da M. La Torre, *Ultimo saluto a Cornelius Castoriadis*, cit., p. 108.

⁷² Cfr. F. Ciaramelli, *Lo spazio politico della democrazia*, in C. Castoriadis, *La rivoluzione democratica*, cit., p. 10.

⁷³ C. Castoriadis, *La polis greca e la creazione della democrazia*, cit., p. 215.