



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

**Lessico di Etica Pubblica**

**Lexicon of Public Ethics**

Anno 15, numero 2, 2025

## COMITATO SCIENTIFICO - SCIENTIFIC BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino “Carlo Bo” – Italia)  
Paolo Heritier (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Mark Hunyadi (Université Catholique de Louvain – Belgique)  
Graziano Lingua (Università di Torino – Italia)  
Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid – España)  
Lukas H. Meyer (Universität Graz – Österreich)  
Jelson Roberto de Oliveira (Pontificia Universidade Católica do Paraná – Brasil)  
Jean-Christophe Merle (Universität Vechta – Deutschland)  
Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Alessandro Pinzani (Universidade Federal de Santa Catarina – Brazil)  
Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant’Anna – Italia)  
Philippe Poirier (Université du Luxembourg – Luxembourg)  
Iolanda Poma (Università del Piemonte Orientale – Italia)  
Massimo Reichlin (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele – Italia)  
Gemma Serrano (Collège des Bernardins – Paris)  
Stefano Sicardi (Università di Torino – Italia)  
Emidio Spinelli (Sapienza – Università di Roma – Italia)

## REDAZIONE - EDITORIAL BOARD

*Direttore responsabile:* Alberto Pirni

*Redazione:* Norberto Albano, Marco Bernardi, Attilio Bruzzone, Alessandro Chiessi, Alessandro De Cesaris, Graziano Lingua, Angela Michelis, Paolo Monti, Roberto Franzini Tibaldeo, Giacomo Pezzano, Cristina Rebuffo, Marta Sghirinzetti, Nicolò Valenzano, Federico Zamengo

Rivista semestrale di proprietà del CeSPeC, registrata presso il Tribunale di Cuneo,  
n. 621, in data 26/3/2010

Citabile come: «Lessico di etica pubblica», 2 (2025). ISSN 2039-2206  
Cite this journal as: «Lexicon of public ethics», 2 (2025). ISSN 2039-2206

La rivista pubblica contributi selezionati tramite sistema di blind review e apposite *calls for paper*.  
The journal publishes contributions selected through blind review and special calls for paper.

Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all’indirizzo:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com).  
To submit your text and for any further information, please contact the editorial team at:  
[redazione.eticapubblica@gmail.com](mailto:redazione.eticapubblica@gmail.com).

**Percorsi e trasformazioni della  
soggettività moderna**

**Trajectories and Transformations of  
Modern Subjectivity**

A cura di | Edited by  
Alessandro De Cesaris & Antonio Lucci

**Percorsi e trasformazioni della soggettività moderna |**  
**Trajectories and Transformations of Modern Subjectivity**, a cura  
di | edited by Alessandro De Cesaris & Antonio Lucci

**Indice - Table of Contents**

**INTRODUZIONE - INTRODUCTION** - (pp. iii-vi)

**ABSTRACTS - ABSTRACTS** - (pp. vii-xvii)

**QUESTIONI - INQUIRIES**

Giulia Belgioioso, *L'odissea del soggetto. Vivere l'Io, fondare il soggetto: da Montaigne a Descartes* - (pp. 1-22)

Sara Fontanelli, *Toward a Genealogy of the Wounded Subject: Trauma and the Transformation of Subjectivity in Early Industrial Modernity* - (pp. 23-37)

Francesco Vitali Rosati, *Soggetti senza io. Trasformazioni della mistica nella modernità post-secolare* - (pp. 38-53)

Martino Quadrato, *La distanza che ci ha reso umani. Tecnica e antropogenesi in Hans Blumenberg* - (pp. 54-66)

Jamie Davies, *Idling the Apparatus* - (pp. 67-79)

Pietro Prunotto, *Il resto del soggetto. Pharmakon e chiasmo* - (pp. 80-92)

Paola Zilioli, *Soggettività ermafrodita e matrice eterosessuale* - (pp. 93-104)

## RICERCHE – RESEARCH

Raffaello Palumbo Mosca, *Ombre. Riflessioni sul personaggio* - (pp. 105-117)

Armando Manchisi, *Il sé e la sua realizzazione* - (pp. 118-131)

Asia Leonardi, *Metanoia, ascesi, rivoluzione. Note sul Cavallo pallido di Boris Savinkov* - (pp. 132-143)

Luca Valsecchi, *Soggetti allo stress. Elementi per una teoria dei soggetti collettivi in Heiner Mühlmann* - (pp. 144-157)

Tamar Elisheva Levi, *Estetica del performativo: per una soggettività relazionale* - (pp. 158-169)

Simone Bernardi della Rosa, *I think, therefore I would-be (perhaps). The Peircean semiotic subject against the metaphysics of wickedness, the delusion of vanity and barbaric conception of personal identity* - (pp. 170-188)

Anna Chiara Corradino, «Un corpo dallo spirito diviso». *Riflessioni sulla soggettività del cadavere nelle dinamiche necrofile* - (pp. 189-202)

## RECENSIONI – REVIEWS

[Roberto Corso] Fabiana Gambardella, *Più in alto della realtà*, Meltemi, Milano 2025, 123 pp. - (pp. 202-206)

[Marcello De Masi] Alessandra Scotti, *Etica del Visibile*, Orthotes, Napoli 2025, 122 pp. - (pp. 207-210)

[Alessandro De Cesaris] Omri Boehm, *Universalismo radicale*, Marietti, Bologna 2025, 160 pp. - (pp. 211-214)

## Percorsi e trasformazioni della soggettività moderna\*

Alessandro De Cesaris\*\*

Antonio Lucci\*\*\*

Il titolo di questo numero monografico di *Lessico di Etica pubblica* intende alludere tanto alle coordinate quanto al taglio scelto per affrontare un tema così ampio come quello della soggettività. Per quanto riguarda le coordinate, i contributi raccolti in questo numero si concentreranno sulla modernità, se con questa espressione intendiamo, in senso ampio, tanto il periodo che viene usualmente contrassegnato come “epoca moderna” quanto i suoi sviluppi più recenti.

In secondo luogo, il taglio del numero è scandito da queste due parole, “percorsi” e “trasformazioni”, non solo declinate al plurale ma tenute in un rapporto di tensione reciproca. Se l’idea dei “percorsi” della soggettività nell’epoca moderna lascia intendere la possibilità di seguire delle linee di continuità, che lascino individuare un nesso chiaro tra la modernità e la questione del soggetto, il riferimento alle trasformazioni segnala invece l’esigenza di tener conto dei momenti di discontinuità, degli elementi di divergenza spesso radicale che è possibile incontrare nei dibattiti sulla questione del soggetto. Per questa ragione, le due sezioni tradizionali della rivista, *Questioni* e *Ricerche*, contengono contributi che rispondono a due diversi stili di riflessione. I contributi raccolti nella sezione *Questioni* ricostruiscono alcune delle principali linee di trasformazione della soggettività moderna, mostrando come la figura del soggetto si costituisca storicamente attraverso processi di fondazione, crisi e ridefinizione.

Il volume si apre con il saggio di Giulia Belgioioso, che propone un’ampia ricostruzione storico-filosofica dell’emergere del soggetto moderno. Attraverso un percorso che da Montaigne conduce a Descartes e si prolunga sino a Pascal, il contributo mostra come la nascita del soggetto coincida con un’autentica “odissea” dell’Io, destinata a segnare l’intera vicenda della filosofia moderna. Il contributo di Sara Fontanelli indaga genealogicamente un altro aspetto della storia moderna della soggettività, questa volta spostandosi cronologicamente verso la tarda Modernità industriale, tramite l’analisi della genesi della soggettività traumatica. Attraverso la storia della nozione di trauma, dalla *railway spine* alla psicoanalisi, il saggio di Fontanelli mostra come il soggetto moderno venga progressivamente ripensato non più come coscienza sovrana, ma come soggettività attraversata dall’inconscio, dalla temporalità

---

\* Pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università di Friburgo. Email: [alessandro.decesaris@unifr.ch](mailto:alessandro.decesaris@unifr.ch).

\*\*\* Università di Torino. Email: [antonio.lucci@unito.it](mailto:antonio.lucci@unito.it).

differita e dalla vulnerabilità, delineandosi come soggettività non più monolitica e sostanziale, ma sempre più come soggettività fratturata, attraversata da una scissione costitutiva, come “soggetto ferito”.

Il contributo di Francesco Vitali Rosati affronta, da un lato tramite una dislocazione tematica, dall'altro proseguendo idealmente le analisi di Fontanelli relative a una soggettività che nel corso della contemporaneità si fa sempre più labile e problematica, il tema della mistica come laboratorio di produzione una soggettività priva di centralità egoica. Attraverso il confronto con Berdjaev, Mauthner e altre figure del misticismo novecentesco, Vitali Rosati delinea una costellazione teorica nella quale la dissoluzione mistica dell'Io diventa occasione per ripensare il rapporto fra conoscenza, comunità ed esperienza etica.

Il saggio di Martino Quadrato, in questo senso, contribuisce al movimento teorico già presente nel saggio di Vitali Rosati, spostando il fuoco della riflessione sul terreno dell'antropologia filosofica. Muovendo dal pensiero di Hans Blumenberg, il saggio di Quadrato, infatti, individua nel concetto di “distanza” (tecnica e simbolica) la condizione antropogenetica che rende possibile la soggettività umana, interrogandone criticamente, in conclusione, anche alcune delle trasformazioni a cui essa è sottoposta nell'epoca delle tecnologie digitali, che mettono in questione i modi classici di darsi della distanza tra uomo e mondo (tanto naturale quanto sociale). Il saggio di Jamie Davies, in un certo senso, si pone come l'ideale prosecuzione di queste riflessioni sulla distanza. Tramite un'analisi critica degli apparati tecnici contemporanei di soggettivazione, basata su un confronto con l'Heidegger critico della tecnica e l'Agamben critico dei dispositivi, infatti, Davies utilizza la nozione di “captivation” come strumento ermeneutico per comprendere come gli apparati tecnologici contemporanei catturino l'impotenza stessa del soggetto, suggerendo, da un lato che l'inoperosità possa essere considerata una possibile via di disattivazione del meccanismo produttivo-capitalistico, e dall'altro che proprio tale inoperosità sia a rischio nell'attuale costellazione sociale segnata dall'introduzione massiccia di quelle tecnologie digitali che mettono in crisi i rapporti di vicinanza e lontananza classici.

Il contributo di Pietro Prunotto, rispetto a questa costellazione di critica culturale, fa un passo indietro dal punto di vista genealogico, ricercandone le strutture teoretiche tramite un confronto con il problema della soggettività dal punto di vista della decostruzione derridiana. Attraverso la categoria di “resto” e la figura del *pharmakon*, il soggetto viene ripensato da Prunotto come configurazione aperta, irriducibile tanto all'identità quanto alla sua dissoluzione. Chiude la sezione il saggio di Paola Zilioli, che, attraverso il dialogo tra Foucault e Judith Butler, ricostruisce genealogicamente la formazione della soggettività eterosessuale mostrando come la figura dell'ermafrodita rappresenti un luogo privilegiato di resistenza ai dispositivi che regolano l'intelligibilità del soggetto moderno.

La sezione *Ricerche* raccoglie, invece, contributi che sviluppano il tema della soggettività attraverso prospettive disciplinari differenti, privilegiando casi di studio, figure teoriche peculiari e specifici ambiti di esperienza.

Particolare rilievo assume, in questo senso, il contributo di Raffaello Palumbo Mosca, dedicato al personaggio letterario come forma privilegiata della soggettività moderna. Muovendosi tra teoria del romanzo e riflessione critica, anche attraverso l'analisi critica di autori appartenenti al Novecento o alla scena letteraria più recente, il saggio mostra come il personaggio continui a costituire uno dei luoghi fondamentali attraverso cui la letteratura esplora le possibilità dell'Io, facendo della finzione narrativa uno spazio di elaborazione etica ed esistenziale. Il contributo di Armando Manchisi affronta, invece, il tema dell'autorealizzazione, mettendo a confronto diversi modelli normativi del sé e difendendo una concezione perfezionista dell'autonomia, capace di integrare autodeterminazione e criteri oggettivi di fioritura umana. Anche nel saggio di Asia Leonardi la soggettività viene presa in considerazione nei suoi rapporti con la dimensione etica, ma l'attenzione si sposta, qui, dalla dimensione normativa a quella politica. I processi di soggettivazione vengono letti da Leonardi, tramite la lente foucaultiana del concetto di "conversione", come strutturalmente attraversati da una tensione politico-rivoluzionaria, che l'autrice analizza attraverso il prisma epistemico del romanzo *Cavallo pallido* (1909) di Boris Savinkov, mostrando come la rivoluzione implichi anzitutto una radicale trasformazione dell'ethos individuale.

Il saggio di Luca Valsecchi, che propone una rilettura della teoria genetica della cultura di Heiner Mühlmann quale teoria dei soggetti collettivi, interroga criticamente le categorie con cui vengono attribuite proprietà soggettive ai fenomeni sociali, segnando un passaggio – sempre nell'orizzonte dell'analisi politica della questione del soggetto incominciato nel saggio precedente – dalla dimensione individuale a quella collettiva. Spostando il focus dell'analisi della soggettività sulla dimensione estetica, il contributo di Tamar Elisheva Levi esplora la soggettività performativa, usando come punto di riferimento le analisi della teorica del teatro tedesca Erika Fischer-Lichte, e mostrando come le pratiche estetiche e i processi di mediazione tecnologica consentano di ripensare le relazioni fra umano e non umano in termini di co-costituzione. Simone Bernardi della Rosa, operando un passaggio dall'estetica alla semiotica e alla sua storia, ricostruisce la teoria peirciana del soggetto come critica dell'individualismo moderno, mettendo in luce una concezione relazionale, semiotica e fallibilista della soggettività che anticipa molte delle più influenti elaborazioni del Novecento. Infine, Anna Chiara Corradino affronta provocatoriamente il problema della soggettività del cadavere. Attraverso un confronto tra letteratura medievale, New Materialism e Actor-Network Theory, il saggio mostra, da una prospettiva decisamente interdisciplinare e dal taglio *kulturwissenschaftlich*, come il corpo (del) morto possa essere pensato come agente relazionale, mettendo radicalmente in questione la tradizionale opposizione fra soggetto e oggetto.

L'analisi del caso-limite della soggettività, una soggettività che non coincide più neanche con la categoria-guida della tradizione fenomenologica tedesca novecentesca, quella di "corpo vivente" (*Leib*), ma che ciononostante può essere considerata come dotata di agency, rappresenta non solo concretamente la fine del fascicolo, ma anche, idealmente, il termine possibile di quell'"odissea del soggetto", iniziata con l'analisi

filosofica delle sue figurazioni moderne nel contributo di Belgioioso, che è l'oggetto del presente numero di Lessico di Etica Pubblica. Una fine, che naturalmente – come insegnano le infinite rivisitazioni del tema dell'*Odissea*, da quella, nobile, celebre e letteraria di Dante Alighieri a quella cinematografica recente, tanto spregiudicata quanto criticata, di Christopher Nolan – non è mai definitiva, ma che, al contrario, è sempre, costitutivamente, aperta a riletture, risemantizzazioni e finali alternativi.

## Abstracts

### QUESTIONI – INQUIRIES

**Giulia Belgioioso, *L'odissea del soggetto. Vivere l'Io, fondare il soggetto: da Montaigne a Descartes / The Odyssey of the Subject. Experiencing the Self, Establishing the Subject: from Montaigne to Descartes***

#### Italiano

L'articolo ricostruisce la genealogia del soggetto moderno attraverso la metafora dell'odissea, intesa come figura del viaggio dell'Io alla ricerca della propria identità. Il percorso prende avvio dalla tradizione classica e si concentra sul passaggio decisivo che conduce da Montaigne a Descartes, individuando in Blaise Pascal il punto di svolta che rende problematica ogni successiva fondazione metafisica del soggetto. L'analisi mostra come la storia della soggettività non proceda secondo uno sviluppo lineare, ma attraverso trasformazioni profonde del significato dell'Io.

Il nucleo dell'articolo è dedicato a Descartes, la cui filosofia viene interpretata come risposta alla dispersione dell'Io montaigniano. Attraverso il cogito, Descartes ricostruisce l'unità del soggetto, trasformando l'esperienza vissuta in principio metafisico di certezza. Tale rifondazione, tuttavia, contiene già il limite che Pascal metterà in luce, mostrando l'impossibilità di identificare l'Io con una sostanza autosufficiente. L'Io cartesiano risulta infatti astratto e "introvabile", mentre la condizione umana si manifesta come fragilità e finitezza.

#### English

The article reconstructs the genealogy of the modern subject through the metaphor of the *Odyssey*, understood as the figure of the self's journey in search of its own identity. The argument begins with the classical tradition and focuses on the decisive transition from Montaigne to Descartes, identifying Blaise Pascal as the turning point that renders every subsequent metaphysical grounding of the subject problematic. The analysis shows that the history of subjectivity does not unfold as a linear development but rather through profound transformations in the meaning of the self.

The core of the article is devoted to Descartes, whose philosophy is interpreted as a response to the fragmentation of the Montaignian self. Through the *cogito*, Descartes reconstructs the unity of the subject by transforming lived experience into a metaphysical principle of certainty. Yet this refoundation already contains the limitation that Pascal would later expose, namely the impossibility of identifying the self with a self-sufficient substance. The Cartesian self thus appears both abstract and "unfindable", while the human condition reveals itself instead as one of fragility and finitude.

**Sara Fontanelli, *Toward a Genealogy of the Wounded Subject: Trauma and the Transformation of Subjectivity in Early Industrial Modernity / Verso una genealogia del soggetto ferito: il trauma e la trasformazione della soggettività nella prima modernità industriale***

### English

The essay reconstructs genealogically the emergence of traumatic subjectivity within the context of industrial modernity, starting from the medico-scientific notion of railway spine. Through an analysis of the nineteenth-century debate between organicist and psychogenetic models, the contribution shows how trauma is transformed from a somatic lesion into a psychic phenomenon characterized by deferred temporality, non-organic symptomatology, and difficulties of empirical verification. The turn introduced by Charcot, and subsequently radicalized by Freud, makes it possible to rethink trauma as an intrapsychic configuration endowed with real effects, thereby challenging the distinction between true and simulated and inaugurating the notion of psychic reality. Within this framework, subjectivity emerges as a non-egological instance, traversed by automatisms and unconscious processes, as highlighted by Janet. Trauma thus functions as a privileged theoretical device for deconstructing the modern paradigm of the sovereign subject and rethinking its limits, toward a definition of modern subjectivity as a “wounded subject”.

### Italiano

Il saggio ricostruisce genealogicamente l'emergere della soggettività traumatica nel contesto della modernità industriale, a partire dalla nozione medico-scientifica di railway spine. Attraverso l'analisi del dibattito ottocentesco tra modelli organicisti e psicogenetici, il contributo mostra come il trauma si trasformi da lesione somatica in fenomeno psichico caratterizzato da temporalità differita, sintomatologia non organica e difficoltà di verifica empirica. La svolta introdotta da Charcot, e successivamente radicalizzata da Freud, consente di ripensare il trauma come configurazione intrapsichica dotata di effetti reali, mettendo in crisi la distinzione tra vero e simulato e inaugurando la nozione di realtà psichica. In questo quadro, la soggettività emerge come istanza non egologica, attraversata da automatismi e processi inconsci, come evidenziato anche dalle analisi di Pierre Janet. Il trauma si configura così come dispositivo teorico privilegiato per decostruire il paradigma moderno del soggetto sovrano e per ripensarne i limiti, verso una definizione di soggettività moderna come “soggetto ferito”.

**Francesco Vitali Rosati, *Soggetti senza io. Trasformazioni della mistica nella modernità post-secolare / Subjects Without a Self: Transformations of Mysticism in Post-Secular Modernity***

### Italiano

Il saggio esamina alcune delle principali interpretazioni novecentesche del misticismo, con particolare attenzione alle implicazioni antropologiche ed etiche del fenomeno. Dopo averne tratteggiato le principali difficoltà definitorie, vengono proposte alcune letture consonanti tese a cogliere, nella costituzione di un soggetto mistico, un insieme di strategie epistemiche finalizzate a una trasformazione dell'esistenza umana. In questa cornice, vengono ricostruiti i tratti comuni di una costellazione intellettuale definita come «radicalismo mistico»,

mettendo in luce altresì alcune linee di continuità storica e filosofica. L'analisi si concentra in particolare sui casi di Nikolaj Berdjaev e Fritz Mauthner, considerati come esempi significativi di un processo di rielaborazione moderna della tradizione mistica occidentale. In conclusione, l'articolo suggerisce che tali prospettive contribuiscono a ridefinire la mistica quale rapporto peculiare tra soggettività, conoscenza e comunità.

### English

This paper explores some of the main twentieth-century interpretations of mysticism, with particular attention to its anthropological and ethical implications. After outlining the main challenges of definition and its distinctive epistemological status, this article examines a set of convergent readings that understand the constitution of a mystical subject as involving epistemic strategies aimed at a broader transformation of human existence. On this basis, it reconstructs the common features of an intellectual constellation referred to as «mystical radicalism» while also highlighting certain lines of historical and philosophical continuity. The analysis focuses in particular on the cases of Nikolai Berdyaev and Fritz Mauthner, considered as significant examples of a modern reworking of the mystical tradition. This paper concludes by suggesting that these perspectives contribute to redefining mysticism as a specific relationship between subjectivity, knowledge, and community.

**Martino Quadrato, *La distanza che ci ha reso umani. Tecnica e antropogenesi in Hans Blumenberg* / *The Distance that made us Human: Technology and Anthropogenesis in Hans Blumenberg***

### Italiano

Il contributo indaga il ruolo della distanza come principio antropogenetico nel pensiero di Hans Blumenberg a partire dall'ottavo capitolo di *Beschreibung des Menschen*. Lungi dall'essere un dato originario della coscienza, la distanza tra soggetto e mondo emerge come l'esito di una genesi storica e materiale, ricostruita da Blumenberg nel confronto con la paleoantropologia. In questa prospettiva, il concetto di *actio per distans* assume un valore decisivo: il gesto del lancio inaugura una catena di mediazioni che, dalla trappola al concetto, spezza la chiusura della *Umwelt* e apre lo spazio di una *Welt*. Il contributo si conclude interrogando il destino della distanza nell'epoca delle tecnologie digitali, in cui le forme della mediazione tecnica ne trasformano profondamente l'esperienza.

### English

The paper investigates the role of distance as an anthropogenetic principle in Hans Blumenberg's thought, starting from the eighth chapter of *Beschreibung des Menschen*. Far from being an original datum of consciousness, the distance between subject and world emerges as the outcome of a historical and material genesis, which Blumenberg reconstructs through his engagement with paleoanthropology. From this perspective, the concept of *actio per distans* takes on a decisive significance: the gesture of throwing inaugurates a chain of mediations that, from the trap to the concept, breaks through the closure of the *Umwelt* and opens up the space of a *Welt*. The paper concludes by questioning the fate of distance in the age of digital technologies, in which forms of technical mediation profoundly transform the experience of distance.

**Jamie Davies, *Idling the Apparatus / Messa al minimo dell'apparecchio***

**English**

This article will undertake a threefold analysis to investigate a specific problematic concerning the construction of the contemporary subject which it will term, following Heidegger, the captivation of the subject. This captivation, by the various operative apparatuses of subjectification, consists today in the novel delimitation of *impotential*: the capacity not-to, the idleness of existence. Tracing first this concept of captivation in relation to the animal in Agamben and Heidegger and discussing how it functions, it will then discuss the specific captivation of impotential in the contemporary era, related as this is to issues on boredom and our being-in-the-world, before concluding with an account of the idleness of impotential and the possible deactivation (if idleness be restituted to existence) of the ceaselessness of the modern subject.

**Italiano**

L'articolo si propone di sviluppare una triplice analisi per indagare una specifica problematica relativa alla costruzione del soggetto contemporaneo, che verrà qui denominata, rifacendosi a Heidegger, la captivazione del soggetto. Questa captivazione, operata dai diversi apparati di soggettivazione, oggi consiste nella nuova cattura e delimitazione dell'impotenza: la potenza di non e l'inoperosità dell'esistenza.

Delineando in primo luogo il concetto di captivazione in relazione all'animale in Agamben e in Heidegger, e analizzando il funzionamento di tale cattura, l'articolo passerà quindi a esaminare la specifica captivazione dell'impotenza nell'epoca contemporanea, in relazione al concetto di noia e del nostro essere-nel-mondo. Nelle conclusioni ci si soffermerà sull'inoperosità dell'impotenza e della possibile disattivazione (qualora tale inoperosità venga restituita all'esistenza) dell'incessante operosità del soggetto moderno.

**Pietro Prunotto, *Il resto del soggetto. Pharmakon e chiasmo / The Rest of the Subject. Pharmakon and chiasmus***

**Italiano**

Il contributo propone la nozione di “resto del soggetto” come categoria interpretativa per affrontare la questione del soggetto attraverso il pensiero della decostruzione. L'espressione è volutamente ambigua nel suo genitivo: designa al contempo ciò che resiste al soggetto e ciò che del soggetto permane dopo la critica. L'analisi si articola in tre movimenti. Il primo mostra come la decostruzione operi come pensiero del resto, attraverso la struttura dell'indecidibile e il doppio gesto di inversione e dislocazione delle opposizioni. Il secondo assume il *pharmakon* derridiano come caso paradigmatico di un eccesso che resiste strutturalmente all'interiorizzazione e alla classificazione dialettica, rivelando il limite costitutivo di ogni soggettività critica. Il terzo movimento trae le conseguenze di questa resistenza: il soggetto non è né negato né rifondato, ma si configura come figura chiasmatica, ovvero come effetto di una differenza irriducibile tanto all'identità quanto all'espropriazione, sempre aperto a un resto che nessuna totalizzazione può assorbire.

### English

This paper introduces the notion of “rest of the subject” as an interpretive category to address the question of subjectivity through deconstructive thought. The expression is deliberately ambiguous in its genitive construction: it designates simultaneously what resists the subject and what persists of the subject after critique. The analysis unfolds in three movements. The first shows how deconstruction operates as a thinking of the rest, through the structure of the undecidable and the double gesture of inversion and displacement of oppositions. The second takes Derrida’s *pharmakon* as a paradigmatic instance of an excess that structurally resists interiorization and dialectical classification, thereby revealing the constitutive limit of every critical subjectivity. The third movement draws the consequences of this resistance: the subject is neither negated nor reconstituted but takes shape as a chiasmic figure – that is, as the effect of a difference irreducible both to identity and to expropriation, always open to the rest that no totalization can absorb.

**Paola Zilioli, *Soggettività ermafrodita e matrice eterosessuale / Hermaphroditic Subjectivity and the Heterosexual Matrix***

### Italiano

Il contributo si propone di mettere in luce come l’emersione della soggettività ermafrodita nella letteratura scientifica della seconda metà del XIX secolo abbia contribuito a stabilizzare i confini della soggettività eterosessuale. L’argomentazione si svolge attraverso il dialogo che in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) Judith Butler instaura con le riflessioni di Michel Foucault su sessualità, verità, soggettività e potere, racchiuse ne *La volonté de savoir* (1976) e nell’*Introduction* (1980) al diario dell’ermafrodita francese Herculine Barbin. La soggettività ermafrodita, la cui cancellazione materiale e concettuale sta al cuore della definizione del soggetto moderno in quanto soggetto eterosessuale, ha un alto portato critico, perché mette in crisi il funzionamento dell’eterosessualità, intesa come dispositivo di sessualità, e ne mostra gli effetti nefasti. Il contributo sostiene quindi che essa sia il luogo di una resistenza alla matrice eterosessuale che presiede all’intelligibilità della soggettività moderna.

### English

This paper aims to highlight how the emergence of hermaphroditic subjectivity in the scientific literature of the second half of the nineteenth century helped to consolidate the boundaries of heterosexual subjectivity. The argument unfolds through the dialogue that Judith Butler establishes in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) with Michel Foucault’s reflections on sexuality, truth, subjectivity and power, as set out in *La volonté de savoir* (1976) and in the *Introduction* (1980) to the diary of the French hermaphrodite Herculine Barbin. Hermaphroditic subjectivity, whose material and conceptual erasure lies at the heart of the definition of the modern subject as a heterosexual subject, carries significant critical weight, as it challenges the functioning of heterosexuality – understood as a device of sexuality – and reveals its harmful effects. The paper therefore argues that it is the site of resistance to the heterosexual matrix that governs the intelligibility of modern subjectivity.

## RICERCHE – RESEARCHES

**Raffaello Palumbo Mosca, *Ombre. Riflessioni sul personaggio / Shadows: Reflections on the Character***

### Italiano

L'articolo riflette sul significato filosofico e morale del personaggio romanzesco, sostenendo che esso costituisca ancora oggi il centro della narrazione. Superando l'alternativa tra personaggio come funzione testuale e personaggio come imitazione della realtà, esso viene interpretato come uno spazio di costruzione del soggetto morale e di esplorazione del rapporto tra individuo e contesto. Attraverso esempi tratti da Gadda, Levi e, soprattutto, da *Le benevole* di Jonathan Littell, il saggio mostra come il riconoscimento del lettore anche nei confronti di personaggi moralmente negativi non implichi una giustificazione delle loro azioni, ma rappresenti uno strumento di comprensione critica della fragilità umana. Il romanzo emerge così come un laboratorio etico capace di mettere alla prova la coscienza morale del lettore.

### English

The article reflects on the philosophical and moral significance of the novelistic character, arguing that it remains the central element of narrative. Moving beyond the opposition between the character as a textual function and the character as an imitation of reality, it interprets the character as a space for the construction of the moral subject and for the exploration of the relationship between the individual and their social context. Drawing on examples from Gadda, Levi, and, above all, Jonathan Littell's *The Kindly Ones*, the essay argues that the reader's identification even with morally reprehensible characters does not entail a justification of their actions, but rather provides a means of critically understanding human fragility. The novel thus emerges as an ethical laboratory capable of testing the reader's moral consciousness.

**Armando Manchisi, *Il sé e la sua realizzazione / The Self and its Realization***

### Italiano

Il contributo analizza l'ideale dell'autorealizzazione, mettendolo in rapporto con diverse concezioni del sé. A tal fine, vengono esaminati quattro modelli principali: il Modello perfezionista, il Modello volontarista e due modelli ibridi, quello della volontà oggettiva e quello perfezionista dell'autonomia. L'analisi mostra che i primi tre presentano limiti significativi, legati rispettivamente al paternalismo, all'arbitrarietà e alla dipendenza da un allineamento contingente tra valore oggettivo e coinvolgimento soggettivo. Come alternativa, viene difeso il Modello perfezionista dell'autonomia, secondo cui una persona realizza sé stessa esercitando le proprie capacità fondamentali per conseguire obiettivi di vita che ha scelto liberamente. Questo modello consente di integrare vincoli normativi e autodeterminazione, consentendo così di concepire il sé come un processo dinamico di articolazione e trasformazione.

### English

This paper analyzes the ideal of self-realization by relating it to different conceptions of the self. To this end, it examines four main accounts: the Perfectionist Account, the Voluntarist Account, and two hybrid views, the Objective Will Account and the Autonomy-Perfectionist Account. The analysis shows that the first three face significant limitations, namely paternalism, arbitrariness, and a reliance on the contingent alignment between objective value and subjective engagement. As an alternative, the paper defends the Autonomy-Perfectionist Account, according to which a person realizes herself by exercising her fundamental capacities in the pursuit of freely chosen life goals. This account integrates normative constraints and self-determination, thereby allowing us to conceive of the self as a dynamic process of articulation and transformation.

**Asia Leonardi, *Metanoia, ascesi, rivoluzione. Note sul Cavallo pallido di Boris Savinkov* / *Metanoia, Asceticism, Revolution. Notes on Boris Savinkov's The Pale Horse***

### Italiano

Il presente contributo si propone di indagare i processi di costituzione del sé rivoluzionario alla luce delle riflessioni di Foucault e di Hadot sulla nozione di conversione. L'intento è mostrare come l'adesione a un principio rivoluzionario non si esaurisca in un atto intellettuale, ma presupponga, piuttosto, una vera e propria trasformazione esistenziale che incide direttamente sull'*ethos* del soggetto. L'architettura teorica presentata viene esemplificata attraverso un caso di studio: *Cavallo pallido*, di Boris Savinkov, romanzo semi auto-biografico ambientato durante la Rivoluzione russa del 1905, in cui viene messo in scena il dramma etico del militante terrorista, diviso tra l'imperativo etico del "non uccidere" e il "devi uccidere" del comandamento terrorista. Il sacrificio rivoluzionario diventa così la testimonianza del valore di un'altra vita: morire per la causa appare allora l'unico modo per essere all'altezza dell'ideale, di annullare la colpevolezza e lo stesso delitto.

### English

This paper investigates the processes of constitution of the revolutionary self through Foucault's and Hadot's reflections on the notion of conversion. It highlights how adherence to a revolutionary principle is not merely an intellectual act but presupposes a profound existential transformation directly affecting the subject's *ethos*. The theoretical framework is exemplified through a case study: Boris Savinkov's *The Pale Horse*. Set during the 1905 Russian Revolution, the novel portrays the ethical drama of the terrorist militant, torn between the moral imperative "thou shalt not kill" and the terrorist commandment "you must kill". Revolutionary sacrifice thus becomes a testimony to the value of a different life; death for the cause becomes the only way to live up to the ideal, neutralizing both guilt and the crime itself.

**Luca Valsecchi, *Soggetti allo stress. Elementi per una teoria dei soggetti collettivi in Heiner Mühlmann* / *Subjects under Stress: Elements for a Theory of Collective Subjects in Heiner Mühlmann***

**Italiano**

Il contributo propone una lettura della teoria genetica della cultura di Heiner Mühlmann come teoria dei soggetti collettivi. Attraverso una ricostruzione genealogica del suo rapporto con il dibattito sulla psicologia delle folle, nonché delle fonti che sostanziano la sua proposta teorica, l'articolo mostra come la nozione mühlmanniana di "cultura" si iscriva in un più ampio paradigma che descrive i collettivi come unità dotate di una dinamica propria. In questa prospettiva, il ricorso da parte dell'autore a espressioni come "ipersoggetto culturale", "sistema attivo", "oggetto dinamico", "essere vivente", viene interpretato come una riformulazione, in chiave cibernetico-sistemica, di un gesto teorico già presente nella precedente tradizione di pensiero sociale-politico: la trasposizione, più o meno metaforica, di proprietà dal livello individuale al livello collettivo. L'analisi condotta si propone di mettere in luce le ambivalenze di tale operazione, evidenziandone l'oscillazione tra uso analogico e impegno ontologico.

**English**

This paper proposes a reading of Heiner Mühlmann's genetic theory of culture as a theory of collective subjects. Through a genealogical reconstruction of its relationship to the debate on crowd psychology, as well as the sources that substantiate his theoretical proposal, the article shows how Mühlmann's notion of "culture" fits within a broader paradigm that describes collectives as unities endowed with their own dynamics. From this perspective, the author's use of expressions such as "cultural hypersubject", "active system", "dynamic object", and "living being" is interpreted as a cybernetic-systemic reformulation of a theoretical gesture already present in the preceding tradition of socio-political thought: the more or less metaphorical transposition of properties from the individual to the collective level. The analysis aims to highlight the ambivalence of this operation, highlighting its oscillation between analogical use and ontological commitment.

**Tamar Elisheva Levi, *Estetica del performativo: per una soggettività relazionale* / *The Aesthetics of the Performative: toward a Relational Subjectivity***

**Italiano**

Il presente saggio indaga la soggettività attraverso una lente performativa, assumendo il campo estetico-performativo come spazio privilegiato di osservazione della reciproca costituzione tra umano e non-umano. Punto di partenza è l'estetica del performativo di Erika Fischer-Lichte, la quale consente di spostare l'analisi verso le pratiche incarnate attraverso cui senso e significati emergono nell'evento stesso, mettendo in discussione la dicotomia mente/corpo e soggetto/oggetto. Si mostra tuttavia come questa prospettiva sia strutturalmente ancorata alla co-presenza fisica, un presupposto che rende necessario il confronto con i dibattiti sulla liveness, intesa come categoria storica, costruita e situata. Interrogare la liveness permette di estendere la riflessione verso una soggettività che si costituisce anche attraverso processi relazionali di mediatizzazione, portando alla luce il ruolo attivo degli elementi non-umani nella soggettività performativa. In questa prospettiva, verrà

considerata la proposta di Karen Barad di ripensare la performatività nei termini di *intra-azioni* materiali tra umano e non-umano.

### English

The paper investigates the notion of subjectivity through a performative lens, taking the aesthetic-performative field as a privileged site for observing the co-constitutive dynamics between human and non-human. Drawing on Erika Fischer-Lichte's aesthetics of the performative, the analysis turns to the embodied practices through which sense and meaning emerge within the event itself, thereby challenging the mind/body and subject/object dichotomies. This perspective, however, is shown to remain structurally anchored in physical co-presence – a premise that necessitates engagement with debates on liveness, understood here as a historical, constructed, and situated category. Interrogating liveness allows the analysis to move beyond traditional approaches, extending toward a conception of subjectivity that is constituted through relational processes of mediatization and foregrounding the active role of non-human elements within performative subjectivity. Within this framework, the analysis engages with Karen Barad's proposal to rethink performativity in terms of material intra-actions between human and non-human.

**Simone Bernardi della Rosa, *I think, therefore I would-be (perhaps). The Peircean semiotic subject against the metaphysics of wickedness, the delusion of vanity and barbaric conception of personal identity / Penso, quindi potrei essere (forse). Il soggetto semiotico peirceano contro la metafisica della malvagità, l'illusione della vanità e la concezione barbarica dell'identità personale***

### English

Modern philosophy has tended to locate the self in the individual: bounded, self-transparent, and privately assured of its own existence. This article argues that Charles Sanders Peirce's semiotic and pragmatist framework constitutes a theory of subjectivity that operates a systematic reversal of this assumption, without a complete denial of selfhood itself, but targeting it what Peirce himself called a "barbaric conception of personal identity". The argument proceeds in two movements. The first is critical: Peirce dismantles the Cartesian cogito not by dismissing the "I" altogether, but by exposing the inferential, sign-mediated, and fallible character of self-knowledge. Intuition, introspection, and the self-evidence of the thinking subject are each rejected on epistemological grounds. The second movement is reconstructive: once individuality is no longer the foundation of selfhood, a different anthropological picture emerges. The real and true self, on Peirce's account, what constitutes the core of human being's purposes, is general rather than particular, relational rather than self-enclosed, and *continuous* in both space and time rather than reducible to any single actual occurrences. Against nihilistic readings of a no-self theory, and against strong individualist readings, this article defends a median position: the subject, not the individual, is the proper anthropological unit, but this "conditioned and conditional" and therefore fallible and instable subject is defined precisely by its "springs of actions" and participation in something that exceeds any one of its actual instantiations. In this way Peirce was able, way before the critical approaches of 20<sup>th</sup> century philosophy on subjectivity, to dismantle the "vulgarest delusion of vanity" of human-being selfhood.

### Italiano

La filosofia moderna ha teso a collocare il sé nell'individuo: delimitato, trasparente a se stesso e privatamente certo della propria esistenza. Questo articolo sostiene che il quadro semiotico e pragmatista di Charles Sanders Peirce costituisce una teoria della soggettività che realizza un complesso e sistematico rovesciamento di tale presupposto, senza tuttavia negare completamente la nozione di sé, ma prendendo di mira ciò che lo stesso Peirce chiamava una "concezione barbarica dell'identità personale". L'argomentazione si sviluppa in due movimenti. Il primo è critico: Peirce smantella il cogito cartesiano non eliminando del tutto l'"io", ma mettendo in luce il carattere inferenziale, mediato dai segni e fallibile della conoscenza di sé. Intuizione, introspezione e evidenza immediata del soggetto *pensante* sono ciascuna respinte su basi epistemologiche. Il secondo movimento è ricostruttivo: una volta che l'individualità non costituisce più il fondamento del sé, emerge un diverso quadro antropologico. Il sé *reale* e *autentico*, per Peirce, ciò che costituisce il nucleo dei fini e dei compiti propri dell'essere umano, è generale e non individuale, relazionale e non chiuso in sé stesso, e continuo sia nello spazio sia nel tempo piuttosto che riducibile a singole occorrenze attuali. Contro le letture nichiliste di una teoria del non-sé, e contro le interpretazioni fortemente individualiste, questo articolo difende una posizione intermedia: il soggetto, non l'individuo, è la corretta unità antropologica, ma questo soggetto "condizionato e condizionale", e dunque fallibile e instabile, è definito precisamente dalle sue "springs of actions" e dalla sua partecipazione a qualcosa che eccede ciascuna delle sue effettive istanziazioni. In questo modo Peirce è stato in grado, ben prima degli approcci critici della filosofia del Novecento sulla soggettività, di smantellare la "più volgare illusione della vanità" della individualità umana.

**Anna Chiara Corradino, «Un corpo dallo spirito diviso». Riflessioni sulla soggettività del cadavere nelle dinamiche necrofile / «A Body with a Divided Spirit». Reflections on the Subjectivity of the Corpse in Necrophilic Dynamics**

### Italiano

Il contributo esamina la soggettività del cadavere nelle dinamiche necrofile, prendendo come caso di studio le ottave 56 e 57 dell'*Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo. Il lavoro si interroga sullo statuto ontologico del corpo morto: può il cadavere essere pensato come soggetto? Attraverso un dialogo tra teorie del *New Materialism*, dell'*Actor-Network Theory* e gli studi sulla necrofilia (Bronfen, Downing, MacCormack), l'analisi mostra come il cadavere non sia riducibile a pura inerzia, ma possa configurarsi come mediatore attivo nelle relazioni desideranti. La tanatoprassi viene esaminata come pratica di risoggettivazione del corpo morto. Nel testo boiardesco, la scena della fata Silvanella innamorata del cadavere di Narciso esemplifica una torsione cruciale: la bellezza non oggettivizza un soggetto, ma risoggettivizza un oggetto, invertendo la logica normativa del possesso. Il cadavere esercita così una forma di agency che destabilizza la distinzione tra soggetto e oggetto, rendendo la necrofilia un dispositivo critico per ripensare le strutture fondamentali del desiderio.

### English

The contribution examines the subjectivity of the corpse in necrophilic dynamics, taking Matteo Maria Boiardo's *Orlando innamorato*'s octaves 56-57 as a case study. The paper investigates the ontological status of the dead body: can the corpse be thought of as a subject?

Through a dialogue between New Materialism, the Actor-Network Theory, and the studies on necrophilia (Bronfen, Downing, MacCormack), the analysis shows how the corpse cannot be reduced to pure inertia, but may instead function as an active mediator in desiring relations. Thanatopraxis is examined as a practice of re-subjectivation of the dead body. In Boiardo's text, the scene of the fairy Silvanella falling in love with the corpse of Narcissus exemplifies a crucial torsion: beauty does not objectify a subject, but rather re-subjectivizes an object, inverting the normative logic of possession. The corpse thus exerts a form of agency that destabilizes the distinction between subject and object, rendering necrophilia a critical device for rethinking the fundamental structures of desire.

# L'odissea del Soggetto. Vivere l'Io, fondare il soggetto: da Montaigne a Descartes\*

Giulia Belgioioso\*\*

*Quid est quod fuit? Ipsum quod est.  
Quid est quod est? Ipsum quod fuit.  
Nihil sub sole novum  
(G. Bruno, *Degli eroici furori*, Qo 1, 9)<sup>1</sup>.*

*Ego: est aliquid peculiare, et difficulter explicabile in hac notione  
(L. Couturat (ed.), *Leibniz. Opusculs et fragments inédits*  
(1903), rist. Hildesheim e New York, Olms, 1988, A  
VI/4, n. 165, 744)<sup>2</sup>.*

## Abstract

L'articolo ricostruisce la genealogia del soggetto moderno attraverso la metafora dell'odissea, intesa come figura del viaggio dell'Io alla ricerca della propria identità. Il percorso prende avvio dalla tradizione classica e si concentra sul passaggio decisivo che conduce da Montaigne a Descartes, individuando in Blaise Pascal il punto di svolta che rende problematica ogni successiva fondazione metafisica del soggetto.

---

\* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università del Salento. Email: [giulia.belgioioso@gmail.com](mailto:giulia.belgioioso@gmail.com).

Edizioni consultate: G. Belgioioso (a cura di), *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Bompiani, Milano 2009<sup>2</sup> (=BLet), *René Descartes. Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009 (= BOp I), *Opere postume 1650-2009* (= BOp II), Bompiani, Milano 2023<sup>3</sup>; Ch. Adam et P. Tannery, N.P. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot (a cura di), *René Descartes, Œuvres*, 11 voll., Vrin, Paris 1964-1974 (= AT). F. Garavini, A. Tournon (a cura di), *Michel de Montaigne. Essais*, Bompiani Milano 2012 (= *Essais*). La prima edizione curata da Fausta Garavini è del 1966, la seconda per le Edizioni Adelphi del 1992.

<sup>1</sup> «Cos'è ciò che fu? Ciò che è/Cos'è ciò che è? Ciò che fu/Nulla di nuovo sotto il sole»: G. Bruno, *Degli eroici furori*, Qo 1, 9

<sup>2</sup> «Io: c'è qualcosa di peculiare e difficilmente spiegabile in questa nozione dell'Io»: L. Couturat (a cura di), *Leibniz. Opusculs et fragments inédits* (1903), rist. Olms, Hildesheim e New York 1988, A VI/4, n. 165, 744 (cit. in V. Carraud, *L'invention du moi*, Puf, Paris 2021, p. 87, nota n. 1).

L'analisi mostra come la storia della soggettività non proceda secondo uno sviluppo lineare, ma attraverso trasformazioni profonde del significato dell'Io.

Il nucleo dell'articolo è dedicato a Descartes, la cui filosofia viene interpretata come risposta alla dispersione dell'Io montaigniano. Attraverso il *cogito*, Descartes ricostruisce l'unità del soggetto, trasformando l'esperienza vissuta in principio metafisico di certezza. Tale rifondazione, tuttavia, contiene già il limite che Pascal metterà in luce, mostrando l'impossibilità di identificare l'Io con una sostanza autosufficiente. L'Io cartesiano risulta infatti astratto e "introvabile", mentre la condizione umana si manifesta come fragilità e finitezza.

*Parole chiave:* soggettività, io, Modernità, Descartes, Montaigne.

The article reconstructs the genealogy of the modern subject through the metaphor of the *Odyssey*, understood as the figure of the self's journey in search of its own identity. The argument begins with the classical tradition and focuses on the decisive transition from Montaigne to Descartes, identifying Blaise Pascal as the turning point that renders every subsequent metaphysical grounding of the subject problematic. The analysis shows that the history of subjectivity does not unfold as a linear development but rather through profound transformations in the meaning of the self. The core of the article is devoted to Descartes, whose philosophy is interpreted as a response to the fragmentation of the Montaignian self. Through the *cogito*, Descartes reconstructs the unity of the subject by transforming lived experience into a metaphysical principle of certainty. Yet this refoundation already contains the limitation that Pascal would later expose, namely the impossibility of identifying the self with a self-sufficient substance. The Cartesian self thus appears both abstract and "unfindable", while the human condition reveals itself instead as one of fragility and finitude.

*Keywords:* Subjectivity, Ego, Modernity, Descartes, Montaigne.

Mettere a tema l'"odissea del soggetto" significa tentare di ricostruire le tappe di un viaggio che resta, per sua natura, aperto. In questo articolo ho cercato di delimitare tale percorso nell'arco che va da Montaigne a Blaise Pascal, autentico spartiacque: è Pascal, infatti, a smascherare l'Io cartesiano come astratto e "introvabile", rendendo impraticabile tanto la dispersione vissuta quanto la fondazione metafisica. Da questo punto in poi, l'Io non può più essere fondato, ma solo interrogato. La filosofia lo ripensa come funzione o esistenza (Edmund Husserl, Martin Heidegger), mentre la letteratura ne mette in scena la crisi come esperienza narrata (James Joyce, Robert Musil).

L'*Odissea*/*Ὀδύσσεια* racconta il viaggio di ritorno (νόστος) in mare dell'eroe greco Odisseo/Ὀδυσσεύς da Troia ad Itaca. La storia dell'eroe scritta da Omero si

arricchisce nel tempo di altri particolari: Virgilio (*Eneide*) ne ha esaltato l'astuzia attribuendo a lui la trovata del cavallo, decisiva per la vittoria dei Greci sui Troiani; a Dante e Virgilio che lo incontrano avvolto in una lingua di fuoco nell'Ottava Bolgia dell'Ottavo Cerchio dell'*Inferno* (Malebolge) è lo stesso Ulisse a raccontare di avere continuato il viaggio in mare con i suoi compagni («Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza», li aveva spronati: *Odissea*, canto XXVI, vv. 119-120) e di essersi spinto oltre i limiti delle Colonne «dov'Ercule segnò li suoi riguardi, /acciò che l'uom più oltre non si metta» (*Odissea*, canto XXVI, vv. 108-109) pagando con la morte la sfida ai divieti divini. Nell'*Ulysses*, Joyce lo rimette in cammino: è Ulisse/Leopold Bloom che il 16 giugno 1904, una giornata qualunque, attraversa le strade di Dublino. L'eroe greco del ritorno è ormai, e non solo nelle pagine dello scrittore irlandese, paradigma del soggetto moderno che cerca se stesso, la propria identità, nel quotidiano, nel flusso, nel tempo; e l'*Odissea* una “zattera per naufraghi contemporanei”<sup>3</sup>.

Ma cos'è propriamente il “soggetto moderno”? E quando ha realmente fatto fa la sua comparsa? La *vulgata* vuole che si debba ad Hegel la tesi della paternità cartesiana del concetto di “soggetto” con un linguaggio che, a ben guardare, richiama l'impresa di Odisseo: la filosofia cartesiana è la casa alla quale siamo giunti dopo una navigazione nel mare “infuriato”. Descartes è per Hegel l'eroe che nei tempi moderni «ricominciò da capo l'impresa»: «soltanto con Descartes [...] perveniamo propriamente a una filosofia autonoma – ha scritto –, consapevole [...] che *l'autocoscienza è momento essenziale del vero*. La filosofia [...] ha ormai una base sua propria [...]. Ormai possiamo dire di trovarci in essa proprio a casa nostra e, come il navigatore dopo lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar “terra”: a Descartes difatti mette capo veramente la cultura dell'età moderna, il pensiero della filosofia moderna, dopo che a lungo si era andati avanti sulla vecchia via»<sup>4</sup>.

Hegel non dava conto – non aveva interesse a farlo – delle tesi successive a quella cartesiana: quella circa l'individuo/monade di Gottfried Wilhelm Leibniz, l'anima di Nicolas Malebranche, l'autocoscienza (*self-consciousness*) di John Locke, l'Io modo finito di Baruch Spinoza, l'Io *trascendentale* di Immanuel Kant (condizione formale). Alle quali dobbiamo poi aggiungere l'*Ego trascendentale* di Edmund Husserl (polo del senso) e il *Dasein* di Martin Heidegger (essere-nel-mondo). Con Martin Heidegger, in particolare, la rottura della serie soggettiva coincide con la diagnosi del nichilismo moderno: quando l'Io diventa il fondamento ultimo del senso, l'essere si

<sup>3</sup> C. Catà, *Una zattera per Itaca. L'Odissea come guida spirituale per naufraghi contemporanei*, Ponte alle Grazie, Firenze 2022.

<sup>4</sup> E. Codignola, G. Sanna (a cura di), *G.W.F. Hegel. Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, pp. 66, 70; cfr. G. Belgioioso, *René Descartes è l'eroe, che ricominciò da capo l'impresa*, in D. M. Cananzi, E. Rocca (a cura di), *Mito moderno e modernità senza assoluto. L'altra filosofia*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 35-76. Di recente, Alain De Libera (*Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007) ha sostenuto che il “soggetto” nasce con la Scolastica e con Tommaso D'Aquino.

riduce a ciò che vale per il soggetto, a oggetto rappresentabile e dominabile. Il soggetto egologico è così, per Heidegger, non una soluzione, ma l'origine storica del nichilismo, in quanto sostituisce l'essere con la soggettività. Noi possiamo arricchire il quadro, ricordando che l'insufficienza del soggetto cartesiano era già chiara a Pascal il quale, sulla base di un'analisi testuale, aveva dichiarato l'Io astratto cartesiano "introvabile"<sup>5</sup>. Pascal insomma ha chiara l'impossibilità di fondare l'Io come sostanza o principio: l'uomo non è *res cogitans*, ma "canna pensante", fragile e finita: l'Io non fonda il mondo, né lo domina, ma lo espone alla sua precarietà. Possiamo dunque affermare che Pascal ha portato l'Io fuori dalla metafisica (prima di Heidegger) e ha restituito all'Io il corpo e la fragilità che gli erano stati negati da Descartes. In tal senso si può condividere l'idea che è stato Pascal ad avere "inventato" l'Io<sup>6</sup>.

Riannodiamo le fila del discorso. Alla domanda dalla quale eravamo partiti non si può non rispondere che il "soggetto moderno" fa la sua comparsa nel Seicento, con Descartes. La risposta non può che essere positiva. È il Meditante che nelle *Meditationes* – siamo nel 1641 – dopo l'enunciato *ego sum, ego existo* (*meditatio* II) si interroga su chi «mai sia quell'Io (*ego ille*) che necessariamente sono/quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum»<sup>7</sup>; e risponde: «[Io] non sono nient'altro che una cosa pensante/nihil aliud [ego] sum quam res cogitans», ossia ««mente, o animo, o intelletto, o ragione/*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* [...] *res* [...] *cogitans*»<sup>8</sup>.

Ho diviso il mio articolo in tre paragrafi dedicati a quattro modalità di viaggio: § 1. Ritornare a sé: l'Io come identità riconquistata (Odisseo); § 2. Vivere l'Io: pluralità e instabilità dell'esperienza (Montaigne); § 3. Il viaggio di Descartes: l'Io si fonda come sostanza e si perde come esperienza (Pascal).

<sup>5</sup> V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p. 11.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 69, 46, 274 ss. Cfr. J.-L. Marion, *L'ego cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche: al di là della rappresentazione*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, 179-193. Nel volume (pp. 107-116) che va tenuto presente per intero, anche un testo inedito di Ferdinand Alquié su *Le philosophe et le fou* nel quale viene ricostruita la discussione tra Foucault, Derrida e Beyssade; R. Morani, *Soggetto e modernità Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*. Angeli, Milano 2006; A. De Vita, *La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto? Sull'uso cartesiano del termine 'subiectum' dalle Regulae alle Meditationes de prima philosophia*, in «Lexicon philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 10, 2022, pp. 209-234.

<sup>7</sup> *Meditationes* II, BOp I 714/AT VII 25.

<sup>8</sup> *Meditationes* II, BOp I 716/AT VII 27.

### 1. Ritornare a sé: l'Io come identità riconquistata (Odisseo)<sup>9</sup>

Ὅδυσσεύς/Odisseo (= “colui che suscita odio, colui che è odiato”) deve il suo nome al padre di sua madre, Autolico: «Genero e figlia mia [Euriclea], dategli il nome che ora vi dirò:/io sono venuto qui odiando molte persone,/uomini e donne, sulla terra feconda:/perciò, che il suo nome sia Odisseo» (*Odissea*, XIX, 405ss.)<sup>10</sup>; Omero (*Odissea*, I, 1) dice di lui che è ἄνδρα πολύτροπον (= uomo dai molti percorsi, dalle molte svolte, dai molti modi, mutevole, astuto) che dopo avere «a terra gittate d'Iliòν le sacre torri» si era messo in mare per tornare ad Itaca (*Odissea*, I, 1-4); a Polifemo dice di chiamarsi «Οὐτις/Nessuno»: «Il mio nome è Nessuno. Nessuno mi chiamano mia madre e mio padre e tutti gli altri compagni» (*Odissea*, IX, 365).

Abbiamo visto sopra il trasformarsi di Odisseo in figura paradigmatica del soggetto moderno. Al fondo di questa trasformazione, almeno due motivi: (1) Odisseo attraversa il mondo per tornare a essere se stesso; (2) il suo è dunque un viaggio di ritorno (νόστος/*nostos*) nella memoria: le diverse avventure che vive nei dieci anni del viaggio non lo distolgono dal suo proposito e alla ninfa Calipso che gli propone di restare con lei per sempre offrendogli l'immortalità risponde: «Io desidero e bramo ogni giorno il ritorno, vedere il giorno del ritorno» (*Odissea*, V, 219). Itaca, dove il viaggio si conclude, non è solo una meta geografica: è la casa, la stabilità, la famiglia; (3) il suo è un viaggio “identitario”: i momenti di riconoscimento – da parte del figlio Telemaco, della moglie Penelope, del fedele Eumeo e persino del cane Argo – sono tappe di una riappropriazione identitaria. Quando Penelope finalmente lo riconosce, Ulisse, rivelando quanto il riconoscimento affettivo sia parte integrante dell'identità, esclama: «Donna, è grande il mio cuore, e tu mi hai vinto con le tue parole» (*Odissea*, XXIII, 202).

A causa della guerra di Troia, Ulisse aveva vissuto in quella che Eric J. Leed ha chiamato la “terra di nessuno”, luogo nel quale si diventa altro e si smarrisce la propria identità<sup>11</sup>. Ed è in un romanzo che evoca il bombardamento di Dresda nel 1945 che troviamo la figura del nichilista moderno. Billy Pilgrim protagonista di *Mattatoio n. 5* (*Slaughterhouse-Five*) di Kurt Vonnegut non è un soggetto egologico che domina o

<sup>9</sup> L'articolo è la trasposizione della lezione da me tenuta nel *Salone d'Onore del Municipio di Cuneo* il 16 settembre 2025 per il corso *[Meta]Soggetti. L'umano e il suo altro* della *Summer School*, Cuneo 16-20 settembre 2025 (CESPEC, [www.cespec.it](http://www.cespec.it))

<sup>10</sup> Ὅδυσσεύς = colui che suscita odio/colui che è odiato, da ὀδύσσομαι/ὀδύσσομαι = odiare, essere odiato, irritarsi contro.

<sup>11</sup> Cfr. E. J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella Prima guerra mondiale* (1981), Il Mulino, Bologna 2014. Tornati in patria, i reduci della Prima Guerra Mondiale avevano faticato a comunicare l'esperienza bellica: il linguaggio ordinario non bastava e la memoria della guerra era frammentata, muta, indicibile. Robert Graves, il poeta inglese, dedicò proprio alla difficoltà d' parlare della sua esperienza in guerra e ai traumi che lo tormentarono per anni, il testo *Addio a tutto questo* (1929), Milano, Adelphi, 2016). Nel 1971 pensato per aiutare i reduci del Vietnam a trovare le parole per descrivere ciò che avevano vissuto, per aiutarli a superare lo straniamento prodotto dalla guerra veniva stampato un libretto, *Winning Hearts and Minds: parole per i reduci*. In nota, accanto al testo di Eric J. Leed, a mò di esempio:

rappresenta il mondo, ma un esser-ci (Dasein) gettato, che subisce l'accadere senza possibilità di comprensione autentica<sup>12</sup>. La sua passività non è psicologica, ma ontologica: è la fine dell'uomo come centro di senso. Billy Pilgrim è l'antieroe per eccellenza: passivo, disarmato, privo di volontà eroica. La sua esperienza della guerra — in particolare il bombardamento di Dresda — non produce né senso né memoria ordinata, ma frattura, spaesamento, incapacità di reagire. Billy non combatte, non comprende, non giudica: sopravvive. Racconta la guerra evento assurdo e impersonale, che annienta ogni pretesa di razionalità storica o morale. La celebre formula «*So it goes*» accompagna la morte come un *refrain* neutro, segnando l'impossibilità di attribuirle un significato. Billy vive in un mondo in cui il senso non si dà più. La temporalità spezzata — i continui salti nel tempo — distrugge la narrazione lineare dell'identità: Billy non *diventa* qualcuno, accade. L'Io non è così progetto, ma residuo.

Odisseo viaggia per tornare a sé; Bloom si costruisce nel viaggio; Billy Pilgrim non può nemmeno farlo: l'Io, nel Novecento, non viaggia più, si disgrega nel tempo.

---

<sup>12</sup> Kurt Vonnegut durante la Seconda Guerra Mondiale era stato fatto prigioniero dai tedeschi e internato a Dresda, era sopravvissuto al bombardamento della città nel 1945, nascosto in un mattatoio.

2. *Vivere l'Io: pluralità e instabilità dell'esperienza (Montaigne)*<sup>13</sup>

L'Io inteso come interiorità ha conosciuto una storia che in larga parte conosciamo: è il *Conosci te stesso*/Γνῶθι σαυτόν inciso sul frontone del tempio di Apollo a Delfi; era un invito a guardare in se stessi per riconoscere i propri limiti e finitezza e Socrate lo assume come motto giacché dal riconoscere di “sapere di non sapere” ci si poteva incamminare alla conoscenza del τί ἐστὶ (del concetto)<sup>14</sup>. Fuori di sé, in uno stagno o in un Dio che ne prende le sembianze, l'Io scopre il suo doppio. Il Narciso di Ovidio vede riflesso nello stagno il suo doppio: «Iste ego sum» («quello sono io»), dice Narciso alla sua immagine riflessa nel ruscello, «nec me mea imago fallit» («non mi inganna la mia immagine»), «uror amore mei» («brucio d'amore per me stesso»): Narciso è scisso e confuso tra realtà e illusione, soggetto e oggetto, sé e sé, la sua identità si è dissolta, sdoppiata immersa nel fluire magmatico e inafferrabile della vita (Cfr. *Allegati*, n. 1)<sup>15</sup>. Allo stesso modo, *Sosia*, il servo della commedia di Plauto al cospetto di Mercurio che ha preso le sue sembianze e gli dice di essere, lui, Sosia, dubita della sua stessa identità e dopo avere chiesto al dio: «E io, allora, chi sono, se non sono Sosia?», chiede a se stesso: «Dove ho perduto la mia entità?» (Plauto, *Amphitruo*, atto I). L'io e il suo doppio, per dire solo alcuni esempi letterari celebri, sono i gemelli della *Commedia degli errori* di Shakespeare, le due metà del *Visconte*

<sup>13</sup> Cfr. P. Villay, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 voll., Hachette, Paris 1908; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris 1982; A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Garnier, Paris 1984 e Id., *L'Essai: un témoignage en suspens*, in F. Garavini (a cura di), *Carrefour Montaigne*, Éditions ETS/Slatkine, Pise-Genève 1994, pp. 117-45; F. Rigolot, *Les Métamorphoses de Montaigne*, PUF, Paris 1988; C. Blum, S. Thiam, R. Aulotte, J. Pouilloux (a cura di), *Montaigne penseur philosophe (1588-1988)*, Champion, Paris 1990; F. Garavini, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma*, Il Mulino, Bologna 1991; F. Charpentier, *Lire Montaigne dans le soupçon*, in I. Zinguer (a cura di), *Le lecteur, l'auteur et l'écrivain Montaigne*, Garnier, Paris 1993, pp. 17-27 e Id., *L'«humaine condition». Que sais-je? Qui suis-je?*, in M.-L. Demonet (a cura di), *Montaigne et la question de l'homme*, PUF, Paris 1999, pp. 15-31; T. Cave, *Fragments d'un moi futur: Pascal, Montaigne, Rabelais*, in J.-R. Fanlo (a cura di), *D'une fantastique bigarrure. Le texte composite à la Renaissance. Études offertes à André Tournon*, Champion, Paris 2000, pp. 105-18; F. Brahami, *Le travail du scepticisme chez Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001; J.-L. Marion, *Qui suis-je pour ne pas dire Ego sum, ego existo?*, in V. Carraud, J.-L. Marion (a cura di), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, pp. 229-66; L. van Delft, *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 2005; P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006; B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2007; G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris 2008 e Id., *Il dubbio dei moderni. Una storia dello scetticismo*, Carocci, Roma 2022; P. Magnard, T. Gonthier (a cura di), *Montaigne*, Les Éditions du Cerf, Paris 2010; P. Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Éditions Odile Jacob, Paris 2014 e Id., *La modernité de Montaigne*, Éditions Odile Jacob, Paris 2022; F. Lestringant, *«Je suis moi-même la matière de mon livre». Lecture du livre III des Essais*, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, Rouen 2016; R. Regosin, *The Matter of My Book: Montaigne's Essais as the Book of the Self*, Berkeley, University of California Press, Oakland 2021; F. Charpentier, *Moi*, in P. Desan (a cura di), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Champion, Paris 2004, pp. 672-677; M. Spallanzani, *Dire «io» nella filosofia. I tanti moi di Montaigne*, in «Dianoia», 38, 2024, pp. 61-77.

<sup>14</sup> Senofonte, *Deti memorabili*, IV, 2, 24.

<sup>15</sup> Ovidio, *Metamorfosi*: vv. 463-470.

*dimezzato* di Calvino, il buono e il cattivo dello *Strano caso del dottor Jekyll e del Signor Hyde* di Stevenson.

Anche Montaigne ha un Sosia, il libro che compone (gli *Essais*) nel quale prende nota dei molti, diversi, Io che trova in se stesso. Montaigne ha un tratto in comune con Odisseo: è *πολύτροπος*, mobile, cangiante, mai uguale; ma il suo non è un viaggio nello spazio. È piuttosto il percorso instabile di un io che si osserva mentre muta; la sua *erranza* non è avventura, ma è riflessione, scrittura, ritorno su di sé. Un viaggio nel quale la dispersione è costitutiva del soggetto (*Allegati*, n. 3)<sup>16</sup>.

Michel de Montaigne (1533-1592) non è un personaggio creato dalla penna di un poeta; è un aristocratico che ha condotto una vita piana: per tredici anni, dal 1557 (aveva vent'anni) sino al 1571, è stato *Consigliere del Parlement* (tribunale) di Bordeaux; lascia l'incarico quando ha 38 anni, segnato dalla morte, nel 1563, dell'amico Étienne de La Boétie, e cerca rifugio «nel seno delle dotte Vergini»<sup>17</sup>. Fuor di metafora, cerca un po' di "pace" e di quiete nella biblioteca al terzo piano di una torre del suo castello, attorniato dai suoi libri: «Qui è il mio seggio – scrive –. Io cerco di rendermene esclusivo il dominio, e di sottrarre questo solo 'cantuccio' alla comunità e coniugale e filiale e civile» (*Allegati*, n. 4)<sup>18</sup>. La biblioteca "con un solo lato dritto" «è di forma rotonda [...] e curvandosi viene ad offrirmi, in un colpo d'occhio, tutti i miei libri, schierati su cinque file tutt'intorno» (*Allegati*, n. 4). In quel cantuccio, nell'ozio più completo, avviene qualcosa che non si aspettava: il suo spirito (il suo *Io*), invece di «conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo», come pensava sarebbe accaduto, "*faisant le cheval échappé*" (come un cavallo che rompe il freno), "genera" una molteplicità di «chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo». Per «contemprarne a [suo] agio la balordaggine e la stravaganza, [...] comincia a registrarli. Sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso»<sup>19</sup>. Sarà il libro a dirgli chi è: «Non ho tanto fatto il mio libro quanto il mio libro ha fatto me»<sup>20</sup>.

Dunque, nel "cantuccio" in cui si è rifugiato il suo *Io* non si è ripiegato su stesso e non ha trovato la quiete sperata. Tutt'al contrario, si è procurato «cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri», quando era Consigliere presso il tribunale di Bordeaux <sup>21</sup>. Nel cantuccio nel quale si è rifugiato, il suo *Io* non

---

<sup>16</sup> Negli *Essais* sono rare e cursorie le citazioni dei versi dell'*Odissea* nella maggior parte dei casi ripresi dalla traduzione di Cicerone, via Agostino: cfr. *Essais*, note nn. 10, 124, 436 (L. II, ch. I, p. 2351; ch. XII, p. 2366, ch. XII, p. 2375) Ma, «Ορῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν/εἶδωλ' ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κοῦφην σκιά» («Vedo che noi, quanti siamo in vita, non siamo altro che spettri o inconsistente ombra») (Sofocle), le parole che Odisseo pronuncia di fronte alla devastazione della mente di Aiace operata da Atena, Montaigne le fa incidere sulle travi della sua biblioteca.

<sup>17</sup> *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51. Étienne de la Boétie (1530-1563), anche lui magistrato nel Tribunale di Bordeaux. Ha scritto *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (post., 1576; tr. it. *Discorso sulla servitù volontaria*).

<sup>18</sup> *Dei tre commerci*, *Essais*, III, III.

<sup>19</sup> *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51.

<sup>20</sup> *Du démentir* (*Dello smentire*), *Essais*, I, XVIII, p. 1233. Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement* (1983), tr. it. Di M. Musacchio, *Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 48.

<sup>21</sup> *Dell'ozio*, *Essais*, I, VIII, p. 51.

ha potuto “conversare” con se stesso perché non lo ha trovato un “Io” con il quale conversare, ma ha “ritrovato” «tutti i contrari [...]. Timido insolente, casto lussurioso, chiacchierone taciturno, laborioso indolente, ingegnoso stupido, stizzoso bonario, bugiardo sincero, dotto ignorante e liberale e avaro e prodigo, tutto questo io lo vedo in me in qualche modo, secondo come mi volgo» e dunque non può parlare di sé «senza confusione e mescolanza»<sup>22</sup>.

L’Io ha «un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere», il suo io “di ora” e il suo io di “poco fa” sono “certo due” e non è possibile dire quale sia il migliore<sup>23</sup>. Chi, nel vedere che ha un contegno ora freddo ora amoroso verso sua moglie, pensa che l’uno o l’altro sia simulato, è uno sciocco. E Nerone, «accomiatandosi da sua madre che mandava ad affogare, sentì tuttavia la commozione di quell’addio materno: e ne ebbe orrore e pietà»<sup>24</sup>. Una medesima “discordanza” e “volubilità” ciascuno troverà in se stesso se appena se si osserva attentamente: «Chiunque si studi molto attentamente trova in sé, e anzi nel suo stesso giudizio, questa volubilità e discordanza»<sup>25</sup>). Le azioni umane si contraddicono e a tal punto «che sembra impossibile che siano uscite dalla stessa bottega»<sup>26</sup>. Montaigne porta gli esempi di Mario, del papa Bonifacio e di Nerone per concludere che «c’è una tale abbondanza di esempi simili, e ognuno può presentarne tanti a se stesso, che trovo strano vedere talvolta delle persone d’ingegno affannarsi per coordinare questi frammenti»<sup>27</sup>.

Montaigne prende atto del fatto che l’Io si compone di frammenti e che questa è la condizione umana.

### 3. Il viaggio di Descartes: l’Io si fonda come sostanza e si perde come esperienza (Pascal)

Dopo Odisseo e Montaigne, siamo ora a Descartes. Se il primo ricerca l’identità perduta e il secondo ne sperimenta la frantumazione, il terzo la ricompone come unità della *res cogitans*.

Gli scritti cartesiani documentano assenze testuali. Odisseo/Ulisse compare una sola volta in una lettera a Brasset del 1649. Descartes ricorda che «non si è trovato strano che Ulisse abbia lasciato le isole incantate di Calipso e di Circe, dove poteva gioire di tutti i piaceri immaginabili, e che abbia anche disprezzato il canto delle Sirene, per andare ad abitare in un paese pietroso e sterile (Itaca), dato che era il luogo dove era nato» e si meraviglia che non si comprenda la sua resistenza ad accettare l’invito

<sup>22</sup> *Dell’incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

<sup>23</sup> *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791.

<sup>24</sup> *Come piangiamo e ridiamo di una stessa cosa*, *Essais*, I, XXXVIII, p. 423.

<sup>25</sup> *Dell’incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 589.

<sup>27</sup> *Ibidem*. «Il giovane Mario si rivela ora figlio di Marte, ora figlio di Venere. Il papa Bonifacio VIII pervenne alla sua dignità, si dice, come una volpe, vi si condusse come un leone e morì come un cane. E chi crederebbe che Nerone, quella vera immagine della crudeltà, sia colui che quando, secondo l’uso, gli fu presentata da firmare la sentenza di condanna di un criminale, rispose: «Piacesse a Dio che non avessi mai saputo scrivere!», tanto gli stringeva il cuore il condannare a morte un uomo».

di Cristina di Svezia di «andare a vivere nel paese degli orsi [la Svezia], tra rocce e ghiacci», un paese nel quale ‘d’inverno si gelano anche i pensieri’<sup>28</sup>.

Non diversamente nel caso di Montaigne. Ed è anche inutile cercare il filo rosso che colleghi il suo “Io plurale” all’Io di Descartes. Per Montaigne il suo «io di adesso e il [suo] io di poco fa [sono] certo due. Ma quale sia migliore non [può] dirlo. Sarebbe bello esser vecchi se non procedessimo che verso il miglioramento. È un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere»<sup>29</sup>; il secondo pone dubbi radicali su se stesso, sul mondo e su Dio e si scopre “certo ed inconcusso” (*certus et inconcussus*), “solido ed immobile” come il punto che cercava Archimede per “sollevare la terra”<sup>30</sup>. Montaigne, afferma di essere lui stesso la sua metafisica, la sua fisica («Io studio me stesso più di ogni altro soggetto: sono la mia metafisica, sono la mia fisica»<sup>31</sup>); Descartes ha dato alle stampe un’opera di metafisica (le *Meditationes*) e una di fisica (i *Principia philosophiae*)<sup>32</sup>.

Diversi anche i loro profili biografici. La scoperta di se stesso Montaigne la fa quando nel 1571 si rifugia nella biblioteca del castello di famiglia. Quel che scopre di sé lo ha raccontato negli *Essais* composti per dare modo a parenti ed amici di «ritrovar[e] alcuni tratti delle [sue] qualità e dei [suoi] umori, e con questo mezzo nutr[ire] più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di [lui]» e ai lettori di conoscere i suoi difetti «presi sul vivo e la [sua] immagine naturale» (*Allegati*, n. 2). Messe di fila, una dopo l’altra alcune affermazioni lo dipingono come era, o forse come si vedeva, o forse ancora come voleva essere visto in un gioco di dissimulazione: «Ho studiato me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica»<sup>33</sup>; istante dopo istante non è uguale a se stesso: «Il mio io di adesso e il mio io di poco fa siamo certo due. Ma quale sia migliore non posso davvero dirlo [...]. È un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere» e ancora «Ho dei ritratti di me a venticinque e a trentacinque anni; li paragono a quello di ora: quante volte non sono più io!»<sup>34</sup>; «Non soltanto il vento delle occasioni mi agita secondo la sua direzione, ma in più mi agito e mi turbo io stesso per l’instabilità della mia posizione; e a guardar bene, non ci troviamo mai due volte nella stessa condizione. Io do alla mia anima ora un aspetto ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo, è perché mi guardo in vario modo. Tutti i contrari si ritrovano in me per qualche verso e in

<sup>28</sup> *A Brasset*, 23 aprile 1649, BLet 695, p. 2689/AT V 34; sui pensieri che si gelano, cfr. *A Bregy*, 15 gennaio 1650, BLet 726, p. 2801/AT V 467. Su Bregy e su Brasset, cfr. *Dizionario biografico dei corrispondenti*, sub voce, BLet, pp. 2911, 2910-2911.

<sup>29</sup> *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791.

<sup>30</sup> *Meditationes*, II, BOp I 713/AT VII 24. Cfr. J.-L. Marion, *Qui suis-je pour ne pas dire ego sum, ego existo?*, in V. Carraud, J.-L. Marion (a cura di), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., pp. 229-266; Id., *Descartes sous le masque du cartésianisme*, in *Questions cartésiennes III*, Paris, Puf, 2021, pp. 213-251.

<sup>31</sup> *Dell’esperienza*, *Essais*, III, XIII, p. 1996.

<sup>32</sup> Si rinvia alle rispettive *Note introduttive* in BOp, I, pp. 661-677 e 1697-1703.

<sup>33</sup> *Dell’esperienza*, *Essais*, III, XIII, p. 1996.

<sup>34</sup> *Della vanità*, *Essais*, III, IX, p. 1791; *Dell’Esperienza*, *Essais*, L. III, XIII, p. 2057.

qualche maniera. Timido insolente, casto lussurioso, chiacchierone taciturno, laborioso indolente, ingegnoso stupido, stizzoso bonario, bugiardo sincero, dotto ignorante e liberale e avaro e prodigo, tutto questo io lo vedo in me in qualche modo, secondo come mi volgo: e chiunque si studi molto attentamente trova in sé, e anzi nel suo stesso giudizio, questa volubilità e discordanza. Non posso dir niente di me, assolutamente, semplicemente e solidamente, senza confusione e mescolanza, né in una sola parola»<sup>35</sup>. Come «ogni uomo [egli] porta la forma intera dell'umana condizione»<sup>36</sup>. Ha fatto un solo viaggio nel 1580-1581 quando era vicino ai cinquant'anni. È in quell'occasione che ha incontrato i censori romani dei quali ha descritto con bonomia la sostanziale ignoranza<sup>37</sup>.

Descartes ha viaggiato per tutta la vita e ha cambiato spesso residenza; il suo motto era "*Bene vixit bene qui latuit*" ("*Ha vissuto bene, chi si è nascosto bene*")<sup>38</sup>: a Parigi si è nascosto ai suoi amici e, quando si è trasferito nelle Provincie Unite, ai suoi corrispondenti che comunicavano con lui per il tramite di Mersenne; ha stampato il *Discours* anonimamente; non è passato inosservato ed anzi è stato al centro di molte polemiche, ha suscitato dibattiti animati ed è stato oggetto di attacchi di particolare violenza (nelle Provincie Unite da parte di Voetius e, dopo la morte, la condanna se pur lieve da parte del Sant'Uffizio<sup>39</sup>); in matematica e in filosofia è stato un innovatore.

Le differenze tra Montaigne e Descartes non cancellano, ma anzi rendono più significativa l'influenza teorica del primo sul secondo. Il *Discours* si presenta come una "storia" o una "favola" di carattere biografico, così come gli *Essais* mettono in scena la "storia della vita" dell'autore; ma questa affinità narrativa rimanda a un legame più

<sup>35</sup> *Dell'incostanza delle nostre azioni*, *Essais*, II, I, pp. 595-597.

<sup>36</sup> *Del pentirsi*, *Essais*, L. III, II, p. 1487.

<sup>37</sup> F. Rigolot (a cura di), *Michel de Montaigne. Journal de voyage*, PUF, Paris 2015, p. 119: «Ce jour au soir [raconte Montaigne] me furent rendus mes *Essais*, chastiés selon l'opinion des docteurs moines. Le Maestro del Sacro Palazzo n'en avoit peu juger que par le rapport d'aucun Frater François, n'entendant nullement nostre langue; et se contentoit tant des excuses que je faisois sur chaque article d'animadversion que luy avoit laissé ce François, qu'il remit à ma conscience de rhabiller ce que je verrois de mauvais goust. Je le suppliai, au rebours, qu'il suivist l'opinion de celui qui l'avoit jugé, avouant en aucunes choses, comme d'avoir usé du mot de Fortune, d'avoir nommé des poètes heretiques, d'avoir excusé Julien, et l'animadversion sur ce que celui qui prioit devoir estre exempt de vicieuse inclination pour ce temps; item, d'estimer cruauté ce qui est au-delà de mort simple; item, qu'il falloir nourrir un enfant à tout faire, et autres telles choses». Ed. it. a cura di Irene Riboni, *La vita felice*, Milano 2020.

<sup>38</sup> Ovidio, *Tristia*, III, IV, 25.

<sup>39</sup> Cfr. G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva a Epistola a Voetius*, in BOp I, pp. 1479-1487; J.-R. Armogathe, V. Carraud, *La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux archives du Saint-Office*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (2001), pp. 103-137. La prima biografia di Descartes è quella pubblicata nel 1690 da A. Baillet, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, 2 voll., Paris, chez Daniel Horthemels, 1690, rist. anast. in un col. Paris, Ed. Malassis, 2012 (= *Baillet*). Annie Bitbol-Héspères ha realizzato nel 2022 l'edizione critica di *Baillet* per le Belles Lettres. Tra le edizioni contemporanee: S. Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995; G. Rodis-Lewis, *Cartesio. Una biografia*, Editori Riuniti, Roma 1997; J. Cottingham, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna 1996. Utili le *Note Introduttive* a BLet, BOp I e BOp II. Informazioni bibliografiche più dettagliate e importanti materiali di studio in *open access* in [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

profondo. In entrambi i casi, l'Io diventa luogo privilegiato dell'indagine filosofica, non come dato astratto, ma come esperienza vissuta che interroga se stessa.

È proprio la problematizzazione montaigniana dell'Io — instabile, plurale, mai coincidente con se stesso — a costituire il terreno da cui Descartes prende le mosse per operare la sua rifondazione: il *cogito* può essere letto come risposta alla dispersione dell'Io messa in luce dagli *Essais*, nel tentativo di ricomporne l'unità su base metafisica. Non si tratta dunque di una semplice continuità tematica, ma di una trasformazione polemica: Descartes assume la crisi dell'Io vissuto e la risolve elevandola a principio di certezza. In questa direzione si colloca già l'interpretazione di Étienne Gilson, che ha individuato nel *Discours* numerosi passaggi che «*trahissent [...] l'influence*» degli *Essais*, giungendo a definire Descartes il «*vrai disciple de Sénèque et de Montaigne*»<sup>40</sup>. L'eredità montaigniana non consiste dunque in un modello da riprendere, ma in un problema da risolvere: quello dell'Io, che da esperienza plurale viene trasformato in fondamento unitario del sapere.

È nella quarta parte del *Discours de la méthode* (= *Discours*) che «*pendant que je voulais [...] penser que tout était faux*», scrive Descartes, bisognava “necessariamente” che Io che questo pensavo fossi qualcosa e “remarquante” che la “verità” — *je pense donc je suis* — era “ferma e certa” al punto di non poter essere scossa (*ebranlé*) dalle supposizioni “più stravaganti” degli scettici «pensai che potevo accoglierla» come “primo principio della filosofia”<sup>41</sup>.

Alla fine della prima parte del *Discours*, il filosofo aveva raccontato che appena l'età glielo aveva consentito, aveva abbandonato “lo studio delle lettere” e risolto «a non cercare altra scienza eccetto quella che avessi potuto trovare in me stesso o nel gran libro del mondo» aveva trascorso il “resto della sua giovinezza” «a viaggiare, a vedere corti ed armate, a frequentare persone di carattere e condizioni diverse, a raccogliere esperienze diverse, a saggiare me stesso negli incontri che la fortuna mi poneva innanzi, riflettendo ovunque sulle cose che si presentavano in modo tale da trarne qualche profitto»<sup>42</sup>. Nell'*incipit* della seconda parte Descartes aveva precisato:

Mi trovavo allora in Germania [Neuburg], ove ero stato richiamato dalla guerra che non è ancora terminata [la Guerra dei Trent'anni iniziata nel 1618 terminerà nel 1648] e ritornando presso l'esercito dall'incoronazione dell'imperatore [i festeggiamenti per l'incoronazione di Ferdinando II d'Asburgo erano durati dal 20 luglio al 9 settembre 1619], l'inizio dell'inverno mi bloccò in un accampamento dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse [come era accaduto un anno prima a Brema dove aveva incontrato Isaac Beeckman] e non avendo, per fortuna, preoccupazioni o passioni che mi angustiassero, rimanevo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio di intrattenermi con i miei pensieri<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. E. Gilson, *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire*, Vrin, Paris 1987 (= *Commentaire*), tr. it. di E. Scribano, Alba, San Paolo, 2003, pp. 98, 93 (tr. it. pp. 233, 228).

<sup>41</sup> *Discours*, IV, BOp I 60/AT VI 32.

<sup>42</sup> *Discours*, I, BOp I 35/AT VI 10.

<sup>43</sup> *Discours*, II, BOp I 35/AT VI 11. Cfr. D. Arbib, V. Carraud, E. Mehl, W. Schweidler (a cura di), *Mirabilis scientiae fundamenta. Das Erwachen der kartesischen Philosophie*, Karl Alber, Baden-Baden 2023.

Uno dei pensieri che occupavano la sua mente, era che «spesso non vi è tanta perfezione nelle opere composte di più parti e fatte da mani di diversi maestri, quanta se ne trova in quelle cui uno solo ha lavorato»<sup>44</sup>. Era un “pensiero” funzionale alla descrizione che immediatamente segue, circa la maniera in cui aveva proceduto per «preparare il progetto dell’opera [...] e [...] ricercare il vero metodo»<sup>45</sup>.

Prima di accogliere la verità del *je pense donc je suis*, il filosofo evoca nel *Discours* gli anni della giovinezza trascorsi dal filosofo quando “era in Germania” e chiuso in una stanza – senza libri, ma in una condizione che richiama quella di Montaigne isolato nella sua biblioteca – si “intratteneva con i suoi pensieri”. Al filosofo preme ricondurre a quegli anni l’inizio del progetto che nel 1637 presenta, anonimamente, al lettore. Il passo mette in chiaro almeno tre cose, la prima è che il filosofo non racconta tutti i pensieri che avevano attraversato la sua mente quando “era in Germania”, la seconda è che collega il progetto che presenta proprio a quegli anni; la terza è che questa indicazione – essere in Germania – è un indizio che si aggiunge ai tanti disseminati nella prima parte che portano proprio a lui.

Ora, dei pensieri con i quali durante il soggiorno in Germania, a Neuburg, “si intratteneva”, il ventitreenne filosofo aveva preso nota in tempo reale, nel 1619, in un manoscritto, gli *Olympica*, che aveva portato con sé quando si era trasferito dalle Provincie Unite in Svezia poi ritrovato in un baule alla sua morte<sup>46</sup>. Gli *Olympica* raccontano che nella notte del 10 novembre del 1619, andato a dormire “pieno di entusiasmo” e con il pensiero alla scoperta appena fatta dei “fondamenti della *science admirable*”, aveva avuto tre sogni (*Allegati*, n. 5)<sup>47</sup>. In uno dei sogni il filosofo si interroga sulla via da seguire (*quod vitae sectabor iter?*) per costruire una scienza rigorosa; in un altro vede lo «Spirito di verità» (Gv 4, 17; 15, 26; 1 Gv, 4, 6.) che gli apre i tesori di tutte le scienze; e ha la rivelazione del fondamento della *mirabilis scientia/science admirable*<sup>48</sup>. La sua giovane età non gli consigliava di non spingersi oltre. Quel che i

<sup>44</sup> *Discours*, II, BOp I 37/AT VI 11.

<sup>45</sup> *Discours*, II, BOp I 42/AT VI 17.

<sup>46</sup> Sull’*Inventario di Stoccolma*, cfr. G. Belgioioso, J.-R. Armogathe, *Nota introduttiva a Breve inventario degli scritti (Inventario di Stoccolma)*, BOp II 5-13 e 14-21. Gli *Olympica* pubblicati in *Baillet* I, pp. 50-51/ 80-86/ 120 sono ora in BOp II 878-891 (con traduzione italiana a fronte); AT X 179-188; V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Puf, Paris 2013, pp. 87-114.

<sup>47</sup> *Olympica*, BOp II 880/AT X 181. Sui sogni, cfr. C. Buccolini, *Les songes de 1619: contexte et réception*, in D. Arbib, V. Carraud, É. Mehl, W. Schweidler (a cura di) *Mirabilis scientiae fundamenta*, cit., pp. 153-179. A Leroy che gli aveva chiesto di interpretare quei sogni, Sigmund Freud, dopo avere fatto osservare che lavorare sui sogni senza la presenza del sognatore “porta a ben magri risultati”, risponde che i sogni di Descartes sono classificabili come “sogni dall’alto”; formazioni ideative che avrebbero potuto essere create sia durante lo stato di veglia, sia durante lo stato di sonno e corrispondono a pensieri e propositi diurni che, durante la notte, sono riusciti a trovare rafforzamento nel materiale rimosso e inaccessibile all’Io: la lettera di Freud in M. Leroy, *Descartes le philosophe au masque*, 2 voll., Les Editions Rieder, Paris 1929, vol. I, pp. 89-90.

<sup>48</sup> Una nota a margine in *Olympica* – «11 Novembre 1620, iniziai a intendere il fondamento di una mirabile scoperta, di cui né il Signor Clerselier né gli altri cartesiani hanno ancora potuto darci spiegazione»: BOp II 879/AT X 179 – fa riferimento alla difficoltà di dare una spiegazione circa la

sogni gli avevano rivelato non poteva ancora diventare “materia dei suoi ragionamenti” e il filosofo si era preso del tempo. Esattamente i vent’anni nel corso dei quali era diventato capace di sradicare le opinioni erronee che aveva «ricevuto sino ad allora», di mettere assieme «diverse esperienze» e di esercitarsi sempre di più nel «metodo che [si era] prescritto». I vent’anni nel corso dei quali ha raggiunto l’età matura, quelli che sono passati dai sogni al *Discours*:

Pensai che occorresse, prima di tutto, che cercassi di stabilirne [dei principi certi in filosofia/fisica], nella quale non ne trovavo ancora. Poiché questa era la cosa più importante al mondo e nella quale la precipitazione e la prevenzione dovevano essere massimamente evitate, non dovevo pensare di venirme a capo prima di aver raggiunto una età assai più matura dei ventitré anni che allora avevo e senza aver prima impiegato molto tempo a prepararmi, sia *sradicando dalla mia mente tutte le opinioni erronee* che avevo ricevuto sino ad allora, sia *raccogliendo diverse esperienze* per farne poi materia dei miei ragionamenti, esercitandomi sempre di più nel *metodo che mi ero prescritto* per confermarmi sempre di più in esso<sup>49</sup>.

Ricapitolo. Nel 1637, il filosofo scrive che da giovane (“quando era in Germania”) era stato ben consapevole di non essere ancora in grado di “stabilire” principi certi in fisica e che per farlo avrebbe dovuto prima (1) sradicare dalla sua mente le opinioni erronee di cui era imbevuta; (2) sottoporre al vaglio della ragione più esperienze; (3) esercitarsi nel metodo “che si era prescritto”.

Il giovane che era allora, incuriosito (“attratto”) da quel che si raccontava circa i Fratelli della confraternita della Rosacroce da poco “istituita da poco in Germania” («sapevano tutto e promettevano agli uomini una nuova saggezza, ossia la vera scienza che non era ancora stata scoperta»<sup>50</sup>) cerca di incontrarne qualcuno e per questo si è creduto che abbia fatto parte lui stesso della confraternita. Baillet, che è la fonte, aggiunge tuttavia: «Si può dire che la condotta del signor Descartes, nel suo modo di vivere, di studiare e di ragionare, ne è stata [dei Rosacroce] una perpetua confutazione»<sup>51</sup>.

---

*scientia mirabilis/science admirable*. Molte ipotesi sono state avanzate circa la “*scientia mirabilis*”: è la “*scientia penitus nova*” della quale Descartes aveva scritto pochi mesi prima a Beeckman (*A Beeckman*, 26 marzo 1619, BLet 2, p. 6 /AT X 156) o la “saggezza umana” (Gilson, *Commentaire*) evocata nell’incipit delle *Regulae* (*Regulae* I BOp II 684/AT X 359)? O il vocabolario del “fondamento” in *Discours* si applica alle matematiche (BOp I 31-33/AT VI 7), alla filosofia (BOp I 37/AT VI 14), alla fisica (BOp I 105/AT VI 68), alla metafisica (BOp I 26/AT VI 1): Cfr. G. Olivo, *Fondement ou principe de la science cartésienne. Du fondement de l’invention admirable au fondement de la certitude humaine*, in D. Arbib, V. Carraud, É. Mehl, W. Schweidler (a cura di), *Mirabilis scientiae fundamenta. Descartes en Allmagne*, Karl Alber, Baden-Baden 2023, p. 136. Il volume raccoglie gli atti – che tutti vanno visti – del convegno tenutosi a Neuburg nel 2022.

<sup>49</sup> *Discours*, II, BOp I 49/AT VI 22; cfr. E. Gilson, *Commentaire*, cit., pp. 157-160/tr. it. pp. 298-301.

<sup>50</sup> *Studium bonae mentis*, BOp II 901, 909/AT X 193.

<sup>51</sup> *Studium bonae mentis*, BOp II 901, 909/AT X 200. Gli *Olympica* insieme allo *Studium bonae mentis* sono testi pressoché ignorati fuori dalla cerchia degli studiosi cartesiani tra i quali non è mancato chi se n’è servito per sostenere l’‘origine irrazionale’ del razionalismo cartesiano: cfr. V. Carraud, G. Olivo, *Étude du bon sens*, cit., p. 88.

Nel 1641/1642 le *Meditationes* riprendono e sviluppano il progetto che Descartes aveva esposto “brevemente” nel 1637 nel *Discours*<sup>52</sup>. A parlare in prima persona è sempre Descartes che, pur assumendo ora la figura del Meditante, apre il testo rievocando la lontana “giovane età” e la confusione che faceva allora tra vero e falso. Un evidente espediente retorico che serve ad enfatizzare la capacità raggiunta nell’età matura – Descartes ha circa quarantacinque anni – di “sradicare dalla sua mente tutte le opinioni erronee” che aveva ricevuto sino ad allora. Il meditante è dunque pronto a “ricominciare dalle fondamenta” per realizzare il progetto di “stabilire” qualcosa «di solido e duraturo nelle scienze»<sup>53</sup>.

Il Meditante si dichiara così pronto a «ricominciare dalle fondamenta», allo scopo di realizzare il progetto di «stabilire qualcosa di solido e duraturo nelle scienze». Egli ricostituisce le condizioni in cui si era trovato da giovane filosofo nel 1619 e le riattualizza nel presente, nel giorno stesso in cui dà avvio all’impresa filosofica: ha liberato la mente da ogni preoccupazione, si è ritagliato un tempo di completo ozio intellettuale, si è ritirato in solitudine ed è finalmente pronto a dedicarsi, con piena libertà e serietà, al generale rovesciamento delle proprie opinioni<sup>54</sup>. Nel seguito il Meditante racconta il metodo seguito per demolire le opinioni incerte, dubbie o comunque sospette che aveva accolto nella “giovane età”. A questa altezza, le *Meditazioni* mobilitano un arsenale argomentativo barocco (non propriamente scettico) fatto di folli che si credono re vestiti di porpora e invece sono poverissimi e nudi o che pensano di essere fatti di vetro; di sogni che non si distinguono dai pensieri da svegli (incerti così come fisica, astronomia, medicina, ma non aritmetica e geometria); o infine di dottrine teologiche come quello di un Dio onnipotente che potrebbe aver creato l’uomo in modo tale da ingannarlo persino nelle verità matematiche più elementari (*vetus opinio*, presto respinta perché incompatibile con l’idea di un Dio sommamente buono), fino alla figura del genio maligno (*genius aliquis malignus*), che inganna i nostri sensi<sup>55</sup>. Questo genio maligno, ingannatore e sommamente potente, induce con astuzia il meditante in errore e lo lascia in uno stato di profonda incertezza al termine della prima meditazione; riappare poi nella seconda, dove, proprio attraverso l’inganno, rende il meditante certo di essere qualcosa, di esistere: *ego sum, ego existo*. Tuttavia, egli non sa ancora che cosa sia questo Io di cui ha appena acquisito certezza:

<sup>52</sup> BOp I 689/AT VII 7: «Avevo brevemente toccato le questioni di Dio e della mente umana già in precedenza, nel *Discorso sul metodo per condurre rettamente la ragione e ricercare la verità nelle scienze*, stampato in francese nel 1637<sup>12</sup>, non certo con l’intenzione di trattarne lì accuratamente, ma solo per darne un saggio e venire a sapere, in base ai giudizi dei lettori, in qual modo dovessi trattarne in seguito».

<sup>53</sup> *Meditationes*, I, BOp I 703/AT VII 17.

<sup>54</sup> «Opportunamente [...] oggi ho liberato la mente da ogni preoccupazione; mi sono preso un tempo libero privo di preoccupazioni; mi ritiro in solitudine; mi dedicherò finalmente, sul serio e in libertà, a questo generale rovesciamento delle mie opinioni»: *Meditationes*, I, BOp I 702-711/AT VII 17-23.

<sup>55</sup> T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno: nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in GCFl, 53 (1974), pp. 477-516, ora in T. Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 401-442.

Non intendo però ancora a sufficienza chi mai sia io, quell'io che necessariamente già sono; e debbo quindi evitare di scambiare forse imprudentemente me per qualcos'altro e a non perdermi così persino in quella conoscenza che sostengo essere la più certa ed evidente di tutte. Mediterò ora di nuovo, quindi, su cosa io credevo un tempo di essere, prima di cadere in questi pensieri; da ciò, in un secondo momento, sottrarrò tutto quel che ha potuto essere anche minimamente infirmato dagli argomenti addotti, così che rimanga infine precisamente soltanto ciò che è certo ed inconcusso<sup>56</sup>.

In due passaggi successivi, rispettivamente l'ammissione che l'Io del quale non "intendeva a sufficienza chi fosse" è «una cosa pensante, ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione» («res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio [...] res vera, et vere existens [...] cogitans»)<sup>57</sup>; e che cosa pensante è «una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente» («Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens»)<sup>58</sup>.

L'Io è una sostanza pensante: è la meta di un percorso lungo vent'anni, dal 1619 sino al 1641, dalla notte trascorsa in Germania in una camera riscaldata da una stufa giovane pieno di incertezze e dubbi, alla stampa delle *Meditationes* prima in Francia (1641) e poi in forma più completa, nelle Provincie Unite; è un'impresa, scrive ai teologi della Sorbonne, che gli era stata richiesta «con insistenza da molti che erano a conoscenza del fatto che ho coltivato un metodo per risolvere ogni difficoltà nelle scienze»<sup>59</sup>.

Ho cercato nel descriverlo, di mostrare che le "mitologie cartesiane" ancora moto diffuse – si pensi alla fortuna del libro di Damasio sull'*Errore di Cartesio*<sup>60</sup> – hanno piedi di argilla.

Ma già a fine Seicento l'Io cartesiano vive la sua prima crisi. Ne seguiamo l'analisi nel già citato *L'invention du moi* di Vincent Carraud. Lo studioso ha preso in esame due frammenti pascaliani: «*Qu'est-ce que le moi*» («Che cos'è l'Io») e «*Le moi est*

---

<sup>56</sup> «Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum; deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei, sicque aberrem etiam in ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo. Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum»: *Meditationes*, II, BOp I 714/AT VII 25.

<sup>57</sup> *Meditationes* II, BOp I 716/AT VII 27. Descartes sottolineerà l'equivocità della parola 'anima' in quanto copre sia il principio «mediante cui pensiamo» sia quello «mediante il quale ci nutriamo» dal quale invece «si distingue interamente nel genere». Per «per evitare l'equivocazione» che Descartes ha preferito adoperare il nome 'mente' intesa «non come parte dell'anima, ma come quell'anima tutta che pensa»: *Responsiones*, V [a Gassendi], BOp I, p. 1156/AT VII 357.

<sup>58</sup> *Meditationes* II, BOp I 718/AT VII 28.

<sup>59</sup> *Meditationes* Epistola ai Teologi della sacra facoltà di teologia di Parigi, BOp I 682/AT VII 3.

<sup>60</sup> A proposito delle "mitologie cartesiane" cfr. C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, Firenze, Le Lettere, 2023.

*baïssable*» («L'io è odioso»)<sup>61</sup> – mostra che l'io, il soggetto è un'invenzione cartesiana ... di Pascal<sup>62</sup>.

Nel primo – «*Qu'est-ce que le moi*» («Che cos'è l'io») – Pascal riflette su un passaggio di *Meditatio II* nel quale il meditante vedendo dalla finestra dei cappelli e dei vestiti sotto i quali potrebbero esserci degli automi e afferma di vedere degli uomini.

Ho appena volto lo sguardo, dalla finestra, su degli uomini che camminano per strada, ed anche essi dico di vederli, come abitualmente dico di vedere la cera. Che cosa vedo, però, oltre i cappelli e i vestiti sotto cui potrebbero nascondersi automi? Eppure, giudico che sono uomini. E così quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo con la sola facoltà di giudicare, la quale è nella mia mente<sup>63</sup>.

L'esempio fa riferimento a quello contenuto in *Meditatio II* e come quello della cera che lo precede serve a Descartes per provare che è con la «facoltà di giudicare la quale è nella mia mente» che conosco «quel che ritenevo di vedere con gli occhi»<sup>64</sup>. Ora, Pascal osserva che, tutt'al contrario, l'io è inaccessibile e ne conosciamo solo le sue qualità mutevoli e periture (la bellezza, l'ingegno, ecc.):

Che cosa è l'io? Un uomo che si mette alla finestra per vedere i passanti, se io passo di là, posso dire che si è messo là per vedermi? No, perché non pensa a me in particolare. Ma chi ama una persona per la sua bellezza, ama veramente lei? No, perché il vaiolo che distruggerà la bellezza senza distruggere la persona, farà sì che non l'amerà più. E se mi si ama per il mio ingegno, per la mia memoria, ama il mio io? No, perché posso perdere queste qualità senza perdermi io stesso.

Dunque:

Dov'è [...] questo io, se non è nel corpo, né nell'anima? E come amare il corpo e l'anima se non per queste qualità le quali non sono quelle che costituiscono il mio io, per il fatto che sono periture?<sup>65</sup>

Si possono amare le qualità che “costituiscono il mio io”. Dunque non vanno derisi coloro che si fanno onorare per le loro cariche e per il loro ufficio, perché non si ama nessuno se non per delle qualità fittizie.

Pascal ha evidenziato il punto debole della metafisica cartesiana, l'io del *Discours* e delle *Meditazioni* esiste in quanto pensiero, sostanza (*je pense donc je suis*, *ego*

<sup>61</sup> Blaise Pascal. *Pensées*, ed. Auletta, Mondadori, Milano 1994, fr. 323, p. 323, fr. 455, p. 278 (= Auletta)/ed. M.V. Romeo in *Opere complete*, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2020 (= Romeo), fr. 568 e fr. 494, pp. 2568 e 2538

<sup>62</sup> V. Carraud, *L'invention du moi*, cit., p. 117.

<sup>63</sup> *Meditationes*, II, BOp I 723/AT VII 32.

<sup>64</sup> *Meditationes*, II, BOp I 723/AT VII 32.

<sup>65</sup> Auletta, fr. 323, p. 233/Romeo, fr. 568, p. 2569. Cfr. V. Carraud, 2./ *Ce qui fait le moi*, in *L'invention du moi*, cit., pp. 32-46; Id., *Pascal et la philosophie*, § 21; J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, § 24.

*sum, ego existo*) non in quanto persona con le sue qualità e la sua storia<sup>66</sup>. Le qualità dell'Io che conosco ne fanno una canna fragile, la più fragile di tutta la natura, una canna pensante:

un vapore, una goccia d'acqua basta ad ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe ancor più nobile di chi lo uccide, dal momento che egli sa di morire e conosce la superiorità dell'universo su di lui; l'universo invece non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero<sup>67</sup>.

Pascal ha operato un ribaltamento: la metafisica non ha accesso all'Io; l'Io si mostra nella volontà depravata ed è dunque un "Io odioso" (*«Le moi est haïssable»*, *«L'io è odioso»*)<sup>68</sup>.

Nell'odissea del soggetto da Montaigne a Descartes, il *cogito* può essere letto come una risposta metafisica alla dispersione dell'Io messa in luce dagli *Essais*: Descartes avrebbe assunto la crisi dell'Io vissuto e l'ha risolta ricomponendo l'Io come sostanza pensante. È precisamente questo doppio movimento che viene smascherato da Blaise Pascal, il quale si pone come critico tanto di Montaigne quanto di Descartes. Contro Montaigne, Pascal rifiuta la compiacenza di un Io che si descrive nella sua varietà senza fondamento; contro Descartes, denuncia l'astrattezza di un Io che si fonda come *res cogitans* perdendo ogni consistenza concreta. L'Io cartesiano, proprio perché assolutizzato, diventa per Pascal "introvabile"; ma anche l'Io montaigniano, abbandonato alla sola esperienza, resta privo di verità. La celebre figura della "canna pensante" esprime così una terza via: l'Io non è né unità metafisica né pluralità autosufficiente, ma fragilità pensante, irriducibile tanto alla dispersione quanto alla fondazione. In questo senso, Pascal non sceglie tra Montaigne e Descartes: li supera entrambi, mostrando che il problema dell'Io non può essere risolto né vivendo soltanto l'esperienza, né fondando astrattamente il soggetto, ma riconoscendo insieme la miseria e la grandezza dell'uomo.

Se Montaigne vive l'Io e Descartes lo fonda, Pascal mostra che ogni fondazione dell'Io è già una perdita dell'uomo.

---

<sup>66</sup> Cfr. V. Carraud, *L'invention*, cit., p. 71.

<sup>67</sup> Auletta, fr. 347, p. 342.

<sup>68</sup> Auletta, fr. 455, p. 278; Romeo, fr. 494, p. 2538.

## Allegati

n. 1

Ovidio, *Metamorfosi*: vv. 463-470: «Iste ego sum. Nec me mea imago fallit/Uror amore mei: flammās moveoque feroque Quid faciam? Roger anne rogem? Quinde deinde rogabo? Quod copio mecum est: inopem me copia fecit. O utinam a nostro secedere corpore possem! Votum in amante novum, vellem, quod amamus, abesset. Iamque dolor vires admit, nec tempora vitae longa mese superano, primoque estinguo in aevo//Ma quello sono io! L'ho capito e non mi inganna più la mia immagine; brucio d'amore per me: accendo e subisco la fiamma. Che dovrei fare? Dovrei chiedere o essere chiesto? E che cosa poi chiederò? Quel che voglio è con me: la mia ricchezza mi fa povero. Oh, potessi separarmi dal mio corpo! Formulerà un voto inaudito per un amante: oh se ciò che amo fosse distante! Ormai il dolore mi sottrae le forze e non mi resta più molto da vivere, e mi spengo nel fiore della mia giovinezza»

n. 2

A Colvius, 14 novembre 1640, BLet 287, p. 1332/AT III 247-248: «Vi sono grato per avermi segnalato il passo di Sant'Agostino, col quale il mio *Io Penso, dunque sono* ha qualche rapporto [De civitate Dei, XI, 26]. Sono stato oggi a leggerlo nella Biblioteca di questa città, e trovo, in verità, che egli se ne serve per provare la certezza del nostro essere, e, in seguito, per far vedere che c'è in noi una qualche immagine della Trinità, in quanto siamo, sappiamo di essere ed amiamo questo essere e questa scienza che è in noi. Io invece me ne servo per far conoscere che questo io che pensa è una sostanza immateriale, e che non ha nulla di corporeo: sono due cose molto diverse. Ed è cosa di per sé così semplice ed è così naturale inferire che si è per il fatto che si dubita, che sarebbe potuta cadere sotto la penna di chiunque; non per questo non sono ben contento di averlo ritrovato in Sant'Agostino, se non altro per chiudere la bocca a quegli spiriti gretti che hanno cercato di cavillare su questo principio. Il poco che ho scritto di Metafisica è già in cammino per Parigi, dove credo che lo si farà stampare, e non mi è rimasta qui che una minuta piena di cancellature che io stesso avrei difficoltà a leggere, per cui non ve la posso offrire. Ma, appena sarà stampata, avrò cura di inviarvela tra i primi, visto che vi fa piacere rendermi il favore di leggerla. Sarò poi felicissimo di conoscere il vostro giudizio al riguardo»

n. 3

Al Lettore, *Essais*, p. 3: «Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall'inizio che non mi sono proposto con esso alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria. Le mie forze non sono sufficienti per un tale proposito. L'ho dedicato alla privata utilità dei miei parenti e amici: affinché dopo avermi perduto (come toccherà loro ben presto) possano ritrovarvi alcuni tratti delle mie qualità e dei miei umori, e con questo mezzo nutrano più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di me. Se lo avessi scritto per procacciarmi il favore della gente, mi sarei adornato meglio e mi presenterei con atteggiamento studiato. Voglio che mi si veda qui nel mio modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: perché è me stesso che dipingo. Si leggeranno qui i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale, per quanto me l'ha permesso il rispetto pubblico. Che se mi fossi trovato tra quei popoli che si dice vivano ancora nella dolce libertà delle primitive leggi della natura, ti assicuro che ben volentieri mi sarei qui dipinto per intero, e tutto nudo. Così, lettore, sono io stesso la materia del mio libro: non c'è ragione che tu spenda il tuo tempo su un argomento tanto frivolo e vano. Addio dunque, da Montaigne, il primo di marzo millecinquecentottanta»

n. 4

Dell'ozio, *Essais*, I, VIII, p. 51: «Recentemente [1571], quando mi sono ritirato in casa mia [nel suo castello] risoluto per quanto potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito ('esprit') favore più grande

che lasciarlo nell'ozio più completo ('en pleine oisiveté'), conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo ('s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi'). Cosa che speravo potesse ormai fare più facilmente, divenuto col tempo più posato e più maturo. Ma trovo, (variam semper dant otia mentem/ l'ozio fa sempre vagare la mente) che, al contrario, come un cavallo che rompe il freno, si procura cento volte più preoccupazioni da solo di quante se ne faceva per gli altri; e mi genera tante chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo, che per contemplarne a mio agio la balordaggine e la stravaganza, ho cominciato a registrarli. Sperando col tempo di farlo vergognare di se stesso»

n. 5

*Dei tre commerci. Essais*, III, III: «A casa mia, mi ritiro un po' più spesso nella mia biblioteca, da dove comodamente governo il mio andamento domestico. Sono sull'ingresso, e vedo sotto di me il giardino, la corte, il cortile e quasi tutte le parti della casa. Qui sfoglio ora un libro, ora un altro, senz'ordine e senza proposito, come capita: ora medito, ora annoto e detto, passeggiando, queste mie fantasticherie. Essa è al terzo piano d'una torre. Il primo è la mia cappella, il secondo una camera con gli annessi, dove mi corico spesso, per essere solo. Sopra c'è una grande guardaroba. Era in passato il luogo più inutile della casa. Io passo qui e la maggior parte dei giorni della mia vita e la maggior parte delle ore del giorno. Non ci sto mai la notte. Lì accanto c'è un gabinetto assai grazioso, dove si può accendere il fuoco nell'inverno, molto ben illuminato. E se non temessi più che la spesa il fastidio, il fastidio che mi distoglie da ogni faccenda, potrei facilmente aggiungere da ogni lato una galleria di cento passi di lunghezza e dodici di larghezza, allo stesso livello, dato che ho trovato tutti i muri tirati su per altro uso all'altezza che mi occorre. Ogni luogo ritirato richiede un ambulacro. I miei pensieri dormono se li metto a sedere. Il mio spirito non cammina se le gambe non lo fanno muovere. Quelli che studiano senza libro sono tutti in questa condizione. È di forma rotonda con un solo lato dritto, che mi serve per la mia tavola e la mia sedia: e curvandosi viene ad offrirmi, in un colpo d'occhio, tutti i miei libri, schierati su cinque file tutt'intorno. Ha tre finestre di ampia e libera prospettiva, e sedici passi di diametro. D'inverno ci sto meno di continuo: di fatto la mia casa è appollaiata su un'altura, come dice il suo nome, e non c'è stanza più esposta al vento di questa; che mi piace sia un po' inaccessibile e in disparte, tanto per il frutto dell'esercizio quanto per allontanare da me la gente. Qui è il mio seggio. Io cerco di rendermene esclusivo il dominio, e di sottrarre questo solo cantuccio alla comunità e coniugale e filiale e civile».

n. 6

Primo sogno (BOp II 881/AT X 181/Baillet II 81): «Il 10 novembre 1619, essendosi coricato pieno di entusiasmo, e totalmente preso dal pensiero di aver trovato quel giorno i fondamenti della scienza mirabile (*science admirable*) ebbe in una sola notte di seguito tre sogni, che immaginava non potessero esser venuti se non dall'alto. Dopo essersi addormentato, la sua immaginazione fu colpita dalla rappresentazione di alcuni fantasmi che [...] lo spaventarono in maniera tale che credendo di camminare per le strade è costretto a piegarsi sul fianco sinistro per poter avanzare verso il luogo in cui voleva andare, poiché sentiva una grande debolezza al fianco destro che gli impediva di reggersi ritto; ma sentì un vento impetuoso che lo fece girare tre o quattro volte sul piede sinistro; temendo di cadere ad ogni passo, appena intravede sulla sua strada un collegio aperto vi entra per trovarvi un rifugio e un rimedio al suo male. Cerca di raggiungere la Chiesa del collegio per andare a pregare; ma essendosi accorto di avere oltrepassato un uomo che conosceva senza salutarlo, per essere cortese volle ritornare sui suoi passi, e fu risospinto con violenza dal vento che soffiava contro la Chiesa. Nello stesso tempo vede al centro della corte del collegio un'altra persona, che lo chiamava per nome in termini cortesi ed educati, e gli disse che [...] il signor N., aveva qualcosa da dargli. Il Signor Descartes s'immaginò che fosse un melone che avessero portato da qualche paese straniero. Ma ciò che lo sorprese di più fu vedere che coloro che con quella persona si intrattenevano attorno a lui erano ritte e ferme sui loro piedi: nonostante che egli fosse sempre piegato e barcollante sullo stesso suolo, e che il vento che aveva creduto fosse molto diminuito lo avrebbe fatto cadere parecchie volte.

Si sveglia con questa immagine e sente nello stesso momento un dolore che gli fa temere si tratti dell'azione di qualche cattivo genio che volesse sedurlo. Subito si gira sul fianco destro; giacché era sul sinistro che si era addormentato, e aveva fatto il sogno. Rivolge una preghiera a Dio per chiedere di essere protetto dal cattivo effetto del suo sogno, e di essere preservato da tutte le sventure che potessero minacciarlo in punizione dei suoi peccati [...]. In questa posizione, si riaddormenta, dopo un intervallo di quasi due ore in vari pensieri sui beni e sui mali di questo mondo». Secondo sogno (BOp II 883/AT X 182/Baillet II 82-83): «Lo colse subito un nuovo sogno, nel quale credette di sentire un rumore acuto e penetrante, che prese per il colpo di un tuono. Lo spavento che ne ebbe lo svegliò sull'istante; e avendo aperto gli occhi scorse numerose scintille di fuoco sparse per la stanza. La cosa gli era già capitata spesse volte in passato; e non si era molto meravigliato, svegliandosi nel cuore della notte, di avere gli occhi abbastanza scintillanti da poter intravedere gli oggetti che gli erano più vicini. Ma, in questa ultima occasione, volle ricorrere a degli argomenti tratti dalla filosofia; e ne trasse delle conclusioni favorevoli al suo estro, dopo aver osservato, aprendo e poi chiudendo alternativamente gli occhi, la qualità delle specie che gli venivano rappresentate. Così la sua paura si dissipò, e si riaddormentò del tutto tranquillizzato». Terzo sogno (BOp II 883-887/AT X 182-186/Baillet II 82-87): «Un momento dopo, ebbe un terzo sogno, che non aveva niente di terribile come i primi due. In quest'ultimo, trovò un libro sul suo tavolo, senza sapere chi ve lo avesse posto. L'aprì, e vedendo che si trattava di un Dizionario, ne fu estasiato, sperando che potesse essergli molto utile. Nello stesso istante, si ritrovò sottomano un altro libro, che non gli era meno nuovo, dato che non sapeva da dove venisse. Vide che era una raccolta di poesie di autori diversi, intitolata *Corpus Poetarum* ecc. Curioso di leggersi qualcosa, ad apertura di libro, cadde sui versi: Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? ecc. Nello stesso momento scorse un uomo che non conosceva, ma che gli porse un testo in versi, che cominciava con Est e Non, e che gli vantò come un testo eccellente. Il Signor Descartes gli disse che sapeva cosa fosse, e che questo testo era tra gli Idilli d'Ausonio che si trovavano nella grande *Raccolta dei Poeti* che era sul suo tavolo. Volle mostrarlo egli stesso a quell'uomo, e si mise a sfogliare il libro, di cui si vantava di conoscere perfettamente ordine e organizzazione. Mentre cercava il passo, l'uomo gli domandò dove avesse preso quel libro, e il Signor Descartes gli rispose che non era in grado di dirgli come l'avesse avuto; ma che un momento prima ne aveva maneggiato ancora un altro, che era appena sparito, senza sapere chi glielo avesse portato, né chi glielo avesse preso. Non aveva finito di parlare, che rivede comparire il libro all'altro capo del tavolo. Ma si accorse che questo *Dizionario* non era più integro come lo aveva visto la prima volta. Ciononostante ritornò alle poesie d'Ausonio, nella raccolta dei poeti che sfogliava; e non riuscendo a trovare il testo che cominciava con *Est e Non*, disse a quell'uomo che ne conosceva uno dello stesso poeta ancora più bello di quello che cominciava con Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? La persona lo pregò di mostrarglielo, e il Signor Descartes si sentì in dovere di cercarlo quando si imbatté su alcuni piccoli ritratti in taglia dolce: cosa che gli fece dire che quel libro era molto bello, ma che non era l'edizione che conosceva. Ed è a questo punto che i libri e l'uomo scomparvero e si cancellarono dalla sua immaginazione, senza tuttavia svegliarlo. Ciò che vi è di singolare da notare è che, dubitando che ciò che aveva appena visto fosse un sogno o una visione, non solo decise, mentre dormiva, che era un sogno, ma ne diede anche l'interpretazione prima che il sonno lo abbandonasse. Egli giudicò che il Dizionario volesse indicare tutte le scienze riunite insieme; e che la raccolta di poesie, intitolata *Corpus poetarum*, indicasse in particolare, e più distintamente, la filosofia e la saggezza unite insieme. Infatti non credeva che ci si dovesse stupire così tanto nel vedere che i poeti, anche quelli che non fanno che gingillarsi, fossero pieni di sentenze più gravi, più sensate, e meglio espresse di quelle che si trovano negli scritti dei filosofi. Attribuiva questa meraviglia alla divinità dell'entusiasmo, e alla forza dell'immaginazione, che fa venir fuori i semi della saggezza (che si trovano nella mente di tutti gli uomini, come le scintille del fuoco nelle pietre) con molta più facilità e molto più splendore di quanto può fare la ragione nei filosofi. Il Signor Descartes, continuando ad interpretare il suo sogno nel sonno, credette che il testo in versi sull'incertezza del genere di vita che si deve scegliere, e che comincia con Quod vitae sectabor iter (*Quale strada seguirò nella vita*)? indicasse il buon consiglio di una persona saggia, o anche la teologia morale. A questo punto,

dubitando se sognasse o meditasse, si risvegliò senza emozione, e continuò, gli occhi aperti, ad interpretare il suo sogno seguendo la stessa idea. Nei poeti riuniti nella raccolta egli individuava la rivelazione e l'entusiasmo, da cui non disperava di essere favorito. Nel testo in versi *Est e Non*, che è il *Sì e il No* di Pitagora comprendeva la verità e la falsità nelle conoscenze umane e le scienze profane. Vedendo che l'applicazione di tutte queste cose era esattamente quale egli desiderava, fu abbastanza audace da persuadersi che fosse lo Spirito di verità che, con questo sogno, aveva voluto aprirgli i tesori di tutte le scienze. E poiché gli restavano da spiegare solo i piccoli ritratti in taglia dolce, che aveva trovato nel secondo libro, non ne cercò più la spiegazione dopo la visita che un pittore italiano gli rese l'indomani. Quest'ultimo sogno, che era stato molto dolce e molto gradevole, indicava secondo lui l'avvenire, ed era solo in funzione di ciò che avrebbe dovuto accadergli nel resto della sua vita. Ma prese i due precedenti per degli avvertimenti minacciosi relativi alla sua vita passata, che poteva non esser stata così innocente davanti a Dio quanto davanti agli uomini. E credette che questa fosse la ragione del terrore e dello spavento da cui questi due sogni erano accompagnati. Il melone, di cui gli si voleva far dono nel primo sogno, significava, diceva, le attrattive della solitudine, ma presentate attraverso delle sollecitazioni puramente umane. Il vento che lo spingeva verso la Chiesa del collegio, quando egli aveva male al fianco destro, era solo il cattivo genio che cercava di spingerlo a forza in un luogo, dove egli si proponeva di andare volontariamente. Per questo Dio non permise che avanzasse più lontano e che si lasciasse trascinare, pur in un luogo santo, da uno spirito che egli non aveva inviato, sebbene fosse assai persuaso che fosse stato lo Spirito di Dio che gli aveva fatto fare i primi passi verso questa chiesa. Lo spavento da cui fu colpito nel secondo sogno, indicava, a suo parere, la sua sinderesi, cioè i rimorsi della sua coscienza relativi ai peccati che poteva aver commesso nel corso della sua vita sino ad allora. Il fulmine di cui aveva avvertito il bagliore, era il segnale dello Spirito della verità, che discendeva su di lui per possederlo. Quest'ultima immaginazione [scrive Baillet] aveva certamente qualcosa dell'entusiasmo; ed essa ci porterà volentieri a credere che il signor Descartes avesse bevuto la sera, prima di coricarsi. In effetti, era la vigilia di San Martino, nella sera in cui si era soliti essere sregolati, lì dov'era, come in Francia. Ma egli ci assicura che aveva trascorso la serata e tutta la giornata in una grande sobrietà e che era da tre mesi che non beveva vino. Aggiunge che il Genio, che eccitava in lui l'entusiasmo da cui da qualche giorno sentiva il suo cervello infiammato, gli aveva predetto questi sogni prima di mettersi a letto e che lo spirito umano non vi aveva nessuna parte».

## **Toward a Genealogy of the Wounded Subject: Trauma and the Transformation of Subjectivity in Early Industrial Modernity\***

Sara Fontanelli\*\*

### *Abstract*

The essay reconstructs genealogically the emergence of traumatic subjectivity within the context of industrial modernity, starting from the medico-scientific notion of railway spine. Through an analysis of the nineteenth-century debate between organicist and psychogenetic models, the contribution shows how trauma is transformed from a somatic lesion into a psychic phenomenon characterized by deferred temporality, non-organic symptomatology, and difficulties of empirical verification. The turn introduced by Charcot, and subsequently radicalized by Freud, makes it possible to rethink trauma as an intrapsychic configuration endowed with real effects, thereby challenging the distinction between true and simulated and inaugurating the notion of psychic reality. Within this framework, subjectivity emerges as a non-egological instance, traversed by automatisms and unconscious processes, as highlighted by Janet. Trauma thus functions as a privileged theoretical device for deconstructing the modern paradigm of the sovereign subject and rethinking its limits, toward a definition of modern subjectivity as a “wounded subject”.

*Keywords:* Trauma, Railway Spine, Hysteria, Psychoanalysis, Subjectivity.

Il saggio ricostruisce genealogicamente l'emergere della soggettività traumatica nel contesto della modernità industriale, a partire dalla nozione medico-scientifica di railway spine. Attraverso l'analisi del dibattito ottocentesco tra modelli organicisti e psicogenetici, il contributo mostra come il trauma si trasformi da lesione somatica in fenomeno psichico caratterizzato da temporalità differita, sintomatologia non organica e difficoltà di verifica empirica. La svolta introdotta da Charcot, e successivamente radicalizzata da Freud, consente di ripensare il trauma come configurazione intrapsichica dotata di effetti reali, mettendo in crisi la distinzione tra

---

\* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [sara.fontanelli@unito.it](mailto:sara.fontanelli@unito.it).

vero e simulato e inaugurando la nozione di realtà psichica. In questo quadro, la soggettività emerge come istanza non egologica, attraversata da automatismi e processi inconsci, come evidenziato anche dalle analisi di Pierre Janet. Il trauma si configura così come dispositivo teorico privilegiato per decostruire il paradigma moderno del soggetto sovrano e per ripensarne i limiti, verso una definizione di soggettività moderna come “soggetto ferito”.

*Parole chiave:* trauma, colonna vertebrale, isteria, psicoanalisi, soggettività.

### 1. Industrial Modernity and the Emergence of the Wounded Subject

“Trauma” is not a category that philosophy habitually engages with, nor does it do so with ease – perhaps because, as Aristotle already declared centuries ago, while at the same time setting a clear trajectory for philosophical inquiry: «ὅτι δ’ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ – πῶς γὰρ ἢ μαθήσεται ἂν μάθοι ἢ διδάξειεν ἄλλον [...] τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἔξει λέγειν [...] τὸ δὲ συμβεβηκός ἐστι παρὰ ταῦτα»: «it is clear that there is no science of the accidental – because all scientific knowledge is of that which is always or usually so. [...] science will not be able to state the exception to the rule [...] the accidental is contrary to this».<sup>1</sup> That is to say, there is no science of the accident, since every science concerns either what is necessary or what occurs for the most part; what deviates from this escapes articulation, and the accidental exceeds these domains.

Trauma, relegated to the status of accident, assumes precisely the same profile as that spurious, minor, inessential, residual element – so thoroughly empirical as to appear almost grotesque – thereby occupying a marginal yet persistent position within philosophical discourse. It now seems time to do something with this rough remainder that knocks at the doors of philosophical thought: it is a knocking without pretension, one that does not aspire to systematization (and thus does not seek to contradict the Aristotelian *diktai*). Yet the very fact that it is rejected implies that it returns to “spectralize” philosophical discourse, insofar as the latter perceives it as an unwelcome ghost. If trauma so deeply unsettles philosophy, while it is readily embraced by psychoanalysis, this may be due to a resistance to the monstrous that could undermine the discourse of essences – namely, as the brilliant student of Derrida, Catherine Malabou, observes, their permanence, identity, substantiality, and immutability: the very features through which being has been thought throughout the history of Western metaphysics.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Aristotele, *The Metaphysics*, Book VI (Epsilon), 1027a20-25, Harvard University Press, Cambridge 1961, p. 305.

<sup>2</sup> Cfr. C. Malabou, *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*, Polity Press, Cambridge 2012.

The concept of trauma originally emerges not within philosophical discourse, nor – perhaps surprisingly – within psychoanalytic discourse, but within a scientific-statistical framework concerned with the Industrial Revolution. It is tied to the syndrome of railway spine, that is, damage to the spinal column resulting from railway accidents, and initially denotes a purely anatomical injury entailing a loss of industrial capital. From the outset, one can observe how the myth of progress pursued in the latter half of the nineteenth century – first in Great Britain, then across Europe and the United States – manifests its ambivalence: on the one hand, the promise of a “new humanity”, enhanced through the machine; on the other, simultaneously, a humanity defined by the gap between the vulnerability of its machine-body and the technological promise yet to come. Industrial modernity is thus represented not only by the gleaming locomotive in motion, but above all by «the derailed train dragging along its own wreckage»<sup>3</sup> and the railway worker with a broken spine.<sup>4</sup> The more the myth of the enhancement or overcoming of the human is pursued, the more the human reasserts itself in its vulnerability, through physical accidents and pains of every kind. In modern European cities, where «technology has subjected the human sensorium to a complex kind of training»,<sup>5</sup> the body is the first to bear the cost of acceleration; the encounter between the individual and the machine produces genuine industrial traumas. Given these premises, the concept of “trauma” is not only a product of industrial modernity, but above all a somatic response to it. As anticipated, the concept thus precedes psychoanalysis, insofar as it arises from the impacts and derailments of moving trains, from miners’ fingers crushed after explosions, and from the amputation of limbs in factories. From the 1870s onward, nineteenth-century dictionaries and medical treatises – particularly those of surgeons and neurologists – confined themselves to documenting this reality, recording it scientifically by incorporating the term «trauma» (from the Greek, meaning «wound») into the discourse of the time, in order to denote an inflicted blow and the physical symptomatology that follows from it. In this regard, the case of Charles Dickens, one of the many victims of railway spine following a railway accident in 1865,<sup>6</sup> is particularly well known; and that of Phineas Gage, a miner who, following an explosion, was pierced through the prefrontal cortex (the region associated with

---

<sup>3</sup> R. Harrington, *The Railway Accident: Trains, Trauma, and Technological Crises in Nineteenth-Century Britain*, in P. Lerner, M. Micale (eds.), *Traumatic Pasts. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 31.

<sup>4</sup> The worker affected by railway spine syndrome.

<sup>5</sup> W. Benjamin, *On Some Motifs in Baudelaire*, in Id., *Selected Writings, Volume 4: 1938–1940*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2003, p. 328.

<sup>6</sup> I. C. McManus, *Charles Dickens: A Neglected Diagnosis*, «Dickens Quarterly», Vol. 25, n. 2, 2008, pp. 98-106. The writer was involved in a railway disaster that occurred at Staplehurst on 9 June 1865.

emotional regulation) by an iron bar, emerging from the incident completely changed.<sup>7</sup>

The reflections that followed the widespread diffusion of railway spine constitute the first theory of trauma in history. This syndrome, both pervasive and difficult to comprehend, involved a symptomatology at the boundary between the visible and the invisible: it could include not only a visible physical injury, but also a range of more elusive symptoms that could not be organically determined through a clear cause-and-effect relation with the event presumed to have produced them – chronic pain, paralysis, melancholy, and memory loss. These phenomena drew the attention of doctors to such an extent that «it may be argued that the systematic theorization of trauma in modern Western medicine began with Victorian doctors' responses to railway spine».<sup>8</sup>

Compared to the organic diseases previously recorded in the history of medicine, this syndrome displays an ambivalent character: it is indeed caused by an actually occurring railway accident, yet its traumatic consequences are not limited to lesions. Rather, it encompasses a spectrum of almost “aerial” and imponderable phenomena, delayed in their manifestation, which cannot be strictly classified as organic. These phenomena exhibit a temporality that is “displaced” with respect to the original event; it is unclear whether they still maintain a direct relation to it, and, above all, they appear in peculiar forms: they intrude upon everyday life at the most unexpected moments, violently disrupting individuals' concentration on their affairs, and manifest as images hovering between the hallucinatory and the real. In short, with railway spine it becomes evident that surviving an unforeseen event often gives rise to the irruption of a kind of “phantasmagoria” into reality.

## 2. *From Organic Lesion to Psychic Conflict: Trauma and the Transformation of Subjectivity*

The issue becomes even more delicate when it takes on a medico-legal dimension: those affected by this everyday phantasmagoria – the traumatized – seek financial compensation on the grounds that they “suffer” from their traumatic fantasies.<sup>9</sup>

It then becomes necessary to determine whether such fantasies are truthful. But can the category of “truth” be fully applied to traumatic fantasy? What is truth in trauma? Is it its empirical verifiability, that is, its strict adherence to a fact? If so, why is it that, given the same experienced event, one witness continues their life calmly “as if nothing had happened”, while another sees the terrified faces of fellow passengers

---

<sup>7</sup> Cfr. A. R. Damasio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, G. P. Putnam's Sons, New York 1994, pp. 55-56.

<sup>8</sup> R. Harrington, *The Railway Accident: Trains, Trauma, and Technological Crises in Nineteenth-Century Britain*, cit., p. 32. On the subject, see also H. F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*, Basic Books, New York 1970, pp. 505-507.

<sup>9</sup> Cfr. R. Harrington, *On the Tracks of Trauma: Railway Spine Reconsidered*, «The Journal of the Society for the Social History of Medicine», Vol. 16, n. 2, 2003, p. 214.

reappear incessantly, as though the event were repeating itself in a perpetual present? Seeking to resolve this dilemma, the scientific production of the time divided into empiricist strands that aimed at the “verification” of trauma and strands that sought to relate the material accident to psychogenesis. On the former side stands John Eric Erichsen, who – in two volumes devoted to the subject<sup>10</sup> – (the first to provide a nosographic systematization of railway spine and to recognize it as a distinct syndrome) – argues that the violent shocks produced by railway accidents cause concussions of the spinal column, as well as permanent damage such as chronic inflammation of the spinal meninges and subacute myelitis.<sup>11</sup> His theory, strictly mechanistic and causal in orientation, met with considerable success but also attracted criticism from the psychogenetic strand of trauma theory, whose representatives include Herbert Page and Hermann Oppenheim. Page proposes an essentially psychogenic etiopathogenesis of spinal trauma, according to which the terror of the accident acts directly upon the physiology of the nervous system: «The magnitude of the destructive forces, [...] the imminent danger to the lives of a great number of human beings, and the absence of any hope of escape give rise to emotions that are in themselves sufficient to produce shock».<sup>12</sup>

Page thus introduces into the scientific literature the category of «nervous shock»<sup>13</sup> thereby presciently anticipating what would later be termed «psychoneuroses» in the emerging Viennese psychoanalysis. Likewise, the German-Jewish psychiatrist Hermann Oppenheim emphasizes the psychogenetic basis of spinal trauma: he was the first to introduce the terms «trauma» and «traumatic neurosis»<sup>14</sup> (*traumatische Neurose*), which he uses interchangeably to refer to a “functional” disorder of the nervous system – thus provisional and curable, rather than organic and structural. However, recognizing the psychogenetic – rather than strictly physiologist – basis of the disorder raises a further problem: if its genesis is almost entirely psychic, how can one be certain that it is “real”? It is at this point that Oppenheim, also out of a form of national pride, rejects any association of his

---

<sup>10</sup> J. E. Erichsen, *On Concussion of the Spine, Nervous Shock, and Other Obscure Injuries of the Nervous System*, William Wood & Company, New York 1875 and Id., *On Railway and Other Injuries of the Nervous System*, Walton & Waberly, London 1866.

<sup>11</sup> Ivi, p. 157.

<sup>12</sup> H. W. Page, *Injuries of the Spine and Spinal Cord without Apparent Mechanical Lesion, and Nervous Shock in their Surgical and Medico-Legal Aspects* (1883), J & A. Churchill, London 1883, p. 148.

<sup>13</sup> Ivi, p. 203 ff.

<sup>14</sup> H. Oppenheim, *Die traumatischen Neurosen nach den in der Nervenklīnik der Charité in den letzten 5 Jahren gesammelten Beobachtungen* (1889), Hirschwald, Berlin 1889, pp. 87 ff; Id., *Der Krieg und die traumatische Neurose*, «Berliner Klinische Wochenschrift», 52, 1915, pp. 257-261.

hypotheses with the contemporary French strand of research on hysteria, led by Charcot.<sup>15</sup>

According to Oppenheim, a distinction must be drawn between traumatic neuroses – such as railway spine – which, while psychogenetic in origin, are nonetheless grounded in a specific external real factor, and hysteria, which, in his view, has an entirely psychogenetic and thus ultimately intrapsychic origin. The aforementioned French strand, whose leading figure is Charcot, director of the historic psychiatric hospital of the Salpêtrière, introduces a minor revolution with respect to the prevailing paradigm of trauma: trauma is not only a physical lesion that produces psychic effects (as the “nervous” hypothesis of Page and Oppenheim would suggest), but also an intrapsychic conflict capable of producing physical effects. Charcot thus reverses the relation between the physical and the psychic, inaugurating the paradigm of the psychologization of trauma that has persisted to the present day. In treating hysterical patients, he observed something striking: these women complained of paralysis in their legs, and yet they had never fallen nor sustained any “local” physical impact.<sup>16</sup> The paradox is that, despite the absence of any organic cause, these conditions cannot be dismissed as fantasies, fictions, or «imaginary paralyses»<sup>17</sup> because «motor paralyses of psychic origin are just as objectively real as those resulting from an organic lesion».<sup>18</sup> Although the cause is different (non-organic), the effect is the same: a paralysis, with all the characteristics that this physical phenomenon typically exhibits.<sup>19</sup>

It thus becomes clear that such cases pose a serious problem for the etiology of trauma and compel a profound rethinking of the paradigm of trauma as it has been formulated thus far. Erichsen’s model is inadequate to account for them, as it operates in strictly physicalist terms (a shock produces an acute inflammation), while the “nervous” model of Page and Oppenheim is likewise insufficient, since in these instances nervous trauma is not linked to any “blow” in the empirical sense of the term. What is required, instead, is an intrapsychic paradigm capable of acknowledging that what is constituted within the psyche can have concrete effects on external reality and can alter a previously given state of affairs: as in the case of the functional movement of a healthy limb that, for immaterial reasons, becomes paralyzed. A similar argument applies to cases of «retrograde amnesia»<sup>20</sup> as identified by Charcot:

---

<sup>15</sup> Cfr. P. Pignol, A. Hirschelmann-Ambrosi, *La querelle des névroses: les névroses traumatiques de H. Oppenheim contre l'hystéro-traumatisme de J.-M. Charcot*, «L'Information psychiatrique» 90, 2014, pp. 432-433.

<sup>16</sup> Cfr. J.-M. Charcot, *Oeuvres complètes*, vol. III, *Leçons sur les maladies du système nerveux*, Lecrosnier et Babe Editeurs, Paris 1890, pp. 333-335.

<sup>17</sup> Ivi, p. 335, trans. mine.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Cfr. ivi, pp. 43-45.

<sup>20</sup> Ivi, p. 443. Charcot devotes an extensive discussion to the phenomenon of retrograde amnesia in *Clinique des maladies du système nerveux*, vol. 2, Félix Alcan, Paris 1893, pp. 266–283.

without having sustained any damage to the brain regions responsible for memory, certain patients – following an accident or a particularly intense episode – would “spontaneously” forget the event itself, as if creating a gap in memory, as well as entire portions of their previous lives.<sup>21</sup>

Charcot’s discovery, as simple as it was disruptive, can be summarized as follows: it is the psyche itself that acts as the provoking agent; it does not merely respond to external forces, but actively generates them. Was Charcot thereby advancing a form of psychic voluntarism, of intentionality – an *ante litteram* notion of “agency”? In fact, he was not. The patient is entirely unaware of this mechanism, which moreover produces nameless suffering, and lacks any means of controlling it; he or she is, so to speak, a victim of a fantasy that he or she has unknowingly produced.

### 3. *Hysteria, War Neurosis, and Psychic Automatism: Toward a Non-Egological Subject*

At this point, a new problem emerges: might this be a case of simulation? And if so, for what reasons? It was precisely the suspicion of simulation that led proponents of the “nervous” paradigm (such as Page and Oppenheim) to distance themselves sharply from Charcot’s “hysterical” paradigm and to reject any association with it. According to Oppenheim, to endorse a strong form of psychogenesis – that is, to reduce the entire genesis of trauma to the psychic, as had been done in the case of Charcotian hysterical patients – would cause what he himself defined as “traumatic neuroses” to fall within the category of “hysteria,” thereby exposing the former to the issue of “simulation” typical of the latter, which we will now examine. According to Charcot – Freud’s “master” with regard to the discovery of hysteria, and the figure responsible for Freud’s shift from neurology to psychoanalysis during his formative training at the Salpêtrière (1885–1886)<sup>22</sup> – hysteria is the condition most closely associated with simulation; yet, despite this, it remains a neurosis in the full sense of the term, and is therefore no less credible from a pathological standpoint. In hysteria, the mechanism by which each patient amplifies their symptoms in order to attract the attention of those observing or listening to them is present to an exponential – indeed, almost theatrical – degree: one need only think of the celebrated «grande attaque hystérique»,<sup>23</sup> a four-phase convulsive episode, in which, in the first phase, the patient

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 275.

<sup>22</sup> The apprenticeship lasted from October 1885 to February 1886: although it may appear brief, it was so decisive for Freud that it marked the beginning of psychoanalysis in his life. Cf. M. Moreau-Ricaud, *Le jeune Freud à la Salpêtrière (1885–1886)*, in H. Guilyardi (ed.), *Folies à la Salpêtrière. Charcot, Freud, Lacan*, Édition Diffusion Presse Sciences, Montrouge 2015, pp. 81–103; and M. A. Coutinho Jorge, *Freud avec Charcot: du symptôme hystérique au fantasme*, *ivi*, p. 159.

<sup>23</sup> P. Richer, *Études cliniques sur l’hystéro-épilepsie ou Grande Hystérie*, preceded by a preface by Jean-Martin Charcot, Delahaye et Lecrosnier Éditeurs, Paris, 1881, p. 12.

imitates epileptic seizures (*état épileptoïde*),<sup>24</sup> in the second phase – referred to as *clownisme*<sup>25</sup> – twists and contorts in a highly spectacular manner, with markedly exaggerated mimicry (*mouvements illogiques*);<sup>26</sup> in the third phase (*attitudes passionnelles*),<sup>27</sup> stages extreme affective states – such as ecstasy, terror, threat, defense, and supplication – through “plastic poses”.<sup>28</sup> Finally, the patient abandons herself to a resolving delirium: a final, almost catatonic relaxation that brings the episode to a close like the falling of a curtain; at this point, she begins to speak.

These phases were first systematized, illustrated, and described by one of Charcot’s pupils, Paul Richer, author of *Études cliniques sur l’hystéro-épilepsie ou Grande Hystérie*, later revisited by the philosopher and art historian Georges Didi-Huberman in his work on the iconography of the Salpêtrière.<sup>29</sup>

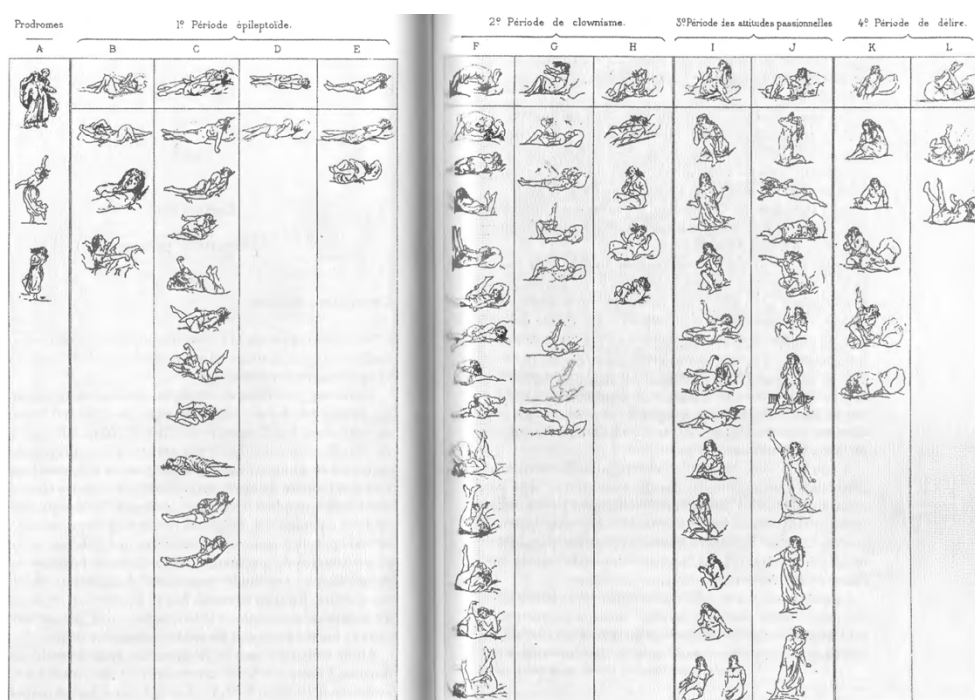


Illustration of the visual phenomenology of the hysterical arch in P. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*, Delahaye & Lecrosnier, Paris, 1881 (2nd revised and expanded edition), p. 167.

<sup>24</sup> Ivi, p. 41.

<sup>25</sup> Ivi, p. 73

<sup>26</sup> Ivi, p. 79.

<sup>27</sup> Ivi, p. 80.

<sup>28</sup> Ivi, p. 104.

<sup>29</sup> G. Didi-Huberman, *Invention of hysteria: Charcot and the photographic iconography of the Salpêtrière*, MIT Press, Cambridge 2003.

As Didi-Huberman compellingly demonstrates in his philosophical catalogue *The Invention of Hysteria*,<sup>30</sup> it was Charcot who encouraged the almost scenographic disposition of his patients, thereby producing – through the study of hysterical staging – a veritable iconography of suffering. Yet the magniloquence, the excess, of hysterical representation brings to the fore the question of the simulation of trauma: what are the facts? What actually occurred? What, in all this, is real? The answer is: everything.

The significance of Charcot's discovery – later developed with remarkable rigor by Freud – lies precisely here: the hysterical subject does not “simulate” in the strict sense – that is, in a vulgar understanding, she does not lie, distort reality, or invent – but rather represents, through “staging,” the psychic conflict experienced at the level of the unconscious. She gives form to the traumatic memory from which she suffers (a memory that is repressed and relegated to the unconscious – unsayable and unlivable), and she does so in action, through her body, with an expressive violence comparable only to that of repression itself. It is for this reason that, according to Charcot, hysteria must be taken seriously and granted full pathological dignity: because it constitutes a form of writing of the symptom in full view; hysterical subjects pay, with their own bodies, for the repression they have strenuously maintained within the unconscious.

The problem of the alleged hysterical “simulation” becomes even more central in the emerging international scientific debate on trauma with the outbreak of the First World War, where it became crucial to determine which soldiers were “simulating” and which were affected by a so-called real trauma. As we shall see, this question is ill-posed, and it is precisely the intervention of Freudian psychoanalysis that demonstrates this.

The issue that dominated the debate can be summarized as follows: if the etiopathogenesis of trauma is psychogenic, how can one distinguish between those who “induce” a trauma in themselves – in order to avoid combat or to obtain compensation for “shell shock” (war neurosis) – and those who genuinely “experience” a trauma? Here returns the question that has guided our analysis of hysteria: is trauma real? How much of it is fictitious? And to what extent is it empirically demonstrable or subject to verification?

In *A Contribution to the Study of Shell Shock*, the Cambridge academic Charles Myers reports the case of a soldier who, during a military operation, became entangled in a stretch of barbed wire while shells exploded all around him without physically striking him. He sustained only minor burns to his clothing and no bodily injury; yet he developed a severe war neurosis, marked by both retrograde amnesia (the erasure

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 281-283.

of memories predating the traumatic event) and anterograde amnesia (the inability to form new memories), as well as a “spontaneous” loss of sight and smell.<sup>31</sup>

Is he a hysteric, or a war neurotic? We should bear in mind that Charcot had urged us to consider hysteria as a neurosis in the full sense of the term, and not to treat hysterical conditions lightly on the pretext that they lack an evident organic substrate, on pain of delegitimizing human suffering in the name of an inhuman reductionism.

It would be Freud, however, who intervened decisively in this matter. I single out a particularly illuminating – yet comparatively less well-known – moment in his work: his testimony at the Wagner-Jauregg Trial (1920). Two years prior to the trial, the important Budapest Psychoanalytic Congress had taken place, attended by Sándor Ferenczi, Karl Abraham, Ernst Simmel, and Ernest Jones,<sup>32</sup> an occasion on which psychoanalysis had been called upon as a tool for diagnosing the social and political in the aftermath of the trauma of war: Freud delivered a paper on the war neuroses, with the aim of supplanting positivist psychiatry through the new “science of the unconscious” and of promoting the international dissemination of psychoanalysis beyond the Viennese Jewish community. In 1920, Freud once again defended the view that the prevailing understanding of war trauma could be rendered more complex by introducing into the wartime context the question of the unconscious, of intrapsychic conflict, and of the fundamental continuity between peacetime neuroses and war neuroses. The trial in which Freud took part had as its defendant Julius Wagner-Jauregg, professor of psychiatry at the University of Vienna and military physician,<sup>33</sup> who, during the conflict, interpreted his role as a military physician in a markedly improper way: rather than devoting himself to the care, recovery, and rehabilitation of soldiers, he focused on determining who was “genuinely traumatized” and violently “removed” psychological trauma in those he deemed to be malingerers. Wherever Wagner-Jauregg suspected signs of “simulation,” he intervened with electroshock and coercive treatments.

Thus, a second trauma was superimposed upon the pre-existing trauma of war – inflicted precisely by those who, on the same front, were meant to care for the soldiers. Some patients fled the hospital; others took their own lives. In 1920, complaints from former soldiers began to emerge, along with critical political articles<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> C. Myers, *A contribution to the study of shell shock: being an account of three cases of loss of memory, vision, smell, and taste, admitted into the Duchess of Westminster's War Hospital, Le Touquet*, «The Lancet», February 1915, pp. 4-5.

<sup>32</sup> S. Freud, S. Ferenczi, K. Abraham, E. Simmel, E. Jones, *Psychoanalysis and the War Neuroses* (1919), «The International Psychoanalytical Press», New York 1921.

<sup>33</sup> S. Freud, *Memorandum on the Electrical Treatment of War Neurotics* (1920), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. by J. Strachey, *Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and Other Works*, The Hogarth Press, London 1981, p. 213.

<sup>34</sup> K. R. Eissler, *Wie es zur Untersuchung gegen Wagner-Jauregg kam*, in Id., *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*, Löcker Verlag, Wien 2007, pp. 23-29.

which accused Wagner-Jauregg of abuses; this led to an official investigation by a special Austrian commission into breaches of duty in the military context. Sigmund Freud was called to testify at the trial as an expert, presenting a psychodynamic theory of trauma in which the question of its “verification” is not central: many cases initially regarded as simulations were in fact unconscious war neuroses. This is because, in every neurosis, a principle of simulation coexists with a principle of reality.

In a move that surprised many, Freud argued that all neuroses are, in a certain sense, simulations,<sup>35</sup> thereby establishing the impossibility of drawing a clear distinction between the authentic and the fictitious. Trauma, therefore, maintains a dual relation to both reality and phantasy, instituting a peculiar form of realism that may be termed *psychic realism*.

Freud’s crucial intervention at the trial thus refuted the brutal “verificationist” theory of trauma, according to which a soldier who has not been empirically wounded cannot be considered traumatized. The Freudian perspective is decisive in unsettling the often harsh dichotomy between reality and the Real, whereby only the former is granted the status of existence and causality. For Freud, the addition of unconscious phantasy to the violence of the war scenario is sufficient to produce a “trauma”:

«Fear of losing his own life, opposition to the command to kill other people, rebellion against the ruthless suppression of his own personality by his superiors – these were the most important affective sources on which the inclination to escape from war was nourished».<sup>36</sup>

Accordingly, the doctor must not, under any circumstances, comport himself as an instrument of warfare,<sup>37</sup> applying to trauma the heavy axe not of subjective truth but of empirical or external verification. The position of Freud – and, before him, of Charcot – consists in affirming that, whereas the malingerer possesses a secret that he knows and consciously conceals from his interlocutor, the hysteric lives a secret that

---

<sup>35</sup> The Austrian psychoanalyst Eissler reports the transcript of the trial in which Sigmund Freud participated as a witness: “Alle Neurotiker sind Simulanten, sie simulieren, ohne es zu wissen, und das ist ihre Krankheit. Wir müssen daran festhalten, daß zwischen bewußt Nichtkönnen und unbewußt Nichtkönnen ein großer Unterschied besteht. Aber in einem Individuum ist das Bewußte und das Unbewußte immer zusammen und, wenn ich einem Neurotiker, der behauptet und glaubt, daß er organisch krank ist, ins Gesicht sage, daß er es nicht ist, so wird er beleidigt, weil es partiell wahr ist. Beleidigt werden die Leute nur dann, wenn etwas zutrifft”, K. R. Eissler, *Die Einvernahme Freuds*, in Id., *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*, cit., p. 54. Freud expresses himself in similar terms, albeit in a more measured tone, in *A Seventeenth-Century Demonological Neurosis* (1922), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX: The Ego and the Id and Other Works (1923–1925)*, The Hogarth Press, London 1964, p. 100: «the transitional stages between neurosis and malingering are, as we know, very fluid».

<sup>36</sup> S. Freud, *Memorandum on the Electrical Treatment of War Neurotics*, cit., pp. 212–213.

<sup>37</sup> K. R. Eissler, *Freud und Wagner-Jauregg vor der Kommission zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*, cit., p. 12: “Der Arzt solle in erster Linie der Anwalt des Kranken sein, nicht der eines anderen, indem er die Rolle von Maschinengewehren hinter der Front einnimmt”.

he does not even know and conceals from himself: for this reason, the victim of a war neurosis – whether a “traumatic neurosis” in the strict sense or hysteria – cannot be held excessively responsible or deprived of their status as a suffering and traumatized subject. More specifically, the central discovery of the French tradition on hysteria (Charcot’s psychodynamics) and of Viennese psychoanalysis – crucial for a comprehensive contemporary definition of trauma – lies in what is termed “psychic automatism,” which disrupts the correspondence between mind, ego, and will. If there is an involuntary component within the psyche, then the onset of trauma cannot be controlled, nor can its course.

Charcot’s pupil, Pierre Janet – whose discoveries elicited both admiration and a certain unease in Freud<sup>38</sup> – systematizes these findings in his treatise *L’automatisme psychologique*.<sup>39</sup> Here, he examines the intrapsychic phenomenology of trauma in its relation to the involuntary dimension of the psyche – or, in other words, to its automatism – which he sets in opposition to «human activity, will, resolution, and free will»:<sup>40</sup> terms about which we have spoken extensively across virtually all fields of knowledge, yet which, in the constitution of trauma, have only a relative value. A defining property of trauma – Janet observes – is that it causes an idea to persist within the psyche as “detached,” “dissociated,” like a parasite or an intruder that installs itself among one’s thoughts, obstructing their normal development, without the individual having any real control over it: the four aforementioned pillars (human activity, will, resolution, free will) are not operative within the traumatized psyche.

Janet writes: «If the environment changes, if misfortunes, accidents, or simply changes require an effort of adaptation and a new synthesis, [the psyche] will fall into the most complete disorder»<sup>41</sup> and it will then be a case of «the predominance of archaic automatism over a severely weakened present synthetic activity».<sup>42</sup> In short, Janet understands traumatic splitting<sup>43</sup> as one of the most fundamental characteristics of consciousness – a consciousness whose field is always “restricted,” diffracted, and

---

<sup>38</sup> S. Freud, *An Autobiographical Study*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926): An Autobiographical Study. Inhibitions, Symptoms and Anxiety. The Question of Lay Analysis and Other Works*, The Hogarth Press, London 1981, p. 21.

<sup>39</sup> P. Janet, *L’automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l’activité humaine*, Baillière et Alcan Éditeur, Paris 1889.

<sup>40</sup> Ivi, p. 1.

<sup>41</sup> Ivi, 487.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ivi, p. 116. See also S. Freud, *The Neuro-Psychoses of Defence* (1894) in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume III (1893-1899), Early Psycho-Analytic Publications*, The Hogarth Press, London 1981, pp. 45-46: “Since the fine work done by Pierre Janet, Josef Breuer and others, it may be taken as generally recognized that the syndrome of hysteria, so far as it is as yet intelligible, justifies the assumption of there being a splitting of consciousness, accompanied by the formation of separate psychical groups”.

fragmented, and exposed to an «innate weakness of the capacity for synthesis»,<sup>44</sup> as a result of the intervention of a wide range of factors: alterations in the environment, more or less abrupt changes, misfortunes, and accidents.<sup>45</sup> When consciousness is posited as a premise, one must therefore simultaneously posit, within the same founding act, its automatism – that is, its capacity to disaggregate higher synthetic activities through an archaic material that re-emerges, in certain traumatic conjunctures, in the form of dissociations, obsessions, and repetitions.

It thus becomes essential, in order to restore the functioning of these syntheses, to work through the event that produced the rupture and to return to the “site of the trauma”; and from that point onward, to exercise – following Freud – three ethical duties with respect to the unconscious: to remember, to repeat, and to work through.

#### 4. Conclusion. *Beyond the Medical Paradigm: Trauma Between Psychoanalysis, Phenomenology and Contemporary Trauma Studies*

The genealogy reconstructed throughout this essay has sought to demonstrate that trauma is not merely a clinical category emerging from the history of psychiatry, but one of the conceptual operators through which modernity progressively redefined the very structure of subjectivity. From railway spine to Charcot’s hysterical paradigm, from Freud’s theory of psychic reality to Janet’s notion of psychological automatism, the concept of trauma gradually detached itself from the domain of organic lesion to become the privileged site for thinking the instability of the subject. What emerges from this trajectory is the formation of a new anthropological figure: a subject whose identity is no longer grounded in self-transparency, rational mastery or the sovereignty of consciousness, but in vulnerability, temporal disruption and the intrusion of unconscious processes.

At the same time, however, this genealogy should not be understood as a closed historical reconstruction. Rather, it provides the conceptual conditions for understanding why trauma has become one of the central categories of contemporary philosophical, psychological and cultural thought. Over the last three decades, trauma has progressively escaped the confines of clinical psychoanalysis to become a genuinely interdisciplinary field of inquiry. Contemporary *trauma studies* have shown that traumatic experience cannot be adequately described through an exclusively medico-clinical vocabulary, since it simultaneously concerns embodiment, temporality, memory, intersubjectivity, language and cultural representation.

This broadening of perspective has been particularly evident in the dialogue between psychoanalysis and phenomenology. Whereas classical psychoanalysis primarily interpreted trauma in terms of intrapsychic conflict, repression and unconscious fantasy, phenomenological approaches have shifted attention toward the

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 453.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 486-487.

structures of lived experience (*Erlebnis*) and toward the way traumatic events alter the very possibility of inhabiting the world. In Robert Stolorow's existential phenomenology of trauma, for example, trauma no longer appears as an internal psychic conflict but as the collapse of the horizon of meaning through which experience becomes intelligible: traumatic experience reveals the constitutive fragility of human existence, exposing the finitude and contingency that ordinary consciousness habitually conceals.<sup>46</sup>

Similarly, Natalie Depraz has argued that trauma cannot be conceived as an exceptional pathological event interrupting an otherwise stable subjectivity. Rather, trauma discloses the intrinsic vulnerability of embodied consciousness itself, showing that affectivity and corporeality constitute the primary dimensions through which subjectivity encounters both itself and the world.<sup>47</sup> From this perspective, trauma is less the destruction of a previously autonomous subject than the manifestation of the relational and fundamentally exposed character of human existence.

Such phenomenological developments do not invalidate the discoveries of Charcot, Janet or Freud. On the contrary, they radicalize one of their deepest intuitions: namely, that the subject is never fully identical with itself. What Freud described as unconscious conflict and Janet as psychic automatism can now be interpreted more broadly as expressions of a constitutive decentering of subjectivity, one that concerns the unconscious as well as the entire structure of embodied existence.

A similar expansion has characterized the dialogue between psychoanalysis and literary studies. Scholars such as Michelle Balaev have criticized what has often been regarded as the classical trauma model, inherited primarily from Freudian and Charcotian paradigms, arguing that trauma should not be understood as a universal psychological mechanism operating identically across different historical and cultural contexts. Instead, traumatic experience assumes multiple narrative configurations that depend upon social memory, historical conditions and cultural forms of representation.<sup>48</sup> Literary narratives therefore do not merely illustrate trauma; they actively participate in its symbolic elaboration, making visible dimensions of experience that remain inaccessible to purely clinical discourse.

This insight has been further developed in recent studies investigating the relationship between psychiatry, psychoanalysis and literature.<sup>49</sup> Literature emerges as a privileged epistemological laboratory in which traumatic temporality, fragmentation

---

<sup>46</sup> R. Stolorow, *Trauma and Human Existence. Autobiographical, Psychoanalytic, and Philosophical Reflections*, The Analytic Press, New York 2007, pp. 13-17.

<sup>47</sup> N. Depraz, *Trauma and Phenomenology*, «Eidos. A Journal for Philosophy of Culture», 2, 2018, pp. 54-74.

<sup>48</sup> M. Balaev (ed.), *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory*, Palgrave Macmillan, London 2014.

<sup>49</sup> See, for instance, N. Heidarizadeh, *The Significant Role of Trauma in Literature and Psychoanalysis*, «Procedia – Social and Behavioral Sciences», vol. 192, 2015, pp. 788–795 and A. Bazzoni, *Il presente vivo. Temporalità del divenire e del trauma in Lispector, Ortese e Philip*, Mimesis, Milan 2025.

of identity, repetition and memory can be explored in forms irreducible to diagnostic categories.

These contemporary developments invite a reconsideration of the genealogy reconstructed in the present essay. If nineteenth-century medicine progressively discovered that traumatic suffering exceeded visible bodily lesions, current trauma studies further demonstrate that trauma also exceeds the boundaries of individual psychopathology. Trauma appears today as a phenomenon simultaneously psychological, phenomenological, social, historical and cultural. Rather than replacing psychoanalysis, these approaches extend its insights by situating unconscious processes within broader structures of embodiment, relationality and symbolic mediation.

Seen from this wider perspective, the historical passage from railway spine to psychoanalysis acquires an even broader philosophical significance. What initially emerged as a medico-legal controversy concerning invisible injuries ultimately became the point from which Western thought began questioning the modern ideal of the autonomous subject itself. Trauma progressively undermines every substantialist conception of identity, revealing instead a subject constituted through exposure, passivity and vulnerability. The wounded subject is therefore an injured individual as well as the paradigmatic figure through which modernity discovers the limits of sovereignty.

For this reason, the genealogy proposed here should be understood less as the history of a medical concept than as the history of an epistemological transformation. The emergence of trauma modifies psychiatric knowledge, but also the philosophical understanding of consciousness, agency and reality. Charcot's reversal of the causal relation between psyche and body, Freud's notion of psychic reality, Janet's theory of dissociation and psychological automatism all converge toward the same conclusion: subjectivity is never fully transparent to itself because it is traversed by forces that escape voluntary control.

Contemporary trauma studies, while often moving beyond classical psychoanalysis, ultimately confirm this fundamental intuition. Whether articulated through phenomenological analyses of vulnerability, psychoanalytic theories of unconscious conflict, or literary investigations into narrative memory, trauma continues to designate the irreducible excess through which subjectivity discovers its own constitutive openness to alterity and contingency. The genealogy of trauma therefore remains unfinished. Rather than closing the history of the wounded subject, it opens an ongoing philosophical task: to rethink subjectivity not from the standpoint of autonomy, but from that of exposure, relationality and fragility, recognizing trauma not simply as an exceptional pathological event but as one of the privileged lenses through which modern and contemporary thought understand the human condition.

# Soggetti senza io. Trasformazioni della mistica nella modernità post- secolare\*

Francesco Vitali Rosati\*\*

## Abstract

Il saggio esamina alcune delle principali interpretazioni novecentesche del misticismo, con particolare attenzione alle implicazioni antropologiche ed etiche del fenomeno. Dopo averne tratteggiato le principali difficoltà definitorie, vengono proposte alcune letture consonanti tese a cogliere, nella costituzione di un soggetto mistico, un insieme di strategie epistemiche finalizzate a una trasformazione dell'esistenza umana. In questa cornice, vengono ricostruiti i tratti comuni di una costellazione intellettuale definita come «radicalismo mistico», mettendo in luce altresì alcune linee di continuità storica e filosofica. L'analisi si concentra in particolare sui casi di Nikolaj Berdjaev e Fritz Mauthner, considerati come esempi significativi di un processo di rielaborazione moderna della tradizione mistica occidentale. In conclusione, l'articolo suggerisce che tali prospettive contribuiscono a ridefinire la mistica quale rapporto peculiare tra soggettività, conoscenza e comunità.

*Parole chiave:* io, mistica, modernità, secolarizzazione, soggetto.

This paper explores some of the main twentieth-century interpretations of mysticism, with particular attention to its anthropological and ethical implications. After outlining the main challenges of definition and its distinctive epistemological status, this article examines a set of convergent readings that understand the constitution of a mystical subject as involving epistemic strategies aimed at a broader transformation of human existence. On this basis, it reconstructs the common features of an intellectual constellation referred to as «mystical radicalism» while also highlighting certain lines of historical and philosophical continuity. The analysis focuses in particular on the cases of Nikolai Berdyaev and Fritz Mauthner, considered as significant examples of a modern reworking of the mystical tradition. This paper

---

\* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [francesco.vitalirosati@unito.it](mailto:francesco.vitalirosati@unito.it).

concludes by suggesting that these perspectives contribute to redefining mysticism as a specific relationship between subjectivity, knowledge, and community.

*Keywords:* Self, Mysticism, Modern Age, Secularization, Subject.

### 1. Introduzione

Le difficoltà affrontate dalle discipline storico-religiose nel fornire una definizione univoca del fenomeno mistico<sup>1</sup> non derivano esclusivamente dall'ambiguità terminologica, ma sembrano legate al peculiare statuto epistemologico dell'esperienza stessa – la quale, postulando una conoscenza diretta della sorgente della vita, tenderebbe di per sé a eludere i consueti modelli di indagine critica.

La mistica, in senso lato, afferma la possibilità di un contatto immediato con il divino, implicante una certa «categoria affettiva del sovrannaturale»<sup>2</sup>. Al carattere sperimentale di tale contatto corrisponderebbe una dissoluzione o trasformazione dell'io ordinario, ovvero, nelle formulazioni teistiche, una sua deificazione. Nei casi storici più radicali, l'annullamento del sé investe la nozione stessa di Dio, la quale appare allora come prodotto puramente formale di una relazione di mutua determinazione<sup>3</sup>.

Proprio attorno a questa dipendenza reciproca di umano e divino la questione assume una centralità del tutto singolare nel pensiero della modernità occidentale – di cui è testimone la nota associazione hegeliana tra il mistico e lo «speculativo», per la quale ambedue significherebbero «l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto nella loro separazione ed opposizione»<sup>4</sup>, o più in generale l'aspirazione, condensata efficacemente in una formula da Bergson, verso una totale «identificazione della volontà umana con la volontà divina»<sup>5</sup>.

È precisamente sui significati di tale unità o identificazione che intendiamo concentrare l'attenzione. L'ipotesi di questa ricerca è infatti che la relazione delle due volontà (la sospensione dell'una in favore dell'altra, o talvolta il totale annullamento reciproco) porti con sé una singolare concezione del soggetto etico, nonché, per estensione, dell'umano *tout court*.

<sup>1</sup> Cfr. E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. I, Città Nuova, Roma 1984, pp. 17-41. Non entreremo qui nel merito della distinzione, tutt'altro che pacifica, tra «mistica» e «misticismo».

<sup>2</sup> L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs*, Alcan, Paris 1938, p. 3: «Le sentiment d'un contact immédiat avec les réalités invisibles dont la présence ou le voisinage préoccupe si souvent, contact qui met en action la catégorie affective du surnaturel».

<sup>3</sup> Cfr. M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 247-49.

<sup>4</sup> H. Glockner, «Mystik», in *Hegel Lexikon*, vol. II/2, Fromman, Stuttgart 1957, p. 1602.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* (1932), a cura di A. Pessina, Laterza, Bari-Roma 1995, p. 167.

La vera ambiguità della mistica, in questa prospettiva, non riguarderebbe tanto il godimento immediato del divino, quanto piuttosto il significato antropologico di tale tendenza. Ciò che i mistici esprimono sarebbe in primo luogo un modo di vivere eminentemente umano – o persino, secondo le parole di Scholem, «l’esperienza umana ultima»<sup>6</sup> – che, nella sua ambivalenza costitutiva, condurrebbe in ultima istanza a una radicale ridefinizione dell’ambito antropologico: in questo senso Bergson parla esplicitamente di un orizzonte di «rinnovamento» e «trasformazione radicale dell’umanità»<sup>7</sup>, proprio come William James, in un noto studio *in human nature*, ravvisava negli stati di coscienza mistici una netta «modificazione della vita interiore del soggetto»<sup>8</sup>.

Si tratta, quindi, di comprendere, in primo luogo, *che cosa* venga trasformato e, in secondo luogo, *come* possa avvenire tale mutamento. Proprio una simile interpretazione, che potremmo chiamare *antropogenetica*, della mistica, ha accomunato numerosi itinerari della filosofia e della teologia novecentesche, fino a farne un tratto caratteristico, ancorché perturbante, della modernità.

Nei paragrafi che seguono tenteremo quindi di fornire le coordinate di un tale movimento di ridefinizione del mistico, tratteggiando sinteticamente alcune tesi principali e prendendo limitatamente in esame i casi di autori che – per comunanza di lessico concettuale e d’approccio – considereremo paradigmatici del suddetto processo storico.

## 2. Il radicalismo mistico nel contesto della modernità post-secolare

Nel corso del ventesimo secolo la riflessione occidentale ha interrogato insistentemente le ricadute antropologiche della mistica, principalmente nell’ottica di valutarne la funzionalità critica nell’ambito dei rapporti mondani<sup>9</sup>.

Un’ampia costellazione di pensatori intellettualmente interrelati<sup>10</sup> ha formulato

<sup>6</sup> G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 2001<sup>3</sup>, p. 39. Tralasciamo la questione della legittimità di considerare la Kabbalah una mistica, che esula dagli ambiti di questa indagine.

<sup>7</sup> H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, cit., pp. 171-74.

<sup>8</sup> W. James, *Le varie forme dell’esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* (1902), a cura di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, p. 329.

<sup>9</sup> Si veda lo studio dettagliato di L. Pisano, *The Exile of Language. German-Jewish Philosophical Challenges of Linguistic Autochthony*, Brill, Leiden 2025, pp. 75 ss., che contiene ampie notizie bio-bibliografiche sugli autori tedeschi trattati.

<sup>10</sup> Si tratta di un intreccio singolare di contesti ebraico-tedeschi e slavo-ortodossi: ricordiamo ad esempio il sodalizio tra Ivanov e Buber, l’influsso di Berdjaev su Taubes, infine l’autorità di Tolstoj – il quale, pur avverso formalmente al misticismo, può essere considerato un padre fondatore delle interpretazioni anarchiche della mistica: cfr. V. I. Ivanov, *Briefwechsel mit Martin Buber* (1926-1934), in *Dichtung und Briefwechsel*, Liber Verlag Mainz, Frankfurt 1995, pp. 29-47; N. Berdjaev, *Martin Buber*, «Put’», n. 38, 1933, pp. 87-91. Sui legami tra mistica ebraica e mistica russa, si vedano: E. Lévyne, *Un kabbaliste à la rencontre de Nicolas Berdiaev. Mystique Juive et Mystique Russe*, Tsédek, Paris 1977, K. Burmistrov, *The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-century Russian Philosophy*, «East European Jewish

una serie di interpretazioni «anarchiche»<sup>11</sup>, «libertarie»<sup>12</sup>, «comunitarie»<sup>13</sup>, o persino «rivoluzionarie»<sup>14</sup> del misticismo, riassumibili schematicamente in questi termini:

Il modo in cui l'esperienza mistica del contatto umano con la fonte originaria della vita si condensa sotto forma di un simbolo che contiene in sé la negazione di ogni autorità. [...] Nella sua esperienza il mistico incontra la vita. Ma qui la «vita» non significa la pienezza armonica di tutte le cose con Dio [...]; è qualcosa di completamente diverso: è ciò che cresce e si trasforma senza essere incatenato da nessuna legge e da nessuna autorità... l'elemento anarchico dell'immersione nella libertà da ogni vincolo<sup>15</sup>.

La tematizzazione di questa libertà primitiva e «anarchica» esprime il tentativo diffuso di sottrarre l'esperienza mistica alla dimensione strettamente individuale, per farne invece una risorsa nel ripensamento di «nuove forme di coesistenza umana»<sup>16</sup>.

La prossimità concettuale e argomentativa di tali prospettive, ancor più delle rispettive interferenze e dei debiti intellettuali reciproci, ci autorizza dunque a parlarne come di un fenomeno storico-religioso unitario, riconoscendovi in egual misura: a) la presa di coscienza di un'anomalia o di una linea critica nella tradizione teologico-politica occidentale; b) un profondo rinnovamento delle tradizioni mistiche stesse, proprio nel cuore della modernità post-secolare<sup>17</sup>.

Ciò che colpisce maggiormente di questa nuova e peculiare postura, è il modo in cui il misticismo viene concepito come un atteggiamento *pratico*, vale a dire come una varietà di strategie attraverso cui il soggetto può sospendere il proprio funzionamento epistemico e morale per accedere eventualmente a una nuova modalità di esistenza<sup>18</sup>. In questo contesto, le numerose esperienze di distacco, sospensione e svuotamento, così come i gradi progressivi di unione o annullamento

---

Affairs», 37 (2007), pp. 157-187. Una cornice di riferimento più ampia andrebbe ricercata nella storia dei rapporti tra le comunità hasidiche e le sette cristiane in Europa orientale.

<sup>11</sup> V. I. Ivanov; *Ideja neprijatija mira i mističeskij anarchizëm* [L'idea del rifiuto del mondo e l'anarchismo mistico] (1906), in *Sobranie sočinenii*, vol. 3, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1979, pp. 79-90.

<sup>12</sup> M. Löwy, *Redenzione e Utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 56-79.

<sup>13</sup> M. Buber, *Antica e nuova comunità*, a cura di G. Ragona, Diabasis, Parma 2018, pp. 38-52. A proposito dell'anarchismo religioso di Buber, cfr. G. Scholem (1979), *Martin Buber interprete dell'ebraismo*, a cura di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2015.

<sup>14</sup> N. Berdjaev, *Anarchizëm*, in *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'* [La nuova coscienza religiosa e la società], Pirožkov, Sankt Peterburg 1907, pp. 130-155; E. Bloch (1921), *Thomas Muntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Roma 1969.

<sup>15</sup> G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, cit., pp. 38-39.

<sup>16</sup> M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., p. 27. Non marginale, in ultimo, il fatto che le due principali linee moderne della mistica «rivoluzionaria» si iscrivano proprio in quelle stesse tradizioni teologico-politiche dagli esiti contemporanei più catastrofici.

<sup>17</sup> Come vedremo, Fritz Mauthner traccia un «processo storico-culturale di liberazione religiosa» (F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente* (1920-1922), Nessun Dogma, Roma 2012, vol. I, p. ix).

<sup>18</sup> Cfr. L. Pisano, *The Exile of Language*, cit., pp. 75-79 e *passim*. Su questo punto si vedano anche le osservazioni di E. R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 1-16.

descritti nei manuali di mistica, non designano più un ritiro o una fuga nell'interiorità, ma vengono reinterpretati come «esercizi spirituali»<sup>19</sup> volti a riconfigurare i rapporti che l'umano intrattiene con il mondo: vere e proprie pratiche di liberazione, rivolte simultaneamente contro la realtà oggettivata e la pretesa di autorappresentazione del soggetto.

Notevole come, ad esempio, due interpreti eterogenei dell'anarchismo religioso tolstoiano convergano su alcuni punti decisivi proprio in merito all'impulso rivoluzionario del misticismo. Da una parte, un pensatore russo come Nikolaj Berdjaev (1874-1948) ricorre di frequente a categorie dell'esperienza mistica per esprimere l'esigenza di un «mutamento radicale del pensiero... una trasformazione delle strutture della coscienza, in grado di superare tanto l'asservimento quanto la dominazione»<sup>20</sup>; dall'altra, un anarchico ebreo come Gustav Landauer (1870-1919) può auspicare una profonda «rivoluzione spirituale» attraverso un percorso trasformativo di rinuncia (*Verzicht*) e autosospensione dell'io<sup>21</sup>.

In entrambi i casi, emerge un modello di soggettività mistica che deve operare su di sé una trasmutazione etica tale da non potersi più posizionare in uno stato di signoria o proprietà, il quale ridurrebbe il reale – inclusi, appunto, l'io e le sue azioni – alla forma deteriore di un possesso.

Dalla risoluzione dei vincoli del soggetto emerge quindi una tensione etica decisiva: il mutamento mistico non si lascia più cogliere nell'opposizione stilizzata tra un rifiuto del mondo e un'assoluzione soggettiva da tutte le norme, tra nichilismo e libertinismo<sup>22</sup> – come neppure nella tesi, enunciata da Weber, che vede nella mistica soltanto una forma di contemplazione passiva, slegata da ogni prassi e degenerante nell'«anomismo», cioè nel «sentimento [...] di non essere più legato a nessuna regola dell'agire, ma di essere invece certo della salvezza in ogni circostanza»<sup>23</sup>.

Lungi dal rimanere una questione meramente privata o sentimentale, le interpretazioni più radicali della mistica occidentale ripensano il soggetto attraverso il rapporto a un principio negativo, concepito come unico orizzonte possibile di comunione umana. Più esattamente, si tratta di portare alla luce un paradossale «fondamento apofatico»<sup>24</sup> che sorregge ogni comunità viva, permettendo agli uomini di «ritrovare e sciogliersi l'un l'altro [...] nel comune rapporto con un centro divino»<sup>25</sup>. Un tale principio – secondo l'interpretazione autorevole di Martin Buber (1878-1965)

<sup>19</sup> L. Pisano, *The Exile of Language*, p. 31.

<sup>20</sup> N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo* (1939), a cura di E. Grigorovich, Edizioni di comunità, Milano 1952, p. 79, dove rielabora considerazioni già avanzate nei testi politici giovanili.

<sup>21</sup> G. Landauer, *Zukunft-Menschen* (1900), in *Philosophie und Judentum*, a cura di S. Wolf, AV Verlag, Lich 2012, p. 223. Cfr. L. Pisano, *The Exile of Language*, cit., p. 79.

<sup>22</sup> Mutiamo qui la distinzione tra un «esito ascetico» e un «esito libertino» della moralità mistica, formulata da H. Jonas, *Lo gnosticismo* (1958), a cura di R. Farina, SEI, Torino 1991, pp. 66-67.

<sup>23</sup> M. Weber, *Tipi di comunità religiose*, in *Economia e società* (1922), Edizioni di comunità, Milano 1961, vol. I, p. 543.

<sup>24</sup> N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., pp. xxi-xx. Da qui la dialettica tra mistica e ateismo che caratterizza molte delle posizioni in esame.

<sup>25</sup> M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., pp. 34, 55.

– non sarebbe più fonte di legittimazione o coercizione, bensì solo di «liberazione e trasformazione della vita reale»<sup>26</sup>. Eppure la trasformazione sociale non può essere garantita né da un atto istituyente, né da alcun patto giuridico: può solo insorgere da una spontanea «reciprocità»: «La comunità esiste dove la comunità avviene»<sup>27</sup>.

L'affermazione mistica di un principio negativo viene così distinta dalla negazione nichilistica di ogni principio: che sia negativo, cioè avvicinabile solo per via apofatica, significa che esso non è un concetto, né un possesso, né una norma; significa, insomma, svuotarlo da ogni pretesa fondazionale tradizionalmente intesa – non solo proiettata nella sfera sociale, ma interiorizzata nel fondo stesso dell'io, matrice ultima di ogni rapporto di dominio.

Si tratta in larga misura di «purificare», attraverso un meticoloso esercizio di distacco, tutte le categorie teologiche e antropologiche consolidate<sup>28</sup>, per rimettere in discussione le fondamenta stesse della civiltà e aprire finalmente la strada a forme nuove di vita etica:

Abbandonare la violenza nei metodi di lotta, nei mezzi, perseguendo l'obiettivo di eliminare ogni violenza, sarebbe molto più radicale, persino più rivoluzionario nel senso profondo del termine. Il vero radicalismo e il vero rivoluzionarismo risiedono nella massima identificazione possibile di mezzi e fini. La via della lotta deve somigliare all'obiettivo della lotta, il metodo di lotta deve avere lo stesso spirito dell'obiettivo: questo è il radicalismo, questo è l'atteggiamento fondamentale verso le cose. Se l'obiettivo è la libertà, allora il mezzo deve essere la libertà; se l'obiettivo è l'amore, allora il mezzo deve essere l'amore; se l'obiettivo è in Dio, allora il mezzo deve provenire da Dio<sup>29</sup>.

La critica della violenza – la neutralizzazione dalla logica che, distinguendo fallacemente tra mezzi e fini, ne perpetua infinitamente il meccanismo – è solo la prima modificazione che un soggetto mistico deve operare su di sé.

Precisamente su questo sfondo etico si stagliano i più radicali interpreti moderni del misticismo. Nello specifico, nei prossimi paragrafi analizzeremo alcuni caratteri salienti della «sociologia apofatica» del già citato Berdjaev, accanto alle idee coeve sulla «liberazione mistica» elaborate da Fritz Mauthner (1849-1923), mostrando come tali prospettive, toccando i medesimi punti e concordando in alcune premesse come negli esiti delle rispettive argomentazioni, lascino emergere i tratti di quel vasto movimento di ridefinizione al centro del nostro studio. L'accostamento – qui proposto in via sperimentale – di due autori che, a differenza di altri possibili

<sup>26</sup> Ivi, p. 44.

<sup>27</sup> Ivi, p. 60.

<sup>28</sup> Cfr. N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà*, cit., pp. 76-77. «To purify our notion of the supernatural» è anche l'espressione utilizzata da Susan Taubes per descrivere la mistica di Simone Weil, definita una forma di «religious atheism» (S. Taubes, *The Absent God: A Study on Simone Weil*, dissertazione dottorale inedita, Harvard 1956, p. 208).

<sup>29</sup> N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., p. 139, trad. nostra. Cfr. i passi di Landauer, ugualmente debitori di Tolstoj, secondo il quale la violenza dei mezzi reitera soltanto «dispotismo e autoritarismo» (cfr. G. Landauer, *Anarchic Thoughts on Anarchism* (1901), in *Revolution and Other Writings*, Merlin press, London 2010, pp. 84-91).

interlocutori (quali ad esempio lo stesso Buber), non presentano rapporti diretti documentati, trova qui la propria ragione nella notevole convergenza di riferimenti mistici e filosofici, tale da sostenere l'ipotesi di appartenenza a una più ampia e unitaria cornice storico-intellettuale.

### 3. La «sociologia apofatica» di Nikolaj Berdjaev

In un saggio giovanile datato 1907, Nikolaj Berdjaev delinea già i tratti fondamentali del suo misticismo sociale: proponendosi di «esaminare da un punto di vista filosofico-religioso i problemi dello Stato, del socialismo, dell'anarchismo, del genere e della religiosità»<sup>30</sup>, dedica il primo capitolo alla questione del rapporto tra mistica e modernità:

Nel mondo moderno c'è un atteggiamento di sdegno nei confronti della mistica. La mistica appare molto lontana dagli interessi essenziali di cui vive il nostro mondo; sembra difficile collegarla all'ordine sociale in cui la nostra epoca è così impegnata. La coscienza dominante vede nel misticismo un'anomalia psicologica o un'eccentricità individuale, poco interessanti per la vita [...]. Prima di tutto, dobbiamo abbandonare l'idea che il misticismo sia una sorta di vocazione speciale, un dono speciale, caratteristico di pochi. [...] La mistica è verità trascendentale, superamento di tutte le false convenzioni della vita empirica, scoperta della propria realtà. C'è misticismo nei sensi e nei sentimenti associati alla vita sessuale, al segreto dell'amore, all'unità con la natura, nel mistero della nascita e della morte, nel mistero di ogni creatività. Tutte le radici dell'esistenza sono mistiche e l'uomo ritorna costantemente alle sue radici mistiche<sup>31</sup>.

Affermando un tale misticismo trascendentale – un «sé mistico» comune, precedente l'io empirico – Berdjaev nega però ogni possibilità di comprenderne lo statuto all'interno delle dicotomie convenzionali quali razionale-irrazionale o morale-amorale, limitandosi a una definizione lasca di «una comunicazione sperimentale e immediata con il profondo dell'esistenza... Una connessione libera e reale con il divino»<sup>32</sup>.

Berdjaev nota subito come l'età moderna, apparentemente avversa ai mistici, produca al contempo le condizioni più propizie, il terreno storico più adatto alla loro realizzazione. Come infatti le epoche di dogmatismo religioso furono ostili al misticismo, di converso una liberazione del «sé mistico» dell'umanità può avvenire soltanto «nell'esistenza universale liberata», spogliata anzitutto dalle false certezze del passato, permettendo un nuovo rapporto con la verità.

Da questa segreta affinità – o reciproca disponibilità – tra il mistico e il moderno, Berdjaev trae quindi l'oggetto di una profezia rivoluzionaria:

<sup>30</sup> N. A. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., p. v.

<sup>31</sup> Ivi, pp. x-xvi.

<sup>32</sup> Ivi, p. xv.

È giunto il momento per l'umano di volgersi verso la Divino-umanità [*Bogočlovečstvo*], di superare l'apparente divario tra Dio Padre e Figlio. [...] Il più grande dei mistici, Meister Eckhart, insegnò la Divinità originaria (*Gotttheit*), che è più originale di Dio (*Gott*), più profonda di tutte le ipostasi della Santissima Trinità. Qui si avverte un'epifania che rompe i confini della dialettica religiosa della storia mondiale. [...] Divino-umanità è, innanzitutto, il superamento del dualismo tra divino e umano, la spiritualizzazione della carne nell'umanità e l'incarnazione dello spirito, momento sintetico nella dialettica mistica dell'esistenza. [...] E noi, uomini di una nuova era religiosa che inizia, dobbiamo e possiamo procedere dalla libertà mistica, dalla liberazione della ragione – e non dall'obbedienza cieca e irrazionale – per andare incontro alla rivoluzione mistica<sup>33</sup>.

L'autore esamina la funzione storico-sociale della mistica occidentale, di cui elogia «l'immenso significato liberatorio» nell'orizzonte di una «rinascita della vita religiosa interiore»<sup>34</sup>. L'elemento decisivo di tale rinascita non va situato tanto in una certa concezione di Dio, quanto in una più urgente emendazione dell'intelletto dall'elemento divino esteriorizzato, tramutato cioè in «oggettivazione» (*objektivacija*) dalle istituzioni ecclesiastiche e politiche, contro le quali si sono rivoltati a oltranza i grandi movimenti di dissidenza spirituale<sup>35</sup>.

L'ambito del mistico indica insomma, prima ancora che un problema teologico, una categoria prevalentemente etica: Berdjaev lo definisce un «modo di esistenza», caratterizzato dall'atteggiamento di distacco e negazione delle pretese fraudolente di qualunque oggettività, e la riscoperta di una «libera comunicazione», di una «immediata rivelazione interiore»<sup>36</sup>.

Tale rivelazione si esprime, sul piano pratico, nell'impulso all'emancipazione dall'asservimento, quindi al superamento definitivo di ogni rapporto di dominio e subordinazione. La paventata «rivoluzione mistica» o «rivoluzione invisibile» consiste infatti nella «fine del dualismo religioso-metafisico»<sup>37</sup>: una vera e propria teosi collettiva che liberi da qualunque potere soverchiante, interno o esterno.

Lungo il corso di una vita intensamente segnata dall'impegno rivoluzionario giovanile, dalla conversione religiosa, dalla prigionia e infine dall'esilio, Berdjaev mette a punto la propria concezione del soggetto a partire dai concetti fondamentali della mistica occidentale, con i quali anzi coincide – nella misura in cui la sua etica si propone di «fondare il rapporto tra Dio e mondo sulla dottrina della libertà»<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Ivi, p. xlix. La nozione di *Bogočlovečstvo*, introdotta nel dibattito russo da Vladimir Solov'ëv (1853-1900) viene discussa nella tesi di dottorato di Kojève (anch'egli esule russo a Parigi), redatta sotto la supervisione di Karl Jaspers: A. Kojève [Alexandre Kojevnikoff], *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 14(6) (1934), pp. 534-55; cfr. Id., *Sophia: Philosophie et phénoménologie : tome I*, Gallimard, Paris 2025.

<sup>34</sup> N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, cit., pp. 197-198.

<sup>35</sup> Ivi, p. 198.

<sup>36</sup> Ivi, p. 196.

<sup>37</sup> Ivi, p. 203.

<sup>38</sup> N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, Unwin & Allen, London 1952, p. 235.

La *libertà* (*svoboda*), per Berdjaev, è più originaria del mondo, più originaria di Dio stesso e dell'essere: è lo stesso *distacco* o fondo dell'anima predicato dai grandi mistici: un'assoluta libertà «incausata, non riconducibile a nulla»<sup>39</sup>.

Non si tratta, egli spiega, di una concezione psicologica o volontaristica della libertà, come atto causale di un agente, e neppure della dottrina del libero arbitrio, legata ancora a una concezione giuridica, a una logica della ricompensa e del castigo. È, appunto, una libertà «mistica», precedente la formazione di un mondo di oggetti e di fatti, e pertanto definibile solamente per via apofatica, come abisso privo di fondamento (*Ungrund*)<sup>40</sup>.

La figura del fondo increato porta con sé due corollari decisivi: da un lato mette fine al primato idealista dell'ontologia, rimandando a un principio negativo, cioè non sostanziale e irriducibile al vecchio linguaggio dell'essere; dall'altro, con un medesimo gesto, recide ogni relazione a un'origine, e con essa l'esteriorità reciproca tra Dio e mondo con la quale si è costruito, secondo l'autore, ogni rapporto di sovranità e servitù.

Dalle forme della conoscenza mistica Berdjaev trae quindi il rifiuto di ogni antropomorfismo e «sociomorfismo servile»<sup>41</sup>, sui quali sono modellate le dinamiche di dominazione nel mondo e nell'io: in primo luogo «occorre distinguere rigorosamente fra Divinità e l'idea umana di Dio, tra Dio come esistente e Dio come oggetto... Il Dio oggettivato è per l'uomo oggetto di una prosternazione servile. Ma il paradosso risiede nel fatto che il Dio oggettivato è un Dio alienato dall'uomo e che lo domina»<sup>42</sup>.

La *Gotttheit* di Meister Eckhart o l'*Ungrund* di Jakob Böhme, ad esempio, differiscono radicalmente dai fondamenti astratti dell'ontologia tradizionale, che sono appunto mere oggettivazioni o «feticci», dai quali scaturiscono tanto le concezioni monarchiche del divino, quanto le coercizioni morali fondate sulla «tirannia dell'universale astratto» sul singolare concreto: «La schiavitù religiosa, la schiavitù rispetto a Dio e alla Chiesa, l'idea servile di Dio, è stata la forma più oppressiva di schiavitù... Dio è trasformato in oggetto, trasferito nella sfera del *generale*, esteriore e

<sup>39</sup> J. Taubes, *Escatologia occidentale* (1944), Quodlibet, Macerata 2019, pp. 29-30, che peraltro ravvede in Berdjaev un punto di «incrocio significativo» tra oriente e occidente.

<sup>40</sup> N. Berdjaev [Nicolas Berdiaeff], *L'Ungrund et la liberté*, in J. Böhme, *Mysterium magnum*, a cura di N. Berdiaeff, Aubier, Paris 1945, vol. 1, pp. 5-28. In termini non dissimili, l'amico medievista Lev Karsavin (1882-1952), nei suoi studi su Angela da Foligno, promuove una concezione dell'esperienza mistica come totale identificazione dell'anima con Dio, con il conseguente tracollo della nozione di volontà e una visione della divinità che presenta affinità con l'ateismo (cfr. ad es. L. Karsavin, *Mistika i ee značenie v religioznosti srednevekovija* [La mistica e la sua importanza nella religiosità medievale], «Vestnik Evropy» 8 (1913), pp. 9-23; F. Lesourd, *Mystique négative et athéisme moderne dans la philosophie de Lev Karsavine*, «Slavica Occitania», 41 (2015), pp. 363-376).

<sup>41</sup> N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit., p. 94.

<sup>42</sup> Ivi, p. 93.

alienato. È per questo che i mistici insegnano che l'uomo deve distaccarsi anche da Dio»<sup>43</sup>.

Autenticamente divino, allora, è soltanto ciò che si sottrae a ogni reificazione e mediazione simbolica: il valore ultimo della mistica consiste propriamente nel processo storico di liberazione dalle opinioni su Dio, sul sentiero del quale la modernità secolare sembra compiere paradossalmente un passo decisivo.

Occorre però un'ulteriore «svolta» verso la liberazione mistica: finché, infatti, il soggetto pone Dio e il mondo come realtà al di fuori di sé, o viceversa sé stesso come oggetto proprio, la sua libertà può configurarsi soltanto come resistenza contro un mondo esterno, quale antitesi, cioè, a una forza di asservimento necessaria e incontrovertibile, in quanto sempre già *data*.

Eppure una libertà contrapposta a una necessità non è ancora la libertà *tout court*, ma solamente il termine negativo di una dialettica di contrari. La rivolta contro l'oggettivazione si svolge ancora nel regno dell'oggettivazione stessa, entro il quale non può mai risultare vittoriosa.

Una coscienza che esteriorizza, che aliena, è una coscienza servile. Sorgente della schiavitù è sempre l'oggettivazione... E questa schiavitù abbraccia tutto: la conoscenza, la morale, la religione, l'arte, la vita politica e sociale. La scomparsa della schiavitù è la scomparsa dell'oggettivazione. E la scomparsa dell'oggettivazione non significa il sorgere di una dominazione nuova, poiché la dominazione non è che l'altra faccia della schiavitù<sup>44</sup>.

Il problema di Berdjaev è quello di ripensare l'identità mistica di soggetto e libertà. Lo fa ricorrendo ancora una volta alle dottrine del fondo divino e del superamento del concetto di Dio: vale a dire a tutte quelle metafore apofatiche capaci di esprimere l'assenza di relazione esteriore e la conseguente abolizione della coscienza di un principio, ricapitolate nell'idea di una dissoluzione reciproca di io e Dio in un non-fondamento (*Ungrund*).

Secondo Berdjaev, solo la soluzione in un nulla primitivo preserva l'io dalla ricaduta nell'estrinsecazione, cioè in quel rapporto tra entità dominanti e dominate che è la forma stessa di ogni relazione, indifferentemente cognitiva e sociale: «la struttura stessa della coscienza»<sup>45</sup>. La soggettività liberata, di contro, «presuppone apertura verso l'interno, l'arricchimento interiore mediante un contenuto universale concreto»<sup>46</sup>. Occorre, allora, che la «svolta mistica» riveli una volta per tutte la più intima libertà del soggetto:

Questa svolta nella lotta per la rivelazione dell'essere libero è anzitutto un cambiamento della struttura della coscienza, un ribaltamento della tavola dei valori... È una rivoluzione interna, profonda, che si compie non nel tempo storico, ma nel tempo esistenziale. A questo

<sup>43</sup> Ivi, p. 106. Nel corso dell'argomentazione, Berdjaev usa indistintamente le nozioni di *Abgrund* e di *Ungrund*.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 65-67.

<sup>45</sup> Ivi, p. 65.

<sup>46</sup> Ivi, p. 76.

cambiamento della struttura della coscienza corrisponde un cambiamento nel modo di intendere l'immanenza e la trascendenza, così come i loro reciproci rapporti<sup>47</sup>.

Da un punto di vista teologico-politico, scrive, la nozione di trascendenza viene concettualizzata in due modi diametralmente opposti: il primo è «l'umiliazione e l'abbassamento servile»<sup>48</sup> dell'uomo-schiavo verso il Dio-padrone o i suoi surrogati secolari (l'Umanità, lo Stato, la Natura o il Progresso), che riproducono mondanamente il medesimo rapporto di subordinazione; l'altro, inversamente, stabilisce una «libertà divina» rispetto al mondo, una soggettività pura svincolata dalla necessità cosmica, logica o fisica, come da qualunque oggettività data: è questa, per Berdjaev, l'unica libertà davvero auspicabile.

In ultima istanza, la catarsi cognitiva auspicabilmente operata dalla mistica, deve esprimere altresì la sua portata etica:

Per rendere la coscienza in grado di superare tanto l'asservimento quanto la dominazione, occorre costruire una *sociologia apofatica*, così come si è fatto con una teologia apofatica. La sociologia catafatica è rinchiusa nelle categorie della schiavitù e del dominio, senza via di uscita. I concetti sociologici correnti non sono applicabili all'idea di una società libera dalle categorie di schiavitù e dominio; una società tale richiede il «distacco», un atteggiamento negativo rispetto a tutto ciò su cui poggia la società nel regno di Cesare, cioè nel mondo oggettivo in cui anche l'uomo diventa oggetto. Una comunità di uomini liberi [...] è una società puramente apofatica, come puramente apofatica è la conoscenza di Dio; una società estranea alle nozioni, libera dai concetti, aliena da ogni razionalizzazione<sup>49</sup>.

#### 4. La «liberazione mistica» di Fritz Mauthner

L'interpretazione della mistica come critica del concetto di Dio è al centro della riflessione di un autore coevo di Berdjaev, per molti versi più radicale – benché molto meno noto e tradotto – quale Fritz Mauthner.

La vasta e multiforme produzione intellettuale di Mauthner è caratterizzata da una lotta serrata contro il «feticismo» linguistico e la relativa reificazione del pensiero: bersagli polemici della sua «critica del linguaggio»<sup>50</sup>, volta a denunciare i meccanismi di astrazione che imprigionano la mente umana in un mondo di oggetti irreali.

<sup>47</sup> Ivi, p. 77.

<sup>48</sup> Ivi, p. 78. Per questa ragione «La verità religiosa dell'anarchismo sta nel riconoscere che lo stato perfetto è quello dell'assenza di potere, cioè l'*an-archia*. [...] Il regno di Dio è anarchia; ad esso non si possono applicare le categorie della dominazione» (Ivi, p. 174). Su questo punto, ci sia concesso il rimando a F. Vitali Rosati, «*The Kingdom of God is anarchy*». *Apophysis, political eschatology, and mysticism in Russian religious thought*, «Religions», 16, n. 11, 2025: 1343.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 79-80. Si confronti quest'idea con quella di Landauer di una «antipolitica positiva» o «politica negativa», quale sospensione di tutte le categorie e rappresentazioni politiche tradizionali (G. Landauer, *Anarchic Thoughts on Anarchism*, cit., p. 85); nonché con la «comunità post-sociale» di Buber, al di là di qualunque forma di associazione istituzionale (M. Buber, *Antica e nuova comunità*, cit., p. 27).

<sup>50</sup> F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 voll., J. G. Cotta, Stuttgart 1901-1903. L'influsso di Mauthner su Wittgenstein – in particolare sulla sua celebre definizione del «mistico» – è tutt'ora materia di dibattito: cfr. A. Janik, S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York 1973, pp.

Applicando il metodo critico-linguistico alla storia delle religioni, Mauthner osserva come il feticismo «idealista» si perpetui dalle prime personificazioni antropomorfe delle divinità arcaiche fino alle più sofisticate sostanze della teologia scolastica, contaminando ancora la mentalità moderna, sotto forma di dogmi morali e leggi scientifiche – i quali restano ancora, a suo avviso, meri prodotti linguistici. In questo senso, secondo Mauthner, gli *dei* – cioè tutte le entità metafisiche fittizie – non sono ancora morti: hanno solo mutato forma.

La liberazione del pensiero deve passare allora per una specie di esorcismo, un'opera di dissoluzione di quelli che l'autore nomina, mutuando il lessico incendiario stirneriano, «concetti spettrali» o «idee fisse» – entità puramente illusorie, dalle pretese ontologiche e normative, che rendono l'esistenza umana una «vita ossessionata», «posseduta», perennemente succube di una «pressione spiritistica dell'idea»<sup>51</sup>.

La riflessione di Mauthner riprende dunque il rapporto tra mistica e modernità, articolandolo fondamentalmente su due assi: da un lato, occorre portare a compimento il movimento di auto-soppressione della razionalità, interrompendo il dominio esercitato dalle sue stesse macchinazioni verbali; dall'altro, bisogna riconoscere il riaffiorare periodico della coscienza mistica nell'ora estrema della feticizzazione del mondo.

Prospettiva che traspare programmaticamente all'interno di un'opera monumentale come *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, pubblicata originariamente in tre volumi tra il 1920 e il 1922, la quale ha il merito di trattare insieme gli aspetti fenomenologici e genealogici del misticismo: da una parte la descrizione accurata del soggetto dell'esperienza mistica, dall'altra la sua genesi storica a partire dai sedimenti culturali, sociali, simbolici in cui essa si è manifestata.

Già nella compilazione della voce «Mistica» del suo *Dizionario filosofico*, Mauthner affermava:

*Il misticismo può essere descritto come uno stato d'animo in cui ci si sente attratti dalla misteriosa unione con l'universo e si crede di conoscere l'inconoscibile riguardo a tale unione. La storia della mistica (die Geschichte der Mystik) deve ancora essere scritta. Potrebbe insegnarci che ogni periodo di accresciuta arroganza intellettuale è stato seguito da un periodo di bancarotta scientifica e disperazione, che, soprattutto nelle nature ottimiste, ha trovato rifugio nel misticismo. Nonostante lunghe interruzioni, questi periodi mistici possiedono una continuità, una connessione. [...] Oggi, quando accanto all'estrema arroganza intellettuale si manifesta un senso di bancarotta tra i più e i filosofi, gli scritti di Meister Eckhart vengono ripubblicati. Eckhart, come Gerson, fece rivivere l'antica mistica quando, accanto all'estrema arroganza intellettuale della Scolastica, si diffondeva la disperazione nei confronti della Scolastica stessa. Pertanto, con il mio amore quasi riluttante per alcuni grandi mistici, sono*

---

120-132; M. L. Engelman, *Mauthner, Wittgenstein, and the Kraus Circle*, in *Proceedings of the 44th International Ludwig Wittgenstein Symposium*, De Gruyter, Berlin 2025, pp. 45-58.

<sup>51</sup> F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. IV, pp. 230-232: «Stirner è stato, entro un'area circoscritta, il critico più spregiudicato del linguaggio». Su Landauer e Stirner, cfr. *ivi*, p. 226; Berdjaev, da parte sua, legge Stirner come un mistico *sui generis* (cfr. N. Berdjaev, *Novoe religioznoe soznanie*, cit., pp. 145-47; *Schiavitù e libertà*, cit., p. 174).

probabilmente più influenzato dallo spirito disperato del nostro tempo di quanto vorrei. Tutte le epoche di un Illuminismo trionfante furono ostili al misticismo<sup>52</sup>.

Nella dinamica descritta, tuttavia, viene concessa soltanto una «breve ora della mistica», prima che il soggetto umano, e con esso l'intera cultura, ritornino inesorabilmente «all'illusione della vita, ai suoi motivi, alla sua conoscenza infelice»<sup>53</sup>. Questa tensione tra l'accadere storico-sociale dell'evento mistico e la sua irriducibile dimensione di caducità conduce Mauthner a rettificare:

Può esserci una storia del razionalismo, dell'ateismo, dal momento che in essa, come nel corso di una battaglia, è stata espugnata una trincea dopo l'altra, e ciascun soldato che subentra mantiene la postazione conquistata dal compagno precedente; ma non può darsi un'analogia storia della mistica. [...] La mistica non è che stato d'animo personale, sentimento individuale, e si lascia solamente vivere, non comunicare; su questo può illudere soltanto il fatto che gli slogan dei più facondi mistici poterono essere trasmessi, dati in retaggio, e parve che avessero una storia<sup>54</sup>.

Nondimeno, la storia delle apparizioni dei grandi mistici sembra coincidere, secondo Mauthner, con quella dei contributi più vividi e duraturi alla lotta di liberazione umana contro le potenze spettrali del linguaggio.

*Der Atheismus*, infatti, riconsidera il percorso occidentale del misticismo, nel tentativo di individuarne il germe di quel processo storico-culturale che conduce dal pensiero mitico dell'antichità al razionalismo scientifico moderno. Si tratta insomma di riscrivere la «storia della cultura dal punto di vista della liberazione religiosa (*religiöse Befreiung*), non già d'una liberazione dalla religione»<sup>55</sup>, il cui termine deve ancora giungere, con l'emergenza di una «mistica senza Dio» (*gottlose Mystik*)<sup>56</sup>.

Il paradigma di una mistica ateologica – intesa a un tempo come orizzonte concettuale ed esito storico del misticismo occidentale – permette dunque di riproporre il problema nel suo doppio vincolo all'ateismo e al nichilismo, ravvisandovi, in ultima istanza, la radice stessa della modernità. Un simile approccio, infatti, destabilizzando le distinzioni comunemente accettate tra religione e secolarità, fornisce un modello ermeneutico per interpretare retrospettivamente il processo che ha condotto lentamente alla formazione della coscienza moderna.

All'interno di questo quadro, Mauthner ritrae di volta in volta l'esperienza dei mistici come un insieme di strategie epistemiche volte a smantellare le rappresentazioni oggettivanti del divino – vale a dire, come momenti o tappe di una vasta «storia della liberazione critico-linguistica o critico-conoscitiva dal concetto di

<sup>52</sup> F. Mauthner, «Mystik», in *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. II, G. Müller, München-Leipzig 1910, pp. 115-134: 116.

<sup>53</sup> Ivi, p. 134.

<sup>54</sup> F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. I, pp. 360-61.

<sup>55</sup> Ivi, pp. ix-x.

<sup>56</sup> Ivi, p. x.

Dio» (*Gottesbegriff*)<sup>57</sup>. Difatti, precisa, «il problema del concetto di Dio è un problema di storia delle parole, ossia un problema storico; sicché solo la critica del linguaggio può trovare la risposta»<sup>58</sup>.

Ciò autorizza, ad esempio, a vedere nella traiettoria che conduce dalle eresie medievali all'ateismo materialista ottocentesco una «storia della rappresentazione divina», cioè un percorso di graduale smarcamento dalle oggettivazioni cognitive e culturali del «Dio etnografico: [...] la più possente struttura di pensiero che abbia operato nell'umanità»<sup>59</sup>, la cui singolare potenza, sebbene puramente mentale, ha soggiogato l'uomo in una condizione incessante di «superstizione verbale», di «feticismo palese od occulto»<sup>60</sup>.

I mistici sono proprio coloro che, più di qualunque altra figura storica, hanno saputo neutralizzare il «possente sortilegio» del linguaggio, la sua tirannia cognitiva, in primo luogo instaurando un rapporto non verbale alla verità, congedandosi cioè dal trambusto «mercantile» delle parole per avviare il processo di liberazione del pensiero, con il quale la modernità è ancora alle prese:

Per diventare liberi del tutto, immuni dalle parole della fede, ma anche liberi dalle parole d'una filosofia arrogante, il pensiero umano ha dovuto giungere a tanto attraverso il sensualismo, il materialismo, fino all'analisi critico-linguistica per cui esso, il pensiero, altro non è che linguaggio, e che la lingua è uno strumento inadeguato, inappropriato per comprendere la realtà. [...] La critica del linguaggio [...], guardando a ritroso, giocando con le illusioni, è una scepsti distruttiva, che annienta ogni cosa; volgendo lo sguardo all'avvenire, essa è un anelito struggente all'unità: è mistica<sup>61</sup>.

«Mistico» è dunque ogni rapporto critico al linguaggio votato a disinnescare il meccanismo di produzione metafisica: uno specifico «modo di vivere», sancito dal distacco dalle funzioni semantiche, quindi dalla liberazione tramite una «*epoché* del significato»<sup>62</sup>.

La categoria del mistico, infine, interrompe le sue oscillazioni per assumere i connotati di un *ethos*: a un tempo un abito mentale e un orientamento della condotta pratica, nel riconoscimento dell'inconsistenza ultima di qualunque vincolo «feticista» dell'oggetto cognitivo – incluso quello, particolarmente esiziale, che lega il soggetto a sé stesso.

Ciò che, secondo Mauthner, i grandi movimenti mistici mettono a nudo – ma che si rivela pienamente solo nell'ora della modernità – è che il fulcro dell'esperienza mistica non è mai stato il suo contenuto teologico, l'oggetto della conoscenza come tale. La trasformazione mistica implica piuttosto una dottrina *negativa* delle modalità del sapere – della sua irrealtà – che a sua volta si riflette in una modalità dell'*agire*. La

<sup>57</sup> Ivi, vol. IV, p. 464.

<sup>58</sup> Ivi, p. 113.

<sup>59</sup> Ivi, vol. I, p. 1.

<sup>60</sup> Ivi, p. 10.

<sup>61</sup> Ivi, vol. IV, pp. 459; 482.

<sup>62</sup> L. Pisano, *The Exile of Language*, cit, p. 41.

soggettività mistica, in altre parole, deve inaugurare un nuovo modo di stare al mondo, di muoversi liberamente tra le cose, non ammettendo evidentemente alcuna morale deontologica, nella misura in cui risolve ogni impulso all'agire pratico in un felice stato di *distacco*, ossia di *unione*: la sola modalità di esistenza capace di farci vivere senza subire la dominazione spettrale del pensiero, cioè senza separare idea e azione<sup>63</sup>.

Così ancora, nel compilare la voce «*Freiheit*» del suo *Dizionario*, Mauthner evoca il bisogno di una nuova e più radicale nozione di libertà che esprima una trasformazione integrale della vita umana: qualcosa come un'«esistenza anarchica», sottratta al potere di qualunque legge, del tutto simile, in fondo, a una condizione «angelica»<sup>64</sup>. In questione, in ultima istanza, è ancora il mutamento dei rapporti che l'uomo intrattiene tanto con i suoi simili quanto con sé stesso, al di fuori dell'alternativa tra il dominio di un'entità illusoria e la devozione servile ai feticci della ragione.

Lo slittamento semantico che Mauthner simultaneamente individua ed esercita sul termine, insistendo sulla «*unio mystica* esente da Dio»<sup>65</sup> è tanto l'esito della sua critica linguistica, quanto il segno di una trasformazione antropologica in atto, prodotta *dal* e *nel* divenire storico della mistica stessa, attraverso il quale gli è possibile comprendere retrospettivamente i risultati dei grandi mistici occidentali.

## 5. Conclusione

Il percorso qui tracciato sinteticamente ha inteso mostrare come la questione della mistica nella modernità costituisca uno dei luoghi decisivi di ridefinizione integrale dell'umano. Muovendo dal riconoscimento preliminare delle difficoltà terminologiche e metodologiche, nonché da una breve ricognizione delle principali interpretazioni storico-filosofiche del fenomeno, si è evidenziato come l'esperienza mistica possa intendersi come una trasformazione radicale del soggetto, nella quale vengono sospese le distinzioni tradizionali tra conoscenza e azione<sup>66</sup>. Su questo sfondo, l'analisi di quella costellazione teorica che abbiamo definito il «radicalismo mistico» novecentesco ha permesso di individuare, nell'esperienza ultima dell'annullamento dell'io, un ripensamento delle condizioni fondamentali della convivenza umana.

Nei paragrafi centrali, l'esame comparativo della «sociologia apofatica» di Berdjaev e della critica di Mauthner ha tentato di mostrare come tale trasformazione si articoli nella proposta di una soggettività liberata dall'«oggettivazione», capace quindi di rifondare il rapporto tra umano e divino – e, per estensione, tra individuo e comunità – su un principio negativo, sottratto a ogni logica di dominio.

<sup>63</sup> Cfr. E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, p. 107: «Il gesto della morale consiste nell'esclusione di qualcosa da Dio, nell'affermazione di qualcosa che esista separatamente dal divino».

<sup>64</sup> F. Mauthner, «*Freiheit*», in *Wörterbuch der Philosophie*, cit., vol. I, p. 347.

<sup>65</sup> F. Mauthner, *L'ateismo e la sua storia in Occidente*, cit., vol. IV, p. 462.

<sup>66</sup> Su questo tema, rimandiamo alle riflessioni più recenti di E. R. Wolfson, *Apophysis and Envisioning the Invisible*, Brill, Leiden 2026, in particolare pp. 54-104.

Parallelamente, la lettura della «mistica senza Dio» di Mauthner ha consentito di radicalizzare maggiormente questa prospettiva, interpretando le forme di soggettivazione mistiche come momenti culminanti di una più ampia storia della liberazione dal dominio mentale delle opinioni su Dio – realizzabile, secondo l'autore, tramite un esercizio di sospensione delle strutture cognitive che perpetuano meccanicamente una reificazione della vita. In entrambi i casi, in ultimo, la mistica si configura né come un'esperienza eccezionale né come uno stato affettivo patologico, bensì come una peculiare forma di eticità, nella quale è in gioco una trasformazione integrale dell'umano.

Lungi dal dissolversi totalmente nel processo storico di secolarizzazione, la mistica può rivelarsi, invece, come uno degli operatori più efficaci per comprenderne le tensioni interne: essa pare infatti accompagnarne le crisi, radicalizzarne le aporie e, infine, dischiuderne potenziali impensati. Pertanto, uno studio sistematico e storico-critico di tale correlazione è tutt'ora ampiamente auspicabile, laddove il soggetto mistico, pur nella sua irriducibile ambivalenza, può ancora offrire una risorsa teorica preziosa per ripensare la modernità stessa.

## La distanza che ci ha reso umani. Tecnica e antropogenesi in Hans Blumenberg\*

Martino Quadrato\*\*

### Abstract

Il contributo indaga il ruolo della distanza come principio antropogenetico nel pensiero di Hans Blumenberg a partire dall'ottavo capitolo di *Beschreibung des Menschen*. Lungi dall'essere un dato originario della coscienza, la distanza tra soggetto e mondo emerge come l'esito di una genesi storica e materiale, ricostruita da Blumenberg nel confronto con la paleoantropologia. In questa prospettiva, il concetto di *actio per distans* assume un valore decisivo: il gesto del lancio inaugura una catena di mediazioni che, dalla trappola al concetto, spezza la chiusura della *Umwelt* e apre lo spazio di una *Welt*. Il contributo si conclude interrogando il destino della distanza nell'epoca delle tecnologie digitali, in cui le forme della mediazione tecnica ne trasformano profondamente l'esperienza.

*Parole chiave:* distanza, antropogenesi, mediazione tecnica, *actio per distans*, antropologia filosofica.

The paper investigates the role of distance as an anthropogenetic principle in Hans Blumenberg's thought, starting from the eighth chapter of *Beschreibung des Menschen*. Far from being an original datum of consciousness, the distance between subject and world emerges as the outcome of a historical and material genesis, which Blumenberg reconstructs through his engagement with paleoanthropology. From this perspective, the concept of *actio per distans* takes on a decisive significance: the gesture of throwing inaugurates a chain of mediations that, from the trap to the concept, breaks through the closure of the *Umwelt* and opens up the space of a *Welt*. The paper concludes by questioning the fate of distance in the age of digital technologies, in which forms of technical mediation profoundly transform the experience of distance.

*Keywords:* Distance, Anthropogenesis, Technical Mediation, *Actio per Distans*, Philosophical Anthropology.

---

\* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026

\*\* Università degli studi di Milano. Email: [martino.quadrato@unimi.it](mailto:martino.quadrato@unimi.it).

## 1. Introduzione

Pensare il processo di ominazione a partire dalla distanza significa assumere che il rapporto umano con il mondo non sia immediato, ma si costituisca attraverso forme di mediazione simbolica, culturale e tecnica. Tali mediazioni, infatti, non intervengono come semplici aggiunte, bensì istituiscono una forma peculiare di distanziamento che sottrae l'essere umano all'immediatezza del rapporto animale con l'ambiente circostante. Da questa prospettiva diventa allora possibile cogliere alcuni spunti per interrogare il nostro rapporto con le tecnologie contemporanee.

Nel suo confronto critico con la fenomenologia husserliana, Hans Blumenberg ha fatto della distanza il principio unificante di un'intera antropologia, costruita all'incrocio tra biologia teoretica, paleoantropologia e filosofia della tecnica. Questa prospettiva trova la sua formulazione più ampia in *Beschreibung des Menschen*<sup>1</sup> – opera postuma pubblicata nel 2006 a partire da un manoscritto del suo lascito, riconducibile in gran parte alla fine degli anni Settanta e ai primi anni Ottanta.

Il presente contributo si propone di partire dall'ottavo capitolo dell'opera, intitolato “Rischio dell'esistenza e prevenzione” (*Existenzrisiko und Prävention*), senza ambire a una ricostruzione esaustiva del pensiero di Blumenberg, ma piuttosto cercando di mettere in luce come queste pagine offrano strumenti preziosi per interrogare il rapporto tra tecnica ed essere umano.

## 2. La distanza ontologica

Il pensiero di Hans Blumenberg fa i conti con la distanza fin dai suoi primi passi<sup>2</sup>. La sua *Habilitationsschrift*, dal titolo *Die ontologische Distanz*, discussa il 4 maggio 1950

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, a cura di M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006. D'ora in poi nel testo come *Descrizione dell'umano*. Ove non diversamente indicato, le traduzioni dal tedesco sono dell'autore.

<sup>2</sup> Sul tema della messa a distanza nel pensiero di Hans Blumenberg, il testo di riferimento è Id., *Elaborazione del mito* (1979), tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991, in part. pp. 9–28 e 55–68. Qui è introdotto il concetto di “assolutismo della realtà”, a partire dal quale si sviluppa l'intero volume atto a descrivere le strategie mitico-narrative di distanziamento. La formulazione era già stata anticipata altrove, in Id., *Il futuro del mito*, tr. it. di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002. Il plesso assolutismo della realtà/angoscia/mondo della vita è approfondito in Id., *La realtà in cui viviamo* (1981), tr. it. di M. Cometa, Feltrinelli, Milano 1987; in particolare in *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, ivi, pp. 11–49, dove emerge la doppia funzione – antropologica e trascendentale – dell'assolutismo della realtà; e in *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, ivi, pp. 85–112, dove la retorica è pensata come strumento di distanziamento dalla realtà. Inoltre, la metafora della caverna come spazio protettivo è sviluppata in Id., *Uscite dalla caverna* (1989), tr. it. di M. Doni, Medusa, Milano 2009, dove la caverna diviene il luogo originario di rifugio dall'assolutismo della realtà. Si vedano inoltre: Id., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza* (1979), tr. it. di F. Rigotti, Il Mulino, Bologna 1985, dove la metafora del naufragio osservato da riva si fa figura della presa di distanza; Id., *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), tr. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1996. Per la letteratura secondaria, in ordine di lingua e pubblicazione: cfr. P. Caloni, *Hans Blumenberg. Realtà metaforiche e fenomenologia della distanza*, Mimesis, Milano-Udine 2016; A. Borsari (a

all'università di Kiel con Ludwig Landgrebe, muove da un corpo a corpo critico con la fenomenologia husserliana. Erede dichiarata del progetto cartesiano, la fenomenologia mira ad assicurare un fondamento rigoroso al sapere. Blumenberg vi individua tuttavia una crescente difficoltà nel giustificare l'operazione che ne fonda il metodo: la riduzione fenomenologica<sup>3</sup>.

Per affrontare il problema, egli assume come bersaglio critico quell'istanza cartesiana ancora operante nel pensiero husserliano<sup>4</sup>, che il curatore Nicola Zambon definisce «cartesianesimo»<sup>5</sup>: non la somma dei sistemi filosofici che si richiamano a Descartes, ma un'attitudine epocale, un *Seinsverständnis* che ha determinato il modo in cui la modernità intende sé e la realtà<sup>6</sup>. Ogni costellazione storica, dalla relazione tra essere umano e cosmo nel mondo greco a quella tra spirito e natura nel Rinascimento, esprime una forma specifica di distanza, che a sua volta plasma il rapporto del soggetto con il reale<sup>7</sup>.

Per Blumenberg, è nella separazione cartesiana tra coscienza e mondo che il problema della distanza trova formulazione decisiva, poiché è proprio questa impostazione che Husserl eredita e radicalizza. Nel gesto metodico del dubbio, Descartes mostra che ogni contenuto dell'esperienza può essere messo in questione e che ciò che resiste al dubbio è soltanto l'atto stesso del pensare. Di qui la scoperta di un fondamento indubitabile, il *cogito*, a partire dal quale ricostruire l'intero edificio del sapere. Il costo di questo gesto fondativo è però l'istituzione di una faglia incolmabile tra soggetto e oggetto: da un lato la coscienza, pensata come istanza separata dal mondo e condizione della sua intelligibilità; dall'altro l'oggetto, concepito come *Gegenstand*, ciò che sta letteralmente di fronte al soggetto. Il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* esprime così una nuova configurazione del rapporto tra pensiero e realtà, in cui la distanza diviene il prezzo da pagare per la certezza: la contingenza dell'esperienza e la storicità del rapporto con il mondo vengono sacrificate in nome della necessità della conoscenza<sup>8</sup>.

Questa separazione è proprio ciò che Blumenberg intende rimettere in discussione, sottraendola alla sua astoricità trascendentale e mostrando come soggetto e oggetto si costituiscano reciprocamente all'interno di differenti momenti della storia dell'umanità. Come nota Zambon, il concetto di distanza ontologica si colloca in questo scarto che Blumenberg propone di tematizzare tornando a indagare il decorso

---

cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999; C. Borck (a cura di), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2013; F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1993.

<sup>3</sup> N. Zambon, *Nachwort des Herausgebers*, in H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, a cura di N. Zambon, Suhrkamp, Berlin 2022, pp. 349-376: 350.

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, a cura di N. Zambon, Suhrkamp Verlag, Berlin 2022, pp. 43 e ss.

<sup>5</sup> N. Zambon, *Nachwort des Herausgebers*, cit., p. 353.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 354.

<sup>8</sup> Ivi, p. 355.

storico delle epoche che hanno prodotto di volta in volta diverse articolazioni della distanza<sup>9</sup>.

Se la distanza non è un dato originario della coscienza, ma la risultante di una genesi storica<sup>10</sup>, allora il problema non può essere affrontato esclusivamente sul piano dell'analisi fenomenologica. È per questo che, in *Descrizione dell'umano*, Blumenberg si rivolge alla paleoantropologia: non per abbandonare la fenomenologia, ma per ricostruire le condizioni concrete entro cui quella distanza si è progressivamente istituita come tratto costitutivo del rapporto umano con il mondo. Si tratta, in altri termini, di antropologizzare la fenomenologia<sup>11</sup>, restituendole quella profondità storica e materiale che l'approccio trascendentale metteva tra parentesi. Così facendo, Blumenberg non intende compiere una riduzione naturalistica del metodo filosofico, quanto piuttosto aprire le porte a una domanda genetica: quali condizioni devono essersi date perché il mondo potesse apparire non come immediatezza, ma come ciò che può essere tenuto a distanza, anticipato, rappresentato e manipolato?

### 3. Manipolare l'assenza: dalla trappola al concetto

«Di fronte alla molteplicità delle forme in cui si esprime l'agire umano, il principio che le unifica può essere colto nella parola chiave 'distanza'. Così, alla domanda su come sia possibile l'essere umano, si potrebbe provare a rispondere: *grazie alla distanza*»<sup>12</sup>. In *Descrizione dell'umano*, Blumenberg formula in questi termini il programma di un'antropologia che fa della distanza il proprio principio. Essa non designa più soltanto la struttura intenzionale che orienta una coscienza già costituita verso il

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Va notato, come sottolinea Zambon nella postfazione, che al momento della stesura della *Habilitationsschrift*, Blumenberg non aveva ancora avuto accesso alla *Crisi* di Husserl. Il testo era irreperibile in Germania e, nonostante una richiesta inviata nel gennaio 1949 all'Archivio Husserl di Lovanio, Blumenberg ricevette soltanto il *Wiener Vortrag* del 1935, nel quale il concetto di *Lebenswelt* non era ancora introdotto. La terza parte della *Crisi*, dove la *Lebenswelt* conobbe un importante sviluppo, fu pubblicata solo nel 1954 nel sesto volume della *Husserliana*. Il testo di riferimento principale per Blumenberg era le *Meditazioni Cartesiane* del 1929. Anche le lezioni husserliane sulla sintesi passiva, dove la fenomenologia genetica trova il suo sviluppo più ampio, erano ancora inedite e lo sarebbero rimaste fino al 1966 (*Husserliana* XI). Cfr. N. Zambon, *Nachwort des Herausgebers*, cit. pp. 351–353.

<sup>11</sup> Cfr. G. Leghissa, *La genesi del trascendentale. Epoché e actio per distans nella ricostruzione blumenbergiana della funzione antropologica della razionalità*, in «dianoia», 27, 2018, pp. 81-93: 82 e ss. In questo articolo Giovanni Leghissa problematizza il senso dell'antropologizzazione della fenomenologia, precisando che tale operazione non comporta un rifiuto del metodo husserliano, bensì un suo ampliamento. L'interesse di Blumenberg per la paleoantropologia, la biologia et cetera, non consisterebbe nel sostituire la descrizione fenomenologica con una spiegazione riduzionista, ma nel mostrare che il trascendentale stesso possiede una genesi e una funzione antropologica. In altre parole, prima ancora di descrivere l'intenzionalità come relazione a un oggetto, occorre interrogare le condizioni attraverso cui l'essere umano ha potuto guadagnare quella distanza dal mondo necessaria a renderlo oggetto di esperienza.

<sup>12</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit. p. 570.

proprio oggetto, ma ne diviene la condizione genetica, dotata di una propria storia. Ricostruirla è il compito di un'antropologia fenomenologica, capace di sottrarre la fenomenologia a quella che Giovanni Leghissa definisce «un'ipertrofia trascendentale»<sup>13</sup>.

Blumenberg riprende dall'*Enigma dell'umano* di Paul Alsberg il concetto di *actio per distans*<sup>14</sup>, per ripensare la coscienza intenzionale come frutto di quella presa di distanza dal mondo che struttura tanto l'agire tecnico quanto l'operare simbolico. Un tema, quello della distanza, che l'antropologia filosofica aveva già affrontato nei termini di una conquista progressiva: quella della postura eretta come prima e fondamentale forma di distanziamento dall'immediatezza del mondo e di ridefinizione degli ordini sensoriali<sup>15</sup>.

Prendere le distanze dalla realtà significa infatti

Da un lato [...] comportarsi come quell'animale che sa sfruttare al meglio le risorse che gli vengono offerte dalla propria posizione eretta, dalla visione binoculare, dall'uso degli arti superiori e dal pollice opponibile. Dall'altro, tale presa di distanza significa anche riflettere nel senso filosofico del termine, operare con i concetti, gestire simbolicamente quella materia del pensiero che non coincide con la materia degli oggetti che incontriamo nel mondo – manipolando i quali, poi, costruiamo artefatti<sup>16</sup>.

Ciò che emerge qui non è una semplice analogia tra due livelli, bensì una continuità operativa, poiché la stessa logica di manipolazione che presiede all'uso degli oggetti si prolunga nell'uso dei concetti. Nell'operare con questi ultimi l'agire tecnico si riorganizza su un piano simbolico, dove ciò che si “maneggia” non sono più cose, ma possibilità, assenze e anticipazioni. Il cacciatore che costruisce una trappola e il

<sup>13</sup> G. Leghissa, *La genesi del trascendentale*, cit. p. 82.

<sup>14</sup> Nonostante Blumenberg faccia risalire l'origine del conio a Paul Alsberg, in realtà è Dieter Claessens, in *Das Konkrete und das Abstrakte* a rileggere il principio alsberghiano nei termini di una tecnica del distanziamento e a dargli il nome di *actio per distans*.

<sup>15</sup> Sul significato antropologico della postura eretta si sviluppa, nel corso del Novecento, una riflessione articolata. Erwin Straus interpreta la conquista della verticalità come trasformazione del rapporto col mondo: opponendosi alla gravità, l'essere umano si sottrae al suolo e inaugura una presa di distanza frontale dalla realtà. Helmuth Plessner, sulla scia di Straus, vede nella postura eretta la condizione della distanza necessaria all'oggettivazione: la vista e il tatto diventano sensi distali, capaci di incontrare le cose attraverso la distanza anziché nell'aderenza immediata. Su un altro versante, Paul Alsberg individua nel principio della disattivazione del corpo il principio della postura eretta, perché gli utensili liberano la mano dalla locomozione. Dieter Claessens riprende l'idea della presa di distanza e ne analizza le declinazioni socio-biologiche. Blumenberg radicalizza queste posizioni in senso antropogenetico: poiché l'essere umano è l'unico primate che ha stabilizzato la postura eretta, può vedere ed essere visto. Cfr. P. Alsberg, *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica* (1922), a cura di E. Nardelli, Inschibboleth, Roma 2020; E. Straus, *La stazione eretta. Uno studio antropologico* (1949), tr. it. di F. Marelli, in A. Pinotti e S. Tedesco (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Cortina, Milano 2013, p. 127; H. Plessner, *Antropologia dei sensi* (1980), tr. it. di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 23 e ss.; D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie* (1980), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 37 e ss.

<sup>16</sup> G. Leghissa, *La genesi del trascendentale*, cit., p. 86.

filosofo che opera con i concetti sono impegnati nella stessa operazione: rendere presente ciò che non lo è immediatamente.

Tendere una trappola significa infatti presentificare l'animale che si intende catturare nella sua assenza, immaginarlo e misurarlo senza averlo di fronte. La trappola diviene così figura mediatrice di un passaggio dall'empirico al trascendentale poiché introduce la possibilità di pensare un oggetto non presente, aprendo la strada alla rappresentazione simbolica. Non è un caso che, come ricorda Blumenberg in *Teoria dell'inconcettualità*<sup>17</sup>, l'etimo tedesco *Begriff* (concetto) derivi da *greifen* (afferrare): il concetto e la presa manuale condividono tanto la medesima radice linguistica quanto la medesima matrice operativa. Pensare, in questo senso, significa sempre già operare, e operare significa manipolare simbolicamente una materia che, pur non essendo quella degli oggetti, ne conserva la struttura gestuale fondamentale<sup>18</sup>:

La trappola è un'azione in assenza sia nel caso della preda sia nel caso del cacciatore, naturalmente con una traslazione temporale. La trappola agisce per conto del cacciatore nell'istante in cui egli stesso è assente e la preda è presente, mentre la costruzione della trappola mostra i rapporti invertiti. Per questo la trappola è il trionfo del concetto [...]. La trappola rappresenta bene anche il gioco tra precisione e imprecisione nei confronti dell'oggetto al quale si riferisce, che può essere costruito solo attraverso un concetto. Si pensi al significato della larghezza delle maglie di una rete da pesca, da cui dipendono sia la natura della preda presente sia l'attenzione alle condizioni delle prede future<sup>19</sup>.

Questa continuità non va però fraintesa nei termini di una derivazione causale, poiché il concetto non nasce dalla mano, ma ne ripete la struttura distanziante nel suo rendere disponibile ciò che non è presente, agire là dove il corpo non si trova. In questo senso l'etimo di *Begriff* attesta non una filiazione, bensì la persistenza di una stessa figura operativa, perché pensare significa afferrare ciò che non può più essere preso con la mano. Tecnica e linguaggio trovano così la loro matrice comune in un unico principio di distanziamento dal mondo.

<sup>17</sup> H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità* (2007), tr. it. di S. Gulì, duepuntiedizioni, Palermo 2010, pp. 11 e ss.

<sup>18</sup> Il rapporto linguaggio-tecnica è ulteriormente ripreso da Peter Sloterdijk, che riconosce nel polilite la struttura di una proposizione primitiva: il manico come soggetto, la pietra come oggetto e il materiale che li unisce come copula. La sintassi sorgerebbe così da categorie operative, da universali dell'azione manuale prima ancora che dal pensiero. Cfr. P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume* (2004), tr. it. di S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 353.

<sup>19</sup> H. Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, cit. p. 14.

#### 4. Fuori e dentro la bolla

La riflessione blumenberghiana sulla distanza ha un debito fondamentale con la biologia teoretica di Jakob von Uexküll<sup>20</sup>. In *Ambienti animali e ambienti umani*, il biologo estone contesta l'idea che animali e umani condividano lo stesso spazio percettivo e motorio. Per ciascun vivente l'esperienza è il risultato di un circuito funzionale (*Funktionskreis*) che collega il corpo – con i suoi organi di percezione e movimento – al mondo esterno<sup>21</sup>. Ciò che ogni essere percepisce costituisce il suo mondo percettivo (*Merkwelt*), ciò su cui agisce il suo mondo operativo (*Wirkwelt*), e i due insieme formano l'ambiente (*Umwelt*)<sup>22</sup>. Ogni organismo vive dentro la propria “bolla di sapone” – la zecca, per esempio, risponde all'acido butirrico, al calore e all'assenza di pelo: tre segnali che esauriscono la sua intera *Umwelt*<sup>23</sup>.

Il merito di questa teoria è mostrare che non tutti i viventi hanno accesso allo stesso ambiente. Parlare del sole per una zanzara non avrebbe senso, nella misura in cui il sole non ha una rilevanza significativa per la sua esistenza. Ma proprio qui risiede il punto critico che interessa Blumenberg e, più in generale, l'antropologia filosofica: nella concatenazione chiusa tra stimolo e risposta non c'è spazio per la percezione nel senso pieno del termine. Per Blumenberg, infatti, la percezione è un processo di elaborazione non specifica in cui a una marca percettiva non corrisponde un movimento automatico, ma una risposta differita. Questa è l'obiezione che l'antropologia filosofica muove a Uexküll, sostenendo che l'essere umano non avrebbe una *Umwelt*, ma una *Welt*: un mondo aperto, privo di quella corrispondenza funzionale immediata che caratterizza l'ambiente animale. Scrive Gehlen: «Il concetto di *Umwelt*, se definito a dovere nei suoi termini biologici, non è [...] applicabile all'uomo, giacché nel punto preciso in cui, nel caso dell'animale, si trova appunto la '*Umwelt*' in quello dell'uomo c'è la 'seconda natura', ossia la sfera culturale, con i suoi peculiari, particolarissimi problemi e formazioni concettuali, che la nozione di 'ambiente' non inquadra, bensì, all'opposto, solo riesce ad occultare»<sup>24</sup>.

La *Welt* umana non è allora un dato originario, ma il risultato della rottura della bolla. E la crepa, a ben vedere, viene dall'interno. Uexküll stesso riflette sulla possibilità di ampliare la bolla, distinguendo tra *Werkzeuge* (gli strumenti) e *Merkzeuge* (protesi che affinano la percezione, quindi telescopi, occhiali, microfoni)<sup>25</sup>. Se il

<sup>20</sup> Il debito nei confronti di Jakob von Uexküll non è esclusivo di Blumenberg, ma riguarda l'intera tradizione dell'antropologia filosofica tedesca nel suo senso più ampio, coinvolgendo anche pensatori come Cassirer e Heidegger. Per una ricostruzione della ricezione uexkülliana in questo ambito, cfr. C. Brentari, *Jakob von Uexküll. The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Springer, Dordrecht 2015, in part. il cap. VIII.

<sup>21</sup> J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1934), tr. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 45–49.

<sup>22</sup> Ivi, p. 39.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 39–40.

<sup>24</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983, p. 120.

<sup>25</sup> J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, cit., p. 38.

circuito funzionale può essere esteso, allora la bolla mostra punti di permeabilità: vedere meglio, agire meglio significa oltrepassarne i limiti – basti pensare a ciò che il microscopio ha svelato della dimensione prima invisibile. Resta però un ampliamento che non muta ancora la natura del circuito poiché la bolla può dilatarsi ma rimanendo sempre tale.

Blumenberg radicalizza questa intuizione: la *Umwelt* non solo si allarga, ma si buca «per mezzo di un cuscinetto culturale»<sup>26</sup> che si inserisce su entrambi i versanti del circuito funzionale. In gioco non è la semplice estensione del recettore o dell'effettore, bensì la rottura della concatenazione immediata tra marca percettiva e risposta. Il cuscinetto culturale si insinua infatti nei due punti di giuntura tra organismo e ambiente, frapponendo dal lato della percezione un medio tra il recettore e ciò che esso registra e, dal lato dell'azione, l'utensile tra il corpo e l'oggetto. Inserire un terzo elemento tra il soggetto e il mondo significa non doverlo più affrontare immediatamente e di conseguenza guadagnare il tempo per anticipare la minaccia, immaginare una via d'uscita e agire prima che la realtà incalzi.

### 5. Mettere a distanza

Come prende forma, concretamente, l'*actio per distans*? Blumenberg ne offre una formulazione narrativa, quella del *Fluchttier* – l'animale in fuga pensato come predecessore dell'umano – che si trova in un vicolo cieco di fronte al suo predatore. Avendo progressivamente perduto l'equipaggiamento per il combattimento corpo a corpo, non può che ricorrere alla difesa attraverso il lancio<sup>27</sup>. La fuga si traduce in lotta a distanza, in *actio per distans*. Si tratta di una ricostruzione volutamente finzionale, coerente con il progetto stesso dell'opera: il titolo, *Descrizione dell'umano*, va inteso nel doppio senso del genitivo, soggettivo e oggettivo, come l'umano descritto e l'umano che descrive sé stesso.

Il medesimo principio veniva però descritto da Alsberg in termini teorici, secondo la logica della disattivazione del corpo: «Il principio evolutivo dell'animale è il principio dell'adattamento del corpo; il principio dell'essere umano è quello della disattivazione del corpo attraverso strumenti artificiali»<sup>28</sup>. Lo strumento si adatta all'ambiente al posto del corpo che viene progressivamente disattivato e l'organo non ha più bisogno di specializzarsi, perché la sua funzione è ormai delegata altrove. Come sintetizza Blumenberg, la disattivazione del corpo è «la quintessenza del trasferimento a distanza delle funzioni fondamentali della sopravvivenza»<sup>29</sup>. Trasferire a distanza la propria lotta per la sopravvivenza, tuttavia, racchiude un ventaglio di pratiche che oltrepassano il semplice corpo a corpo. L'*actio per distans* «conduce dal primo atto di difesa per mezzo del lancio della pietra fino al concetto, che raccoglie il mondo nello

<sup>26</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 570.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 575 e ss.

<sup>28</sup> P. Alsberg, *L'enigma dell'umano*, cit., p. 83.

<sup>29</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 579.

studio senza che un granello di sabbia debba essere presente»<sup>30</sup>. Tecnica, pensiero e linguaggio condividono la medesima struttura in quanto mediazioni che si frappongono tra il corpo e il mondo, interrompendo l'immediatezza del circuito stimolo-risposta. La delegazione dell'azione si rivela «come funzione parziale dell'*actio per distans*: non si ha bisogno di essere personalmente sul luogo dell'azione»<sup>31</sup>.

La teoria di Alsberg, tuttavia, non è ancora sufficiente, poiché non riesce a spiegare l'origine della postura eretta, ma la presuppone. Per afferrare una pietra e lanciarla, l'ominide deve avere già liberato la mano dalla locomozione, e come nota lo stesso Alsberg, «senza la capacità dell'andatura eretta non sarebbe mai sorto un umano in grado di evolversi. Ma l'andatura eretta come tale non ha ancora creato l'umano»<sup>32</sup>. Blumenberg ricorre pertanto a una seconda ipotesi che introduce una distanza ambientale: il mutamento climatico che costrinse i primati a lasciare la foresta per la savana.

Questa ipotesi, formulata già da Darwin e Lamarck e confermata dai ritrovamenti delle orme di Laetoli e della Gola di Olduvai<sup>33</sup>, sostiene che la riduzione della foresta pluviale abbia costretto i primati ad abbandonare il proprio biotopo originario per la savana, un ambiente aperto, otticamente esposto e privo delle protezioni del sottobosco. La stazione eretta sarebbe stata la risposta a questa peculiare esposizione, poiché nella savana, dove nulla protegge e tutto è visibile, stare eretti significa vedere prima, e vedere prima significa guadagnare il tempo per reagire<sup>34</sup>. La stessa scena originaria di Alsberg, del resto, presuppone la savana: nella foresta il *Fluchttier* non avrebbe trovato né lo spazio per il lancio né pietre da usare come “proiettili” – e neppure l'occasione di portare con sé la memoria del primo successo del lancio<sup>35</sup>.

La savana introduce un elemento che la foresta non conosceva: l'orizzonte. Lo spazio aperto introduce nel circuito funzionale dell'animale uno scarto temporale, perché l'ominide, per sopravvivere, deve guadagnare il tempo per cercare una soluzione ed è dunque costretto a differire la risposta. Vi è dunque, nella ricostruzione blumenberghiana, una doppia distanza: da un lato quella prodotta dallo strumento, e cioè dalla pietra che prolunga il gesto oltre il corpo; dall'altro quella ambientale, e cioè

<sup>30</sup> Ivi, p. 579.

<sup>31</sup> Ivi, p. 599.

<sup>32</sup> P. Alsberg, *L'enigma dell'umano*, cit., p. 224.

<sup>33</sup> Blumenberg non fornisce riferimenti bibliografici espliciti a riguardo. È plausibile ipotizzare che i ritrovamenti a cui allude siano quelli documentati da Leakey L.S.B., *Olduvai Gorge, Vol. 1: A Preliminary Report on the Geology and Fauna*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, la cui risonanza aveva imposto Olduvai come riferimento centrale nel dibattito paleoantropologico fin dagli anni Sessanta; e da Leakey M.D., Hay R.L., *Pliocene Footprints in the Laetoli Beds at Laetoli, Northern Tanzania*, in «Nature», 278, 1979, pp. 317–323. Va precisato che la *savanna hypothesis* è stata significativamente ridimensionata a partire dagli anni Ottanta, dopo la composizione di questo testo. Nel quadro della sua argomentazione, essa funziona tuttavia come ipotesi funzionale allo sviluppo del ragionamento sulla distanza ambientale.

<sup>34</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, cit., pp. 557 e ss.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 585–587.

l'orizzonte. Le due forme si sostengono reciprocamente e convergono nell'emergere di quella coscienza intenzionale che la fenomenologia husserliana presupponeva.

## 6. Perdere la distanza

L'*actio per distans* non si arresta al lancio della pietra o alla costruzione della trappola. Nel corso della storia dell'essere umano si configura come una tecnica della mediazione della distanza – dalla raffigurazione paleolitica come dispositivo di esonero dall'assolutismo della realtà ai media moderni come schermi protettivi – fino a raggiungere un punto in cui la distanza dal reale diventa assoluta<sup>36</sup>. L'assolutizzarsi di questa distanza trova nella simulazione la propria espressione più radicale: «La simulazione è la forma più pura dell'*actio per distans*; in essa l'assenza della cosa stessa è assoluta [...]. Ma c'è ancora un altro aspetto: [...] il rapporto autentico con la realtà non sarà più possibile per tutti allo stesso modo»<sup>37</sup>. Agire nella completa assenza significa trattare il reale senza esporsi alle sue minacce, sostituendo al contatto diretto con la cosa un rapporto mediato con la sua figura simulata. Al limite di questo processo, Blumenberg intravede ciò che chiama una «estetica totale»<sup>38</sup>, in cui il mondo è a tal punto a distanza da far cadere la necessità stessa di averne un rapporto diretto.

Tuttavia, proprio nel momento in cui la distanza si fa assoluta, si prepara anche il suo rovesciamento. La storia della tecnica racconta una dinamica ambivalente, in cui ciò che nasce come allontanamento finisce per produrre una nuova forma di vicinanza. Il gesto originario del lancio della pietra si trasforma nella scrittura per rendere presenti storie altrimenti assenti; e poi nella televisione che porta eventi lontani nello spazio domestico; e ancora nei dispositivi digitali che simulano il mondo. Blumenberg conduce l'*actio per distans* fino al limite, ma non riesce ad andare oltre. La distanza è forma di protezione, uno schermo che sottrae l'essere umano all'urto del

---

<sup>36</sup> Per una ripresa del tema della distanza nella prospettiva della cultura visuale cfr. M. Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Raffaello Cortina, Milano 2017, in part. il Cap. IV («Antropologie dell'ansia»). Cometa riformula la questione blumenberghiana dell'assolutismo della realtà nel quadro di una biopoetica evuzionista: la narrazione è intesa come una strategia specie-specifica di *Homo sapiens* per sospendere il peso dell'assolutismo della realtà, sia che esso si presenti nella forma della realtà fattuale sia che derivi dallo stress dell'adattamento in un mondo complesso e minaccioso. Questa linea di ricerca è approfondita in Id., *Paleoestetica. Alle origini della cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2024, dove il fare-immagini paleolitico è indagato come dispositivo originario di esonero e costruzione del sé: la grotta dipinta è il luogo archetipico in cui *Homo sapiens* mette a distanza la realtà attraverso la produzione di immagini, anticipando nella notte dei tempi quella funzione protettiva esercitata dai media moderni; Cfr. inoltre F. Casetti, *Schermare le paure. I media tra proiezione e protezione*, Bompiani, Milano, 2023. Casetti radicalizza la questione della messa a distanza trasferendola sul terreno dei dispositivi medialti: le varie forme di proiezione – dalla Fantasmagoria settecentesca al cinema novecentesco fino alle bolle digitali contemporanee – non sono solo protesi che estendono la vista, ma media protettivi che schermano dall'esposizione diretta alla realtà e alle sue minacce, in un intreccio ambivalente di proiezione e protezione.

<sup>37</sup> H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, p. 600.

<sup>38</sup> Ivi, p. 601.

reale. Resta però da pensare il momento in cui questa stessa distanza si rovescia nel suo contrario: per questo passaggio occorre servirsi della lettura di Martin Heidegger.

Anche per il filosofo di Meßkirch la distanza non è una grandezza geometrica, ma una peculiare struttura del rapporto col mondo, e cioè ciò che decide della prossimità o lontananza degli enti prima di ogni misurazione. Su questo terreno comune, della distanza in quanto fatto esistenziale, l'analitica heideggeriana della *Entfernung* (dis-allontanamento) può aiutarci a raccogliere la sfida lasciata aperta dall'*actio per distans* e fornire la chiave concettuale per pensare questa inversione della distanza. In *Essere e tempo*<sup>39</sup> il dis-allontanamento descrive la struttura per cui l'Esserci non si limita a occupare uno spazio, ma rende il mondo prossimo inserendo gli enti nel contesto delle proprie pratiche: la distanza non è una misura, ma una funzione dell'utilizzabilità. In un'aggiunta manoscritta al § 23 dell'*Hüttenexemplar*, poi confluita nella *Gesamtausgabe* del 1977<sup>40</sup>, Heidegger trasferisce questa struttura sul piano tecnico: «Con la radio, l'Esserci attua oggi un dis-allontanamento del mondo, non ancora ben chiaro nel suo significato esistenziale, mediante un ampliamento e una distruzione [*Zerstörung*] del mondo-ambiente quotidiano»<sup>41</sup>. L'*Umwelt* viene estesa e al tempo stesso distrutta, poiché ciò che è reso ovunque disponibile perde la distanza che ne articolava il senso.

Nelle *Conferenze di Brema e Friburgo*, Heidegger porta questa intuizione alla sua formulazione più radicale: «Che cosa accade se con l'eliminazione delle grandi distanze ogni cosa si trova ugualmente lontana e vicina? Che cos'è questa uniformità in cui tutte le cose non sono né lontane né vicine, e sono, per così dire, senza distacco [*ohne Abstand*]? Tutto si confonde nell'uniforme senza-distacco [*das Abstandlose*]»<sup>42</sup>. Il senza-distacco è l'esito paradossale di un processo in cui la tecnica, anziché guadagnare distanza, la annulla e, così facendo, dissolve quella prossimità significativa che sola rendeva il mondo abitabile.

Farmacologicamente, come direbbe Bernard Stiegler<sup>43</sup>, la tecnica che ha permesso la creazione di questo scarto si rovescia nel suo opposto: il *phármakon* si trasforma da rimedio in veleno. La stessa *actio per distans* che aveva bucato la bolla della

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di P. Chiodi, rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

<sup>40</sup> Nella versione originale del 1927 il passo recitava: «durch eine Erweiterung [ampliamento] der alltäglichen Umwelt». Il termine *Zerstörung* è assente e compare solo nell'aggiunta manoscritta dell'*Hüttenexemplar*. Come segnala Andrea Pinotti in una nota del suo saggio *Spazio*, l'esemplare annotato delle bozze è andato perduto; prima della sua scomparsa nel 2022, il curatore del lascito Friedrich-Wilhelm von Herrmann aveva precisato al suo assistente privato Francesco Alfieri che l'aggiunta del termine *Zerstörung* compare fra i marginalia delle bozze della dodicesima edizione, e che, pur non datata, deve risalire al periodo fra il 1972 e il 1976, anno della morte di Heidegger. Cfr. A. Pinotti, *Spazio*, in M. Guerri (a cura di), *Le parole della tecnica. Concetti, ideologie, prospettive*, Einaudi, Torino 2025, pp. 229-316: 314, n. 31.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* cit. pp. 156–157.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo* (1949), tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 20.

<sup>43</sup> B. Stiegler, *Della farmacologia. Ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta* (2010), tr. it. di P. Prunotto, Orthotes, Napoli-Salerno 2025.

*Umwelt* rischia di richiuderla dall'interno: non più la bolla biologica del circuito funzionale, ma una bolla tecnologica in cui tutto è disponibile e niente è più presente, una *Umwelt* artificiale e soprattutto senza orizzonte.

### 7. Conclusione: ripensare la distanza nell'epoca del digitale

Nel contesto delle tecnologie digitali contemporanee, questo rovesciamento può assumere una forma specifica laddove prevalgono logiche di personalizzazione algoritmica e ottimizzazione dell'*engagement*. In tali configurazioni la piattaforma non mira tanto ad ampliare la *Umwelt* dell'utente quanto a selezionarla, e talvolta a restringerla: le cosiddette *filter bubbles*<sup>44</sup> – ambienti personalizzati dai filtri algoritmici – possono infatti ridurre la varietà del mondo a una manciata di stimoli funzionali alla previsione e all'orientamento del comportamento. Ciò che conta, in questi casi, non è tanto la ricchezza dell'esperienza quanto la sua calcolabilità. A differenza della zecca di Uexküll, il cui mondo povero è il risultato di una necessità biologica, l'impoverimento percettivo che si produce negli ambienti digitali dipende da un preciso assetto tecnico e da scelte di progettazione determinate.

Da una prospettiva diversa ma convergente, Aliette Lambert e Alice Wickström, studiose delle dipendenze digitali, descrivono questa trasformazione in termini che suonano straordinariamente prossimi al lessico uexkülliano: al *reflective subject* della tarda modernità – quel soggetto dunque che mette a distanza il mondo – si sostituisce un *reactive subject*, un soggetto reattivo «driven by an incessant quest for digital affirmation, self-examination and modification»<sup>45</sup>. Nel lessico blumenberghiano si potrebbe dire che – in una certa configurazione dei *media* algoritmici volta a catturare l'attenzione dell'utente – il cuscinetto culturale (*kultureller Puffer*) viene eroso: l'algoritmo richiude il circuito funzionale che la cultura aveva interrotto. Ciò che viene meno è l'orizzonte: quell'orizzonte della savana che aveva introdotto nel circuito funzionale lo scarto temporale – il differimento, la previsione, la riflessione – è sostituito dalla prossimità immediata dei contenuti che si succedono senza sosta sulle interfacce digitali. Lo schermo non apre un mondo, ma lo vela, lo incornicia. E un orizzonte velato è, per Blumenberg, la definizione stessa di una *Umwelt*, un ambiente chiuso in cui ogni stimolo trova la sua risposta, senza residuo, senza attesa.

<sup>44</sup> Il termine *filter bubble* – con cui si indica l'ambiente virtuale autoreferenziale in cui ciascun utente tende a ritrovarsi online per effetto degli algoritmi di personalizzazione, che selezionano e propongono contenuti in base alle preferenze pregresse dell'utente stesso, escludendolo così da informazioni e punti di vista difforni dai propri – è stato coniato dall'attivista digitale Eli Pariser, che lo ha introdotto per la prima volta nel 2011. Cfr. E. Pariser, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde* (2011), tr. it. di B. Tortorella, Il Saggiatore, Milano 2012.

<sup>45</sup> A. Lambert e A. Wickström, *Anxiety in Digital Consumer Culture: A Psychoanalytic Reflection on the Emergence of a Reactive Subjectivity*, in «Consumption Markets & Culture», XXVII, n. 5, 2024, pp. 474-487: 483.

La sfida che ci lancia Blumenberg per il presente è quella di ripensare il senso della distanza nell'epoca delle tecnologie digitali: non per opporre nostalgia all'innovazione, ma per comprendere con strumenti teorici adeguati quali forme di mediazione possano mantenere aperto l'orizzonte, quello stesso orizzonte che la savana aveva un tempo dischiuso e che il tecnotopo digitale – per coniare qui un neologismo sulla falsariga di Blumenberg – rischia di richiudere.

*Descrizione dell'umano* ci consegna così una misura con cui interrogare il presente: la distanza. Non la distanza come rifiuto della tecnica, né come nostalgia di un mondo pretecnologico, ma la distanza come condizione di possibilità dell'essere umano, quel varco fra stimolo e risposta che la savana aveva un tempo imposto e che la cultura aveva poi imparato a custodire. La domanda che resta aperta è che nessuna filosofia della tecnica può eludere, è se una civiltà che produce sistematicamente prossimità senza residuo sia ancora in grado di abitare il mondo.

# Idling the Apparatus\*

Jamie Davies\*\*

## Abstract

This article will undertake a threefold analysis to investigate a specific problematic concerning the construction of the contemporary subject which it will term, following Heidegger, the captivation of the subject. This captivation, by the various operative apparatuses of subjectification, consists today in the novel delimitation of *impotential*: the capacity not-to, the idleness of existence. Tracing first this concept of captivation in relation to the animal in Agamben and Heidegger and discussing how it functions, it will then discuss the specific captivation of impotential in the contemporary era, related as this is to issues on boredom and our being-in-the-world, before concluding with an account of the idleness of impotential and the possible deactivation (if idleness be restituted to existence) of the ceaselessness of the modern subject.

*Keywords:* Apparatus, Subjectification, Idleness, Impotential, Boredom.

L'articolo si propone di sviluppare una triplice analisi per indagare una specifica problematica relativa alla costruzione del soggetto contemporaneo, che verrà qui denominata, rifacendosi a Heidegger, la captivazione del soggetto. Questa captivazione, operata dai diversi apparati di soggettivazione, oggi consiste nella nuova cattura e delimitazione dell'impotenza: la potenza di non e l'inoperosità dell'esistenza.

Delineando in primo luogo il concetto di captivazione in relazione all'animale in Agamben e in Heidegger, e analizzando il funzionamento di tale cattura, l'articolo passerà quindi a esaminare la specifica captivazione dell'impotenza nell'epoca contemporanea, in relazione al concetto di noia e del nostro essere-nel-mondo. Nelle conclusioni ci si soffermerà sull'inoperosità dell'impotenza e della possibile disattivazione (qualora tale inoperosità venga restituita all'esistenza) dell'incessante operosità del soggetto moderno.

*Parole chiave:* apparato, soggettivazione, inoperosità, impotenza, noia.

## 1. Hook

The specific mode of analysis into the processes of subjectification begun by Foucault, and that in recent years has been developed significantly by Giorgio Agamben – one need only recognise how a highly original reading of *ēthos* and use-of-self as form-of-life is deployed

---

\* Ricevuto il 23/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* The Global Centre for Advanced Studies. Email: [jamie@gcas.ie](mailto:jamie@gcas.ie).

from *Language and Death* to *The Use of Bodies* – is far from concluded. This is not least of all owing to the rampant, unregulated technologies, discourses, and networks which are increasingly constituting a new the domain of the everyday without recognition, and which thus demand attention specifically as concerns the new modes of subjectification that they render operative. As a consequence of this reconstitution, the subject whose outside Foucault sought, and that Agamben alike seeks to think – the machinations of which both their studies attempt to stall – has been seemingly triumphantly installed as a permanent fixture by these contemporary apparatuses. In tandem with thinkers such as Debord, Baudrillard, Virilio, Kittler, Crary, Han, and, Berardi, Agamben's critique of technological apparatuses (whose guiding insight, despite these influences, might well remain Heidegger's 'the essence of technology is by no means anything technological')<sup>1</sup> can yet be positioned as a novel contribution to these debates for the precise reason that in his work the question of the technological is inseparable not only from the question of use-of-self (here, Virno's work is also exemplary)<sup>2</sup>, but of this use as an inoperative, idle one which, as we will argue, defines the human's dimension of freedom<sup>3</sup>.

In what follows, in order to investigate this dimension alongside the functioning of contemporary apparatuses of subjectification, we will start by examining the concept of "captivation" in the work of Heidegger and Agamben as it relates to the human/animal distinction, to locate in captivity the innovative core of the apparatus. Then, moving to a discussion of that which is captivated by the apparatus, i.e., impotential, we will consider the precise structure of world that the apparatus, in closing impotential, seals off. We will conclude with a discussion of the idleness of impotential to posit that the unique capacity that belongs to the exercise of impotential is to (potentially) idle the very apparatus of the subject produced. Throughout, we will critically deploy Agamben's analysis of captivity and his work on impotential to offer an account of idleness as the *ēthos* of the one whose existence is their essence – whose free use-of-self is no use at all.

## 2. Captivated<sup>4</sup>

To begin, in his essay *What Is an Apparatus?* Giorgio Agamben argues that an apparatus is «literally anything that has in some way the capacity to capture, orient, determine, intercept,

<sup>1</sup> M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Eng. trans. William Lovitt, Harper & Row, New York 1977, p. 4.

<sup>2</sup> P. Virno, *The Idea of World: Public Intellect and Use of Life*, Eng. trans. Lorenzo Chiesa, Seagull Books, London 2022.

<sup>3</sup> G. Agamben, *Potentialities*, Eng. trans. and ed. by D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1999, p. 183.

<sup>4</sup> Throughout, we will use a series of closely related words it is worth clarifying before we proceed. The passive noun "captivation" will be used as a technical term to denote not just the subject always-already being caught in a network of apparatuses (to the extent that the subject *qua* subject cannot be thought of outside of these), but the novel state of *being unable not to act* which defines the specific subjectification of contemporary apparatuses. The adjective "captivated" will refer to precisely this state, in that a subject captivated is a subject shut off from their impotential; the noun "capture" will refer, when appropriate, to the operation that the apparatus performs in the sense Agamben understands it, i.e., as subjectification and de-subjectification; and, finally, the noun "captured" will be used either only when quoting Agamben directly, as a synonym to "captivation," or early on in the article in the present passive form to describe the functioning of the apparatus. Both latter instances will occur without entailing the sense of the captivity of impotential as will subsequently be developed.

model, control, or secure the gestures, behaviours, opinions, or discourses of living beings».<sup>5</sup>

Indeed, throughout the essay Agamben will do no less than divide the experienceable world into two groups: living beings (or substances) on the one hand, and «apparatuses in which living beings are incessantly captured» on the other<sup>6</sup>. For Agamben, the principal function of the apparatus consists in subjectification and desubjectification: apparatuses construct subjects, provide them with a nominal consistency insofar as they interpellate them with their very functioning<sup>7</sup>, and yet also dissolve these constructions. That which the apparatus acts upon is brought into existence precisely through the apparatus' action: it is captured, subjectified. Apparatuses today, however (that is, in 2006 when the essay was published, twenty years prior to today's absolute acceleration of the apparatus), increasingly function via desubjectification.<sup>8</sup> They provide no means for the opening of new modes of subjectification, they simply embed one further in the governmental logic of the structuration of indifference.<sup>9</sup> Agamben's argument is therefore that subjectification occurs through the operative processes of management and governance, i.e., the orientation and determination of the subject within a given field of gestures, thoughts, and actions, whose function is to codify and operationalise the living being. The unlimited proliferation of apparatuses in the contemporary era signals a proliferation of the modes of subjectification-as-desubjectification and the variety and excessive nature of the different subjectivities available points increasingly to the indistinguishability of the subject produced from the apparatus which produces it. As Agamben notes of the «cellular telephone», which as of his date of writing was a year before the fateful introduction of Apple's first iPhone, «he who lets himself be captured by the “cellular telephone” apparatus – whatever the intensity of the desire that has driven him – cannot acquire a new subjectivity, but only a number through which he can, eventually, be controlled»<sup>10</sup>.

Clearly, then, critical attention to the dimension cultivated by apparatuses which Agamben hints at in his essay is essential to any analysis of modern subjectivity, i.e., the regulated production of indifference that we are here arguing has attained far more profound heights in recent years, such that the indifference of the telephone user or television spectator has been metamorphosed into a near-total captivation of impotential – the very freedom to not act, the idleness of which is freedom's core. Impotential (*adynamia*), as the gesture which both stalls and sits at the heart of Aristotle's metaphysics of *dynamis* and *energia*, and which is the non-force or impossibility contained in all force or possibility – the strict fragmentation and undoing of force or actuality, its impossibility not as the blockade to its successful fruition but as its unworking – is freedom as a life not consigned to purposive, ceaseless activity, the heart of which is idleness: a mode of living divested of the why or the goal and that is its own unworking of activity *as such*. It is precisely this impotential that the apparatus captivates, and which the restitution of idleness might undo.

---

<sup>5</sup> G. Agamben, *What Is an Apparatus? and Other Essays*, Eng. trans. by D. Kishik and S. Pedatella, Stanford University Press, Stanford 2009, p. 14.

<sup>6</sup> Ivi, p. 13.

<sup>7</sup> Ivi, p. 11.

<sup>8</sup> Ivi, p. 20.

<sup>9</sup> Ivi, p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Furthermore, in a gesture which will come to form a cornerstone of his work on autoconstitution in *The Use of Bodies*,<sup>11</sup> with the nexus subjectification-desubjectification and the capture by the apparatus, Agamben effaces the category distinction between the substance of the subject and the place and object of its subjectification<sup>12</sup>, the apparatus instead enacting the capture and production of the subject (this effacement hinting also at its undoing). Apparatuses capture beings and that capturing entails the programmatic production and installation of a function as its response, the figure of which is the subject. To capture the subject in the manner of the apparatus does not mean to latch on to it, to grasp it in its solid pre-existence – as though the apparatus were a garment cloaking the subject – but is to produce the subject in the moment of being caught. Less an overt mode of domination, as though it were an external power forced upon a subject – as in more classical, sovereign paradigms of power the likes of which Foucault stresses any analytic of power must abandon<sup>13</sup> – the subtle power of the apparatus lies in its distance from any apparent constraint. As a mode of subjectification (and de-subjectification), the apparatus operates as a directed use of the self: an immanent mode of self-governance and self-management which produces the subject through its functioning. Yet still this alone does not strike at the novelty of contemporary apparatuses of subjectification, the specificity of the operation of which we are here, drawing on Heidegger, calling “captivation.”

Like the capture, captivation does not simply produce a neutral subject in opposition to the apparatus, as though this were a renewed instance of the subject-object distinction. But unlike the capture, the mode of subjectification operative in captivation entails, through the strict codification of behaviours and functions pre-inscribed into the apparatus, the captivation of the human’s innermost impotential – to borrow Hölderlin’s phrase, the free use of the proper, the domain of use and exercise of oneself as the destitution of use and activity *as such* – which, in captivation, is blocked off according to precisely those behaviours determined by the apparatus. Put differently – and herein lies the crux of our concern – the metaphysical problem of *ousia*, which for the object goes by the way of commodity fetishism under late-stage capitalism and for the subject by the way of various logics of essentialism, is here translated into the domain of political ontology – a new essence of the human is conceived, instantiated, and iterated with the use of the apparatus, as well as are new and more stringent modes of subjectification (the captivation of impotential: the capacity for idleness and the capacity not-to that is most proper to the human) being developed, such that this capacity is withdrawn, exiled by the regime of the apparatus.

What Agamben termed the production of desubjectification finds its accelerated corollary here: a mode of subjectivity in which the capacity to refuse, the capacity to undo all capacity, has been evacuated from the subject insofar as, captivated by the apparatus, the subject can only *react*. In the contemporary moment, with subjectification and desubjectification, the apparatus captivates the zone of potentiality and organises the behaviours of the one captivated according to the function and requirements of the apparatus (just as in commodity fetishism what is caught is the possibility for alternative uses of objects and things outside their given function), and what is most properly captivated, as the examples of the telephone user and television spectator hint at, is the

<sup>11</sup> G. Agamben, *The Use of Bodies*, Eng. trans. by A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford 2016, p. 29.

<sup>12</sup> G. Agamben, *What Is an Apparatus?*, cit., p. 14.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1927-1977*, Eng. trans. by C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper, ed. by C. Gordon, Pantheon Books, New York 1980, p. 92.

impotential, the idleness, that is precisely potentiality's inoperative origin and core.<sup>14</sup> The potential to not act, the potential to refuse all action and reaction alike, becomes only the impossibility of not acting in the way already defined by the apparatus. Once captivated, the apparatus determines the scope and perimeters of response, and the possible deactivation of this endless activity, whilst thus captivated, appears foreclosed. Potentiality, determined most profoundly by impotential, is shut off by the apparatus which relentlessly demands total absorption and total activity. Anticipating our analysis in the following section, we might point to social media usage as an example of such a captivation: the subject who scrolls endlessly through a feed of information voided of content is a subject captivated by an apparatus the most extreme consequence of which is that one cannot seem to refuse the injunction to scroll. One is too impotent to do anything but react.

Turning now to a paradigmatic apparatus for Agamben, the complex operation of the "anthropological machine",<sup>15</sup> or the process of anthropogenesis,<sup>16</sup> we can articulate both how this captivation is ontological in a strict sense and how it concerns the human/animal distinction. For Agamben's situating of anthropogenesis – the becoming-human of the living being – along a field that stretches between «ultrahistory and history»<sup>17</sup> is to situate this process as akin to what Heidegger called, despite his later abandonment of the term, fundamental ontology.<sup>18</sup> Anthropogenesis, like ultrahistory and fundamental ontology, refers not to a specifiable, historical event, any more than Heidegger's fundamental ontology refers to a deeper, more ontologically secure ontology than the previously sought ones. They are rather the very horizons within which anything like the human, history, or the world, might be thought.

In the specific case of anthropogenesis, the anthropological machine is that apparatus which has always already determined the scission between the human and the animal. As Agamben writes, «ontology is in every sense the fundamental operation in which anthropogenesis, the becoming human of the living being, is realized»<sup>19</sup> Yet what makes this machine ontological is the grasping and captivation of "a" world at stake within this operation – the very openness of the Open is circumscribed by the conditions of this ontological gesture. Every political or ethical question, insofar as they pertain to the Open, the Clearing of being within which beings come to be and from which they withdraw,<sup>20</sup> are therefore nothing other than modes of determining the very openness of "a" world and as such are they properly ontological questions. Thus it is not insignificant that it is precisely the word "captivation" which Heidegger uses to describe the relationship between the animal and its disinhibitors in his lecture series *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, considering which will here enable us to articulate the novel captivation of the human, the specific perimeters of subjectification and desubjectification performed by the apparatus<sup>21</sup>,

<sup>14</sup> G. Agamben, *Potentialities*, cit., p. 183.

<sup>15</sup> G. Agamben, *The Open*, Eng. trans. by K. Attell, Stanford University Press, Stanford 2004, p. 35.

<sup>16</sup> Ivi, p. 79.

<sup>17</sup> G. Agamben, *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*, Eng. trans. by A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 11.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Being and Time*, Eng. trans. by J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell Publishers, Oxford 1962, p. 34.

<sup>19</sup> G. Agamben, *The Open*, cit., p. 79.

<sup>20</sup> M. Heidegger, Eng. trans. by J. Stambaugh, Harper & Row, New York 1972, p. 65.

<sup>21</sup> That there is a political question underlying Heidegger's work on the animal and the human does not go unnoticed here, indeed *qua* world the political and the ethical are ontologically fundamental. However, as the purpose of this article is not to directly comment on either Heidegger, or Agamben's, analysis, but rather

for his doing so, like with Agamben's effacement of the distinction between the subject and its subjectification, is another hint at the deactivation of this – and the – apparatus.

Following a dense and intricate line of questioning, Heidegger contends that the animal is captivated, absorbed in its disinhibitors – the limited encirclement of its world – in a manner that forecloses the selfhood specific to the human, and that this defines what he calls the poverty of their world. In Heidegger's analysis, no comportment belongs to the animal, because it is poor fundamentally for being locked out of the hermeneutical circle of fundamental ontology, the circular structure of the "as"<sup>22</sup>. What is withheld from the animal, in other words, is its «*having every apprehending of something as something*»<sup>23</sup>. Absorbed wholly by that which captivates it, the animal does, however, still exhibit its own form of openness, despite its absorption – an openness that is strictly determined and delimited and which, in a profound sense, *is* the life of the animal. Without separation, Heidegger's contention is that, contrary to a biological definition of life according to vital functions, «*life is nothing but the animal's encircling itself and struggling with its encircling ring*»<sup>24</sup>. Thus the animal, unlike the stone, has that which disinhibits it – it displays «a not-having of world in the having of openness for whatever disinhibits»<sup>25</sup> – and it is this particular having which circumscribes its life.

That the "poverty" of the animal's world is privative is the clearest indication that what such captivation entails is the captivation of impotential, the same captivation which the contemporary apparatus performs on the human with ever renewed success. What the animal is deprived of is this very self-same relation which if it possessed, if it were granted to the essence of the animal, might compel us to assert that indeed the animal is free – the relation to *suspending ability*, to withholding activity in idleness. When captivated, the animal (or the human, the very name of which and decision to isolate is already an originary mode of captivation, the name being itself perhaps the originary captivation) can neither act nor be as a comportment, for all that is open to it is routine behaviour or automatic response to stimuli. Blocked off from the world proper, the animal is blocked off from, its stunning captivation closes to it, the domain of impotential, a domain which nevertheless must belong to it insofar as problematising the event of anthropogenesis means problematising the exclusion from the animal's world this capacity at all for the idle, free use of impotential.

If we now quote Agamben's discussion of the term captivation from *The Open*, our specific problematic emerges with startling clarity:

The mode of being proper to the animal, which defines its relation with the disinhibitor, is captivation [*Benommenheit*]. Here Heidegger, with a repeated etymological figure, puts into play the relationship among the terms *benommen* (captivated, stunned, but also taken away, blocked), *eingenommen* (taken in, absorbed), and *Benehmen* (behaviour), which all refer back to the verb *nehmen*, to take (from the Indo-European root *\*nem*, which means to distribute, to allot, to assign). Insofar

---

use them as a springboard for thinking the situation of the contemporary subject, I will not here pursue a directly critical line of questioning. Such work has already been successfully undertaken by Derrida, Ewgen, Calarco, Elden, amongst others.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Eng. trans. by W. McNeill and N. Walker, Indiana University Press, Bloomington 1995, p. 274.

<sup>23</sup> Ivi, p. 247.

<sup>24</sup> Ivi, p. 257.

<sup>25</sup> Ivi, p. 270.

as it is essentially captivated and wholly absorbed in its own disinhibitor, the animal cannot truly act [*handeln*] or comport itself [*sich verhalten*] in relation to it: it can only behave [*sich benehmen*].<sup>26</sup>

What is at stake in the concept of captivation, whether that of the animal by its disinhibitors or the human by the apparatus, *is nothing less than the very determination of world and life*. Agamben's analysis directly illuminates that involved in this determination is what we are understanding as the dimension of freedom, irrespective of whether that be human or animal (if this distinction holds): the freedom which is the capacity for the free use of the proper. Unequivocally, the question of captivation – the capacity to act or comport oneself – *is the question of freedom*, freedom as being «*capable of one's own impotentiality*, to be in relation to one's own privation»<sup>27</sup>, because the essence of captivation is to foreclose free use, to foreclose the idleness that is the core of all activity.

When all that is possible is behaviour or reaction, what is sealed off is the dimension of activity which can paradoxically only be understood as impotential, a use or activity which is not an active use at all, but an inoperative, idle one, and it is this useless use that constitutes freedom. The contemporary subject has been captivated, subjectified as one desubjectified, entirely indifferent and caught in the endless loop of the modern apparatus, and it is this status that must be idled if the dimension of freedom is ever to be restituted to it, if Prometheus' wound is ever to close<sup>28</sup> and Poseidon ever to finally explore the oceans.<sup>29</sup> To deactivate an originary apparatus of subjectification such as the anthropological machine would thus not only be to restore to the figure of the human or the animal their idle impotential, but would be akin to deactivating the very scission continually distinguishing the human and from the animal, to the extent that both, in their newfound indistinction, would be free precisely in the idle exposure of their living.

That Heidegger should have maintained the position regarding the animal explicated above is more surprising than might at first appear. Indeed, arguably his references to Angelus Silesius in *The Principle of Reason* constitute one of the most profound expressions of the idleness of existence, and the centrality of impotential, that is in no way privileged to Dasein; at stake in the 'rose without why'<sup>30</sup> from verses 289 of Silesius is nothing but play, play in which the "because" 'withers away'<sup>31</sup>, and what is at stake is essence as life. A life loosed from the why is one loosed from the grasp of the apparatus, and one whose only law is idleness. An idleness, that is, which the imperatives of the modern apparatuses of subjectivisation and anthropogenesis cannot avow.

### 3. Impotence

It is within the context of what Heidegger called "profound boredom" that the captivation of impotential, the foreclosing of the hermeneutical "as-structure" of Dasein, can best be

<sup>26</sup> G. Agamben, *The Open*, cit., p. 52.

<sup>27</sup> G. Agamben, *Potentialities*, cit., p. 183.

<sup>28</sup> F. Kafka, 'Prometheus,' in *The Complete Stories*, Eng. trans. by W. and E. Muir, Schocken Books, New York 1995, p. 432.

<sup>29</sup> F. Kafka, 'Poseidon,' in *The Complete Stories*, Eng. trans. by T. and J. Stern, Schocken Books, New York 1995, pp. 434-435.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *The Principle of Reason*, Eng. trans. by Reginald Lily, Indiana University Press, Bloomington 1991, p. 35.

<sup>31</sup> Ivi, p. 113.

located. Here, the longwhiling of boredom, Dasein's entrancement in «the time beyond [...] flowing and its standing, the time which in each case Dasein itself as a whole is»<sup>32</sup>, can be seen as the absolute inverse of the subject's captivation by the apparatus. For boredom reveals to Dasein the openness which belongs essentially to it as world-forming, but it does so as the suspension of the concrete possibilities available to Dasein in any instance – our unwillingness to read the book we have brought with us whilst waiting for a train, or our constant checking of our watch to yet again tell the time, none of which though satisfy us and are indeed those very possibilities for action that we are indifferent to when bored, when we are left empty by the world. This refusal of beings in their totality which boredom reveals is simultaneously, however, the very call to Dasein's originary possibilisation,<sup>33</sup> «*the singular extremity of whatever originally makes possible*»,<sup>34</sup> which is «*left unexploited*»<sup>35</sup> when things are boring for one.

This “originary possibilisation” that Heidegger speaks of is, for Agamben, none other than the idleness of impotential which belongs to Dasein as «the being which exists in the form of potentiality-for-being»,<sup>36</sup> the inoperative core of which is this «*being able not to*»<sup>37</sup> that profound boredom calls us to. Thus the subject's capture by the apparatus, and the captivation most fundamentally of impotential, is the captivation of the free clearing a shining light of which is the human's halo. That which is left unexploited, unutilised, in originary possibilisation is the idleness of the human, which is not a being-bereft of the active comportment of Dasein but rather the very essence of being-the-there – neither activity nor passivity, a manner of existing without function or purpose, simply an exposition of being in the there we let come to light.

As such, our inability for boredom today is a consequence, fundamentally, of contemporary apparatuses – smart phones, social media applications, cat videos and endless notifications – operating through a sheer overload of information and constant demand for attention. By taking up every concrete possibility, they conceal and close off the very originary possibilisation revealed in boredom. When using a smartphone (or, perhaps more aptly, when being used by one), the totality of beings is withdrawn by the apparatus' absolute captivation of one's every concrete possibility, and so too is the idleness uniquely left open by boredom's suspension of every such concrete possibility. With this profound “impotence,” nothing and everything is left unexploited; one is totally absorbed and productive, and yet the dimension of freedom which is the free use of the proper, the capacity for which requires that precise openness of impotential, or the use of uselessness, is stunned shut.

The tragic trajectory of the modern subject is hence to inhabit a world which promises to be everything that it might desire and all increasingly with as little effort as imaginable, except the ever so small, barely perceptible act of something like tapping a screen, an act seemingly so minor as to have all but apparently escaped the notice of those who perform it. With these «manipulations of relations of forces»<sup>38</sup> do we assume the properly comical dimension of this tragedy, the truth of the subject: its impotential

<sup>32</sup> M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, cit., p. 147.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 143-44.

<sup>34</sup> Ivi, p. 144.

<sup>35</sup> Ivi, p. 141.

<sup>36</sup> G. Agamben, *The Open*, cit., p. 67.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1927-1977*, cit., p. 196.

captivated by the apparatus, it is radically “impotent” in its endlessly productive yet meaningless activity. Unable to do anything but continually and senselessly re-act in the precise, strategic manner determined by the apparatus, it is not animals we resemble, but the machinic apparatuses that we surround ourselves with, that are subjectifying the subject precisely as desubjectification and which can do nothing except function. Indeed, as Berardi so incisively puts it, «impotence is the present condition of cognitive workers, entangled in the neurototalitarian process of self-construction within the automaton.»<sup>39</sup> Incapable of navigating the absolute speed of the hyperconnected world of global capital, we are entirely submitted to the logic of impotent activity.<sup>40</sup> Activity can thus only truly be called so if it contains the dimension of impotential, the capacity to not act. The machine, and the one captivated by the apparatus, like Berardi’s cognitive worker, are active only in an impotent sense, consigned to their algorithmic fate. (For Berardi, however, this “exhaustion” is one wherein the processes of capitalist acceleration and development have eviscerated the originary possibilisation that is perhaps life’s locus of hope<sup>41</sup>, whereas our contention is that we must consider this precise possibilisation as a means to dismantle the automaton.)

Contrary to the openness revealed by boredom, wherein the longwhiling of the human is related to the innermost freedom of Dasein as the specific capacity to *not* act, the capacity to idle the active determination of being *qua* being-that-is-present, the machinic compulsion to act without reprieve is an incessant saturation of being that closes off the very withdrawal of being that opens Dasein to potentiality-as-such. The impotence of captivation is the parodic double of comportment, the genuinely world-forming essence of Dasein, as the evacuation of the act’s freedom and its coming to a standstill through the economy of its constant iterability. The “couch potato” of which Agamben speaks is but an earlier moment, imperfectly calculated, in this dromological trajectory, quickly being consummated by the total captivation of the human by apparatuses which above all render impossible anything the likeness of profound boredom.

Precisely like machines, moreover, which contrary to animals permit no openness, are entirely without world and have no relation to their own privation, the modern subject captivated by apparatuses is one that is mass (re-)produced according to the most sophisticated technologies and subtle modes of subjectification to meet the growing demands of capital. The power operating this reproduction is diffuse, often rendered invisible by either the glamour of the latest OLED display screen, or it is masked as being highly useful, seamlessly and unobtrusively hijacking any thought still remaining in the act of using digital technologies, as with the growing integration of artificial intelligence to everyday life. These distinct operations form, therefore, a «cluster of relations»<sup>42</sup> without centre<sup>43</sup> and accordingly, in the same way that Foucault argues the moralization of the

<sup>39</sup> F. ‘Bifo’ Berardi, *Futurability, The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*, Verso, London 2017, p. 232.

<sup>40</sup> Ivi, p. 11.

<sup>41</sup> Ivi, p. 1. See also F. “Bifo.” Berardi, *Senile Futurism and Exhaustion*, in «Angelaki», XXXI, n. 2, 2026, 51–56. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2026.2651632>.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge*, cit., p. 198.

<sup>43</sup> M. Foucault, *Discourse & Truth and Parrësia*. ed. by H.-P. Fruchaud and D. Lorenzini, The University of Chicago Press, Chicago 2019, p. 41. Here one might compare these operations to what Foucault identifies as the apparatus of sexuality, likewise a regime of knowledge without centre and which is intimately linked to *parrësia*, truth-telling, an integral component in the pastoral power of the care-of-the-self and social media alike. Owing to constraints of space, this Foucauldian dimension of our above critique regrettably cannot be developed but suffice it to say that for Foucault this question of impotential and captivation would pass

working class was not imposed yet it was accomplished «because it met the urgent need to master a vagabond, floating labour force»<sup>44</sup>, so too do these apparatuses captivating impotential achieve their objective: every instant of life must be rendered productive, indeed nothing can be allowed to be useless, such that even the meagre time apportioned to those who, under what Han diagnoses as the “burnout society”<sup>45</sup>, endlessly scroll their mobile feeds, is captivated by capital, the ontological consequence of which is the evisceration of activity and passivity alike.

These strategic objectives of capital can, moreover, be positioned as governing principles of the precise captivation of impotential by contemporary apparatuses without suggesting a hierarchical, substantive account of power (precisely as Foucault cautioned against). Indeed, situated within the broader governmental logic of capital, the construction of wholly docile subjects is the construction of subjects *who can only be productive*, for whom authentic idleness is no longer possible, and who therefore are bound, like clockwork soldiers, to perform the rites of their subjectification programmatically. Devoid of the possibility for action and inaction alike, and the indetermination of either that is the proper characterisation of idleness, the subject is radically impotent, closed from any relation to their ownmost potentiality. Impotent, the subject captivated by the apparatus is compelled to an empty activity, the *telos* of which is the hidden double of the *automaton*. The banal inability to be bored that is increasingly the consequence of the subject’s captivation by the apparatus thus signifies more than an issue of technological regulation: it is a decidedly ontological problem. The impossibility for boredom emblematic of the impotence of the captivated subject is nothing short of the closing off of world, of the free dimension of the political and the ethical *tout court*.

#### 4. Idleness

Our issue thus crystallises around the immaterial body of an artificially generated image, a figure tirelessly repeating the same movements without end on a platform designed never to cease captivating. Such images and videos serve a twofold function. On one side, this deluge is a means of flooding attentions with content, damming up social media feeds and deregulating what is available, and on the other, its mindlessness is the perfectly blank slate for effecting the captivation – the pure and empty formality of its meaningfulness, which is a jewel in the algorithm’s crown, is its means of guaranteeing the engagement requisite for the subject’s captivation. With this, the relentless power of modern media, the total aestheticisation of the domain of being-human, clearly consists in rendering the primordial mood of boredom impossible and in the foreclosing of impotential only the idleness of which might deactivate those very same apparatuses upon which such captivation is predicated.

Authentic idleness, we might then say, contrary to the passivity which marks the “couch potato” or the “doomscroller,” the productive “activity” involved in which is not so much active as it is functional, *reactive*, its aspect of freedom blocked and effaced, consists in the bringing of the world as a determinate system of ends to a standstill. Idleness

---

through a critique of the will as it figures in Western philosophy and political theory. The ontology of the command and the imperative of the will would converge at precisely the point of a subject compelled to exist in a state of impotent activity.

<sup>44</sup> M. Foucault, *Power/Knowledge*, cit., p. 204.

<sup>45</sup> B.-C. Han, *The Burnout Society*, Eng. trans. by E. Butler, Stanford University Press, Stanford 2015.

suspends the operativity of the world, releasing it from its exclusive structuration as purposive activity (a gesture which in a certain sense is the very culmination of Kantian ethics: the supremely ethical essence of existence is that it is useless, that it can in no way be reduced to the achievement of a set of purposes), and is thus a mode of comportment, the composition of an *ēthos* in the exact sense of a manner of living and b(e)aring existence, not though as a project to be accomplished, as would be its Sartrean variant,<sup>46</sup> but rather as simply being-the-there, the beauty of which is its uselessness.

Idleness, in other words, is nothing other than the exercise of impotential, its use as a manner of living. This generation of living, or *ēthos*, is not directed toward an end that would fix it and guarantee its efficacy or its significance – living *qua* idleness is not the putting-to-use of a potentiality that is actualised and enters into the domain of what is only on account of suddenly being an active maintenance of itself. Idleness cannot even be construed as a subjective disposition of that living being, to the extent that the subject is defined as that which is actively captivated by apparatuses and determined by the functional, productive work that these demand as continual subjectification, whereas living, the composition and b(e)aring of existence as being-the-there, suspends the operativity of activity and inactivity, being an activity without purpose (only the joyous dwelling in the use as a free use, a use or exercise originating in the capacity not-to) and an inactivity the very power of which is to hold the world open. Idleness, in short, is the immanent deactivation of the distinction between the active and the inactive for it holds before each the image of a world brought to a standstill, and «in a flash with the now to form a constellation»<sup>47</sup> is a new figure suddenly possible.

If, then, the crystallisation of our problem is the programmatic ceaselessness of modern digital medias *qua* apparatuses of subjectification, and if the glimpse of a way of stalling captivation is to be found in the world's suspension, then our question becomes how idleness, the restitution of impotential to the human and animal alike, might possibly deactivate captivation? How can that which is foreclosed by the apparatus be none other than that which undoes the apparatus' hold? Returning to the political distinction between the human and the animal, which sees the human as the figure open to the world, as the one whose comportment forms and worlds that very world, and the animal as the being impoverished in their essentially helpless entombment in their circle of disinhibitors, will point us in this direction. For that the animal is captivated by its environment, and that this captivation is at once similar to that of the apparatus (it is a captivation of impotential) and dissimilar (the human's captivation is not its reduction to the animal: captivation is the becoming-machine of the human – the animal, in other words, *is not impotent*) means that if what is at stake in the animal's captivation is its living, then at stake is also what we will risk calling its freedom, such that freedom *is the very essence of what is as its living* (the human's *ēthos*), and that it is this dimension at issue in captivation.

What the animal reveals, in other words, is that freedom is the essence of existence, for it is in the animal's total coincidence of its living with its dimension of freedom – its encirclement – that we find both the possibility for the human's inoperative coincidence of life with its living<sup>48</sup> and the gesture which would stall the anthropological machine. In other words, if to be captivated is to be closed to one's impotential, for the mode of

<sup>46</sup> J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, Eng. trans. by Hazel E. Barnes, Routledge, Abingdon 2003.

<sup>47</sup> W. Benjamin, *The Arcades Project*, Eng. trans. by H. Eiland and K. McLaughlin, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, p. 462.

<sup>48</sup> G. Agamben, *The Use of Bodies*, cit., p. 207.

subjectification operative when caught by the apparatus to be the production of the impossibility for anything other than reaction, then to the bare extent that we are, and that our living coincides with our freedom, *the freedom that is the essence of our existence as our existence cannot be captivated*. To deactivate the apparatus is to recognise, outside of the paradigm of representational subjectivity, that our essence has only ever been the idleness of being-there, and that the instances of captivation cannot but fail in totally seizing this, for to be is to be most properly as the exercise of impotential. The idleness of impotential, the free and useless generation of a manner of living, is the essence of freedom: the originary possibilisation of the human that is Dasein and that has long been systematically denied to the animal. What deactivates the apparatus is then none other than the coincidence without remainder of one's life with one's living that the animal first and foremost reveals and that for Dasein is *ēthos*, but which when pushed to its extreme cannot but herald a new figure, neither strictly human nor animal.

To be idle is to comport oneself such that one's living is the free use of the proper. It is no coincidence, then, that Agamben<sup>49</sup> and Deleuze<sup>50</sup> each located this freedom in Melville's *Bartleby the Scrivener* – more than a mere refusal of action, idleness is the destabilisation of its claim to priority. Bartleby's "I would prefer not to" is but one figuration of the world's standstill as *ēthos* and the undoing of captivation. (It goes without saying that a sophisticated critique of the captivation of impotential could be developed out of Deleuze, so long as the caveat that distances Deleuze from Agamben and Heidegger in this regard is retained, namely that, if for Deleuze Bartleby's devastating formula exhausts language and the tiring proliferation of the possible in one fell swoop,<sup>51</sup> such that one is 'exhausted by nothing,'<sup>52</sup> for Agamben and Heidegger it is precisely a question of deactivating the captivation of this possibilisation, and it is idleness that perhaps has this potential.)

The most perfect image of such idleness *qua* *ēthos*, which since Aristotle has been rejected in favour of life's activity,<sup>53</sup> is to be found in play, for with the gestures of play the whole world is not simply open to different modes of being-at-use but is open fundamentally to the very joy of existence as such. Play, whether by humans or animals or the indistinct being who emerges in their wake, holds a mirror before the world of function the reflection in which shows a world freed from the tyranny of purpose, the only law of which is to be, like blessedness, its own virtue.<sup>54</sup> Perhaps this explains why for Benjamin it was «play and nothing else» that was the mother of habit<sup>55</sup> – *ēthos*, the virtuous generation of a manner of living wherein freedom is the essence of existence, and what is exercised is first and foremost original possibilisation, can only be understood as the idleness of play. To suspend the subject's captivation and open the possibility for an alternative manner of living thus requires as its minimum something akin to the practice of a being like

<sup>49</sup> See G. Agamben, 'Bartleby or On Contingency' in *Potentialities*, cit., pp. 243-271.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Essays Clinical and Critical*, Eng. trans by D. W. Smith and M. A. Greco, Verso, London 1998, pp. 68-90.

<sup>51</sup> Ivi, p. 70.

<sup>52</sup> Ivi, p. 153.

<sup>53</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Eng. trans. by D. Ross, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 11. Interestingly, Joe Sachs translates the line in question here quite literally as: «Is a human being by nature idle?» Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Eng. trans. by J. Sachs, Focus Publishing, Indianapolis 2002, p. 28.

<sup>54</sup> B. de Spinoza, *Ethics*, Eng. trans. by E. Curley, Penguin Books, London 1996, p. 180.

<sup>55</sup> W. Benjamin, *Selected Writings, Volume 2, Part 1, 1927-1930*, Eng. trans. by R. Livingstone and Others, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005, p. 120.

Odradek:<sup>56</sup> without the purposiveness of a determined activity, he escapes the capture to such an extent that even his name is loose and ill fitting, of uncertain provenance and uncertain end. With this, we too might be loosed from the logic of subjectivity and the captivation it entails, and the hardest thing of all, the free use of the proper, is suddenly no use at all.

---

<sup>56</sup> F. Kafka, 'The Cares of a Family Man,' in *The Complete Stories*, Eng. trans. by W. and E. Muir, Schocken Books, New York 1995, pp. 427-429.

## Il resto del soggetto. *Pharmakon* e chiasmo\*

Pietro Prunotto\*\*

### *Abstract:*

Il contributo propone la nozione di “resto del soggetto” come categoria interpretativa per affrontare la questione del soggetto attraverso il pensiero della decostruzione. L’espressione è volutamente ambigua nel suo genitivo: designa al contempo ciò che resiste al soggetto e ciò che del soggetto permane dopo la critica. L’analisi si articola in tre movimenti. Il primo mostra come la decostruzione operi come pensiero del resto, attraverso la struttura dell’indecidibile e il doppio gesto di inversione e dislocazione delle opposizioni. Il secondo assume il *pharmakon* derridiano come caso paradigmatico di un eccesso che resiste strutturalmente all’interiorizzazione e alla classificazione dialettica, rivelando il limite costitutivo di ogni soggettività critica. Il terzo movimento trae le conseguenze di questa resistenza: il soggetto non è né negato né rifondato, ma si configura come figura chiasmatica, ovvero come effetto di una differenza irriducibile tanto all’identità quanto all’espropriazione, sempre aperto a un resto che nessuna totalizzazione può assorbire.

*Parole chiave:* resto del soggetto, decostruzione, *pharmakon*, indecidibile, chiasmo.

This paper introduces the notion of “rest of the subject” as an interpretive category to address the question of subjectivity through deconstructive thought. The expression is deliberately ambiguous in its genitive construction: it designates simultaneously what resists the subject and what persists of the subject after critique. The analysis unfolds in three movements. The first shows how deconstruction operates as a thinking of the rest, through the structure of the undecidable and the double gesture of inversion and displacement of oppositions. The second takes Derrida’s *pharmakon* as a paradigmatic instance of an excess that structurally resists interiorization and dialectical classification, thereby revealing the constitutive limit of every critical subjectivity. The third movement draws the consequences of this resistance: the subject is neither negated nor reconstituted but takes shape as a chiasmatic figure – that is, as the effect of a difference irreducible both to identity and

---

\* Ricevuto il 29/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [pietro.prunotto@unito.it](mailto:pietro.prunotto@unito.it).

to expropriation, always open to the rest that no totalization can absorb.

*Keywords:* Rest of the Subject, Deconstruction, *Pharmakon*, Undecidable, Chiasm.

La questione del soggetto resta una delle più inaggirabili della filosofia. Hegel, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, ne esprime in maniera icastica l'emergere: «si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesius. Qui possiamo dire d'essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare "Terral"»<sup>1</sup>. Qui il cogito assume il valore di una scoperta, anche se esso si mostra come il luogo proprio del pensiero, dove esso è a casa. Prima la filosofia era come il marinaio, sballottato dall'imprevedibilità delle onde ed esposto al rischio di perdersi tra i flutti. Soltanto ora, arrivata sulla terra della soggettività, è possibile per la filosofia essere a casa, e quindi costruire e fondare, nella fiducia che questa scoperta permetta di comprendere tutto. In mare la filosofia è amore per il sapere, ma soltanto sulla terra ferma può essere «*sapere effettivo*»<sup>2</sup>.

Gran parte della filosofia successiva si è impegnata precisamente a sgretolare la solidità di questa scoperta: dalla critica marxiana all'inconscio freudiano, dalla decostruzione al pensiero della differenza, una ferita narcisistica dopo l'altra ha progressivamente eroso il terreno su cui la filosofia sembrava aver trovato casa. Eppure, è difficile affermare che queste critiche abbiano fatto completamente inabissare la terra. Nonostante tutte queste ferite, la questione del soggetto sembra ben lungi dall'essere liquidata, e il tentativo di limitarne e svuotarne le pretese richiede, correlativamente, la questione di cosa ne resti.

È esattamente questa resistenza – *del* soggetto e *al* soggetto – che qui si intende affrontare e sviluppare attraverso il pensiero della decostruzione. L'espressione "il resto del soggetto" si presta a due letture diverse, in base alla scelta di leggere il genitivo come soggettivo oppure oggettivo. Da un lato, il resto del soggetto è ciò che *resiste* al soggetto, ciò che non si lascia catturare e interiorizzare da esso. Dall'altro, significa chiedersi cosa *resti* del soggetto dopo questa critica, ovvero quale forma si delinei qualora si consideri il soggetto a stretto contatto con tale resto, quasi implicato da esso. Questa duplicità è al centro della nostra analisi: si mostrerà che proprio grazie alla decostruzione, e in particolare al suo discorso sul *pharmakon*, è possibile mantenerla aperta senza forzarne la risoluzione.

Il percorso procede in tre movimenti. Il primo si occupa della decostruzione come pensiero del resto: attraverso la struttura dell'indecidibile e del doppio gesto decostruttivo si mostrerà come la decostruzione lavori precisamente su ciò che eccede ogni opposizione senza risolversi in un terzo termine stabile. Il secondo assume il *pharmakon* come caso paradigmatico di questo eccesso e come luogo in cui quest'ultimo si rivela come resto del soggetto in senso soggettivo – inteso come ciò

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1825-26), a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 468.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* (1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 5.

che resiste strutturalmente a ogni tentativo di interiorizzazione, che abita il discorso del soggetto senza appartenergli. Il terzo movimento tenta di trarre le conseguenze di questa resistenza per chiedersi cosa resta del soggetto: non una negazione né una nuova sostanza, ma una figura chiasmatica – il soggetto come effetto di una differenza che non lo precede, irriducibile tanto all'identità quanto all'espropriazione.

### 1. La decostruzione come pensiero del resto

L'immagine di Hegel, oltre che il valore della soggettività, mostra anche come la questione del resto sia affrontabile attraverso una prospettiva spaziale, anzi topologica, e come la decostruzione sia qui fondamentale<sup>3</sup>. È in quest'ottica che essa mostra il suo potere teorico come tentativo, sempre obliquo e mai completo, di ripensare lo spazio del pensiero e delle opposizioni che lo costituiscono. La questione è topologica perché lo spazio dell'opposizione porta sempre con sé una sua organizzazione gerarchica: uno dei due opposti finisce inevitabilmente per porsi come «significato trascendentale»<sup>4</sup>, ossia come termine proprio ed essenziale, isolato e autonomo, che dunque non necessita di rimandare all'altro per costituirsi. Di conseguenza, l'altro termine diventa semplice exteriorità, mera addizione o mera assenza.

Derrida mostra bene questa struttura leggendo Rousseau<sup>5</sup>: la natura è lo stato ideale da cui l'essere umano è uscito definitivamente, per un'accidentalità che è quella della tecnica della scrittura. La cultura è così la versione degradata e depotenziata del primo termine oppositivo. La gerarchia è qui evidente: la natura è il termine pieno e originario, mentre la cultura non è che la sua copia difettosa, ciò che resta quando l'origine è perduta. Al di là del testo di Rousseau, emerge una struttura generale per cui trattare un rapporto come opposizione significa porlo come definito e delimitato una volta per tutte: i due termini si isolano reciprocamente, e in questo isolamento non c'è spazio per una relazione che non sia quella di subordinazione di un termine all'altro – come se i due poli potessero esistere e avere senso indipendentemente l'uno dall'altro, il che è precisamente ciò che la decostruzione mette in questione.

Proprio perché tale gerarchia è, in sé, una subordinazione tanto logica quanto assiologica, afferma Derrida, «decostruire l'opposizione equivale [...] a rovesciare in

---

<sup>3</sup> Non è casuale che un contributo sulla decostruzione prenda avvio da un'immagine hegeliana: il confronto con Hegel è uno dei fili più costanti della lunga e sfaccettata produzione derridiana a riguardo, culminata in J. Derrida, *Glas* (1974), a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006. Seguire questo percorso richiederebbe tuttavia uno spazio incompatibile con i limiti del presente contributo, per cui si rimanda a M. Bonazzi, *Il libro e la scrittura. Tra Hegel e Derrida*, Mimesis, Milano 2004; S. Barnett (a cura di), *Hegel After Derrida*, Routledge, London–New York 1998; J.-G. Schüle, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Meiner, Hamburg 2016.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), a cura di S. Facioni, F. Vitale, Orthotes, Napoli-Salerno 2024, p. 79.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 205ss.

un determinato momento la gerarchia»<sup>6</sup>, e non semplicemente dissolverla. Dissolverla sarebbe il frutto o di un'opposizione di secondo grado – opporre all'opposizione una sua negazione, restando così all'interno della stessa logica – oppure dell'idea che tali strutture concettuali siano frutto di puro arbitrio, e quindi semplicemente accettabili o rifiutabili a piacere. Il rovesciamento ha invece un fine preciso: mostrare come il significato trascendentale non sia mai né originario né puro, e che ciò che ha escluso e subordinato è, invece, costitutivo della sua stessa possibilità.

Questo è soltanto il primo movimento. Del resto, come già mostrava Heidegger leggendo Nietzsche<sup>7</sup>, un platonismo rovesciato è pur sempre un platonismo. In altri termini, il rovesciamento di un'opposizione gioca ancora nello stesso spazio di partenza, che è appunto quello gerarchico-oppositivo: cambia la direzione della gerarchia, ma non la logica che la produce. Il rovesciamento, dunque, pur pretendendo la rottura, non farebbe che riconfermare, in maniera più sottile, quella stessa matrice contro cui si è diretto. Ritornando all'esempio di Rousseau, non sarebbe un grande passo in avanti scegliere semplicemente di invertire la gerarchia da lui costituita, ponendo nella cultura il proprio dell'umano e facendo della natura il costante rischio di una caduta, un ritorno a una condizione indistinta e non meglio specificata. La gerarchia sarebbe rovesciata, ma lo spazio dell'opposizione – e con esso la violenza che gli è propria – resterebbe *intatto*.

Ecco che allora la decostruzione richiede un secondo movimento, ed è essa stessa un *doppio gesto*. Come esplicita Derrida, è dunque necessario «marcare lo scarto»<sup>8</sup> tra il movimento di inversione della gerarchia, e «l'irrompente emergenza di un nuovo "concetto", concetto di ciò che non si lascia più, né mai si è lasciato, comprendere nel regime anteriore»<sup>9</sup>. Il ruolo degli indecidibili è esattamente quello di marcare tale scarto:

Cioè unità di simulacro, delle "false" proprietà verbali, nominali o semantiche che non si lasciano più comprendere nell'opposizione filosofica (binaria) e tuttavia la abitano, le resistono, la disorganizzano, *senza* però *mai* costituire un terzo termine, cioè senza mai dar luogo a una soluzione nella forma della dialettica speculativa<sup>10</sup>.

È a partire da questa struttura che la strategia della decostruzione si mostra come pensiero del resto, ossia qualcosa che «può restare senza per questo essere e, dunque, può sospendere la binarietà»<sup>11</sup>, trasgredirla senza semplicemente capovolgerla. L'intero percorso di *Della grammatologia* è esemplare a riguardo: non si tratta, come ci si dimentica spesso, di affermare che il *primum* passi dalla presenza del

<sup>6</sup> J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione* (1972), a cura di G. Sertoli, Ombre corte, Verona 1999, p. 53.

<sup>7</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1996-97), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008, pp. 159ss.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, cit., p. 53.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>11</sup> S. Facioni, *Au revoir les maîtres!*, in J. Derrida, *Il maestro o il supplemento di infinito*, a cura di S. Facioni, il melangolo, Genova 2015, p. 9.

soggetto a sé stesso alla scrittura empirica. Questo è soltanto il primo movimento di inversione, che prepara a quello di archi-scrittura, la quale non si identifica con nessuno dei due termini dell'opposizione, storicamente determinata, voce-scrittura – o meglio, ne è il resto indecidibile, ovvero come né-né e sia-sia.

L'indecidibile diventa così la leva teorica di questa trasgressione: non un terzo termine che si aggiunge ai due dell'opposizione occupando una posizione stabile, ma ciò che ha la funzione di segnare un resto. Resto, anzitutto, rispetto all'opposizione stessa, poiché questa non totalizza le possibilità in campo e resta sempre qualcosa che eccede i due poli e non si lascia distribuire tra essi. Ma resto, più profondamente, anche rispetto alla logica dell'opposizione: il punto non è che esista un terzo termine passibile di sintesi dialettica, ma che vi sia qualcosa che resta come *eccedenza strutturale*, fuori dall'opposizione e irriducibile ad essa.

Questo doppio movimento che è la decostruzione si mantiene, precisa Derrida, al «limite del discorso filosofico»<sup>12</sup>. Non rientra in esso, in quanto non si pone nell'ottica di un suo maggiore o più coerente sviluppo, di un utilizzo positivo dei suoi strumenti concettuali per ulteriori posizioni tetiche; né tantomeno ne proclama la possibilità di un completo abbandono, come se fosse possibile – con un gesto extra-filosofico – perimetrare con confini netti il discorso filosofico e lasciarselo alle spalle una volta per tutte. Ritornando all'immagine di Hegel, la postura della decostruzione non è né quella del marinaio che esulta alla vista della terra, convinto di essere giunto a un approdo stabile su cui poter finalmente costruire; né quella di chi pensa che basti tornare in mare aperto, ignorando che la nave su cui poggia è fatta dello stesso legno del molo che ha lasciato.

## 2. Il *pharmakon* come resto del soggetto

È precisamente sul limite del discorso filosofico – su quel confine che esso si propone di tracciare nettamente tra il proprio dentro e il proprio fuori – che si colloca il lavoro dell'indecidibile. Il suo esempio più emblematico è il *pharmakon*, il cui valore di resto indecidibile emerge dalla lettura derridiana del *Fedro*.

Platone non è qui semplicemente colui che condanna la scrittura. Il fine è in realtà salvarla – operazione che, come nota Derrida, comporta «nello stesso tempo perdere»<sup>13</sup> il suo statuto. Se ne fa una critica è per discernere, attraverso l'uso della dialettica, il suo posto preciso all'interno del rapporto tra parola viva e scrittura, anamnesi e ipomnesi<sup>14</sup>. Il ruolo della critica, all'interno del discorso filosofico, è dunque quello di *istituire una farmacia*: uno spazio in cui è possibile scindere una volta per tutte i *pharmaka*, stabilendo con precisione in quale caso abbiamo rimedio e in quale veleno. Tale farmacia è possibile soltanto come istituzione di un soggetto capace

<sup>12</sup> J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, cit., p. 14.

<sup>13</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, in J. Derrida, *La disseminazione* (1972), a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1989, p. 105.

<sup>14</sup> Per una lettura più ampia di queste tematiche a partire dalla prospettiva derridiana cfr. M. Feyles, *Ipomnesi. La memoria e l'archivio*, Rubettino, Soveria Mannelli 2013.

di mettere tra parentesi l'esteriorità, guadagnando così quella postura di autonomia e distanza che è propria della critica stessa – e che sola rende possibile tenere davanti a sé il *pharmakon*, rappresentandolo e discernendone (κρίνειν) le componenti ultime. L'istituzione della farmacia non è dunque soltanto una disamina della scrittura: è il prototipo del gesto con cui il soggetto tenta di gestire, classificandolo e dominandolo, ciò che costitutivamente lo eccede. Se la posizione di Platone nei confronti della scrittura non è soltanto critica, ma un tentativo – impossibile – di salvarla, è proprio perché il soggetto che costruisce la farmacia incontra qui il suo limite strutturale: la possibilità stessa di discernere il *pharmakon* in quanto tale è precisamente ciò che lo fa perdere – il *pharmakon*, sfuggendo alla classificazione, si rivela come ciò che resiste al soggetto e alla sua pretesa di autonomia.

Di questo doppio movimento platonico la decostruzione derridiana diventa una sintomatologia: non una critica esterna alla farmacia, ma una lettura che tratta l'istituzione di questa farmacia e delle sue opposizioni come «sintomi [...] di qualcosa che *non ha potuto presentarsi*»<sup>15</sup>, un resto che produce i suoi effetti su questa stessa coppia oppositiva – invertendola e dislocandola – senza tuttavia potersi identificare con essa. L'indecidibilità è, prendendo in prestito i termini della logica, *incompletezza*: ovvero impossibilità che un termine, all'interno della farmacia, diventi deducibile o fondabile a partire da una totalità data in anticipo. Che non sia deducibile vuol dire che non è individuabile per divisione dialettica, e la possibilità della disseminazione è proprio quella di una divisibilità all'infinito, che blocca ogni forma di atomismo: quel tipo di arresto, cioè, con cui un termine irrelato e autonomo ferma la catena dei rimandi (il *pharmakon* è solo cura, o solo veleno), chiudendo lo spazio in un'alternativa secca.

Con il *pharmakon* è possibile cogliere ciò che è stato acutamente notato nei confronti della decostruzione: la posizione obliqua del *pharmakon* si colloca tra due forme opposte di totalizzazione – ciò che è privo di rapporto ad altro in quanto assoluto, e ciò che è invece completamente definito come termine atomico – e rimanda alla finitudine come condizione di ogni relazione: «una realtà che non è totale ma sempre incompleta, e lo è perché sempre aperta ad altro, e in questo senso costitutivamente segnata dal rapporto, è cioè “divisibile all'infinito”»<sup>16</sup>.

È per questo motivo che il dono della scrittura viene rifiutato tanto dal dio quanto dal filosofo dialettico – da leggere come *due declinazioni possibili della soggettività* di fronte al *pharmakon*. Theuth, come assoluto rapporto a sé, non ha costitutivamente alcun rapporto con il *pharmakon*: l'impossibilità del suo rapporto ad altro diventa la sua indipendenza da ogni rischio che può derivare da esso. Non ha bisogno del *pharmakon*, e di conseguenza di una farmacia. Non ne ha bisogno perché non è mai esposto a ciò che eccede:

Dio il re non sa scrivere, ma quell'ignoranza o quell'incapacità testimoniano della sua sovrana indipendenza. Egli non ha bisogno di scrivere. Parla, dice, detta e basta la sua parola. Che

<sup>15</sup> J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, cit., p. 15.

<sup>16</sup> G. Chiurazzi, *Teoria e pratica della decostruzione: incompletezza, alterità, dividuum*, in S. Facioni, F. Vitale (a cura di), *Decostruzioni in corso. Studi derridiani in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2024, p. 79.

uno scrivano della sua segreteria vi aggiunga o no il supplemento di una trascrizione, tale consegna è per essenza secondaria<sup>17</sup>.

Theuth rappresenta così la *figura limite della soggettività* – quella che non incontra mai il resto, perché nulla le è esteriore. È la forma estrema e impossibile dell'autonomia: un soggetto senza *pharmakon*.

Al filosofo, però, non è possibile rifiutare completamente la scrittura, ed è per questo che deve costruire una farmacia. Di fronte al pericolo della scrittura, la possibilità di salvezza diventa quella di un taglio netto: da un lato la memoria viva, custodita nell'interiorità, dall'altro la sua esteriorizzazione, artificiale e morta. Tutta la lettura derridiana di Platone è imperniata proprio sul mostrare come il discorso del *Fedro* si strutturi esattamente intorno a questa opposizione tra dentro e fuori, «accreditata come la matrice di ogni opposizione possibile»<sup>18</sup>.

Se tale matrice è in atto, è possibile non solo mantenere lo spazio del pensiero e la sua autonomia, ma anche fare del *pharmakon* un *pharmakós*: un capro espiatorio capace di assumere su di sé tutto il male derivato dalla scrittura, rendendone possibile una purificazione attraverso l'antidoto che è la dialettica. Ma tale matrice oppositiva è una gerarchia, logica e soprattutto assiologica, e ciò significa investimento repressivo verso uno dei due termini. Ma tale repressione non è mai compiuta, ed emerge nella contraddizione che Derrida, riprendendo Freud, chiama il «ragionamento del calderone»<sup>19</sup>:

1. La scrittura è rigorosamente esteriore ed inferiore alla memoria e alla parola viva, che ne sono dunque intatte. 2. Essa è loro nociva perché le addormenta e le infetta nella loro stessa vita che sarebbe intatta senza di lei. Non ci sarebbero buchi di memoria e di parola senza la scrittura. 3. D'altronde, se è stato fatto appello all'ipomnesia e alla scrittura, non è per il loro valore proprio, è perché la memoria vivente è limitata, perché aveva già dei vuoti prima ancora che la scrittura vi lasciasse le sue tracce. La scrittura non ha alcun effetto sulla memoria<sup>20</sup>.

Tale ragionamento – che dovrebbe valere come vero e proprio *principio metodologico* per ogni analisi sulla tecnica – permette di individuare il tentativo, mai riuscito fino in fondo, di dominare la supplementarietà della scrittura. La scrittura resiste all'interiorizzazione e al riassorbimento, perché dà sempre di più e di meno di quello che ci aspetta. Il rapporto che si instaura tra scrittura ed interiorità non è quello di un'uguaglianza tra interno ed esterno né quello di una proiezione, per cui l'interiorità si esprimerebbe su un'esteriorità amorfa capace di accogliere completamente l'espresso. È semmai un *supplemento*, qualcosa che si aggiunge provenendo dall'esterno, mostrando la «mancanza anteriore di una presenza»<sup>21</sup>,

<sup>17</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 113.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 210.

ovvero della farmacia come istituzione del gesto critico. Il supplemento, «sopraggiungendo sempre dal di fuori, agendo come il fuori stesso, non avrà mai virtù proprie e definibili».<sup>22</sup> Per questo motivo, il lavoro dialettico gira a vuoto, ruotando intorno a un resto che non riesce mai a riassorbire in tutte le sue opposizioni: il *pharmakon* è veleno per l'anima, perché le dà l'apparenza di un sapere che non è proprio, che non proviene dall'interno; ma la cicuta, che nel *Fedone* è un *pharmakon*, è ciò che libera il filosofo dalla prigione del corpo. Dovunque Platone cerchi di rintracciare il *pharmakon*, questo non è mai soltanto lì, né nel corpo e né nell'anima; come indecidibile, ha a che fare sia con il corpo sia con l'anima e anzi, proprio in quanto *segnaposto della finitudine*, è ciò che ne governa la possibilità di inversione, senza poter mai riassorbire la contraddizione che emerge da questo circolo.

### 3. Il soggetto come effetto del chiasmo

L'indecidibilità che il *pharmakon* rappresenta si è mostrata come il resto del soggetto: del soggetto assoluto, Theuth, in quanto assolutamente irrelato; e del filosofo, come ciò che resiste a ogni tentativo di neutralizzarne l'indecidibilità – di portarlo di fronte al tribunale del *κρίνειν* per rispondere alla domanda sulla sua essenza, rendendolo una *categoria*; cioè, riprendendo Heidegger, «dire in faccia all'ente ciò che esso, in quanto ente, già sempre è, farlo vedere a tutti nel suo essere»<sup>23</sup>. Riguardo a questi due prototipi della soggettività *non abbiamo un unico resto*, come se fosse qualcosa di individuabile alla stessa maniera tanto in un caso quanto nell'altro. Questo è già un primo indice che la decostruzione derridiana offre: trattandosi di un lavoro strategico e contestuale, essa apre la possibilità tanto di esaminare diversi tipi di resto, quanto, di conseguenza, diverse forme di soggettività. Che vi siano tipi diversi di resto significa che la forma del soggetto non è determinabile in anticipo rispetto alla struttura differenziale che la produce, ed è precisamente questa struttura che Derrida tematizza, a partire dal *pharmakon*, attraverso la figura del «chiasmo»<sup>24</sup>. Questo, come figura dell'obliquità, non produce mai due volte lo stesso incrocio: la sua struttura è quella di una *differenza che si riscrive ogni volta a partire dal contesto in cui è inscritta*.

Derrida ha ripetuto a più riprese che la decostruzione non è distruzione del soggetto<sup>25</sup> – semmai lettura degli effetti di soggettività. Tuttavia, è anche vero che,

<sup>22</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 136.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 63.

<sup>24</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 157. Dati i limiti e gli intenti del contributo, si può solo notare come questo termine attraversa anche il pensiero di Merleau-Ponty (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2007). Un confronto sistematico tra le due elaborazioni, che si annuncia come particolarmente fecondo, esulerebbe tuttavia dagli intenti del presente contributo per cui rimando a J. Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida. Intertwining Embodiment and Alterity*, Ohio University Press, Athens 2004.

<sup>25</sup> Si consideri ad esempio J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, cit., p. 108; J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in J. Derrida, *La scrittura e la differenza* (1967), a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002, pp. 292-293; J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris 1992, pp. 269ss.

ritornando sulla questione del *pharmakon* durante una conferenza sull'epoca delle armi nucleari, il filosofo afferma «un'autodistruzione senza resto dell'*autos* medesimo»<sup>26</sup> – ovvero l'implosione del soggetto come soggetto critico, come colui che si pone in posizione di piena exteriorità e padronanza rispetto a ciò che esamina. Su quest'ultimo punto è intervenuto più volte Stiegler, suo allievo e prosecutore eretico, notando come questo fosse un segnale dei limiti della decostruzione, in particolare del suo essere «sempre rimasta accampata nella logica indecidibile del supplemento»<sup>27</sup> – rendendo così impossibile una farmacologia, ovvero un pensiero capace di orientare praticamente le possibilità curative del *pharmakon*<sup>28</sup>. La difficoltà di tale questione risiede nel cogliere le conseguenze del resto del soggetto: di ciò che resta del soggetto quando viene deposto dalla possibilità di inghiottire ciò che gli sta davanti<sup>29</sup>, e di vedere il soggetto in questo modo come resto – qualcosa che emerge sempre *successivamente*, e mai da solo, come effetto di un incrocio che lo precede. Sarebbe pertanto inutile cercare di produrre una teoria ultima di cosa sia il soggetto della decostruzione – soprattutto perché il lavoro di Derrida è precisamente mostrare l'impossibilità di questa mossa, la quale porrebbe nuovamente il soggetto come significato trascendentale. Il punto sarà dunque quello di rimanere “accampati” ancora un poco alla logica dell'indecidibile, e anzi di chiedersi che ne rimane del soggetto se ciò che resta è il *pharmakon*.

Questo perché è proprio con il *pharmakon* che emerge l'obliquità a cui si è fatto più volte riferimento, e lo fa in maniera icastica con la figura del chiasmo – il quale è ottenuto esattamente dall'unione di due linee oblique. Tale figura, precisa Derrida, non è qualcosa di diverso dal *pharmakon*: il chiasmo «è autorizzato, anzi prescritto, dall'ambivalenza del *pharmakon*»<sup>30</sup>. Il chiasmo è la figura che il *pharmakon* produce e richiede, è *la grafia visibile della sua indecidibilità*. Due linee che si incrociano senza coincidere, che si invertono senza annullarsi: questa è la struttura del *pharmakon*, e

<sup>26</sup> J. Derrida, *No apocalypse, not now*, in J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'altro* (1997), vol. I, tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 2020, p. 465.

<sup>27</sup> B. Stiegler, *Della farmacologia. Ciò che fa sì che la vita valga la pena di essere vissuta* (2010), a cura di P. Prunotto, Orthotes, Napoli 2025. Ho già avuto modo di approfondire i rapporti, i debiti e gli scarti tra il pensiero di Derrida e quello di Stiegler, nonché delle critiche che ognuna delle due posizioni può fare nei confronti dell'altra. Non essendo questa la sede per riprenderli, mi permetto di rimandare a P. Prunotto, *Metamorphosis of Deconstruction: Life, Death, and Technics in Jacques Derrida and Bernard Stiegler*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LXXXI, 1-2, 2025, pp. 557-582; P. Prunotto, *Maschere della decostruzione: su Epifilogenesi e plasticità*, in «Etica & Politica», XXVII, 1, 2025, pp. 133-151.

<sup>28</sup> Per un'esposizione accurata della farmacologia, e delle differenze tra il *pharmakon* derridiano e quello stiegleriano rimando a P. Vignola, *Il prendersi cura di Stiegler tra tecnica, estetica e politica*, in «Aisthesis», XX, 4, 2025, pp. 109-125; P. Vignola, *Dal pharmakon alla tecnodiversità. Breve genealogia di una eterogenesi concettuale*, in «Cuestiones de Filosofía», XXXV, 10, 2024, pp. 17-37.

<sup>29</sup> Anche la metafora del nutrimento e dell'introyettare ha molto a che fare con la soggettività e, nuovamente, molto a che fare con Hegel, dove queste diventano vere e proprie attività dello spirito. Come si è già ripetuto, l'approccio derridiano è quello di porsi non tanto dal lato di questo consumo, ma da quello del suo resto, che lo esorbita e lo rende possibile. Riguardo a questo tema in Hegel cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 129ss.

<sup>30</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 157.

questa è la struttura che il soggetto incontra quando si misura con ciò che lo eccede. Ma incontrare questa struttura non equivale a misurarsi con qualcosa di esterno e preesistente: significa essere già prodotti da essa, nel senso che il soggetto non può precedere il chiasmo che lo costituisce. Tuttavia, dire che il soggetto è effetto del chiasmo non equivale a ricondurlo a una logica produttiva in cui vi sarebbe, a monte, una causa efficiente che lo genera. La specificità della struttura chiasmatica è che i suoi poli non preesistono all'incrocio che li articola: rimedio e veleno non sono determinati prima del *pharmakon*, ma emergono soltanto nell'incrocio che li produce retroattivamente come tali. Allo stesso modo, il soggetto non è il risultato di una differenza già data che lo precede come condizione autonoma: è nell'articolazione stessa con ciò che lo eccede che esso si costituisce – e si ricostituisce ogni volta – come tale. “Effetto” indica allora una *co-emergenza asimmetrica*: il soggetto e ciò che lo eccede non si danno separatamente per poi incontrarsi, ma si co-producono nell'incrocio, senza che nessuno dei due possa rivendicare priorità. L'impossibilità di una priorità non significa però equivalenza, il che porterebbe a un'ulteriore forma di implosione della figura del chiasma. L'elemento asimmetrico mira proprio ad indicare questa *insostituibilità* che determina e relaziona ogni polo con l'altro, ovvero una forma di incommensurabilità<sup>31</sup>. Quest'ultimo termine, lungi dal rimandare a una qualche forma di “totalmente altro”, indica più precisamente che la condizione della relazione si basa sulla differenza o, in termini dinamici, sulla differenziazione. Questo è anche il motivo per cui il soggetto non ha una forma stabile da descrivere in anticipo: la sua figura è sempre quella di un'insistenza – insiste nell'incrocio senza mai coincidere né con uno dei poli né con il loro punto di intersezione.

Dalla figura del chiasmo emerge in maniera evidente *l'obliquità della decostruzione*: non rifarsi né opporsi al sostanziale, ma mostrarne i limiti – partire da ciò che in grammatica sono appunto i casi obliqui, ovvero ciò che non ha a che fare né con il soggetto come punto di partenza, né con il complemento oggetto come qualcosa che ne subisce semplicemente l'attività. Il *pharmakon* è una struttura di differenza che contiene tanto l'inversione tra rimedio e veleno quanto la connessione tra corpo e anima. Come il *pharmakon* non è riducibile a nessuno di questi poli – ma ne è anzi la differenza che li produce – così il soggetto non è qualcosa che si pone prima del *pharmakon*, come identità, ma è effetto del suo stesso lavoro di differenza. Prendere sul serio la figura del chiasmo significa non vedere il suo tracciamento, la sua scrittura, come se fosse un centro sostanziale e indecostruibile da cui si irradiano i poli – come se questi fossero ridotti a emanazione accidentale di un centro preesistente. Semmai bisogna vedere il centro, l'origine del chiasmo, come qualcosa che emerge *sempre dopo* questo lavoro della differenza: il centro non coincide mai con nessuno dei poli, ma ne è anzi il prodotto – esattamente come il soggetto non precede la relazione con ciò che lo eccede, ma ne è l'effetto.

Grazie a questa precisazione dell'incompletezza viene meno tanto la posizione del soggetto come esterno al chiasmo del *pharmakon* – come colui che costituisce la

---

<sup>31</sup> A riguardo cfr. G. Chiurazzi, *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini Associati, Milano 2017.

farmacia – quanto quella del soggetto come centro della sua produzione, inteso come soggetto produttore, in particolare tanto nella forma della proiezione che in quella dell’alienazione. Alla prima si è già accennato nella sezione precedente; vale la pena soffermarsi brevemente sulle altre due.

Il chiasmo del *pharmakon* preclude esattamente la mossa di vedere uno dei suoi poli in identità con l’altro e ridotto a unità. In questo senso, la produzione non può ridursi alla mera trasposizione di una forma che rimarrebbe identica nel passaggio dalla mente del produttore al suo prodotto finito<sup>32</sup>. Su questo versante risulta imprescindibile il guadagno dell’ermeneutica. Ad esempio, Pareyson mostra molto bene – proprio in relazione al problema della forma – come questa visione non possa che impoverire la produzione. Secondo il filosofo, infatti, essa consisterebbe nel ridurre la produzione a esecuzione di un’«immagine interiore già compiuta e formata».<sup>33</sup> La forma, concepita così in maniera statica e già da sempre formata prima del fare, renderebbe superflua la produzione, in quanto il prodotto non sarebbe altro che la copia di qualcosa che lo precedeva, rendendolo così o un mero succedaneo o, al meglio, una copia superflua. Ciò che si perde, parafrasando Pareyson ma restando comunque vicini alle nostre questioni, è che tale processo non può essere considerato secondo questo movimento di trasposizione dentro-fuori guidato dall’identità, pena la perdita della formatività, ossia la possibilità di intendere il prodotto come qualcosa di nuovo.

Anche l’alienazione, come mostra a più riprese Derrida<sup>34</sup>, si poggia su questo presupposto di identità sostanziale: implica qualcosa che il soggetto ha perso di fronte al *pharmakon*. Tuttavia, la logica del supplemento è esattamente ciò che mostra come tale proprietà originaria non ci sia mai stata e come ci sia in realtà un *supplemento di proprietà*, e come tale perdita fosse già inscritta nella stessa relazione che ne ha permesso la perdita. Chiaramente, ciò non significa bandire il concetto di alienazione, semmai di utilizzarlo ponendo in primo piano l’aspetto relazionale e differenziale, piuttosto che uno sostanziale, che indurrebbe a leggere la perdita come perdita di un attributo da parte di una sostanza o, in maniera più radicale, della sua stessa sostanzialità. Il presupposto teorico che viene qui indicato, comune tanto alla proiezione quanto all’alienazione, è dunque quello dell’identità, al punto che si potrebbe notare come sia proprio l’identità a reggere le fila di entrambi i movimenti. Ad esempio, è stato notato come l’alienazione nei confronti delle produzioni umane

---

<sup>32</sup> Vale la pena di sottolineare come questa visione, che vede nella produzione l’imposizione di una forma presente già nella mente del produttore, ritrovi i propri natali a partire da una lettura molto semplificante di quello che è solitamente descritto come ilemorfismo, attribuito – nuovamente, in maniera troppo semplicistica – ad Aristotele. A riguardo, non può che essere illuminante il lavoro di G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, in G. Vattimo, *Opere Complete I. Ermeneutica*, a cura di M. Cedrini, A. Martinengo, S. Zabala, Meltemi, Milano 2007, in particolare cap. V.

<sup>33</sup> L. Pareyson, *Eстетica. Teoria della formatività*, Zanichelli, Bologna 1960, p. 54.

<sup>34</sup> Ad esempio cfr. J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale* (1993), tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1994.

derivi proprio dal movimento che ci porta a identificarci con esse<sup>35</sup>, identificazione che renderebbe simmetrica la relazione tra polo soggettivo e oggettivo. Superare la relazione alienante con ciò che è prodotto richiede il *mantenimento di una differenza* tra i due poli e ciò, correlativamente, richiede lo stesso movimento anche nei riguardi del primo corno dell'identità, ovvero quello della proiezione.

Si tratta, ancora una volta, di evitare la falsa alternativa tra la piena riducibilità dell'alterità alla soggettività – del prodotto al produttore in virtù di una medesima forma – e la sua completa e irriducibile espropriazione, due facce dello stesso movimento dell'identità.

Questi sono, in definitiva, modi errati di leggere il chiasmo – o, meglio, di tentare di salvarlo perdendolo. La soggettività non è né il centro della figura, che «non ha quindi la semplicità puntuale di una *coincidentia oppositorum*»<sup>36</sup>, né l'irrelatezza di un polo. Semmai, il chiasmo mostra come il soggetto vada inteso all'interno di quella stessa struttura di incompletezza con cui si era descritta l'irriducibilità del *pharmakon*, il quale diventa così il segnaposto tanto per la questione della soggettività quanto di quella delle sue produzioni, a patto di intenderle secondo i *caveat* più volte ripetuti. Tanto il soggetto quanto il *pharmakon* sono differenza irriducibile, proprio in virtù dell'incompletezza: nessuno dei due si lascia fissare in una posizione stabile, nessuno dei due esaurisce il proprio significato in uno dei poli dell'incrocio. È da questa incompletezza che si può comprendere la *natura supplementare del soggetto*: dove c'è incompletezza c'è supplemento, e questo vuol dire differenziazione e alterità. Si può quindi dire della soggettività la stessa cosa che notava Derrida del *pharmakon*, ossia che è una *dynamis* «sorprendente per chi la volesse manipolare da padrone e suddito»<sup>37</sup> – ovvero una forza, concetto già in sé differenziale, che non è preceduta da alcun atto. Proprio per questo motivo il chiasmo permette che il soggetto comunichi ed entri in relazione con elementi eterogenei, e sia esso stesso questa relazione supplementare, ossia che in esso vi sia sempre un più o un meno, e che questo rapporto all'alterità elimini ogni possibilità di ricorrere a una definizione propria che precluda il rapporto. È sulla base di questa relazionalità che il soggetto non è mai definibile senza resto – e quest'ultimo si dà come resto dei tentativi di totalizzazione del soggetto.

Questo è a mio parere un guadagno fondamentale della decostruzione: c'è sempre la possibilità di un'aggiunta, di un *et cetera*<sup>38</sup> che non può costitutivamente saturare, ma che ne sollecita la trasformazione. È un'opera obliqua che mostra come ogni liberazione non sia mai totale, così come ogni soggettivazione non possa che lasciare un resto di assoggettamento. Ma ciò non si riduce a una mera analisi teorica, né l'indecidibile è per questo un'immobilizzazione del pensiero: resta un lavoro critico, necessario soprattutto quando si pensa di aver finalmente fatto i conti con la

<sup>35</sup> Cfr. G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021, capp. IV e V.

<sup>36</sup> J. Derrida, *La farmacia di Platone*, cit., p. 157.

<sup>37</sup> Ivi, p. 132.

<sup>38</sup> Cfr. J. Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, and so forth, et ainsi de suite, und so überall, etc.)* (2005), tr. it. di T. Lo Porto, Castelvechi, Roma 2006.

tradizione e di potersela lasciare alle spalle. Se questa è l'implosione del soggetto critico, lo è soltanto nell'accezione che identifica il soggetto critico con la piena exteriorità rispetto al proprio oggetto – come se la critica fosse possibile solo da un punto di vista neutro, non toccato da ciò che esamina. Ma lo è anche della posizione opposta, che legge tale impossibilità come un *nihil absolutum* – come pura negazione senza residuo, come se la caduta del soggetto critico non lasciasse nulla in piedi. Invece, bisogna accettare, senza tentare di ridurla, la stessa contraddizione performativa di Platone, che scrive criticando la scrittura. Questo non è abbandonare la critica: è accettarne la posizione liminare, che è appunto quella della decostruzione. È anche una postura – tanto etica quanto politica – di moltiplicazione delle differenze: un'operazione limitrofa<sup>39</sup> tanto in senso proprio quanto etimologico, che si pone sul limite e si nutre di esso non per assimilarlo, ma per moltiplicarne i resti. Perché l'indecidibilità non è la paralisi del pensiero, bensì ciò che ne mostra i risvolti pratici senza ridurli, come spesso accade, a corollari di una teoria. Se il pensiero rimanda all'indecidibile, ciò vuol dire che è responsabilità del soggetto – di ciò che di esso resta – assumere la decisione: una responsabilità che nessuna teoria può mai giustificare in anticipo.

Se il marinaio di Hegel gridava «Terra!» perché aveva finalmente trovato un approdo stabile su cui costruire, il soggetto del resto non trova terra – e non torna in mare. Il legno su cui poggia appartiene già a entrambi: è stato preso dalla terra, percorre il mare, e non si lascia decidere tra i due. È precisamente in questo senso che l'indecidibilità del genitivo – ciò che resiste al soggetto e ciò che del soggetto resta – non è un problema teorico da risolvere, ma la forma stessa in cui il *pharmakon* mantiene aperta la questione del soggetto: un resto che non si lascia né interiorizzare né abbandonare, e che per questo continua a lavorare – senza poter mai essere al sicuro dal naufragio.

---

<sup>39</sup> Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), tr. it. di G. Dalmaso, Rusconi, Milano 2006, pp. 68ss.

## Soggettività ermafrodita e matrice eterosessuale\*

Paola Zilioli\*\*

### Abstract

Il contributo si propone di mettere in luce come l'emersione della soggettività ermafrodita nella letteratura scientifica della seconda metà del XIX secolo abbia contribuito a stabilizzare i confini della soggettività eterosessuale. L'argomentazione si svolge attraverso il dialogo che in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) Judith Butler instaura con le riflessioni di Michel Foucault su sessualità, verità, soggettività e potere, racchiuse ne *La volonté de savoir* (1976) e nell'Introduction (1980) al diario dell'ermafrodita francese Herculine Barbin. La soggettività ermafrodita, la cui cancellazione materiale e concettuale sta al cuore della definizione del soggetto moderno in quanto soggetto eterosessuale, ha un alto portato critico, perché mette in crisi il funzionamento dell'eterosessualità, intesa come dispositivo di sessualità, e ne mostra gli effetti nefasti. Il contributo sostiene quindi che essa sia il luogo di una resistenza alla matrice eterosessuale che presiede all'intelligibilità della soggettività moderna.

*Parole chiave:* ermafroditismo; eterosessualità; soggettività; Michel Foucault; Judith Butler.

This paper aims to highlight how the emergence of hermaphroditic subjectivity in the scientific literature of the second half of the nineteenth century helped to consolidate the boundaries of heterosexual subjectivity. The argument unfolds through the dialogue that Judith Butler establishes in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) with Michel Foucault's reflections on sexuality, truth, subjectivity and power, as set out in *La volonté de savoir* (1976) and in the Introduction (1980) to the diary of the French hermaphrodite Herculine Barbin. Hermaphroditic subjectivity, whose material and conceptual erasure lies at the heart of the definition of the modern subject as a heterosexual subject, carries significant critical weight, as it challenges the functioning of heterosexuality – understood as a device of sexuality – and reveals its harmful effects. The paper therefore argues that it is the site of resistance to the heterosexual matrix that governs the intelligibility of modern subjectivity.

---

\* Ricevuto il 31/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Milano. Email: [paola.zilioli@unimi.it](mailto:paola.zilioli@unimi.it).

**Keywords:** Hermaphroditism; Heterosexuality; Subjectivity; Michel Foucault; Judith Butler.

### 1. Dimmi il tuo sesso e ti dirò chi sei

Nel 1980 Foucault scrive l'Introduzione<sup>1</sup> all'edizione inglese del diario dell'ermafrodita Herculine Barbin<sup>2</sup>, vissuto in Francia tra il 1838 e il 1868. Non è difficile immaginare l'attrazione che questa storia potesse esercitare su un autore impegnato, negli stessi anni, a storicizzare la sessualità: come emerge dall'interpretazione che Foucault dà del diario, l'autobiografia di Herculine e la documentazione stilata dai medici dell'epoca sul suo caso sembrano conferire alle riflessioni de *La volontà di sapere*<sup>3</sup>, pubblicata solo quattro anni prima, la coerenza tipica delle narrazioni fattuali.

La vicenda di Herculine è una fonte «abbastanza rara»<sup>4</sup>, anzitutto per il genere letterario attraverso cui ci è pervenuta: è l'unico caso di ermafroditismo europeo di cui si è tramandata la voce della persona ermafrodita, nella forma di un memoir pubblicato postumo dal fondatore della medicina forense Ambroise Tardieu<sup>5</sup>. Il caso Barbin ha inoltre «influenzato in modo determinante l'approccio terapeutico all'ermafroditismo umano»<sup>6</sup> ed è convenzionalmente posto all'inizio della «fase in cui il tema dell'ermafroditismo sembra vivere un vero e proprio exploit sulla stampa e nella letteratura scientifica»<sup>7</sup>. Nel 1838, ben prima che la sua storia diventi canonica, Herculine Barbin nasce a Saint-Jean-d'Angély, un piccolo paese nel sudovest della Francia. Non si sa se la sua morfologia genitale abbia suscitato incertezze al momento dell'attribuzione del sesso: di fatto, Herculine viene battezzata e cresciuta come una bambina, e soprannominata Alexina. Durante l'adolescenza in collegio si innamora di Sara, una ragazza con cui condivide un'intimità fisica e affettiva, finché decide di confessarsi a un prete per acquietare alcuni dubbi circa la propria identità. Il prete coinvolge a sua volta un dottore, che sottopone Herculine a una perizia medica. La questione è successivamente portata in tribunale, dove si stabilisce che l'apparente mescolanza genitale che il corpo di Herculine presenta è alla radice di un errore di categorizzazione: la giovane è, in verità, un uomo. Herculine viene dunque separato dai suoi affetti, il suo stato di nascita viene rettificato e il suo nome modificato in Abel. Si trasferisce a Parigi per iniziare una nuova vita nelle spoglie di uomo, finché si suicida

<sup>1</sup> M. Foucault, *Introduction*, in *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memories of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Colophon, New York 1980, pp. VII-XVII.

<sup>2</sup> M. Foucault (présente), *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Gallimard, Paris 1978.

<sup>3</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere* (1976), tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XI, traduzione mia.

<sup>5</sup> A. D. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1998.

<sup>6</sup> Ivi, p. 28, traduzione mia.

<sup>7</sup> L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, in «Genesis», XI / 1-2, 2012, pp. 19-40: 22.

nel 1868. Al ritrovamento del cadavere, il medico chiamato a indagare sul decesso sospetta che lo stato di malinconia sfociato nel suicidio abbia una causa organica e dispone quindi un esame genitale per verificare la presenza della sifilide. Con sua sorpresa, invece di trovare i segni della malattia riscontra «una strana combinazione di anatomia sessuale»<sup>8</sup> che porta alla classificazione di Herculine/Abel come ermafrodita. Un dottore della Facoltà di Medicina, raggiunto dalla notizia, si mobilita per trasportare la salma presso la Facoltà perché possa essere osservata e indagata da «medici curiosi»<sup>9</sup>. Meticolosi schizzi anatomici dei genitali sono così realizzati, catalogati e divulgati tra gli addetti ai lavori: un contributo notevole alla presa scopia e tassonomica della letteratura scientifica dell'epoca sul corpo sessuale. Lo scandalo del suicidio e il ritrovamento del diario di Herculine/Abel conferiscono inoltre al caso una celebrità che supera la bolla dell'ambiente medico: la storia si diffonde come monito dei «pericoli dell'ermafroditismo e [del]l'importanza di una diagnosi precoce e accurata del “vero” sesso di un individuo»<sup>10</sup>.

Com'è noto, l'idea che si possa scoprire qualcosa come una verità del sesso, o meglio, una verità del soggetto nel sesso, è al cuore delle riflessioni de La volontà di sapere. Secondo Foucault, in un movimento ondoso di andata e ritorno il soggetto cerca di strappare la verità del proprio sesso e al sesso spetta di stabilire la verità sul soggetto. Attraverso questa petizione di sapere intorno alla soggettività e alla sessualità si è storicamente tracciato in Occidente il campo di una scientia sexualis<sup>11</sup>: con «cerchi sempre più stretti, il progetto di una scienza del soggetto si è messo a gravitare intorno alla questione del sesso. La causalità nel soggetto, l'inconscio del soggetto, la verità del soggetto nell'altro che sa, il sapere in lui di quel ch'egli stesso non sa, tutto ciò ha potuto dispiegarsi nel discorso del sesso»<sup>12</sup>. Ritroviamo riflessioni simili nella già citata Introduzione al memoir di Herculine Barbin, che Foucault inquadra come una testimonianza di questa storica ricerca intrapresa dalla cultura occidentale: «è proprio il sesso a nascondere gli aspetti più segreti dell'individuo: la struttura delle sue fantasie, le radici del suo ego, le forme del suo rapporto con la realtà. Alla base del sesso c'è la verità»<sup>13</sup>. La scientia sexualis, intesa come «produzione di verità»<sup>14</sup>, è il correlativo di un «dispositivo di sessualità»<sup>15</sup>, un insieme di tecniche di potere, di strategie di controllo e pratiche discorsive che nel corso del tempo hanno penetrato i corpi e organizzato la loro materialità stabilizzando in essi l'illusione di una verità da scoprire. Nella ricostruzione storica di Foucault, il dispositivo di sessualità si sviluppa, come una pseudomorfosi, nella forma di sapere-potere tipica della confessione cristiana. Non a caso Herculine, cosciente della propria differenza e alla ricerca di risposte a

<sup>8</sup> A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 16.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XVI.

<sup>10</sup> A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 28.

<sup>11</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 53.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XI.

<sup>14</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 66.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 95.

dubbi esistenziali, si rivolge a un prete. Ma le risposte che può ricavare da questa interrogazione, scavando nella propria identità e, letteralmente, nella propria carne, sono limitate: l'intelligibilità della sua identità corporea è segnata, a monte, dal tipo di domande che è possibile formulare all'interno del dispositivo di sessualità in cui Herculine si trova. La sua ricerca di verità non corrisponde al gesto di un soggetto sovrano, non si tratta di un'interrogazione libera e autonoma della coscienza nei confronti del sesso (qualunque cosa sia), perché il funzionamento del dispositivo di sessualità, che secondo Foucault si sovrappone e parzialmente sostituisce al potere sovrano e giuridico, «marca uno scarto» rispetto al funzionamento della legge penale. Il dispositivo di sessualità produce «possibilità “possibili”, mediante una conduzione indiretta delle condotte, la quale induce [...] gli individui ad agire in modo conforme alla norma, producendo in essi ciò che è richiesto affinché anticipino autonomamente ciò che da essi ci si attende»<sup>16</sup>. Le norme operano nell'esistenza incarnata dei soggetti come «meccanismi continui, regolatori e correttivi»<sup>17</sup> attraverso cui è possibile il riconoscimento di sé: stabiliscono un campo di intelligibilità oltre il quale è la stessa soglia di umanità a essere sfidata.

Di questa forma di potere-sapere troviamo un'altra formulazione in un testo successivo, bilancio del progetto teorico di Foucault, in cui si dice che «si applica alla vita quotidiana immediata, che classifica l'individuo, lo contraddistingue per la sua stessa individualità, lo lega alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui. È una forma di potere che rende gli individui soggetti»<sup>18</sup>. Il potere inerente del dispositivo di sessualità consiste dunque nell'informare le modalità di auto-percezione e percezione del soggetto. Ma consiste anche, per ritornare al punto iniziale, nell'offuscare questa forma di assoggettamento producendo l'illusione di una verità del sesso che attende di essere scoperta, quasi si trattasse di un semplice dato da estrarre nell'oscurità. Perciò Foucault, in chiusura a *La volontà di sapere*, definisce in questi termini l'obiettivo programmatico di una genealogia della sessualità occidentale:

Mostrare come “il sesso” è storicamente dipendente dalla sessualità. Non porre il sesso dal lato del reale, e la sessualità da quello delle idee confuse e delle illusioni; la sessualità è una figura storica ben reale, che ha suscitato come elemento speculativo, necessario al suo funzionamento, la nozione del sesso. Non credere che, accettando il sesso, si rifiuti il potere; si segue al contrario il filo del dispositivo generale di sessualità. Bisogna liberarsi dall'istanza del sesso se si vuole far valere contro gli appigli del potere, con un rovesciamento tattico dei vari meccanismi della sessualità, i corpi, i piaceri, i saperi, nella loro molteplicità e nella loro possibilità di resistenza<sup>19</sup>.

Se si legge il riferimento finale alla «molteplicità» resistente dei corpi alla luce dell'*Introduzione* al diario di Herculine Barbin, sembra che Foucault ceda alla fantasia

<sup>16</sup> F. Zappino, *Un materialismo queer è possibile. E altri scritti politici*, Mimesis, Milano 2025, p. 30.

<sup>17</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 127.

<sup>18</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, in «Critical Inquiry», 8, 1982, pp. 777-795: 781, traduzione mia.

<sup>19</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 140.

di un mondo di piaceri fuori dalle relazioni di potere, il «limbo felice di una non-identità»<sup>20</sup>. Ciò si evince, per esempio, quando scrive che «si ha l'impressione, almeno se si dà credito al racconto di Alexina, che tutto si svolgesse in un mondo fatto di sentimenti – entusiasmo, piacere, dolore, calore, dolcezza, amarezza – dove l'identità dei protagonisti e, soprattutto, quella del personaggio enigmatico attorno al quale tutto ruotava, non avessero alcuna importanza»<sup>21</sup>. Ancora più significative sono le righe iniziali: «Abbiamo *davvero* bisogno di un *vero* sesso? Con una tenacia che rasenta la testardaggine, le moderne società occidentali hanno [...] ostinatamente portato in primo piano la questione del “vero sesso” in un contesto in cui si sarebbe potuto immaginare che l'unica cosa che contasse fosse la realtà del corpo e l'intensità dei suoi piaceri»<sup>22</sup>.

All'*Introduzione* la filosofa americana Judith Butler dedica un'analisi serrata nella sua opera pivotale, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*<sup>23</sup>. La questione del rapporto tra verità e sesso, che Foucault discute nel commento al diario di Herculine/Abel, è in linea con il progetto genealogico già sviluppato ne *La volontà di sapere*. Secondo Butler, però, Foucault non riesce «a riconoscere le concrete relazioni di potere che costruiscono e insieme condannano la sessualità»<sup>24</sup> di Herculine, attive da prima che la spada di Damocle della legge giuridica incida il nome di Abel. Ancora più insidioso dello spartiacque che Foucault sembra stabilire nella storia di Herculine *pre* e *post* Abel è il riferimento a una «realtà del corpo». L'idea che possa esistere un'ontologia del corpo al di là degli effetti del dispositivo, un giardino segreto in cui il concetto di «sesso» non sarebbe ancora intervenuto a «raggruppare in un'unità artificiale elementi anatomici, funzioni biologiche, comportamenti, sensazioni, piaceri» facendo «funzionare quest'unità fittizia come principio causale, senso onnipresente, segreto da scoprire dovunque»<sup>25</sup> mostra che il raggio del metodo genealogico si è arrestato alle soglie di una nozione di corpo su cui lo stesso Foucault, così acuto nel decostruire la categoria di sesso, non è riuscito a intervenire. Non esiste, osserva Butler, una molteplicità di piaceri «reale» che attende di proliferare una volta che la categoria «fittizia» di sesso venga dismessa. Sostenerlo significherebbe traslare una metafisica della sostanza dal sesso al corpo. Del resto, questa incongruenza sembra ricorrere nel pensiero di Foucault, perché «persino nel saggio [...] sul tema della genealogia, il corpo viene figurato come una superficie e come la scena di un'iscrizione culturale: “il corpo: superficie d'iscrizione degli eventi”»<sup>26</sup>. Nel descrivere il corpo come superficie antecedente all'incisione della cultura, Foucault sembra «presupporre una materialità precedente alla significazione e alla forma»<sup>27</sup>. La

<sup>20</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. XIII.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ivi*, p. VII.

<sup>23</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990), tr. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2018.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>25</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 137.

<sup>26</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. 184.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 185.

distinzione tra molteplicità dei piaceri del corpo e univocità del sesso, di cui in controluce si potrebbe leggere la classica e potente distinzione tra natura e cultura, «non è mai oggetto, a sua volta, di un'indagine genealogica»<sup>28</sup>. Proprio quando si trova ad avere a che fare con una fonte storica che potrebbe corroborare il suo progetto, Foucault sembra inciampare in una contraddizione metodologica, che è forse sintomatica della posizione contraddittoria e ambivalente che la soggettività ermafrodita occupa all'interno del dispositivo di sessualità occidentale, per come si è definito nel corso del XIX e XX secolo. Questa lettura di Foucault *contra* Foucault permette di osservare la peculiarità della soggettività ermafrodita non in quanto espressiva di un'ontologia esterna all'epistemologia del dispositivo di sessualità (corpo *vs* sesso), ma proprio per la frattura ontologica che apre al suo interno.

## 2. Corpi ermafroditi e matrice eterosessuale

Come già osservato da Foucault, il dispositivo funziona attraverso la reificazione del «sesso» in una sostanza stabile, uniforme e internamente coerente, che può essere declinata in due sole modalità, maschile o femminile. Se anche accettiamo, come ipotesi operativa, che il sesso sia una *cosa*, sorge spontaneo chiedersi che cosa effettivamente sia e dove sia possibile trovarla. A queste domande sembrano corrispondere le numerose e dibattute piste di ricerca della *scientia sexualis* del XIX secolo. Attraverso una pulsione tassonomica, la moderna indagine scientifica stabilisce nel sesso la chiave di volta dello studio del corpo umano. In modo sorprendentemente uniforme, il corpo nella letteratura scientifica del periodo risponde a un'«immagine pervasiva del sesso», ovvero all'idea che il sesso sia «qualcosa che trasuda dalle ovaie e dai testicoli e penetra in ogni cellula del corpo fino a saturare l'intera persona»<sup>29</sup>. Il sesso investe ogni aspetto della soggettività, si imprime differenziando emozioni, pensieri e azioni: come un flusso continuo e composto da due distinti emissari impregna sia il corpo fisico che l'intera gamma delle attività del soggetto, dando forma a due categorie biologiche ben definite, maschio e femmina, e a due classi separate di esseri umani, uomo e donna, con i loro insiemi opposti e corrispondenti di comportamenti e possibilità sociali. È inoltre considerato «un dato della costituzione organica»<sup>30</sup>, ereditario, statico e immutabile. In un'epoca in cui alle scienze naturali spetta una priorità esplicativa nella comprensione dell'umano, la biologia si attesta come fondamento delle norme sociali e agli scienziati è conferita l'autorità di saper interpretare i «fatti» del corpo. Così, la differenza sessuale che attraversa il corpo umano e tutto il corpo sociale fonda nella «natura» l'impossibilità di mescolare identità, cambiare ruoli, posizioni e possibilità sociali.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> T. Moi, *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 11, traduzione mia.

<sup>30</sup> C. E. Russett, *Sexual science. The Victorian Construction of Womanhood*, Harvard University Press, Harvard 1989, p. 102, traduzione mia.

In un corpo a corpo con il pensiero di Foucault, Butler riprende e approfondisce la critica alle categorie di «sesso» e «verità», problematizzando la sua implicita «indifferenza alla differenza sessuale»<sup>31</sup>. Anche se con la pubblicazione del diario di Herculine Barbin «Foucault sta chiaramente cercando di dimostrare come un corpo ermafroditico o intersessuato metta in luce e confuti implicitamente le strategie regolative della categorizzazione sessuale»<sup>32</sup>, manca di applicare il metodo genealogico a quello stesso corpo, probabilmente proprio perché non coglie fino in fondo il potere differenziale del dispositivo di sessualità. Alla radice di questo dispositivo, Butler colloca la «matrice eterosessuale», ovvero una «griglia di intelligibilità culturale attraverso cui i corpi, i generi e i desideri vengono naturalizzati» secondo «un modello discorsivo epistemico [...] che presuppone che i corpi, per essere coerenti e avere senso, debbano avere un sesso stabile espresso attraverso un genere stabile (il maschile esprime il maschio, il femminile esprime la femmina) che è definito in modo oppositivo e gerarchico attraverso la pratica obbligatoria dell'eterosessualità»<sup>33</sup>. Per funzionare, la matrice eterosessuale stabilisce una rete di rimandi causali tra sesso, genere e desiderio, che producono la differenza sessuale. Essa «richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato dal termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio eterosessuale. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria sfocia in un consolidamento di ognuno dei termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio»<sup>34</sup>.

Nel corso del XIX secolo, progressivamente, la possibilità che in un unico corpo convivano due forme di sessualità (ciò che rende la soggettività ermafrodita una soggettività liminale, mostruosa) viene scartata e le caratteristiche che non corrispondono al sesso stabilito dall'autorità medica sono liquidate come «camuffamenti della natura»<sup>35</sup>: alla nozione di ermafroditismo viene sistematicamente sostituita la nozione di «pseudo-ermafroditismo». Per garantire il riconoscimento di caratteristiche biunivoche (le classi di uomo e donna cui si legano, a cascata, attivo e passivo, maschile e femminile, pene e vagina, testicoli e ovaie ecc.) occorre eliminare o disciplinare gli elementi che rischiano di rompere tale schema di corrispondenze stabilendo un criterio di verità funzionale al suo mantenimento. Negli anni tra il 1870 e il 1915, la cosiddetta Età delle Gonadi, sono i tessuti gonadici (ovulari e testicolari) a garantire questo criterio<sup>36</sup>. Per una società eterosessuale, questi tessuti avevano il

<sup>31</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. XXXII.

<sup>32</sup> Ivi, p. 137.

<sup>33</sup> Ivi, p. 10 (in nota).

<sup>34</sup> J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 35.

<sup>35</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. IX.

<sup>36</sup> Tra XIX e XX secolo i criteri diagnostici per la determinazione del sesso mutano, stabilizzandosi verso la metà del XX secolo nell'esame visivo dei genitali esterni attraverso il lavoro di John Money, ma la logica rimane la stessa: i corpi non immediatamente leggibili all'interno del paradigma eterosessuale sono superfici enigmatiche che nondimeno nascondono una verità dimorfica. Attraverso la sua perizia, il medico si limiterebbe quindi «a portare a compimento l'intenzione della natura» (A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes, Revisited* in «The Sciences», July/August, 2000, pp. 18-23:

vantaggio di essere responsabili della produzione delle cellule riproduttive e contemporaneamente di eliminare

il “vero” ermafroditismo sia in teoria che nella pratica, anche se – probabilmente proprio per questo – continuavano a comparire persone con corpi che sfuggivano alle categorie tradizionali. Senza i problemi fisici e le conseguenti difficoltà sociali poste dal corpo ermafrodito, questa particolare concezione del “vero sesso” – per cui il sesso sarebbe determinato in ultima analisi dalle gonadi – potrebbe non essersi mai affermata<sup>37</sup>.

Un momento cardine della storia di Herculine Barbin è il cambio d’identità e la nascita sociale di Abel Barbin. Ciò che lo innesta è il potere scopico esercitato dall’autorità medica sul corpo di Herculine, che si cristallizza nell’ingiunzione legale a cambiare il nome, quasi che il travaglio identitario di Herculine si possa risolvere in un gioco di scambi tassonomici. L’assunto attivo in questa decisione delle autorità ecclesiastiche e giuridiche è che l’attribuzione del sesso femminile a Herculine sia un errore di valutazione da imputare a una scarsa o superficiale conoscenza dell’anatomia genitale e del suo ordinamento binario, ma la loro preoccupazione non è tanto il rischio che l’errata attribuzione possa minare il benessere di Herculine, quanto il rischio che la sua esistenza costituisca per il «benessere» dell’ordine sociale. È la relazione d’amore di Herculine con Sara a segnalare al prete e ai medici che si confrontano con il suo caso «come le mancate o sbagliate attribuzioni del sesso possano essere il viatico per relazioni omosessuali, e avere, dunque, anche pericolose implicazioni sociali»<sup>38</sup>. Più delle «conseguenze miserabili» per il soggetto ermafrodita, sono i «matrimoni “accidentali” [...] tra persone che si sono rivelate essere dello “stesso sesso”» a mettere in luce «in modo allarmante la portata della “responsabilità che ricade su un medico quando esprime un parere definitivo in casi di sesso dubbio”»<sup>39</sup>. È innanzitutto la possibilità di questi «comportamenti licenziosi»<sup>40</sup>, che disturba un ordine fondato sull’unione e la riproduzione eterosessuale, a rendere urgenti le diagnosi mediche e a farle intenderle, in parte, come missioni sociali.

### 3. Alla soglia dell’umanità: il portato epistemico-politico della soggettività ermafrodita

Nella seconda metà del XIX secolo, un «secolo così profondamente tormentato dal tema dell’ermafroditismo»<sup>41</sup>, si gioca un momento critico nella ridefinizione della soggettività umana, o dell’umanità del soggetto, i cui confini incarnati vibrano sotto i

20) svelando il vero sesso e indicando il percorso adeguato a ristabilire a livello corporeo una perfetta corrispondenza eterosessuale.

<sup>37</sup> A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 29.

<sup>38</sup> L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, cit., p. 22.

<sup>39</sup> A. Dreger, *Hermaphrodites and the medical invention of sex*, cit., p. 80.

<sup>40</sup> M. Foucault, *Introduction*, cit., p. IX.

<sup>41</sup> Ivi, p. XVII.

colpi di stravolgimenti politici e culturali, vengono interrogati, mobilitati e infine tesi a ristabilizzare ciò che, in forme e intensità diverse, tornano continuamente a minacciare. Nel legare la soggettività alla sessualità, e il suo arcano al sesso reificato in una sostanza di cui si cerca di identificare il principio ordinatore tra le pieghe della carne, il corpo viene investito di un inedito potere invero e soggettivante: la questione dei limiti della soggettività è sempre più una questione di limiti *corporei*. Stringendosi, il legame tra soggettività e sessualità muta in un nodo tra soggettività ed eterosessualità. Nel processo di materializzazione sociale e culturale della soggettività umana, infatti, il corpo deve sempre essere «trasformato nel corpo di lui o di lei»<sup>42</sup>. Ma se a dettare la possibilità di umanizzazione del soggetto è la matrice eterosessuale, l'esistenza stessa del corpo ermafrodita mette in crisi la possibilità di riconoscere umanità alla soggettività che incarna questo corpo. Non a caso, la filosofa femminista Elizabeth Grosz contestualizza la figura dell'ermafrodita nella storia lunga della teratologia. Il corpo ermafrodita, finché è concepito come una mescolanza di sessi, fa esplodere i confini dell'umano nel campo del mostruoso. Perciò secondo Grosz l'ermafrodita è un *freak*:

un essere ambiguo la cui esistenza mette in discussione le categorie e le opposizioni dominanti nella vita sociale. I *freak* sono esseri umani che esistono al di fuori e sfidano la struttura delle opposizioni binarie che regolano i nostri concetti e modalità fondamentali di autodefinizione. [...] Mettono in pericolo le definizioni stesse su cui facciamo affidamento per classificare gli esseri umani, le identità e i sessi: le nostre categorie più fondamentali di autodefinizione e i confini che separano il sé dall'alterità<sup>43</sup>.

Il soggetto ermafrodita sta in questa soglia marginale d'alterità, da cui non deve minacciare eccessivamente la legge eterosessuale: se non viene corretto non gli resta che diventare *freak*, e occupare così una posizione ambivalente che in alcuni casi costituisce la sua unica possibilità di sopravvivenza. Sintomatico è, in questo senso, il caso di ermafroditismo più celebre e dibattuto nell'Italia del XIX secolo, che riguarda Zefthe Akaira, nome d'arte di Virginia Mauri (e che vede coinvolto, tra gli altri, Cesare Lombroso). La corretta diagnosi, e dunque la determinazione del sesso di Virginia, definita il «soggetto» nella documentazione, è resa ardua dalla particolare mescolanza di caratteri sessuali che presenta: un piccolo pene e una stretta vulva, mestruazioni regolari e produzione di sperma, una lunga barba che agli occhi degli osservatori stride con le forme di anche, bacino e arti, lette come tipicamente femminili. Anche il suo *cursus* identitario è instabile: viene battezzata come femmina, all'età di cinque anni reiscritta nei registri parrocchiali come Virginio, da adulto si presenta di nuovo come Virginia, «fino a quando, mostrando una capacità notevole di negoziazione con la cultura scientifica del tempo e con le sue ossessioni, nei primi anni '90 dell'Ottocento decide di vestire i panni dell'ermafrodita ed esporsi a pagamento nelle principali città

<sup>42</sup> J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, in «Theatre Journal», Vol. 40, n. 4, 1988, pp. 519-531: 523, traduzione mia.

<sup>43</sup> E. Grosz, *Intolerable Ambiguity: Freaks as/ at the Limit* in R. G. Thomson (a cura di), *Freakery. Cultural spectacles of the extraordinary body*, New York University Press 1996, pp. 55-66: 57, traduzione mia.

della penisola, di farsi fotografare e studiare da antropologi criminali e medici legali, ma solo dietro compenso»<sup>44</sup>.

Nel corso dell'età moderna, la teratologia entra progressivamente nell'alveo della medicina, dove scompare. Così la soggettività ermafrodita, un tempo mostruosa, diventa a un certo punto semplicemente patologica. E nel diventare patologica rientra nei confini dell'umano, al prezzo che la sua differenza sia espulsa, cancellata. E proprio in questa cancellazione si gioca la stabilizzazione della soggettività normale, eterosessuale. Nel corso del XX secolo, la comunità scientifica accetta progressivamente l'idea che la sessualità sia un concetto stratificato, un agglomerato di caratteristiche fenotipiche e genotipiche che tollera una certa flessibilità, al patto che poi, nell'arena sociale in cui si gioca il riconoscimento del soggetto, e dunque la sua possibilità di esistenza, ogni anomalia venga filtrata e ricondotta a uno dei due soli generi possibili. Progressivamente, il soggetto ermafrodita diventa il soggetto «intersessuale»<sup>45</sup>. Se nella formulazione di un nome possibile (ermafrodita, intersessuale) si stabilisce anche un'identità più o meno possibile, il parametro di questa definizione resta comunque la norma eterosessuale che, per esistere, deve continuamente espellere dal suo interno la possibilità stessa di quell'identità. Il rapporto tra ermafroditismo ed eterosessualità che emerge a cavallo tra XIX e XX secolo appare come una lotta intestina. La morfologia imprevista del corpo ermafrodita, pur essendo definita dall'epistemologia eterosessuale, disorienta la mappatura del corpo binario, sfida l'idea di un sesso univoco, stabile, espressivo e bipartito – idea che nel gesto unico di fissare attraverso la superficie della carne una catena coerente di predicati naturalizza la dicotomia maschile-femminile. Nel pensiero eterosessuale, la coerenza necessaria di questa catena di predicati – cromosomi, ormoni, gonadi, organi riproduttivi, genitali e altre caratteristiche fenotipiche – si sdoppia e si snocciola stabilendo l'identità del soggetto secondo due linee parallele, due traiettorie che inquadrano il campo sociale dell'esistenza legittima: l'uomo e la donna. L'esistenza di soggettività ermafrodite, nel loro smarginare e alterare queste linee biunivoche di elementi inanellati, occupa una posizione ambivalente dall'elevato portato epistemico: mette in luce i processi di esclusione attivi nella logica dell'*aut aut* che, ancora oggi, stabilisce l'appartenenza a un sesso o all'altro. La domanda che questa soggettività sembra porre è se sia possibile una vita oltre questo schema dicotomico, o se per permettere la vita lo schema non andrebbe, piuttosto, distrutto. Perciò l'ambivalenza della soggettività ermafrodita ha un valore cruciale anche per la riflessione femminista contemporanea, per cui, al netto delle reciproche differenze, la

<sup>44</sup> L. Schettini, *Un sesso che non è un sesso: medicina, ermafroditismo e intersessualità in Italia tra Otto e Novecento*, cit., pp. 24-25.

<sup>45</sup> Il prefisso «inter» presuppone che possa esistere un «fra», e dunque due poli che lo comprendono e da cui dipende la sua definizione; presuppone che la «sessualità» sia già concepita secondo i termini dicotomici di un polo maschile e un polo femminile. Per smascherare questo offuscamento con un taglio genealogico si potrebbe parlare di inter-etero-sessualità.

questione della soggettività occupa una posizione nodale<sup>46</sup>. La portata di questa riflessione, si potrebbe dire, si gioca nel tentativo di teorizzare la soggettività nel suo intreccio singolare con diseguaglianze e ingiustizie strutturali: «il personale è politico». Secondo Butler, l'espressione «suggerisce, in parte, che l'esperienza soggettiva non solo è strutturata dagli assetti politici esistenti, ma a sua volta influenza e modella tali assetti»<sup>47</sup>. La filosofa americana parla di «un'espansione dialettica»<sup>48</sup> del personale nel politico e viceversa. Nell'unicità della nostra venuta al mondo, ci viene dato un sesso/genere che non abbiamo scelto, che ci precede e struttura le relazioni di potere entro cui si riproducono le nostre condizioni di esistenza, e che in questo senso è «una forma di assoggettamento in seno alla quale, in modo più o meno cosciente, *si diventa* soggetti»<sup>49</sup>. Questa forma di assoggettamento *trascende* i soggetti. Allo stesso tempo, tuttavia, essendo incarnata *nel* mondo, funzionando dunque come una norma che agisce i soggetti ma che è sempre anche agita, non dobbiamo ipostatizzare il suo potere come assoluto, nel senso etimologico di libero da ogni vincolo, e dunque sciolto dai soggetti su cui si esercita. Piuttosto, con Foucault, possiamo pensare il suo funzionamento *attraverso* i soggetti, dunque come una legge governamentale: «l'esercizio del potere consiste nel guidare le possibilità di condotta e nell'ordinarne i possibili esiti»<sup>50</sup>. Ma se la condotta è un «modo di comportarsi all'interno di un campo di possibilità più o meno ampio»<sup>51</sup>, allora la forma di potere di cui stiamo parlando è sempre incarnata nelle pratiche di vita di un soggetto, è sempre agita, e nel suo essere agita si aprono gli spazi per la sua alterazione.

L'invito conclusivo de *La volontà di sapere* a un «rovesciamento tattico» dei rapporti di potere e alla diffusione delle molteplici «possibilità di resistenza» dei corpi, dei loro piaceri e saperi, può allora essere interpretato non tanto come la promessa di una possibile emancipazione dal potere *tout court* – anche perché, come Foucault chiarirà successivamente, «qualcosa chiamato Potere, con o senza la maiuscola, che si presume esista universalmente in forma concentrata o diffusa, non esiste»<sup>52</sup>. Occorre pensare le possibilità di resistenza come immanenti e coestensive alle relazioni di potere di una società, come provocazione costante di queste relazioni. Non c'è un altrove a cui mirare, perché il potere è onnipresente, «si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro»<sup>53</sup>. C'è invece la possibilità di modificare le relazioni tra questi punti in «un libero gioco di reazioni antagonistiche»<sup>54</sup>, un gioco che, tra le corrispondenze biunivoche della matrice

<sup>46</sup> R. Braidotti, *Dissonanze. Verso una lettura filosofica delle idee femministe* (1991), tr. it. di E. Roncalli, Castelvecchi, Roma 2024.

<sup>47</sup> J. Butler, *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, cit., p. 522.

<sup>48</sup> Ivi, p. 523.

<sup>49</sup> F. Zappino, *Un materialismo queer è possibile. E altri scritti politici*, cit., p. 47.

<sup>50</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, cit., p. 789.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ivi, p. 788.

<sup>53</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 82.

<sup>54</sup> M. Foucault, *The Subject and Power*, cit., p. 794.

eterosessuale, diventa troppo spesso mortale. Confrontandosi con le teorie scientifiche e le pratiche mediche della seconda metà del XIX secolo, affollate di centinaia di storie simili a quella di *Herculine Barbin*, è possibile riconoscere come la matrice eterosessuale si stabilizzi progressivamente proprio attraverso la riflessione e la gestione delle corporeità ermafrodite. Nello sforzo di riprodurre e sostenere la razionalità della propria norma, il dispositivo eterosessuale sembra appigliarsi alla carne della soggettività ermafrodita. Allo stesso tempo, questa soggettività sfugge continuamente alla sua griglia di intelligibilità, attuando rispetto alla sua violenza politica diverse resistenze incarnate – di cui il suicidio di *Herculine* è la forma più tragica e radicale – e una comune resistenza logica alla sua violenza epistemica.

## Ombre. Riflessioni sul personaggio\*

Raffaello Palumbo Mosca\*\*

### *Abstract*

L'articolo riflette sul significato filosofico e morale del personaggio romanzesco, sostenendo che esso costituisca ancora oggi il centro della narrazione. Superando l'alternativa tra personaggio come funzione testuale e personaggio come imitazione della realtà, esso viene interpretato come uno spazio di costruzione del soggetto morale e di esplorazione del rapporto tra individuo e contesto. Attraverso esempi tratti da Gadda, Levi e, soprattutto, da *Le benevole* di Jonathan Littell, il saggio mostra come il riconoscimento del lettore anche nei confronti di personaggi moralmente negativi non implichi una giustificazione delle loro azioni, ma rappresenti uno strumento di comprensione critica della fragilità umana. Il romanzo emerge così come un laboratorio etico capace di mettere alla prova la coscienza morale del lettore.

*Parole chiave:* identificazione, personaggio realismo, romanzo, male.

The article reflects on the philosophical and moral significance of the novelistic character, arguing that it remains the central element of narrative. Moving beyond the opposition between the character as a textual function and the character as an imitation of reality, it interprets the character as a space for the construction of the moral subject and for the exploration of the relationship between the individual and their social context. Drawing on examples from Gadda, Levi, and, above all, Jonathan Littell's *The Kindly Ones*, the essay argues that the reader's identification even with morally reprehensible characters does not entail a justification of their actions, but rather provides a means of critically understanding human fragility. The novel thus emerges as an ethical laboratory capable of testing the reader's moral consciousness.

*Keywords:* Identification, Character, Realism, Novel, Evil.

---

\* Ricevuto il 07/04/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [raffaello.palumbomosca@unito.it](mailto:raffaello.palumbomosca@unito.it).

## 1. Introduzione

«Innanzitutto – scrive Giorgio Ficara in *Stile Novecento*– io amo un personaggio. Amo Stephan Arkadevic Oblonskij, colpevole, lievemente infimo nel suo amor vitae [...] Amo Félicité, che si leva all'alba per non mancare la messa [...] Di fatto, mi avvicino a un romanzo, mi cibo e mi sazio sempre più di un romanzo, innanzitutto per amore di un personaggio»<sup>1</sup>. In effetti, e nonostante tutte le certificazioni di morte novecentesche, a partire dalla Sarraute fino a Robbe-Grillet e allo Shilets di *Reality Hunger*, mi pare che le possibilità – anche e soprattutto di incidenza morale – del genere siano tutt'ora affidate a questo essere quasi reale e più che reale che il personaggio è. Lo aveva, del resto, già visto Ortega Y Gasset quando, in un memorabile saggio del 1925, sottolineava come, a differenza del racconto, incentrato su peripezie che «non interessano», la grande opportunità del romanzo risiede in una attività diversa, più elusiva e complessa: la creazione di «fauna spirituale»<sup>2</sup>. La «morte del personaggio», quindi, lungi dall'essere un dato definitivo, appare oggi «un fenomeno diacronicamente circoscritto e ricollegabile a specifiche poetiche della narrazione»: il personaggio «in qualche modo sopravvive a tutte le aporie del Novecento»<sup>3</sup>. «Tipico» – come nella *Comédie Humaine* e poi nella teoria marxista – o sfaldato in tanti piccoli «Io» come nella *Recherche* proustiana; dissolto – come in Beckett – o «senza qualità/proprietà», il personaggio è il cuore della forma romanzesca, e seguire la sua evoluzione significa seguire l'evoluzione del romanzo stesso. Ma evoluzione, con il suo richiamo ad una teleologia possibile, è in realtà termine scorretto, e si dovrà piuttosto parlare di girovagare senza una meta precisa: come un personaggio di Robert Walser, il romanzo passeggia; è un *flâneur* che imbocca ora l'una ora l'altra strada, ritorna sui suoi passi, e nessuna direzione sembra essergli preclusa a priori.

Eppure, quando dico che amo un personaggio, di fatto, dico che amo *cosa*? Di chi – di cosa– parliamo quando parliamo di un personaggio? Inizierei con una schematizzazione che, tenendo conto dell'amplessissima bibliografia in proposito, riconosce due approcci opposti e speculari, ed un terzo di mediazione: un approccio formalista in senso largo, che parla di «attante»<sup>4</sup> enfatizzandone una qualità in particolare, ovvero il suo essere una funzione del testo; un approccio che, al contrario, ne sottolinea le caratteristiche mimetiche, facendone una copia, più o meno riuscita e fedele, di una persona reale; vi sono poi posizioni che, mediando tra i due opposti, tentano una definizione più sfaccettata e complessa; così, ad esempio, Enrico Testa, nel suo *Eroi e figuranti* (2009) nota come la contrapposizione personaggio-individuo versus personaggio-funzione venga meno se «si tiene presente (come si deve) l'unità

<sup>1</sup> G. Ficara, *Stile Novecento*, Marsilio, Venezia 2007, p. 15.

<sup>2</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras de José Ortega y Gasset*, Espasa-Calpe, Madrid 1936, p. 1017 ; ivi, p. 1041.

<sup>3</sup> M. Botto, *Personaggio e semantica narrativa*, in F. Fiorentino e L. Carcereri, *Il personaggio romanzesco. Teoria e storia di una categoria letteraria*, Bulzoni, Roma 1988, p. 175; G. Ficara, *Stile Novecento*, cit., p. 18.

<sup>4</sup> A.J. Greimas, *Semiotique narrative et textuelle*, «Pratiques», 11-12, 1976, pp. 5-12.

di intreccio e personaggio», poiché è il «racconto con i suoi segni che costruisce l'identità del personaggio come una quasi-persona»<sup>5</sup>.

Il personaggio è dunque certo un segno (non è “reale”), ma come nella definizione di Kundera è anche un «io sperimentale» creato dall'autore attraverso un collage di elementi presi dalla vita reale (anche se a questi, è chiaro, non può essere ridotto). Io non sono – come nessuno propriamente è – Oblomov o Don Abbondio o Swann, ma sarò, di volta in volta, pigro, pavido, follemente geloso, e così via. Il personaggio è un essere di parole che intrattiene con la persona un rapporto biunivoco: rimanda a quest'ultima, quando ad esempio vi riconosciamo alcuni tratti di una persona reale (o di noi stessi); d'altro canto, spesso è il mondo che rimanda all'opera. Non occorre certo abbracciare il platonismo proustiano per ritrovare, come Swann, tracce delle opere di finzione che amiamo – un ritratto, un personaggio romanzesco – nelle persone reali. È grazie a questo continuo rimando dall'uno (personaggio) all'altra (persona) – e viceversa – che io lettore costruisco un senso, determino il significato delle azioni e dei caratteri *di entrambi*. Né semplice specchio di una persona reale, né puro segno che poggia sul nulla (o su altri segni), il personaggio è dunque un collage o mosaico creato «con i tasselli del reale»; è «il luogo di un commento e di una interpretazione della vita reale»<sup>6</sup>. In questo senso io chiamo il personaggio la descrizione interpretante di una relazione.

Il personaggio è dunque una descrizione, ma non è mai una descrizione neutra, bensì sempre orientata: attraverso di essa l'autore illumina una porzione di mondo suggerendo dei significati possibili; ciò che conta è il rapporto tra le qualità del personaggio (la sua identità, spesso in formazione) e la loro declinazione, o il loro modificarsi, in un contesto particolare.

Più che portare a quell'essere «senza contorni, indefinibile, inafferrabile e invisibile» di cui per prima ha parlato Sarraute a metà del secolo scorso<sup>7</sup>, il rifiuto del personaggio «tipico» che aveva conosciuto il suo apice con il realismo ottocentesco ha di fatto aperto la possibilità per una più serrata analisi dell'interazione tra individuo e società, tra sé e altro da sé. Ovvero: tra l'identità del soggetto morale e contesto all'interno del quale tale soggetto si muove (si costruisce come persona) ed effettivamente opera le sue scelte.

Ha ragione Berardinelli: la storia del personaggio novecentesco è innanzitutto la storia di una «carriera morale»<sup>8</sup>. Oppure, ancor meglio: la storia di un'indagine sulle possibilità della costruzione morale del soggetto all'interno della società (in piccolo) e del mondo (in grande).

<sup>5</sup> E. Testa, *Eroi e figuranti: il personaggio nel romanzo*, Einaudi, Torino 2009, p. 5.

<sup>6</sup> E. Testa, *Eroi e figuranti*, cit., p. 4.

<sup>7</sup> Cfr. N. Sarraute, *L'età del sospetto*, Nonostante, Trieste 1956, p. 61.

<sup>8</sup> Cfr. A. Berardinelli, *Discorso sul romanzo moderno*, Carocci, Roma 2011, pp. 15-26.

## 2. La modernità del personaggio romanzesco

Per fare solo un esempio, italiano e novecentesco: a partire dagli scritti giovanili fino al *Pasticciaccio*, il tema prediletto di Gadda è l'impossibilità dell'«Io» a determinarsi autonomamente, in maniera indipendente rispetto all'influenza dell'ambiente all'interno del quale tale «Io» vive e si forma. La «vita pantanosa della caserma – leggiamo in una nota dei *Diari* – ottunde il senso del sacrificio nei disappunti, nelle controversie, nella vita fangosa di questi giorni»<sup>9</sup>. È su questa prima notazione, apparentemente banale e quotidiana, che germinerà poi la peculiare filosofia gaddiana del groviglio e delle concause determinanti il reale.

Già nell'incompiuto *Racconto italiano* l'obiettivo dichiarato della narrazione sarà descrivere la «tragedia di un uomo forte che si perverte per l'insufficienza dell'ambiente sociale», e il personaggio di Grifonetto diventerà la rappresentazione autobiografico-parodica di uno scontro tra gli ideali di «irraggiungibile onore» del personaggio e quella «realità merdosa» in cui già il redattore dei *Diari* si «sent(iva) immedesimare e affogare». L'episodio, emblematico, in cui Grifonetto viene arrestato dai carabinieri e la sua prima, incontrollata, reazione, è «serrare la destra, come se stringesse un'arma cavalleresca», mette paradigmaticamente in scena la dissonanza tra l'universo morale del soggetto e i «fatti perentorii e banali» del mondo a cui bisogna riconoscere «valore di causa»<sup>10</sup>. L'«Io» non può autodeterminarsi, e l'ideale non determina il reale.

Così nelle magistrali parole del *Castello di Udine*:

E allora anch'io, come tutti, son disceso con la sensazione e con il pensiero, cioè con il corpo e con l'anima, ai fatti perentorii e banali della vita di guerra: e alla brutale immediatezza di questi fatti ho riconosciuto valore di causa, da poi che a volte essi vennero motivando tutta una serie d'altri fatti bruti e reali, prima ancora che la volontà e la ragione potessero.

Ho visto la volontà sommersa dal caso, come una barca dalla risacca.<sup>11</sup>

Più ancora che «emanazioni biologiche dell'ambiente a cui appartengono» come vuole Berardinelli, Grifonetto, Don Gonzalo Pirobutirro e tutti gli altri, sono personaggi che sentono drammaticamente l'interazione io-ambiente; sono personaggi per i quali costruzione di sé e dissoluzione del sé nel mondo sono movimenti coincidenti.

Il caso di Gadda è certo estremo, e per certi versi unico, poiché l'indagine razionale si ribalta nel paradosso di uno stile grottesco; lo specchio del «minimissimo zoluzzo di Lombardia» è sempre deformato e deformante<sup>12</sup>. Ben lungi dall'ordinare il

<sup>9</sup> C.E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, in *Opere IV. Saggi giornali favole e altri scritti*, Garzanti, Milano 1992, p. 470.

<sup>10</sup> C.E. Gadda, *Opere I. Romanzi e racconti*, a cura di D. Isella, Garzanti, Milano 1988, p. 135.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>12</sup> C.E. Gadda, *Opere III. Saggi giornali favole e altri scritti*, Garzanti, Milano 1991, p. 243.

groviglio, l'«Io» gaddiano lo accoglie in sé e lo restituisce parodicamente ancor più intricato: come rilevava Roscioni, in Gadda «anche il pensiero è [...] pasticcio»<sup>13</sup>.

Nonostante tale unicità, tuttavia, l'opera di Gadda mostra una delle tendenze peculiari del romanzo novecentesco: indagare criticamente l'identità del soggetto morale come relazione conflittuale tra volontà di autodeterminazione e agenti modellanti esterni, rendendo così evidenti le cause dell'inevitabile conflitto tra essere (in perenne divenire) e dover-essere.

Diversamente dal trattato, che mostra con attitudine prescrittiva le azioni che corrispondono alla moralità ed invita il lettore a conformarvisi, il romanzo appare quindi intrinsecamente moderno, poiché abita (e riflette) un mondo «sdivinizzato» nel quale «l'io pensante si sostituisce a Dio – ma anche ad ogni altra autorità – come fondamento di tutte le cose»<sup>14</sup>. Ezio Raimondi ha parlato dell'etica del romanzo come di un'etica «interrogativa e esplorativa», mentre Milan Kundera – partendo dallo humour come carattere costitutivo del romanzo moderno (e della modernità stessa) – ha riconosciuto nell'universo romanzesco il «territorio in cui è sospeso ogni giudizio morale»; tale sospensione del giudizio costituisce però – e il paradosso è solo apparente – esattamente la morale del romanzo, poiché «si contrappone alla inveterata pratica umana che consiste [...] nel giudicare prima di e senza aver capito»<sup>15</sup>. Ciò che le affermazioni di Raimondi e Kundera fanno intravedere non è semplicemente una morale negativa grazie alla quale il «laboratorio antropologico» del romanzo sottopone a dubbio ogni enunciato circa la natura e il comportamento dell'essere umano per eventualmente smascherarne l'infondatezza, ma *un particolare sguardo della narrazione*, uno sguardo che si sofferma su tutti quegli elementi, interni ed esterni, che condizionano l'agire dell'uomo.

Naturalmente, se tutto ciò ha un senso, è perché presuppongo - come ci ha insegnato l'estetica fin dagli esordi greci - che la vita del personaggio stimoli nel lettore un rapporto di empatico, se non addirittura di identificazione. E tuttavia, una tale affermazione comporta che ci si pongano almeno due interrogativi. Primo: di che tipo di empatia o identificazione stiamo parlando? Secondo: se sia possibile, o addirittura consigliabile l'identificazione con un personaggio negativo.

Cosa succederà nel momento in cui il riconoscimento avviene con un personaggio il cui comportamento non è moralmente accettabile? È possibile o, secondo una domanda ancora più rilevante, è consigliabile che avvenga? Se il riconoscimento riesce mi troverò immerso in un mondo possibile nel quale sono chiamato, insieme al personaggio, ad operare delle scelte; insieme a Roberto, il narratore di *Gomorra*, dovrò decidere se ascoltare l'insegnamento di mio padre per cui solo un uomo con la laurea e con la pistola è un vero uomo, e quindi armarmi; insieme al Siani dell'*Abusivo* dovrò valutare i rischi, pesare le parole del mio articolo sugli

<sup>13</sup> G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, Einaudi, Torino 1995, p. 80.

<sup>14</sup> M. Kundera, *La vita è altrove*, Adelphi, Milano 2000, p. 18.

<sup>15</sup> E. Raimondi, *Un'etica del lettore*, Il mulino, Bologna 2007, p. 54; M. Kundera, *La vita è altrove*, cit., p. 17.

equilibri camorristici dopo l'arresto del boss Gionta<sup>16</sup>. Tuttavia: io lettore mi troverò a decidere non – o non solo – considerando un principio astratto, aprioristicamente costruito o accettato, bensì dopo aver condiviso con il personaggio le pressioni concrete, le paure, le speranze o il semplice e umanissimo desiderio di tranquillità che concorrono a determinare la sua decisione.

### 3. *Storie che ci riguardano*

Attraverso il riconoscimento, nessuna vita – neanche la più atroce e sbagliata – ci è estranea o indifferente, perché di essa possiamo comprendere le motivazioni recondite. E comprendere deve essere inteso qui in senso etimologico (*cum-prehendere*), ovvero prendere, contenere in sé. Come leggiamo nell'incipit di uno dei romanzi più controversi, e importanti, del nuovo secolo: se troveremo il tempo di leggere con attenzione le avventure del personaggio, potremo misurare fino a che punto la sua vita «ci riguarda»:

Fratelli umani, lasciate che vi racconti com'è andata. Non siamo tuoi fratelli, ribatterete voi, e non vogliamo saperlo. Ed è ben vero che si tratta di una storia cupa, ma anche edificante, un vero racconto morale, ve l'assicuro. Rischia di essere un po' lungo, in fondo sono successe tante cose, ma se per caso non andate troppo di fretta, con un po' di fortuna troverete il tempo. E poi vi riguarda: vedrete che vi riguarda. Non dovete credere che cerchi di convincervi di qualcosa; in fondo, come la pensate è affar vostro. Se mi sono deciso a scrivere, dopo tutti questi anni, è per mettere in chiaro le cose per me stesso, non per voi. A lungo uno striscia su questa terra come un bruco, nell'attesa della diafana e splendida farfalla che porta in sé. E poi il tempo passa, la ninfosi non arriva, rimani larva, desolante constatazione, ma che farci?

In effetti, lo sterminatore di ebrei Maximilien Aue è un personaggio complesso e stratificato come solo il personaggio tragico può essere; Aue è allo stesso momento atroce assassino e uomo colto e raffinato; un uomo che «se avess(e) potuto» avrebbe condotto una tranquilla vita da studioso di letteratura e filosofia, un uomo il cui ideale era vivere «circondato dalle cose belle e tranquille, dalle migliori creazioni della volontà umana»<sup>17</sup>. Maximilien Aue, il SS-Obersturmbannführer, è un uomo «con una vita interiore, dei desideri, delle passioni, come qualsiasi altro uomo»:

Tutto ciò, state probabilmente pensando, può sembrare un po' strano per un ufficiale della Schutzstaffel. Ma perché mai un SS-Obersturmbannführer non avrebbe potuto avere una vita interiore, dei desideri, delle passioni come qualunque altro uomo? Di quelli di noi che giudicate ancora dei criminali, ce ne sono stati a centinaia di migliaia: fra loro, come fra tutti gli esseri umani, c'erano persone banali, certo, ma anche persone non comuni, artisti, uomini di cultura, nevrotici, omosessuali, uomini innamorati della loro madre, che so io, e perché no? Nessuno era più tipico di qualunque altro uomo in qualunque professione.

<sup>16</sup> Cfr. A. Franchini, *L'abusivo*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 176-79.

<sup>17</sup> J. Littell, *Le benevole*, Torino, Einaudi 2007, p. 23.

Tale complessità pone il lettore di fronte ad un sentimento «scandaloso»: nonostante la vita del personaggio sia costellata da orrori tali da porlo al di fuori del consorzio umano («non siamo tuoi fratelli») egli è anche, lo ha sottolineato Guido Mazzoni, un «eroe (al quale) per certi versi si vorrebbe assomigliare»<sup>18</sup>. Eppure: Maximilien Aue è davvero al di fuori del consorzio umano? O non è questa, piuttosto, l'illusione di chi non ha (ancora) compreso e valutato la complessità della vita e dei tempi di Aue? È l'illusione di chi – di lui più fortunato – non ha visto infranto il semplicissimo e naturale desiderio di «essere un uomo fra gli uomini»; è l'illusione di chi non si è visto costretto a uccidere: «Non potete mai dire: “non ucciderò”, è impossibile, tutt'al più potete dire: “spero di non uccidere”»<sup>19</sup>.

Tutto il primo capitolo delle *Benevole* mira a negare l'eccezionalità di Maximilien Aue e a stabilire, quindi, un'estrema prossimità – direi quasi intimità – tra il personaggio e il lettore: «Ma via, se vi dico che sono come voi!»<sup>20</sup>. Egli è «come noi» perché è un uomo e la storia – terribile – della sua vita non fa capo ad una macchia originaria e immodificabile, non è stata determinata da una innata predisposizione al male; il percorso di Maximilien Aue, come il nostro, è meno il «frutto di una scelta, per non dire di una predisposizione» che dall'intrecciarsi e scontrarsi di fattori personali e storici:

Questo percorso è raramente frutto di una scelta, per non dire di una predisposizione. Le vittime, nella stragrande maggioranza dei casi, non sono state torturate o uccise perché erano buone, così come i loro aguzzini non le hanno tormentate perché erano cattivi. Sarebbe un po' ingenuo crederlo, e per convincersene basta frequentare qualunque burocrazia, anche quella della Croce Rossa [...] “Ci sono uomini per i quali la guerra, o perfino l'omicidio, sono una soluzione, ma io non sono fra quelli, per me, come per la maggior parte della gente, la guerra e l'omicidio sono una domanda, una domanda senza risposta, perché quando si grida nella notte, nessuno risponde. E una cosa tira l'altra; ho incominciato nel quadro del servizio, poi, sotto la pressione degli eventi, ho finito per oltrepassare quei limiti; ma tutto è collegato, strettamente, intimamente collegato [...] Come la maggior parte della gente, non ho mai chiesto di diventare un assassino. Se avessi potuto, l'ho già detto, mi sarei occupato di letteratura. Scrivere, se avessi avuto talento, altrimenti insegnare, forse, in ogni caso vivere circondato dalle cose belle e tranquille, dalle migliori creazioni della volontà umana. Chi, di proposito, a parte un pazzo, sceglie l'omicidio? E poi avrei voluto suonare il pianoforte [...] Per ciò che ho fatto c'erano sempre delle ragioni, giuste o sbagliate, non so, in ogni caso ragioni umane. Quelli che uccidono sono uomini, come quelli che vengono uccisi, è questa la cosa terribile.

Subito due precisazioni: nonostante l'insistenza sulla prossimità tra personaggio e lettore, il romanzo di Littell non è una giustificazione dell'orrore né una dichiarazione di correttezza; non elimina, quindi, la responsabilità individuale, e la voce narrante lo afferma nel modo più semplice e diretto fin dalle prime pagine: «Io sono

<sup>18</sup> G. Mazzoni, *Jonathan Littell, Le benevole*, «Allegoria», 58, Luglio 2008, p. 232.

<sup>19</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 25.

<sup>20</sup> Ibidem.

colpevole, voi non lo siete»<sup>21</sup>. In secondo luogo, è opportuno chiedersi di che tipo di prossimità si parla qui: a prima vista il primo capitolo delle *Benevole* potrebbe apparire come una ripetizione o messa in scena romanzesca della «banalità del male» di cui ha parlato Hannah Arendt a proposito di Eichmann<sup>22</sup>. Ne è, invece, quasi un ribaltamento: è una variazione e indagine sulla complessità dell'uomo e della Storia (dell'uomo nella Storia). La «banalità» di Eichmann così come appare dal resoconto del processo, è quella di un uomo ottuso, che fa fatica a distinguere realtà e finzione, e i cui unici sentimenti «umani» sembrano essere la frustrazione e il sentimento di rivalsa causati dalle – vere o presunte – vessazioni cui dichiara di esser stato oggetto fino alla sua adesione al partito nazionalsocialista (e proprio a causa della sua stupidità). Eichmann è, in un certo senso, esattamente l'opposto dell'umano (o di ciò che ci piace considerare come umano): è il grigio, anonimo funzionario, e per quanto «vero», non è mai, o quasi mai, verisimile. Da un punto di vista narrativo, Eichmann è un personaggio «piatto», unidimensionale: l'uomo si esaurisce e si dissolve completamente nel funzionario. Se la sua storia porta a riflettere sul rapporto individuo/Stato e sul potere che quest'ultimo ha di imporre le sue leggi al punto da annullare la coscienza individuale, Eichmann è però una figura inverosimilmente, eccezionalmente banale. Chi – anche prescindendo dalle atrocità da lui commesse – potrebbe (vorrebbe) sovrapporre la sua faccia a quella di Eichmann? Chi, con più o meno ragioni, potrebbe o vorrebbe riconoscere sé stesso in un essere tanto spregevole, e spregevole proprio perché «banale», anonimo, privo di vita interiore, di pensieri minimamente complessi, di passioni? Da questo punto di vista, la storia di Eichmann non ci riguarda: la possibilità di compiere il male è relegata nel completamente altro da sé. In breve: l'immagine di Eichmann è un'immagine (anche) consolatoria, poiché indica che la mediocrità – una mediocrità che non sentiamo appartenerci – è lo strumento del male.

E invece, avverte Maximilien Aue, «tutti, o quasi, in un dato complesso di circostanze, fanno ciò che viene detto loro di fare»<sup>23</sup>. Come Maximilien Aue anche noi potremmo trovarci a compiere il male. La forza, e la pertinenza, di questa affermazione derivano innanzitutto dal fatto che Aue – al contrario di Eichmann – è un uomo «comune», ovvero dotato di qualità e difetti propri della maggioranza degli uomini, ma non «banale». Come noi ha rimorsi per gli studi di pianoforte abbandonati da bambino; come noi ha gioito e sofferto all'interno della famiglia; come noi ha avuto speranze e desideri traditi. Come noi ha una storia interiore, segreta, che non sempre, o non necessariamente, corrisponde alle sue azioni. Il suo fare non è l'esatto specchio del suo essere. La vita di Maximilien Aue – come la nostra – è stata modellata da una molteplicità di forze, interne ed esterne, sulle quali ha avuto un controllo limitato.

La possibilità del riconoscimento avviene, dunque, e sul livello della ricchezza interiore del personaggio, e da un punto di vista cognitivo; se le sue azioni non hanno giustificazione, hanno tuttavia delle ragioni: come noi (come tutti) Maximilien Aue è

<sup>21</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 21.

<sup>22</sup> Cfr. H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>23</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 21.

prima di tutto un uomo che ha agito, sempre, secondo «ragioni umane», e «sotto la pressione degli eventi»<sup>24</sup>.

Maximilien Aue è però anche portatore di una riflessione che, nella sua lucidità, ridiscute il rapporto tra individuo e Stato. Se nel caso di Eichmann raccontato da Arendt – ma anche, ad esempio, nelle testimonianze di Höss e di molti gerarchi nazisti a Norimberga – la macchina statale appariva come una forza incommensurabile, quasi astratta, e l'individuo un nulla che da essa è schiacciato, nel racconto di Littell la questione si complica. Come ha scritto Primo Levi in una chiarissima pagina de *I sommersi e i salvati*, infatti, è certo vero che «la pressione che un moderno Stato totalitario può esercitare è paurosa [...]. Tuttavia non è lecito ammettere che questa pressione sia irresistibile»<sup>25</sup>. Da una parte, Maximilien Aue riconosce, dunque, tale sproporzione tra il volere individuale e la subdola raffinatezza delle tecniche condizionanti dello Stato moderno, precisandole nel meccanismo di alienazione tra lavoratore e prodotto del lavoro tipico delle società moderne: «Proprio come, secondo Marx, l'operaio è alienato rispetto al prodotto del suo lavoro, nel genocidio o nella guerra totale nella sua forma moderna l'esecutore è alienato rispetto al prodotto della sua azione»<sup>26</sup>; d'altro canto, egli riflette – e porta il lettore a riflettere – anche sul lato storico e caduco dello Stato, sull'estrema fragilità dei suoi ingranaggi:

Ora, la macchina dello Stato è fatta del medesimo impasto di sabbia friabile del materiale che macina, un granello dopo l'altro. Esiste perché tutti sono d'accordo che esista, perfino, e spesso fino all'ultimo istante, le sue stesse vittime. Senza gli Höß, gli Eichmann, i Goglidze, i Vyšinskij, ma anche senza i manovratori degli scambi dei treni, i fabbricanti di cemento e i ragionieri dei ministeri, uno Stalin o uno Hitler è soltanto un otre gonfio d'odio e di orrori impotenti [...] Gli uomini comuni di cui è composto lo Stato – soprattutto in periodi di instabilità –, ecco il vero pericolo. Il vero pericolo per l'uomo sono io, siete voi.

Il discorso di Littell si muove qui su due piani diversi ma intrecciati: un piano storico e uno metafisico. Al primo livello, egli riconosce nello Stato il prodotto dell'uomo; scomponendolo nelle sue parti rivela i mille volti che lo compongono, fa intravedere come esso non sia mai un'entità astratta e imm modificabile, riconoscendo così implicitamente la responsabilità di tutti e di ognuno nella sua costruzione.

A livello metafisico, o ontologico, invece, Littell àncora il male all'essenza stessa dell'uomo; di qualsiasi uomo («il vero pericolo per l'uomo sono io, siete voi»). Non credo si tratti semplicemente di ribadire l'*homo homini lupus* di hobbessiana memoria, quanto di una visione «aperta» dell'uomo e della storia come potenzialità solo parzialmente controllabili:

Siamo chiari: non cerco di dire che non sono colpevole di questo o di quel fatto. Io sono colpevole, voi non lo siete, mi sta bene. Ma dovrete comunque essere capaci di dire a voi stessi che ciò che ho fatto io, l'avreste fatto anche voi. Forse con meno zelo, ma forse anche

<sup>24</sup> Ivi, pp. 24-25.

<sup>25</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2003, p. 18.

<sup>26</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 20.

con meno disperazione, comunque in un modo o nell'altro. Penso che mi sia permesso concludere come un fatto assodato dalla storia moderna che tutti, o quasi, in un dato complesso di circostanze, fanno ciò che viene detto loro di fare; e, scusatemi, non ci sono molte probabilità che voi siate l'eccezione, non più di me. Se siete nati in un paese o in un'epoca in cui non solo nessuno viene a uccidervi la moglie o i figli, ma nessuno viene nemmeno a chiedervi di uccidere la moglie e i figli degli altri, ringraziate Dio e andate in pace. Ma tenete sempre a mente questa considerazione: forse avete avuto più fortuna di me, ma non siete migliori. Perché se avete l'arroganza di pensarlo, qui incomincia il pericolo.

«Se avete l'arroganza di pensarlo (di essere migliori di me), qui incomincia il pericolo»: è qui, credo, anche la chiave di volta per comprendere l'operazione di Littell. Riportando, come ha notato Guido Mazzoni, «il carnefice fra gli uomini e l'evento nelle dinamiche della storia europea»<sup>27</sup>, ovvero secolarizzando un evento che a partire dalla sua stessa definizione è stato storicamente trattato secondo una prospettiva teologica, Littell compie un'operazione che può apparire scandalosa, ma che è necessaria per adempiere il progetto, dichiarato nell'incipit del romanzo, di scrivere «una storia [...] edificante, un vero racconto morale»<sup>28</sup>.

Da una parte, riconoscendo l'Olocausto come parte di una storia, il romanzo di Littell spinge «a non dimenticare che questo evento è una possibilità umana sempre aperta»<sup>29</sup>. «E poi – afferma Maximilien Aue – abbiamo imparato la lezione, non accadrà più. Ma siete proprio sicuri che abbiamo imparato la lezione? Siete sicuri che non accadrà più?»<sup>30</sup>. In realtà è già accaduto di nuovo (l'avventura in Algeria, oggi gli ebrei stessi...)

Non si tratta di negare l'eccezionalità e le dimensioni della tragedia, né di accomunare senza distinzioni tutte le guerre, ma di riconoscere che ciò che è avvenuto è frutto di quelle stesse falsità, meschinità e storture che affliggono noi tutti in quanto esseri umani: «Perfino uno che non ha fatto la guerra, che non ha dovuto uccidere, soffrirà di ciò di cui parlo. Riaffiorano le piccole cattiverie, la viltà, le falsità, le meschinità che affliggono chiunque»<sup>31</sup>.

Sottraendo il personaggio ad una dimensione assoluta, se pur nel male, il romanzo di Littell vuole operare anche a livello della coscienza individuale, stimolando la consapevolezza del lettore: è possibile, infatti, dire quel «no» che inceppa la macchina dello stato totalitario solo a patto di avere coscienza delle difficoltà che una tale scelta comporta, e solo a patto di riconoscere come questa non sia mai – neanche per noi, uomini «comuni» (non banali) – una scelta scontata. È necessario uscire da quei «pensieri pratici o meccanici» che occupano la maggior parte della nostra giornata e impediscono l'affiorare di un pensiero davvero «umano»:

<sup>27</sup> G. Mazzoni, *Jonathan Littell, Le benevole*, cit., p. 235.

<sup>28</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 5.

<sup>29</sup> G. Mazzoni, *Jonathan Littell, Le benevole*, cit., p. 236.

<sup>30</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 17.

<sup>31</sup> Ivi, p. 9.

Rifletteteci: a cosa pensate voi durante la giornata? A pochissime cose, in realtà [...] pensieri pratici o meccanici, pianificazione dei gesti e del tempo [...] Eliminate questo tipo di pensieri, e converrete con me che non resta granché»<sup>32</sup>.

Quali sono, però, le qualità di questo «rarissimo pensiero umano» che talvolta sorge in noi? Esso è innanzitutto un pensiero impreveduto— «inatteso, fra due pubblicità di detersivi [...] ed ecco che riaffiorano gli sciabordii notturni del fiume» —<sup>33</sup>. In secondo luogo, è un pensiero carico di sentimento: «All'ingresso di un parco, il volto sorridente di un bambino vi riporta a quello di vostro figlio [...] il tronco biancastro di un platano: e d'improvviso pensate alla vostra infanzia, al cortile delle ricreazione dove giocavate alla guerra urlando di terrore e felicità. Avete appena avuto un pensiero umano. Ma è rarissimo»<sup>34</sup>.

Littell non lo dice, ma è il tipo di pensiero che la (migliore) letteratura è in grado di stimolare nel lettore.

Perché, dunque, portare il lettore al riconoscimento con un personaggio colpevole di tali orrori? Una volta, Primo Levi ha scritto che, forse, non si dovrebbe comprendere il nazismo: comprendere è quasi giustificare [...] «comprendere un proponimento o un comportamento umano significa (anche etimologicamente) contenerlo, contenerne l'autore, mettersi al suo posto, identificarsi con lui. Ora, nessun uomo normale potrà mai identificarsi con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infiniti altri. Questo ci sgomenta, e insieme ci porta sollievo: perché forse è desiderabile che le loro parole (e anche, purtroppo, le loro opere) non ci riescano più comprensibili»<sup>35</sup>. L'obiezione è forte e, se presa alla lettera, contrasta con tutta l'opera testimoniale e letteraria di Levi stesso che, da *Se questo è un uomo* (scritto tra il 1945 e il 1947) fino a *I sommersi e i salvati* (1986) ha fornito strumenti di estrema lucidità per lo «studio pacato di alcuni aspetti dell'animo umano»<sup>36</sup>. E lo studio porta, o dovrebbe portare, alla comprensione. Tuttavia: Maximilien Aue è comparabile a Hitler, a Goebbels, e agli «infiniti altri» di cui parla Levi? Innanzitutto, Littell, al contrario di Levi, distingue tra Hitler e gli «infiniti altri»: egli non ci chiede di comprendere Hitler, ma di comprendere come — e uso le parole di Levi stesso nei *Sommersi e i salvati*— «in Lager e fuori, esistono persone grigie, ambigue, pronte al compromesso»<sup>37</sup>. Entrare in contatto — attraverso il processo di identificazione/riconoscimento con Aue — con la nostra «zona grigia» non significa giustificare l'orrore e la violenza della sua vita, ma riconoscerle — almeno a livello potenziale — anche in noi; significa ricordarsi che occorre vigilare su sé stessi, che il compromesso e la meschinità, tanto più forti quanto inavvertiti, sono la regola e non l'eccezione del comportamento umano. Come ricorda Aue al suo lettore, è bene essere

<sup>32</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>33</sup> Ivi, p. 9.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> P. Levi, *Non si deve comprendere*, «Tuttolibri», 16, 1979, p. 12.

<sup>36</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*. La tregua, Einaudi, Torino 1989, p. 9.

<sup>37</sup> P. Levi, *I sommersi e i salvati*, cit., p. 35.

consapevoli che «tutti, o quasi, in un dato complesso di circostanze, fanno ciò che viene loro detto di fare» e ci sono poche probabilità che noi «siamo l'eccezione»<sup>38</sup>.

Riconoscere l'umanità di Aue significa accogliere la possibilità del male per poterla – se non espellere da noi – almeno frenare, costringere entro i limiti di un'etica consapevole della propria fragilità. Significa, infine, sottoporre a dubbio ciò che normalmente diamo per scontato: la capacità dell'essere umano di agire secondo convincimenti morali, ripensandone radicalmente i limiti di fronte alle reali pressioni esercitate dal mondo esterno e dalle passioni interne al soggetto. Come hanno sintetizzato Fusillo ed Ercolino quella della empatia negativa è una dimensione estetica «fondamentalmente *tragica*, che interroga e mette in crisi incessantemente la possibilità di agire in maniera etica».

Se ciò servirà a farci più forti nel momento decisivo è difficile dire: forse aveva ragione Theodor Lipps quando parlava di un oggetto d'arte «privo di qualsiasi forza motivazionale pratica», ma una morale non problematica, mai messa alla prova neanche a livello ipotetico, è certo una morale sterile, pronta a sfaldarsi al primo urto con la realtà. Come scriveva Manzoni nell'introduzione a *Storia della colonna infame*, contemplare una volta di più l'orrore può provocare «sdegno e ribrezzo [...] contro passioni che non si posson bandire, ma rendere meno potenti e funeste, col riconoscerle ne' loro effetti, e detestarle»<sup>39</sup>.

#### 4. Conclusione

Ritorno quindi all'inizio: quando amo Marcel, il narratore della *Recherche*, quando amo la Diotima di Musil, o Oblomov, o Renzo o Madame Arnoux, in effetti, che cosa amo? Per rispondere devo condividere con voi una esperienza molto personale, e spero che mi perdonerete. L'anno scorso è stato per me un anno, diciamo così, memorabile. Memorabilissimo, in particolare, è stato il mese di marzo nel quale, per motivi diversi, ho in sequenza perso la mia amatissima cagna, tre gatti altrettanto amati, una moglie, una casa e una moto. La mia prima reazione è stata, dopo naturalmente aver messo in sicurezza le mie finanze perché i divorzi sono una brutta bestia - e dopo aver pensato di fare un non troppo veloce viaggio a Lourdes, è stata quella di *scrivere*. Scrivevo una specie di diario riflessione il cui modello era, più o meno consapevolmente, *Il mestiere di vivere* di Pavese, che stavo rileggendo in quel momento. Poi mi sono accorto che probabilmente - Pavese si è suicidato, come sapete - non era esattamente un'idea brillante. Ma a parte questo, come potete immaginare gli oggetti principali delle mie riflessioni erano sostanzialmente due: la perdita e il dolore, con tutta la costellazione di concetti e le isotopie che questi due temi comportano. Ad un certo punto ho scritto questo passaggio:

<sup>38</sup> J. Littell, *Le benevole*, cit., p. 21.

<sup>39</sup> A. Manzoni, *Storia della colonna infame*, in Id., *Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni*, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2002, p. 753.

Il dolore è una cosa indecente. Ti sovviene il Coetzee di *Elizabeth Costello*, e ti aiuta a dire meglio ciò che vuoi: il dolore è *osceno*, è ciò che deve rimanere fuori dalla scena. Ma non nel senso un po' moralistico con il quale lo intende Elizabeth. Non è per «salvare la nostra umanità», ma per negarla. Noi sopravviviamo not thanks to but *despite of* our humanity. Perché ciò che ci rende umani è la nostra fragilità, il nostro dolore. E si può tirare avanti solo facendo finta di essere altro.

Ecco, se questo è vero - e credo che lo sia - mi dice qualcosa anche su che cosa sia il personaggio, e che cosa io ami quando amo un personaggio. È certo vero, come scriveva Benjamin, che io lettore scaldo la mia vita infreddolita alla morte del personaggio. Ovvero, che io risolvo - almeno per un momento - la casualità, caoticità, la paurosa disarticolazione della mia vita alla fiamma di un destino compiuto e finalmente visibile (la morte, appunto, del personaggio). Ma io ho il sospetto che ci sia qualcosa di ancor più essenziale: nel loro processo di costruzione e dissoluzione dell'io, nel loro "morire" su cui insisteva Benjamin, nel vivere interamente una natura passeggera e frale e nella loro eclatante - e perciò sempre smascherata irrealtà -, i personaggi mi spingono alla nostalgia di una umanità che trovo e *non* trovo in me, e che, per sopravvivere, nego. Sono io, siamo noi le maschere, le ombre, solo il personaggio è umano e la vita - sono le parole di Macbeth - «è solo un'ombra che cammina, un povero attore che tutto tronfio si dimena durante la sua ora sulla scena, e poi non se ne sa più nulla»

## Il sé e la sua realizzazione\*

Armando Manchisi\*\*

### Abstract

Il contributo analizza l'ideale dell'autorealizzazione, mettendolo in rapporto con diverse concezioni del sé. A tal fine, vengono esaminati quattro modelli principali: il Modello perfezionista, il Modello volontarista e due modelli ibridi, quello della volontà oggettiva e quello perfezionista dell'autonomia. L'analisi mostra che i primi tre presentano limiti significativi, legati rispettivamente al paternalismo, all'arbitrarietà e alla dipendenza da un allineamento contingente tra valore oggettivo e coinvolgimento soggettivo. Come alternativa, viene difeso il Modello perfezionista dell'autonomia, secondo cui una persona realizza sé stessa esercitando le proprie capacità fondamentali per conseguire obiettivi di vita che ha scelto liberamente. Questo modello consente di integrare vincoli normativi e autodeterminazione, consentendo così di concepire il sé come un processo dinamico di articolazione e trasformazione.

*Parole chiave:* autorealizzazione, sé, perfezionismo, autonomia, agentività.

This paper analyzes the ideal of self-realization by relating it to different conceptions of the self. To this end, it examines four main accounts: the Perfectionist Account, the Voluntarist Account, and two hybrid views, the Objective Will Account and the Autonomy-Perfectionist Account. The analysis shows that the first three face significant limitations, namely paternalism, arbitrariness, and a reliance on the contingent alignment between objective value and subjective engagement. As an alternative, the paper defends the Autonomy-Perfectionist Account, according to which a person realizes herself by exercising her fundamental capacities in the pursuit of freely chosen life goals. This account integrates normative constraints and self-determination, thereby allowing us to conceive of the self as a dynamic process of articulation and transformation.

*Keywords:* Self-Realization, Self, Perfectionism, Autonomy, Agency.

---

\* Ricevuto il 05/04/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [armando.manchisi@unito.it](mailto:armando.manchisi@unito.it).

## 1. Introduzione

Nella cultura occidentale moderna, l'ideale dell'autorealizzazione occupa senza dubbio un posto centrale. Alla sua base si trova un'intuizione tanto semplice quanto importante: noi siamo *soggetti*, cioè esseri dotati di un *sé* e quindi capaci di riflettere su noi stessi e orientare il nostro comportamento "dall'interno", ossia in prima persona<sup>1</sup>. Questa intuizione è stata indagata in rapporto a molti dei valori chiave della modernità, come la libertà, l'uguaglianza, la creatività (ma anche in riferimento a temi più controversi, come il modello dell'*homo oeconomicus*). Molta meno attenzione è stata invece dedicata al suo significato per l'autorealizzazione<sup>2</sup>.

In questo contributo intendo colmare (almeno in parte) questa lacuna, esaminando il *rapporto fra autorealizzazione e soggettività, ossia il modo in cui il sé funge da principio di fioritura della vita umana*. Più nello specifico, il mio obiettivo è mostrare come diverse concezioni dell'autorealizzazione presuppongano diverse immagini del sé e del suo processo di sviluppo. Cercherò quindi di ricostruire e analizzare alcune di queste concezioni, mettendone in luce vantaggi e limiti.

Considererò innanzitutto i due modelli seguenti:

- a) *Modello perfezionista* (MP): una persona realizza sé stessa quando esercita correttamente le sue capacità fondamentali;
- b) *Modello volontarista* (MV): una persona realizza sé stessa quando consegue gli obiettivi di vita che ha scelto liberamente.

Prenderò poi in considerazione due concezioni ibride, ottenuti tramite l'integrazione delle prime due:

- c) *Modello della volontà oggettiva* (MVO): una persona realizza sé stessa quando consegue con soddisfazione obiettivi di vita dotati di valore oggettivo;
- d) *Modello perfezionista dell'autonomia* (MPA): una persona realizza sé stessa quando esercita correttamente le proprie capacità fondamentali per conseguire obiettivi di vita che ha scelto liberamente.

Sosterrò che MPA rappresenta l'alternativa più convincente, dal momento che consente di integrare in modo efficace vincoli normativi e autodeterminazione. Dopo aver fornito alcuni chiarimenti preliminari, l'analisi procederà attraverso una discussione critica dei diversi modelli, soffermandosi soprattutto sulla concezione del sé implicita in ciascuno di essi.

<sup>1</sup> Su questo tema restano fondamentali le opere di C. Taylor, *Le radici del sé. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993; Id., *Il disagio della modernità* (1991), tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Bari-Roma 1994.

<sup>2</sup> Alcune eccezioni rilevanti sono A. Gewirth, *Self-Fulfillment*, Princeton University Press, Princeton 1998; A. Altobrando, T. Niikawa, R. Stone (a cura di), *The Realizations of the Self*, Palgrave Macmillan, Cham 2018; J. Stuhr (a cura di), *Philosophy and Human Flourishing*, Oxford University Press, New York 2023; E. Mountbatten-O'Malley, *Human Flourishing: A Conceptual Analysis*, Bloomsbury, London-New York 2024.

## 2. Alcuni chiarimenti preliminari

Prima di esaminare i diversi modelli di autorealizzazione, vorrei fornire alcuni chiarimenti sull'approccio, i presupposti e la terminologia della mia analisi, in modo da evitare possibili fraintendimenti.

In primo luogo, adotterò un *approccio pratico* al problema del sé. È infatti possibile distinguere tra un approccio teoretico, che riguarda la natura e le condizioni di esistenza del sé (ad es. il rapporto mente-cervello o la persistenza dell'identità), e un approccio pratico, che concerne il suo ruolo nell'azione e nella valutazione (ad es. autonomia, responsabilità, identità biografica)<sup>3</sup>. Nelle pagine che seguono mi muoverò su questo secondo livello, concentrandomi quindi sugli *aspetti normativi legati al sé* e alla sua realizzazione.

In secondo luogo, assumerò una concezione del sé come risultato dell'interazione fra un organismo e il suo ambiente fisico e sociale, e quindi come un processo radicato in un corpo e costitutivamente orientato all'azione. In questa prospettiva, dunque, il sé non è una sostanza autonoma (ad es. un'anima), né una funzione emergente dal cervello, ma una dinamica che si sviluppa nell'*intera esperienza di un organismo nel mondo*. Questa impostazione, ampiamente sostenuta nella letteratura contemporanea, verrà qui presupposta senza essere ulteriormente difesa<sup>4</sup>.

Infine, parlerò di *persona* per indicare il soggetto dell'autorealizzazione. Mentre il concetto di "essere umano", infatti, ha un'accezione prevalentemente descrittiva, quello di "persona" chiama in causa anche questioni normative (ad es. il possesso di diritti e doveri). Sulla base anche delle precisazioni fatte sopra, userò quindi il termine "persona" per riferirmi a un agente (umano) incarnato, costituito socialmente e orientato normativamente verso sé stesso e il mondo.

## 3. Il Modello perfezionista

Consideriamo la prima delle concezioni dell'autorealizzazione che ho proposto sopra e che ho indicato come il Modello perfezionista (MP). La tesi alla base di questo modello è la seguente:

(MP) Una persona realizza sé stessa quando esercita correttamente le sue capacità fondamentali.

È possibile trovare varianti di MP in molte teorie filosofiche, sia del passato che del presente: in Aristotele, Marx, Thomas Hill Green e, nel contesto contemporaneo, in Thomas Hurka, Philippa Foot e Richard Kraut. Per poter valutare

<sup>3</sup> Per una panoramica cfr. S. Gallagher (a cura di), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>4</sup> Cfr. M. Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How our Bodies Give Rise to Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017.

adeguatamente MP, è necessario innanzitutto chiarire due questioni fondamentali: che cosa si intende per *capacità* e in cosa consiste il loro *esercizio*.

### 3.1. Le capacità fondamentali

Per “capacità” si intende ciò che una persona è *in grado di fare o essere*. Il concetto traspone sul piano della vita umana l’idea metafisica di potenzialità, cioè di una proprietà disposizionale che un oggetto può manifestare date alcune condizioni di stimolo (come la fragilità di un bicchiere o l’esplosività della dinamite). La presenza di una certa potenzialità, o disposizione, in un oggetto implica quindi che, dati i giusti stimoli, tale oggetto *tenderà* a fare o a essere una certa cosa<sup>5</sup>.

MP applica questa concezione metafisica alle persone, concependo le capacità come disposizioni o tendenze di un individuo a comportarsi in determinati modi. Fra capacità e realizzazione sussiste un rapporto di causazione, che rende quindi possibile stabilire, almeno in linea di massima, limiti e possibilità di ciò che le persone possono fare o aspettarsi realisticamente di ottenere. Ad esempio, non ha senso che io cerchi di librarmi in volo da terra, non possedendo l’abilità necessaria a produrre quel risultato; allo stesso modo, la consapevolezza di avere una forte disposizione per il disegno può essere una buona ragione per dedicarmi all’architettura o al fumetto. Ovviamente, uno degli aspetti caratteristici della vita umana consiste nella possibilità di superare certi limiti o potenziare certe capacità grazie al coordinamento sociale e all’invenzione tecnica (come dimostrano tanto gli aerei quanto le norme che prevedono parcheggi e rampe per le persone con disabilità).

Dunque, MP concepisce il sé come un *nucleo di capacità* che devono essere scoperte ed espresse (date ovviamente le giuste condizioni fisiche, psicologiche e sociali). Tuttavia, non ogni capacità risulta rilevante ai fini dell’autorealizzazione. Il dibattito filosofico contemporaneo ha individuato a questo proposito tre criteri differenti<sup>6</sup>:

- a) il primo fa riferimento alle capacità *distintive* (o uniche) delle persone, cioè a quelle che le distinguono da qualsiasi altro tipo di entità;
- b) il secondo si richiama alle capacità *essenziali* delle persone, cioè a quelle che le rendono degli esseri di un certo tipo;
- c) il terzo fa riferimento alle capacità *fondamentali* delle persone, cioè a quelle senza le quali esse non potrebbero condurre il tipo di esistenza che è loro tipico.

Il primo criterio poggia su un assunto molto problematico. Immaginiamo infatti di scoprire l’esistenza di alieni dotati di una razionalità simile (o superiore) alla nostra: il fatto di non essere più gli unici a possedere questa capacità la rende allora priva di significato per la nostra realizzazione? Ma anche il secondo criterio è poco plausibile. Fra le nostre caratteristiche essenziali, infatti, non rientrano solo certe abilità fisiche e mentali, ma anche l’aver una forma tridimensionale o il persistere nel

<sup>5</sup> Cfr. G. Molnar, *Powers. A Study in Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>6</sup> Cfr. G. Bradford, *Perfectionism*, in G. Fletcher (a cura di), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, Routledge, London-New York 2016, pp. 124-134.

tempo, cioè proprietà poco o affatto rilevanti per la nostra autorealizzazione. Il criterio che si richiama alle capacità fondamentali, invece, poggia sull'osservazione ponderata del modo in cui le persone agiscono effettivamente. In questo caso, infatti, si tratta di individuare quelle capacità il cui esercizio è «quasi-universale» e «quasi-inevitabile»<sup>7</sup>. Pur essendo meno specifico degli altri due, questo criterio risulta più verosimile e metafisicamente meno impegnativo.

Le capacità fondamentali, dunque, sono quelle che permeano la nostra esistenza e che le conferiscono valore e significato. Oppure, in negativo, si tratta di quelle caratteristiche la cui assenza renderebbe la nostra forma di vita irriconoscibile.

### 3.2. *Realizzazione come scoperta e sviluppo di sé*

Una volta definita la concezione del sé di MP, possiamo ora considerare più nel dettaglio la sua idea di realizzazione. Abbiamo visto che questa idea viene declinata in termini di “esercizio corretto”. Questo implica tre aspetti che vanno chiariti.

In primo luogo, MP presuppone che le capacità da realizzare siano già “date”, sebbene in una forma ancora latente. Realizzare sé stessi, quindi, implica innanzitutto *scoprire* sé stessi: ciò che dev'essere realizzato, infatti, è “già lì”, ma dev'essere trovato e manifestato.

In secondo luogo, l'autorealizzazione consiste in un *esercizio*: bisogna cioè portare le capacità fondamentali dalla potenza all'atto, per usare la terminologia aristotelica. Si tratta di agire, per dispiegare e manifestare ciò che altrimenti resta celato o dormiente. Per realizzare sé stessi, dunque, non basta “possedere” certe abilità (come ad es. la razionalità pratica), ma bisogna anche “impiegarle” attivamente nella propria esperienza (ad es. agendo in modo responsabile).

In terzo luogo, MP prevede che le capacità debbano essere esercitate *correttamente*. Realizzare sé stessi, infatti, non implica solo manifestare le proprie disposizioni fondamentali, ma anche farlo bene. Questo introduce quindi un *criterio valutativo*. Per esercitare ad esempio una capacità fisica come la respirazione non è sufficiente inspirare ed espirare, ma bisogna svolgere queste funzioni in modo proficuo. Si può infatti esercitare la stessa capacità, ma in modo sbagliato o addirittura dannoso, ad esempio respirando troppo velocemente o inalando del fumo: l'abilità messa in atto è la stessa, ma la qualità del processo (che può essere determinata da condizioni sia interne che esterne) varia sensibilmente.

---

<sup>7</sup> G. Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1997, p. 202.

### 3.3. Oggettivismo e paternalismo

Possiamo ora dare una valutazione complessiva di MP. Da un lato, questo modello riesce a spiegare l'autorealizzazione senza vincolarla all'arbitrio individuale. In questo senso, MP implica una forma di *oggettivismo*, nella misura in cui ritiene che ciò che ha valore nella vita delle persone, ed è quindi meritevole di essere realizzato, non dipende da elementi soggettivi, come ad esempio opinioni, desideri, preferenze, e così via. Il riferimento alle capacità fondamentali, infatti, permette di individuare dei criteri generali per stabilire se una persona sta effettivamente realizzando sé stessa.

Un esempio può chiarire questo punto. Immaginiamo una persona che trae grande piacere dal consumo di dolci, ma che soffre di diabete senza saperlo: in questo caso, ciò che essa percepisce come fonte di realizzazione è in realtà dannoso per la sua vita. Modelli oggettivistici come MP consentono di distinguere tra forme di realizzazione solo apparenti e forme valide. Il vantaggio principale dell'oggettivismo, infatti, è quello di mostrare che ci sono cose nella vita delle persone (come ad es. godere di una buona salute fisica) che hanno valore intrinsecamente.

Allo stesso tempo, però, questo oggettivismo espone MP a esiti *paternalistici*, nella misura in cui stabilisce come una persona debba realizzarsi senza prendere in considerazione le sue preferenze. In questo modo, MP produce un esito quasi paradossale: un individuo potrebbe realizzare sé stesso, ma non trarre da ciò alcuna soddisfazione.

### 4. Il Modello volontarista

Consideriamo ora un secondo modello di autorealizzazione, che indico come il Modello volontarista (MV). Come vedremo, MV rappresenta un'alternativa speculare a MP, del quale potrebbe quindi risolvere i problemi. La tesi centrale di MV è questa:

(MV) Una persona realizza sé stessa quando consegue gli obiettivi di vita che ha scelto liberamente.

Anche nel caso di MV è possibile individuare vari difensori, come ad esempio Josiah Royce, Jean-Paul Sartre, John Rawls, Harry Frankfurt e Christine Korsgaard. Nonostante le loro differenze, infatti, tutti questi filosofi hanno sostenuto l'importanza della scelta e dell'autonomia nella vita delle persone. Ma per valutare adeguatamente questo modello, è necessario innanzitutto chiarire cosa si intende per *obiettivi di vita* e per *libera scelta*.

#### 4.1. Gli obiettivi di vita

In termini generali, un “obiettivo” è un fine che guida attivamente l’azione e organizza il comportamento intenzionale nel tempo. Un obiettivo assolve quindi quattro funzioni principali<sup>8</sup>:

- a) indirizza l’attenzione e lo sforzo di una persona;
- b) la motiva, trasformando i suoi desideri in impegno concreto;
- c) dà coerenza alla sua vita quotidiana;
- d) fornisce un senso di autoefficacia e di controllo sull’ambiente.

Gli obiettivi di una persona non sono tutti sullo stesso piano, ma sono organizzati gerarchicamente. Ad esempio, per me leggere l’ultimo romanzo di Jonathan Franzen è più importante del guardare un video su YouTube, ma meno del diventare un filosofo. Per l’autorealizzazione di una persona giocano un ruolo decisivo i fini che si trovano più in alto nella gerarchia delle sue preferenze. Li possiamo chiamare quindi *obiettivi di vita*, intendendo con ciò dei fini *globali*, cioè che uniscono diversi scopi particolari, e *relativamente stabili*, ossia che tendono a durare nel tempo<sup>9</sup>.

Gli obiettivi di vita costituiscono il nocciolo stesso dell’identità di una persona. Attraverso di essi, infatti, un individuo rende esplicite le priorità che informano la sua condotta e il tipo di esistenza che considera degno di essere realizzato. Royce ha illustrato molto bene questo punto: «non posso rispondere alla domanda “chi sono io?”, se non enunciando in qualche modo i piani e i propositi della mia vita. [...] [U]na persona, un sé individuale, può essere definita nei termini di una vita umana vissuta secondo un piano»<sup>10</sup>.

Un obiettivo di vita esprime dunque il modo in cui una persona comprende sé stessa e il proprio posto nel mondo. In questo senso, non si limita a guidare l’azione, ma contribuisce a definire chi una persona è o intende essere.

Sono questi aspetti, quindi, che rendono gli obiettivi di vita rilevanti per MV. Se realizzare sé stessi, infatti, significa dare forma alla propria esistenza in modo coerente con ciò che si è e si ritiene importante, tale processo allora non può che passare attraverso la definizione e attuazione di uno o più obiettivi di vita.

#### 4.2. Realizzazione come libera creazione di sé

Se MP concepisce il sé come un nucleo di potenzialità preesistenti che vanno scoperte e sviluppate, MV assume invece che il sé sia qualcosa da *creare* attivamente e

<sup>8</sup> Cfr. G.B. Moskowitz, H. Grant (a cura di), *The Psychology of Goals*, The Guilford Press, New York-London 2009.

<sup>9</sup> Parlo di “obiettivi di vita” per distinguerli tanto dagli scopi particolari (mangiare, andare alla posta, salutare i vicini) quanto dai cosiddetti “piani di vita”, espressione che suggerisce l’idea di una progettazione esistenziale onnicomprensiva che tuttavia risulta troppo esigente per degli esseri finiti come noi. Cfr. C. Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, cap. 10.

<sup>10</sup> J. Royce, *La filosofia della fedeltà* (1908), tr. it. di M. Cai, a cura di E. Buzzi, Aragno, Torino 2014, pp. 105-106 (tr. modificata).

liberamente. In questa prospettiva, infatti, ciò che definisce una persona, cioè la sua risposta alla domanda “chi sono io?” (come scrive Royce), non sono le capacità che “possiede”, ma i fini che sceglie di perseguire e il modo in cui organizza la propria esistenza attorno a essi.

Il sé viene così a coincidere, in larga parte, con gli obiettivi di vita di una persona. Con tali obiettivi, infatti, l'individuo non si limita a esprimere una natura già data, ma la definisce attivamente, conferendo forma e direzione alla propria condotta. In questo senso, il sé non è qualcosa che si trova, ma qualcosa che si costruisce progressivamente mediante scelte ponderate.

Su questa base, MV interpreta l'autorealizzazione come un processo di *autodeterminazione*: una persona realizza sé stessa nella misura in cui riesce a dar seguito agli obiettivi di vita che ha scelto riflessivamente, organizzando in modo coerente le proprie azioni. In MV, dunque, ciò che conta, ossia che dà valore alla realizzazione di una persona, non è tanto il contenuto degli scopi che persegue, quanto il fatto che questi siano il risultato della sua libertà e che possano quindi essere ricondotti alla sua volontà.

#### 4.3. *Vantaggi e limiti del soggettivismo*

Il merito principale di MV consiste nel dare spazio alla libertà individuale, concependo l'autorealizzazione in termini di autodeterminazione. Questo modello presuppone infatti una forma di *soggettivismo*, ossia l'idea che ciò che ha valore nella vita di una persona, ed è quindi meritevole di essere realizzato, è determinabile solo soggettivamente, cioè sulla base di preferenze, opinioni o scelte.

MV permette così di dare conto di un'intuizione fondamentale, cioè che l'autorealizzazione consiste, almeno in parte, in una libera progettazione della propria esistenza. In questo senso, mentre MP concepisce la realizzazione di sé in analogia alla crescita di un organismo, e quindi come una fioritura che segue linee grossomodo predefinite, MV la intende più come la creazione di un'opera d'arte, e quindi come un processo di libera invenzione e costruzione.

Tuttavia, questo modello presenta anche dei limiti rilevanti. In particolare, l'identificazione del criterio normativo per l'autorealizzazione con la volontà soggettiva rende difficile per MV distinguere fra forme riuscite e forme invece mancate o persino patologiche di realizzazione. Questo è il caso, ad esempio, del contatore di fili d'erba di cui parla Rawls, ossia di un individuo (privo di disturbi psicologici e anzi dotato di grande intelligenza) il cui obiettivo di vita è contare fili d'erba in aiuole e prati<sup>11</sup>. Secondo MV, infatti, dobbiamo accettare che, appagando il suo interesse, questo individuo sta realizzando sé stesso. Eppure, difficilmente riusciamo a collegare una vita di questo tipo a quel valore che invece leghiamo all'autorealizzazione.

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008, p. 410.

Ma potremmo spingerci anche oltre. Sulla base di MV, infatti, dovremmo accettare che persino Hitler abbia realizzato sé stesso, nella misura in cui ha definito e perseguito liberamente i suoi obiettivi di vita. Ma anche in questo caso parlare di autorealizzazione sembra fuori luogo. Eppure, se ci atteniamo a MV, non ci restano molti argomenti per spiegare perché il contatore di fili d'erba e Hitler non realizzano *davvero* sé stessi, per quanto appaganti siano le loro esistenze *per loro*. Questo ci porta a concludere che, per pensare correttamente l'autorealizzazione, abbiamo bisogno di includere dei vincoli normativi oggettivi, cioè indipendenti dalla volontà individuale.

### 5. Il Modello della volontà oggettiva

Sotto molti aspetti, MP e MV incarnano concezioni speculari dell'autorealizzazione, per cui i pregi dell'una sono i difetti dell'altra. Un modo per superare lo stallo che viene così a crearsi è quindi integrarli, unendo i loro vantaggi, ma senza riprodurne i limiti. Da questa operazione possiamo ottenere due risultati differenti: il primo applica l'oggettivismo di MP agli obiettivi di vita su cui si incentra MV; il secondo, invece, unisce l'enfasi di MP sulle capacità con la libertà di scelta che caratterizza MV. Possiamo indicare la prima integrazione come il Modello della volontà oggettiva (MVO), la seconda come il Modello perfezionista dell'autonomia (MPA). Esamino innanzitutto MVO, la cui tesi centrale è la seguente:

(MVO) Una persona realizza sé stessa quando consegue con soddisfazione obiettivi di vita dotati di valore oggettivo.

È possibile trovare varianti di questo modello in Joseph Raz e Susan Wolf: entrambi, infatti, hanno delineato delle teorie che integrano una concezione oggettivista del valore nella riflessione sul benessere e il significato della vita. Nell'analizzare MVO, è possibile presupporre molte delle cose che abbiamo già considerato in riferimento a MP e MV. È importante tuttavia chiarire cosa significhi che gli obiettivi di vita devono avere *valore oggettivo* e perché è importante che ciò procuri *soddisfazione*.

#### 5.1. Il valore oggettivo degli obiettivi

Abbiamo visto che un "obiettivo di vita" è un fine che si trova molto in alto nella gerarchia delle preferenze di una persona e che quindi orienta in modo unitario la sua esistenza. In questo senso, il suo valore sembra dipendere da interessi e scelte soggettive. MVO introduce tuttavia un elemento oggettivista, sostenendo che il valore di certi fini e attività non dipende interamente da preferenze individuali. In questa prospettiva, infatti, alcuni obiettivi di vita sono *intrinsecamente validi*, indipendentemente dal fatto che vengano scelti o approvati. Attività come il volontariato o l'arte, ad esempio, non traggono il loro valore dal piacere che procurano, ma dal significato (morale o estetico) che possiedono in sé.

Applicato al tema dell'autorealizzazione, ciò implica che non tutti gli obiettivi di vita contribuiscano allo stesso modo alla riuscita di una vita. Secondo MVO, infatti, esistono criteri oggettivi in base ai quali è possibile distinguere tra fini che arricchiscono una persona e fini che, pur essendo desiderati, non sono fonte di realizzazione. In questo senso, l'autorealizzazione non coincide semplicemente con l'appagamento soggettivo, ma richiede l'orientamento verso obiettivi il cui valore non dipende dal fatto di essere voluti.

### 5.2. Il ruolo della soddisfazione soggettiva

Tuttavia, questo modello non elimina la soggettività, ma la integra nella sua teoria oggettivista del valore. MVO stabilisce infatti due condizioni per l'autorealizzazione:

- a) gli obiettivi di vita che vengono perseguiti devono avere valore oggettivo;
- b) la persona che si realizza deve trarre da questo perseguimento un appagamento soggettivo.

Per realizzarsi, dunque, un individuo deve al contempo *appropriarsi* dei suoi fini, cioè deve identificarsi con essi e sentirsi motivato a perseguirli. Se così non fosse, anche il conseguimento di beni oggettivamente validi rischierebbe di rimanere esterno alla persona, non incidendo realmente sulla sua identità o sul modo in cui essa vive la propria esistenza.

In questa prospettiva, l'autorealizzazione non consiste semplicemente nell'entrare in contatto con beni di valore, ma nel farlo in modo tale che questi beni diventino parte integrante della propria vita. La soddisfazione soggettiva svolge quindi una funzione indispensabile, dal momento che consente di evitare che il riferimento al valore oggettivo si traduca in una concezione puramente esterna o eteronoma dell'autorealizzazione.

### 5.3. Una fortunata coincidenza

Come si può notare, MVO risolve in modo efficace alcuni dei problemi di MP e MV: da un lato, infatti, garantisce che il coinvolgimento soggettivo, evitando quindi il paternalismo di MP; dall'altro, stabilisce dei criteri oggettivi che permettono di escludere forme apparenti o patologiche di realizzazione, evitando così il vuoto normativo di MV.

Tuttavia, è possibile avanzare delle critiche decisive anche contro questo modello. In particolare, ci sono due aspetti di MVO che ne compromettono la stabilità. Il primo riguarda la sua teoria del valore. Se è plausibile sostenere che alcune attività (come il prendersi cura degli altri o l'eccellere nello sport) siano buone indipendentemente dalle preferenze individuali, diventa molto più problematico stabilire quali fini siano validi senza tener conto della varietà delle inclinazioni personali e dei contesti culturali. Si profila così il rischio di *dogmatismo*. Né basta richiamarsi all'identificazione soggettiva: la libertà di scegliere da una lista che non si è contribuito a redigere è, in fondo, una libertà solo parziale.

A questo si collega il secondo aspetto problematico di MVO. Se l'autorealizzazione richiede che una persona, da un lato, si orienti verso fini dotati di valore oggettivo e, dall'altro, lo faccia attraverso un coinvolgimento soggettivo, allora la riuscita del processo sembra dipendere da una fortunata coincidenza tra questi due fattori. Nulla garantisce, infatti, che ciò che una persona trova significativo coincida con ciò che possiede valore oggettivo; e, viceversa, non vi è ragione di pensare che gli obiettivi validi siano quelli verso cui l'agente sviluppa un coinvolgimento personale.

In questa prospettiva, l'autorealizzazione rischia di apparire come qualcosa che può semplicemente *capitare*, dal momento che si verifica solo quando le preferenze soggettive di una persona si “allineano” con dei fini la cui validità non dipende da esse. Ma questo sembra poco compatibile con l'idea che realizzare sé stessi consista nel dare attivamente e consapevolmente forma alla propria vita.

## 6. Il Modello perfezionista dell'autonomia

Consideriamo infine il secondo risultato dell'integrazione di MP e MV, ossia il Modello perfezionista dell'autonomia (MPA). La tesi principale di questo modello è la seguente:

(MPA) Una persona realizza sé stessa quando esercita correttamente le proprie capacità fondamentali per conseguire obiettivi di vita che ha scelto liberamente.

Un esempio concreto di MPA è l'Approccio delle capacità sviluppato da Amartya Sen e Martha Nussbaum, che rappresenta per molti aspetti una rielaborazione liberale dell'etica aristotelica. L'idea di un “perfezionismo dell'autonomia” è al centro anche del progetto storico-filosofico portato avanti negli ultimi anni da Douglas Moggach, Nadine Mooren e Michael Quante<sup>12</sup>. Anche in questo caso possiamo presupporre molte delle cose già considerate in riferimento a MP e MV. Tuttavia, per poter fornire una valutazione appropriata è importante chiarire in che modo MPA unisce *obiettivi di vita* e *capacità fondamentali*.

### 6.1. La funzione degli obiettivi di vita

Per essere fonte di autorealizzazione, gli obiettivi di vita devono rispettare tre condizioni fondamentali<sup>13</sup>:

- a) devono essere stabiliti, o perlomeno approvati, riflessivamente da una persona;
- b) devono strutturare le sue azioni all'interno di una narrazione unitaria;

<sup>12</sup> Cfr. D. Moggach, N. Mooren, M. Quante (a cura di), *Perfektionismus der Autonomie*, Fink, Leiden et al. 2020.

<sup>13</sup> Cfr. D. Dorsey, *First Steps in an Axiology of Goals*, in «International Journal of Wellbeing», I, n. 1, 2011, pp. 167-185.

c) devono rendere intelligibile il suo comportamento.

La prima condizione consente a una persona di considerare il conseguimento di un obiettivo di vita come il risultato di un *suo* sforzo, cioè di riconoscere sé stessa nelle proprie azioni e poter ascrivere i propri successi (e insuccessi).

La seconda condizione permette di legare in una narrazione coerente una serie altrimenti variegata di scelte e avvenimenti. Un obiettivo di vita, infatti, è ciò che consente di unificare passato, presente e futuro di una persona in quella che può essere indicata come la “storia della sua vita”.

La terza condizione, infine, consente di comprendere perché una persona conduce un certo tipo di vita e di valutarne così coerenza e razionalità. Si tratta di un punto importante per due ragioni. In primo luogo, permette di giustificare o criticare certe azioni alla luce di un obiettivo di vita (ad es. perché ci hanno avvicinato a esso o ci hanno permesso di reconsiderarlo). In secondo luogo, consente di individuare ciò che è davvero importante nell'esistenza di una persona, facendo quindi ordine nella sua esperienza.

Gli obiettivi di vita hanno dunque una *funzione sia esplicativa che valutativa*.

## 6.2. Il ruolo delle capacità fondamentali

L'ultimo aspetto da chiarire è il ruolo di *vincolo normativo* che MPA attribuisce alle capacità fondamentali. A differenza di quanto accade nelle concezioni puramente volontariste, infatti, in MPA gli obiettivi di vita che una persona può legittimamente perseguire non sono indifferenti dal punto di vista del valore, ma devono risultare compatibili con l'esercizio di quelle disposizioni che caratterizzano la forma di vita delle persone umane. In questo senso, le capacità fondamentali non descrivono solo ciò che una persona è in grado di fare o essere, ma definiscono anche ciò che conta per esseri come noi.

A differenza di quanto accade con l'oggettivismo di MVO, tuttavia, il vincolo delle capacità non assume la forma di una prescrizione o di un elenco di obiettivi. Le capacità fondamentali, infatti, non stabiliscono quali fini o attività una persona debba scegliere, ma delimitano piuttosto lo *spazio di possibilità* entro cui tali scelte possono essere considerate giustificabili. Esse individuano, per così dire, le condizioni di senso dell'agire delle persone, escludendo quei fini che risultano incompatibili con una vita propriamente umana, senza per questo restringere la pluralità delle forme disponibili.

In questa prospettiva, dunque, il riferimento alle capacità fondamentali consente di evitare l'arbitrarietà delle concezioni volontariste, senza tuttavia ricadere nel paternalismo o nel dogmatismo. Il vincolo che introduce, infatti, rappresenta innanzitutto una *condizione abilitante* della libertà individuale, nella misura in cui rende alcune opzioni di scelta comprensibili e valide, mentre altre prive di senso o distorte.

### 6.3. Autorealizzazione come autonomia

Possiamo infine valutare anche quest'ultimo modello. MPA interpreta la realizzazione di sé in termini di *autonomia* e non solo di fioritura secondo schemi prestabiliti (come MP). Allo stesso tempo, però, fissa dei criteri normativi che permettono di “filtrare” i contenuti delle scelte individuali. In questo modo, casi come quello di Hitler vengono immediatamente esclusi, dal momento che coinvolgono fini incompatibili con gli elementi caratteristici della vita umana (come ad es. la capacità di distinguere il bene dal male o l'empatia).

A differenza di MVO, quindi, il criterio normativo previsto da MPA non costituisce un vincolo esterno alla libertà individuale, ma la sua espressione più alta: non si tratta cioè di qualcosa di imposto all'agente, ma di condizioni che rendono possibile l'esercizio stesso della sua agentività. Le capacità fondamentali, infatti, non sono semplicemente oggetti di scelta, ma *cioè in virtù di cui una persona è in grado di scegliere, deliberare e orientare* la propria condotta.

Così facendo, MPA non cade nell'eteronomia, ma – al contrario – configura l'autorealizzazione come un processo in cui l'agente si appropria attivamente di sé e delle proprie capacità, utilizzandole per dare forma alla propria esistenza in modo libero e consapevole.

## 7. Conclusioni

In questo contributo ho esaminato l'ideale dell'autorealizzazione in relazione a diverse concezioni del sé. A tal fine, ho esaminato vantaggi e limiti di quattro modelli. Il Modello perfezionista (MP) interpreta l'autorealizzazione come fioritura di capacità fondamentali, ma tende a trascurare l'autodeterminazione, esponendosi a esiti paternalistici. Il Modello volontarista (MV) identifica l'autorealizzazione con il conseguimento di obiettivi di vita liberamente scelti, ma in questo modo la lega a preferenze soggettive prive di adeguati criteri normativi. Il Modello della volontà oggettiva (MVO) tenta di integrare MP e MV, assumendo che i fini perseguiti siano oggettivamente validi e al contempo soggettivamente appaganti, ma finisce per concepire l'autorealizzazione come il risultato di un allineamento contingente tra disposizione personale e valore oggettivo, indebolendo così il ruolo dell'agentività.

In alternativa, ho difeso il Modello perfezionista dell'autonomia (MPA), secondo cui una persona realizza sé stessa esercitando le proprie capacità fondamentali per conseguire obiettivi di vita che ha scelto liberamente. Questo modello consente di evitare sia l'arbitrarietà del volontarismo sia gli esiti paternalistici dell'oggettivismo puro, integrando vincoli normativi e autodeterminazione.

La concezione del sé che emerge da MPA riflette questa duplice esigenza. Il sé, infatti, è al contempo scoperto e costruito: scoperto, nella misura in cui è radicato in un insieme di capacità che delimitano lo spazio delle possibilità umane; costruito, nella misura in cui tali possibilità vengono selezionate, organizzate e sviluppate attraverso scelte e impegni.

Più propriamente, il sé va inteso come una struttura pratica che *si articola e si trasforma* nel corso dell'esperienza. Infatti, attraverso l'esercizio delle proprie capacità e il perseguimento dei suoi obiettivi di vita, infatti, una persona non si limita a esprimere o a produrre sé stessa, ma riorganizza i propri orientamenti, ridefinisce le proprie priorità e modifica il proprio rapporto con il mondo. L'autorealizzazione appare così come un *processo aperto e sperimentale*, in cui l'agente articola la propria identità, alla luce delle pratiche e dei contesti in cui è coinvolto<sup>14</sup>.

Ne risulta un'immagine del sé come un processo che si realizza non attraverso la semplice manifestazione di potenzialità date, né mediante una creazione arbitraria, ma tramite un'attività riflessiva e trasformativa, in cui l'agente dà forma alla propria esistenza esercitando le proprie capacità entro vincoli che rendono le sue scelte intelligibili e giustificabili.

---

<sup>14</sup> Cfr. M. Johnson, *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2014, cap. 8.

# **Metanoia, ascesi, rivoluzione.**

## **Note sul *Cavallo pallido* di Boris Savinkov\***

Asia Leonardi\*\*

### *Abstract*

Il presente contributo si propone di indagare i processi di costituzione del sé rivoluzionario alla luce delle riflessioni di Foucault e di Hadot sulla nozione di conversione. L'intento è mostrare come l'adesione a un principio rivoluzionario non si esaurisca in un atto intellettuale, ma presupponga, piuttosto, una vera e propria trasformazione esistenziale che incide direttamente sull'*ethos* del soggetto. L'architettura teorica presentata viene esemplificata attraverso un caso di studio: *Cavallo pallido*, di Boris Savinkov, romanzo semi auto-biografico ambientato durante la Rivoluzione russa del 1905, in cui viene messo in scena il dramma etico del militante terrorista, diviso tra l'imperativo etico del "non uccidere" e il "devi uccidere" del comandamento terroristico. Il sacrificio rivoluzionario diventa così la testimonianza del valore di un'altra vita: morire per la causa appare allora l'unico modo per essere all'altezza dell'ideale, di annullare la colpevolezza e lo stesso delitto.

*Parole chiave:* metanoia, soggettività, rivoluzione, conversione politica, Boris Savinkov.

This paper investigates the processes of constitution of the revolutionary self through Foucault's and Hadot's reflections on the notion of conversion. It highlights how adherence to a revolutionary principle is not merely an intellectual act but presupposes a profound existential transformation directly affecting the subject's *ethos*. The theoretical framework is exemplified through a case study: Boris Savinkov's *The Pale Horse*. Set during the 1905 Russian Revolution, the novel portrays the ethical drama of the terrorist militant, torn between the moral imperative "thou shalt not kill" and the terrorist commandment "you must kill". Revolutionary sacrifice thus becomes a testimony to the value of a different life; death for the cause becomes the only way to live up to the ideal, neutralizing both guilt and the crime itself.

*Keywords:* Metanoia, Subjectivity, Revolution, Political Conversion, Boris Savinkov.

---

\* Ricevuto il 19/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [asia.leonardi@edu.unito.it](mailto:asia.leonardi@edu.unito.it).

### 1. Convertirsi alla rivoluzione, o sulla metanoia politica

Durante una lezione del corso noto come *L'ermeneutica del soggetto*, tenutosi al Collège de France nel gennaio-marzo 1982, Michel Foucault sottolineava, riflettendo sul ruolo rappresentato dalla nozione di «conversione» nella storia delle «tecnologie del sé» in Occidente, che la sua rilevanza non fosse solo di natura filosofica e morale, ma che la *conversio* avesse anche visto un'introduzione «spettacolare [...] e perfino drammatica, tanto nel pensiero politico, quanto nella pratica, nell'esperienza e nella vita politiche»<sup>1</sup>. Tale considerazione avrebbe aperto, a suo parere, un nuovo angolo visuale capace di rendere conto «degli schemi di esperienza individuale e soggettiva» che hanno caratterizzato, nel corso di tutto il XIX secolo, la pratica politica e la vita rivoluzionaria, i quali potrebbero essere esemplificati nella formula della «conversione alla rivoluzione»<sup>2</sup>.

Complice la prematura morte del pensatore francese, questo progetto foucaultiano non ha mai trovato un'effettiva concretizzazione. Ciononostante, il richiamo di Foucault alla necessità di scrivere «la storia di quella che potremmo chiamare la soggettività rivoluzionaria»<sup>3</sup> rimane, ancora oggi, una prospettiva di grande pregnanza, in grado di gettar luce sui legami e sui conflitti che intercorrono nella sfera etica e quella politica all'interno delle forme di soggettivazione. Interrogarsi sui processi di costituzione di un sé rivoluzionario vuol dire, infatti, interrogare il punto di insorgenza e di conflitto entro cui irrompe un imperativo che vuole trasformare il mondo e cambiare la vita<sup>4</sup>: un principio che interpella, prima di ogni altra cosa, il soggetto che ne porta la voce.

Se la prassi rivoluzionaria non può esser compresa al di fuori dello schema della conversione, pratica interna all'armamentario foucaultiano delle tecnologie del sé, è perché la rivoluzione, prima ancora di un rovesciamento degli ordinamenti politici ed economici, si è storicamente presentata come un principio in grado di trasformare l'esperienza di vita soggettiva, capace di incidere direttamente sugli specifici processi di soggettivazione, e di funzionare come un dispositivo generatore di determinate forme di vita. Utilizzare la nozione di «conversione alla rivoluzione» significa, infatti, riconoscere che l'adesione a un progetto di sovvertimento dell'esistente non si esaurisce in un atto intellettuale, in quanto *theoria* rivoluzionaria, ma incida anzitutto come una *praxis*, una pratica che interpella l'*ethos* di un soggetto – soggetto che, secondo la prospettiva foucaultiana, altro non è che il punto di arrivo di

<sup>1</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2021, p. 184.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> «“Transformer le monde”, a dit Marx; “changer la vie”, a dit Rimbaud: ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un» (A. Breton, *Discours au Congrès des Écrivains* (1935), in Id., *Position politique du Surréalisme* (1935), Société Nouvelle des Éditions Pauvert, Paris 1971, pp. 58-68: 68).

una serie di pratiche, atti, esercizi di soggettivazione di carattere fisio-psichico (di un'*askesis*), e non un presupposto o un fondamento indefettibile.

Per quanto di uso comune, il termine «conversione» è raramente fuoriuscito dall'ambito religioso e teologico. Due significative eccezioni sono senz'altro gli itinerari teorici di Pierre Hadot e dello stesso Foucault, i quali, sebbene mai interamente sovrapponibili<sup>5</sup>, hanno il merito di aver saggiato il terreno della declinazione filosofica della conversione in ambito antico e tardo antico<sup>6</sup>. Ambedue i pensatori sono concordi nel riconoscere alla conversione un ruolo decisivo nel contesto della *tekhnē tou biou* greca, ovverosia quell'arte, pratica, esercizio di vita in cui consisteva la filosofia antica: legata agli esercizi spirituali per Hadot, o alle tecnologie del sé, nel caso di Foucault. La conversione verrebbe così a descrivere quello schema pratico che segue il processo di trasformazione esistenziale del soggetto: un insieme di tecniche e di esercizi che il soggetto esegue sul proprio corpo o sulla propria anima (dai pensieri, al comportamento, al modo di essere) al fine di operare una profonda trasformazione di sé e aver accesso a una migliorata percezione dell'esistenza (per raggiungere, ad esempio, uno stato di felicità, di purezza, di perfezione, di immortalità). Il centro gravitazionale verso cui si piegano le tecniche di conversione può, naturalmente, differire, influenzando direttamente le operazioni che il soggetto compie su se stesso.

Come scriveva, a questo proposito, Pierre Hadot nel suo articolo *Conversion*, redatto per l'*Encyclopædia Universalis*:

Possiamo dire che l'idea di conversione rappresenta una delle nozioni costitutive della coscienza occidentale: in effetti, possiamo rappresentarci l'intera storia dell'Occidente come uno sforzo incessantemente rinnovato per perfezionare le tecniche di "conversione", cioè, le tecniche destinate a trasformare la realtà umana, sia restituendola alla sua essenza originale (conversione-ritorno), che modificandola radicalmente (conversione-mutazione).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Hadot riconosce un punto di fondamentale divergenza con Foucault nell'interpretazione che questi dava delle forme di vita filosofiche antiche: a suo giudizio, la prospettiva foucaultiana risulterebbe troppo sbilanciata sulla nozione del «sé», e incline a una descrizione delle pratiche ascetiche che tenderebbe a privilegiare la dimensione estetica a scapito di quella propriamente etica. Per quanto concordi nella definizione di filosofia antica come esercizio e arte di vita, Hadot preferisce accentuare i caratteri della «trasformazione radicale delle prospettive», del «superamento» e dell'«universalizzazione del sé» come scopo degli esercizi spirituali antichi. Cfr. P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, (1988), tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino 2005, pp. 169-176.

<sup>6</sup> Si vedano, a questo riguardo: Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeanne Carlier e Arnold I. Davidson* (2001), tr. it. di A. C. Peduzzi e L. Cremonesi, Einaudi, Torino 2008, in particolare pp. 119-162; M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit.; Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France 1984* (2009), tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2022; Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2009, in particolare pp. 7-37; Id., *La cura di sé. Storia della sessualità 3* (1984), tr. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010, in particolare pp. 41-100.

<sup>7</sup> P. Hadot, *Conversion*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1968, pp. 979-981: 979. Dove non altrimenti segnalato, le traduzioni sono di chi scrive.

Hadot sottolinea poi che nella nozione latina di *conversio* confluiscono i due significati presenti nelle due nozioni greche di *epistrophé* e *metanoia*: entrambe hanno il senso di esprimere una rottura con l'ordine delle cose in cui si è immersi, ma l'*epistrophé*, sostiene Hadot, è un'esperienza della conversione che implica il ritorno dell'anima verso la sua sorgente, un ritorno all'origine, o un ritorno a sé, e ha come modello quello del risveglio, dell'*anamnesis*. La *metanoia* obbedisce a un altro schema, che è, piuttosto, quello di uno sconvolgimento interiore, di un radicale rinnovamento che ha al centro l'esperienza della morte e della resurrezione del soggetto a opera di se stesso<sup>8</sup>.

Due mesi dopo *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault ritorna sulla questione della soggettività rivoluzionaria nel ciclo di conferenze tenuto all'Università Victoria di Toronto, dal titolo *Dir vero su se stessi*. Nella prima parte del corso, Foucault si concentra sul significato della nozione di ascesi: partendo dalla differenza del suo orientamento nell'antica cultura del sé e nella spiritualità cristiana, Foucault propone una nuova interpretazione dell'ascesi che qualificherebbe le due grandi forme che essa ha assunto nella storia occidentale. Il pensatore francese si allontana dal significato tradizionale poiché troppo incentrato, a suo dire, sul carattere della rinuncia, e propone di intendere l'ascesi come «una trasformazione di sé volontaria e costosa grazie a un insieme di tecniche regolate che hanno il fine, non tanto dell'acquisizione di un'attitudine o di una conoscenza, ma della trasformazione del sé nel suo modo di essere»<sup>9</sup>.

Foucault distingue, quindi, l'*askesis* pagana o filosofica, orientata verso la verità (*truth-oriented*), la quale prenderebbe forma in un «insieme di tecniche che fanno sì che l'acquisizione della verità sia in grado di trasformare l'individuo nel suo modo di essere, e che, reciprocamente, fanno sì che l'individuo, attraverso la trasformazione del suo modo di essere, sia in grado di acquisire la verità»<sup>10</sup>, e che avrebbe una funzione *ethopoietica*. Sul versante opposto si colloca l'ascesi cristiana, orientata verso la realtà (*reality-oriented*): le sue tecniche avrebbero il fine di sfuggire a questo mondo per ottenere l'altro mondo, e di trasformare la stessa realtà del soggetto<sup>11</sup>. Essa funzionerebbe come un vero e proprio «rito di passaggio» da una vita e un mondo

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*. Partendo esplicitamente dallo schema delineato da Hadot, Foucault aggiunge un'ulteriore configurazione della conversione che prenderebbe forma nella filosofia stoica, la quale sarebbe irriducibile sia all'*epistrophé*, di stampo platonico, sia alla *metanoia* cristiana. Si tratterebbe di una «conversione a sé» (*[se] convertere ad se*, o *epistrophein pros heauton*) che avrebbe il fine di costituire il sé come la propria meta, di canalizzare l'intero spettro delle proprie energie entro il rapporto di sé con se stessi, di non lasciare che nessun altro fattore esterno possa influire su tale rapporto. Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 183-200.

<sup>9</sup> Id., *Dir vero su se stessi. Conferenze all'Università Victoria di Toronto, 1982* (2014) tr. it. di D. Lorenzini, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 95.

<sup>10</sup> Ivi, p. 105.

<sup>11</sup> Cfr. ivi, p. 104. Su un foglietto preparatorio alla conferenza si trova una precisazione a questo proposito: «Per esempio nella misura in cui trasformano un essere votato alla morte in un essere capace di prendere parte all'immortalità» (ivi, p. 109, n. 3).

apparenti a cui si deve rinunciare per ottenere un altro mondo, che è quello vero e pienamente reale. L'ascesi cristiana avrebbe, pertanto, una funzione *metanoietica*.<sup>12</sup>

Foucault giustifica la sua sistematizzazione per due ragioni. Da un lato, l'interesse generale di poter aprire un nuovo campo d'indagine che eviti le confusioni derivate da un'idea troppo ampia e imprecisa di ascesi; dall'altro, la ragione «personale» di studiare la rivoluzione come tipo di soggettività:

Dopo aver studiato il problema storico della soggettività attraverso il problema della follia, del crimine, del sesso, vorrei studiare il problema della soggettività rivoluzionaria. Adesso è venuto il momento di studiare la rivoluzione, non soltanto come movimento sociale o come trasformazione politica, ma anche come esperienza soggettiva, come tipo di soggettività. E ho la sensazione che potrebbe essere gettata una certa luce su questa soggettività rivoluzionaria attraverso l'interconnessione e i conflitti tra l'ascesi rivolta verso la verità e l'ascesi rivolta verso la realtà. Credo che la fascinazione esercitata dall'idea di Rivoluzione nella vita personale degli individui fosse dovuta in parte alla promessa che queste due forme di ascesi avrebbero potuto essere praticate insieme: rinunciare a questa realtà e andare verso un'altra realtà attraverso l'acquisizione della verità e la costituzione di sé come soggetto che conosce la verità.<sup>13</sup>

Il processo di soggettivazione rivoluzionaria prenderebbe dunque forma attraverso due dimensioni, distinte ma interconnesse: la prima, *ethopoietica*, che ha a che fare con il costituirsi di un soggetto di verità: una verità che è una verità altra, e che sorge come una contrapposizione, una negazione di questa realtà; la seconda, *metanoietica*, riguarda innanzitutto il potenziale di questa verità, che è volta a rovesciare radicalmente questo mondo, ed è dunque tesa verso l'instaurazione di una realtà altra, di una vita diversa.

Per comprendere gli aspetti distintivi della «conversione alla rivoluzione» occorre quindi isolare e osservare più da vicino la struttura della dimensione *metanoietica*, la quale si articola secondo una duplice direttrice. In primo luogo, la *metanoia* nel suo format rivoluzionario induce una trasformazione del pensiero, più precisamente del modo in cui il soggetto considera il mondo e la sua posizione nel mondo, istanza che si traduce in un riposizionamento dello sguardo che dalla sua

---

<sup>12</sup> Cfr. ivi, p. 105. Una prima distinzione tra «ascetica» [*ascétique*] filosofica e «ascetismo» [*ascétisme*] cristiano era stata già avanzata da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*: la linea di demarcazione tracciata dal filosofo francese riguarda, qui, il rapporto del soggetto con la codificazione delle pratiche, con la regola e con la legge. In particolare, con «ascetismo» Foucault si riferisce a un atteggiamento di «rinuncia», di «macerazione» del sé (Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 371), articolato intorno a un codice di regole, a un ideale di «vita regolata», sempre meno autonoma dal punto di vista individuale, e sempre più incentrata sulle pratiche di obbedienza all'interno del contesto cenobitico. Al contrario, la vita filosofica antica è più «libera», non rigidamente codificata, «non obbedisce a una *regula*, a una regola, ma obbedisce piuttosto a una *forma*, poiché quello che si deve conferire alla propria vita è uno stile di vita, una sorta di forma» (Ivi, p. 380). La nozione di «forma di vita» viene, quindi, contrapposta esplicitamente a quella di «regola di vita», quest'ultima basata su un continuo esproprio del sé a favore di una «tecnologia del sé collettiva», entro cui il soggetto diverrà, progressivamente, oggetto di un'attenta codifica nelle pratiche di confessione-veridizione.

<sup>13</sup> Id., *Dir vero su se stessi*, cit., p. 97.

usuale angolatura soggettiva si sposta a quella più elevata della verità nella sua forma di progetto. Allo stesso tempo, la dimensione *metanoietica* si struttura secondo una temporalità progettuale esistenzialmente carica. Su quest'ultimo versante può essere utile rifarsi alle analisi di Peter Sloterdijk, il quale ha tentato di dimostrare come la richiesta di giustizia e di compensazione di sofferenze abbia storicamente condotto, prima nel Cristianesimo e poi nei movimenti rivoluzionari, all'instaurazione di una struttura temporale connotata da una tensione esistenziale all'insegna della vendetta<sup>14</sup>. Da essa avrebbe avuto origine un tempo esistenzializzato, per cui la rivoluzione apparterrebbe «al tempo qualificato della vera storia»<sup>15</sup>, e la cui tensione, esplicitata da una vita condotta all'insegna del raggiungimento di una meta, potrebbe essere resa come «essere-per-la-vendetta», o «essere-per-lo-scopo» o, più semplicemente, come un essere-per-la-rivoluzione.

La *metanoia* politica si configura, pertanto, come un'astrazione dalla vita intramondana e privata (una rinuncia a questa realtà, seguendo Foucault), istanza che si traduce nel comportamento agito come una sospensione dei propri istinti e dei propri interessi, un trattenimento, redistribuzione e incanalamento delle proprie energie all'insegna di un *essere-per* teso all'*éruption de la fin*. Tale caratteristica può assumere, ad esempio, la forma di un ascetismo degli affetti: il disimpegno dalle relazioni personali, spesso la rinuncia a contrarre matrimonio, e in generale una domesticazione auto-imposta delle proprie capacità auto-esplicative finché la giustizia non sarà giunta in questo mondo: fino ad allora, le proprie energie verranno consacrate al progetto rivoluzionario.

## 2. Emendatio mundi, o del farsi colpevoli per l'umana innocenza

Per meglio illustrare lo schema che abbiamo delineato prenderemo in analisi un caso concreto. Si tratta del romanzo semi-autobiografico di Boris Savinkov, *Cavallo pallido*, pubblicato sotto lo pseudonimo di "V. Ropshin" nel 1909. Savinkov fu un terrorista rivoluzionario russo, membro dell'Organizzazione di combattimento dei Socialisti Rivoluzionari (SR). *Cavallo pallido* è il romanzo in cui Savinkov mette in prosa l'autoriflessione critica che lo accompagnò nell'organizzazione dell'attentato terroristico contro il granduca Sergej Aleksandrovič, avvenuto il 4 febbraio 1905, nel pieno degli eventi rivoluzionari. Nel romanzo, il gruppo dei terroristi è diretto da George, un burattinaio abile e cinico in cui si riconosce lo stesso Savinkov, mentre un

<sup>14</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico* (2006), tr. it. di S. Rodeschini, Feltrinelli-Marsilio, Milano-Venezia 2023, p. 85 ss. Sloterdijk colloca la volontà di vendetta all'interno dello spettro del *thymos*, una grandezza pulsionale a cui afferiscono i moti d'animo della psiche umana che hanno a che fare con l'affermazione di sé, l'ambizione, l'amor proprio, l'orgoglio, ma anche l'ira, la rabbia e l'odio – tutte quelle passioni che hanno portato, storicamente, l'essere umano a estroiettarsi nel mondo. Il *thymos*, secondo Sloterdijk, è il grande impensato della psicoanalisi, la quale avrebbe cercato di spiegare la condizione umana unicamente attraverso due catalizzatori di energie psichiche, *Eros* e *Thanatos*, dipingendo così uno spettro psichico-affettivo che risulta in ultima analisi inadeguato a render conto della molteplicità delle affezioni umane.

<sup>15</sup> Ivi, p. 91.

altro membro del gruppo, Vanja, è ispirato all'amico personale di Savinkov, Ivan Kaljaev: un terrorista "leggendario", soprannominato «il Poeta» per la sua inclinazione nello scrivere versi, oggetto di una sorta di culto per la sua mitezza d'animo, che colpì persino Albert Camus, il quale si ispirò alla sua vicenda per redigere il dramma teatrale *I giusti*. Kaljaev svolse un ruolo centrale nell'attentato del 4 febbraio: fu, di fatto, lui a porre la bomba, e a venir, successivamente, catturato e condannato a morte per questo. In realtà, dopo due mesi di lungo e attento lavoro di pedinamenti, Savinkov aveva fissato la data dell'attentato per il 2 febbraio, essendo venuto a conoscenza che quel giorno, nel tardo pomeriggio, il granduca si sarebbe recato in carrozza dal Cremlino al teatro Bol'soj. E, di fatti, il 2 febbraio Kaljaev si trovava appostato all'altezza dell'edificio della Duma: vide la carrozza, uscì furtivo dal porticato, ma al momento di lanciare la bomba si accorse che nella carrozza, oltre al granduca, c'erano anche la moglie e i loro due nipoti. Kaljaev ripose allora l'ordigno sotto il mantello e si allontanò. Non fu un atto compiuto alla leggera: con la sua scelta aveva messo a repentaglio non solo se stesso, ma tutta l'organizzazione. Savinkov ricorda, nelle sue memorie, che Kaljaev corse da lui preso dall'agitazione, e gli disse: «Penso di aver agito giustamente. Si può forse uccidere due bambini?»<sup>16</sup>.

Nel romanzo di Savinkov, narrato sotto forma di diario, il personaggio di George è guidato da un gelido intellettualismo nell'azione rivoluzionaria, ma, nondimeno, anche dal soddisfacimento delle inclinazioni personali, che lo portano a uccidere il marito della donna di cui è innamorato. A lui si accosta il personaggio di Vanja, che interpella invece il valore morale dell'azione omicida. Il fulcro del romanzo risiede nell'ossessivo confronto tra l'imperativo morale del «non uccidere» e il precetto terroristico del «devi uccidere». È una tensione che interroga il confine tra il reato considerato legittimo, poiché dettato da finalità politiche, e quello illegittimo, commesso, come nel caso di George, per motivazioni private. Se l'agire umano è guidato esclusivamente dalla ragione e dalla volontà, resta inspiegabile perché la coscienza dovrebbe respingere il delitto personale e accogliere, invece, quello politico. Si tratta di un profondo dilemma etico che resta, in ultima analisi, insoluto: «Dicono che non si deve uccidere» dice George. «Dicono anche che l'uno si può uccidere, l'altro no. Dicono di tutto. Io non so perché non si possa uccidere. E non capirò mai perché uccidere in nome di uno è bene, e in nome dell'altro è male»<sup>17</sup>.

Il terrorista abita la soglia di un paradosso. Da una parte, il terrorista è obbligato alla clandestinità: la sua vita è una vita di solitudine. Egli ha dichiarato guerra all'ordine esistente, e se ne è sottratto, sia fisicamente, che eticamente. Perciò, con il suo ritiro, ha lacerato il mondo in due porzioni: da un lato il mondo

---

<sup>16</sup> B. Savinkov, *Vospominanija* [Ricordi], Moskovskij rabočij, Moskva 1990, p. 117. Per una disamina più articolata della vita e della personalità di Savinkov, del suo coinvolgimento nell'attività rivoluzionarie, e dei suoi dialoghi con Vera Figner sulla moralità terrorista, si rimanda a V. Strada, *Il dovere di uccidere. Le radici storiche del terrorismo*, Marsilio, Venezia 2018, in particolare pp. 116-132.

<sup>17</sup> Id., *Cavallo pallido* (1909), tr. it. di C. Di Paola, Marsilio, Venezia 1996, p. 46.

della corrotta civiltà, del lusso sfrenato, dei padroni, dall'altro la sua vita, vissuta in un costante stato di eccezione, di vigilanza, di ansietà. Al mondo di prima, però, appartiene anche il suo vecchio nome, che ha rinnegato, insieme ai piccoli piaceri, alle relazioni personali, all'amore, di cui ha perduto il diritto. Ma dall'altra parte, la sua scelta è motivata da un formidabile slancio etico di rispetto per la vita umana. È la Causa che, adesso, è il centro ordinatore delle sue energie pulsionali, ed è per questo forse idealistico amore che egli sacrifica tutta la sua vita.

Ma con il suo ritiro nella vita clandestina, George ha annichilito anche la legge morale del bene e del male: nel vuoto che ha costruito dentro sé, la sua identità si costruisce solo nel suo esser *contro*. «La mia vita è tutta nella lotta. Io non posso fare a meno di lottare. Ma in nome di che cosa lotto? Non lo so. Io voglio così»<sup>18</sup>. Erodendo il suo diritto all'amore, al suo nome, alla vita, George non è niente più dell'ombra in cui dimora. La vita nel sottosuolo l'ha abituato al buio, un'oscurità tanto nera da cancellare i contorni del suo mondo, i volti degli amati, persino il nome del suo ideale. Ed è per questo che, nelle ultime battute del romanzo, mentre osserva la pistola sul comodino, scrive nel suo diario:

Da bambino io ho visto il sole. E esso mi abbagliava, mi bruciava con lo splendore dei suoi raggi. Da bambino ho conosciuto l'amore, le carezze materne. Innocentemente ho amato gli uomini, con gioia ho amato la vita. Ora non amo più nessuno. Non voglio e non so amare. Il mondo è maledetto e per me è diventato deserto in una sola ora: tutto è menzogna e tutto è vanità.<sup>19</sup>

Diverso è il caso di Vanja. Come Kaljaev, Vanja è religioso, crede in Dio. La scelta di Camus, ne *I giusti*, di far dialogare Kaljaev con Stepan – personaggio esplicitamente ispirato al dostoevskiano Pëtr Verchovenskiĭ, a sua volta ispirato al nichilista Nečaeĭ – mette in scena il significativo scontro tra le due facce della moralità rivoluzionaria, le due forme di ascesi (*ethopoietica* e *metanoietica*) identificate da Foucault.

Se Kaljaev rifiuta di uccidere il granduca per non attentare anche alla vita dei due nipoti, Stepan dichiara invece che «nulla di quanto è utile alla causa è proibito»<sup>20</sup>. Se Kaljaev richiama il senso di onore insito nell'azione rivoluzionaria, Stepan raccorda l'onore a quel mondo che si vuol distruggere («L'onore è un lusso di chi va in carrozza»<sup>21</sup>). La rottura *metanoietica* di Stepan con l'ordine esistente è totale, assoluta: il principio rivoluzionario arroga a sé la sovranità etica della distinzione di ciò che bene e ciò che è male. Morale è tutto ciò che favorisce la rivoluzione, immorale tutto ciò che la ostacola: di conseguenza, alla svalutazione complessiva di questo mondo segue la superiorità radicale del fine *oltre* questo mondo. Al contrario, Kaljaev tenta di abitare quella tensione che Foucault suggeriva essere il cuore della formazione etica

<sup>18</sup> Ivi, p. 158.

<sup>19</sup> Ivi, p. 165.

<sup>20</sup> A. Camus, *I giusti* (1950), in Id., *Tutto il teatro*, tr. it. di F. Ousset, Bompiani, Milano 2018, pp. 202-299: 231.

<sup>21</sup> Ivi, p. 240.

del sé rivoluzionario. In uno dei dialoghi più pregnanti, Kaljaev spiega che piuttosto che arrendersi di fronte al fallimento, sarebbe stato meglio suicidarsi, al che Stepan lo interrompe:

- Stepan: Per suicidarsi bisogna amarsi molto. Un vero rivoluzionario non può amare se stesso.
- Kaljaev: Un vero rivoluzionario? Perché mi tratti così? Che ti ho fatto?
- Stepan: Non mi piacciono quelli che entrano nella rivoluzione solo perché si annoiano. [...] Sì, sono brutale. Ma per me l'odio non è un gioco. Non siamo qui per ammirarci a vicenda. Siamo qui per raggiungere il nostro scopo.
- Kaljaev: Perché mi offendi? Chi t'ha detto che m'annoiavo?
- Stepan: Non so. Tu cambi segnali, ti piace fare la parte del venditore ambulante, reciti versi, vuoi lanciarti sotto gli zoccoli dei cavalli, e adesso, il suicidio... Non ho fiducia in te.
- Kaljaev: Tu non mi conosci, fratello. Io amo la vita: non mi annoio. Sono entrato nella rivoluzione perché amo la vita.
- Stepan: A me non piace la vita. A me piace la giustizia che è al di sopra della vita.<sup>22</sup>

Ma il suicidio che paventa Kaljaev non è lo stesso atto che termina la vita di George. In gioco c'è qualcosa di diverso. Kaljaev rinuncia a lanciare la bomba, perché non può terminare delle piccole vite innocenti: riconosce il carattere inevitabile della violenza, e tuttavia confessa che essa rimane ingiustificata. Quando George chiede a Vanja come faccia a risolvere il suo dilemma etico, come faccia, pur essendo credente, a uccidere, Vanja risponde: «Perché poi non si uccida più. Perché poi gli uomini vivano secondo Dio, perché l'amore santifichi il mondo»<sup>23</sup>.

Uccidendo, Vanja/Kaljaev è consapevole di oltrepassare un limite morale assoluto. Non è *permesso* farlo, tuttavia *deve* esser fatto. E allora, l'ultima radice morale di un crimine imperdonabile, non è nemmeno quella di offrire la propria morte, ma, piuttosto, di offrire la propria vita: così, dice il Vanja del romanzo

Io, vedi, non posso amare chi mi è vicino, ma in compenso amo chi mi è lontano. Ma come puoi amare chi ti è lontano se non c'è amore in te per chi ti è intorno? Sai, è facile morire per gli altri, offrire la propria morte agli altri. Ben più difficile è offrire la propria vita. Di giorno in giorno, di minuto in minuto, vivere d'amore, dell'amore di Dio per gli uomini, per tutto ciò che è vivente. Dimenticare se stessi, costruire la vita non per se stessi, né per chi ci è lontano, chissà dove.<sup>24</sup>

Quel che sacrifica il terrorista di tipo “religioso”, come Kaljaev, non è solo il proprio corpo, ma la propria anima, la propria innocenza, la propria morale. Si diventa criminali adesso affinché possa giungere un mondo di soli innocenti. La ragione ultima dell'atto terroristico va dunque rintracciata nell'impossibilità di sottrarsi al proprio ruolo, nell'assunzione di una responsabilità superiore, che travalica la propria etica

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 218.

<sup>23</sup> B. Savinkov, *Cavallo pallido*, cit., p. 95.

<sup>24</sup> Ivi, p. 67.

personale, persino quei valori per cui si lotta collettivamente. È una tragedia etica che viene colta in tutta la sua profondità dal giovane Lukàcs:

Nessuna etica può avere come compito di escogitare ricette per un agire corretto, di livellare o di occultare gli insuperabili tragici conflitti del destino umano. L'autoriflessione etica, al contrario, ci indica appunto che esistono delle situazioni - tragiche situazioni - nelle quali è impossibile agire senza attirare su di sé una colpa; e altresì ci insegna che perfino nel caso in cui potessimo scegliere tra due modi di renderci colpevoli, l'azione giusta e quella sbagliata avrebbero tuttavia un criterio. Questo criterio si chiama sacrificio. [...] Boris Savinkov, capo dei gruppi terroristi durante la Rivoluzione russa del 1904-1906, formulò in uno dei suoi romanzi il problema del terrorismo individuale in questi termini: uccidere non è permesso, è una colpa incondizionata e imperdonabile. Non è "permesso" farlo, ma tuttavia "deve" essere fatto. In un altro passo dello stesso libro egli trova non la giustificazione dell'azione del terrorista, il che è impossibile, bensì l'ultima radice morale di essa nel fatto che questi sacrifica per i suoi fratelli non solo la sua vita, ma *anche la sua purezza, la sua morale, la sua anima*. In altre parole: solo l'azione omicida dell'uomo, il quale sa con assoluta certezza e senza dubbio alcuno che in nessuna circostanza l'omicidio deve essere approvato, può avere, tragicamente, una natura morale.<sup>25</sup>

Il terrorismo, qui, non nasce dall'assenza di etica, al contrario, nasce da un'autoriflessione eticamente sovrastante: nessuna argomentazione etica può essere posta di fronte al "dar la morte", eppure il terrorista decide di agire. Per dirla con le parole di Friedrich Hebbel, citate dallo stesso Lukàcs in conclusione del suo saggio: «E se Iddio avesse posto il peccato tra me e l'azione che mi è stata imposta, chi sono io perché possa sottrarmi ad esso?»<sup>26</sup>.

Per servire quest'amore, bisogna uccidere, per giungere al regno dell'innocenza, bisogna farsi carico di una certa colpevolezza. Si tratta di far uso di quel tipo di violenza che Walter Benjamin definiva «divina»<sup>27</sup>: una violenza capace di emanciparsi dalla logica mezzi-fini e dai vincoli del diritto, di espiare la sua colpa e di sollevare il colpevole, di farsi pura manifestazione di un valore assoluto. Sviluppando le analisi di Benjamin, il giovane Agamben, similmente, scriveva che l'unica violenza che aspiri a definirsi autenticamente rivoluzionaria è una violenza che nella negazione dell'altro fa esperienza della propria negazione<sup>28</sup>. È una condizione che non può che risolversi nel momento più estremo. Scriveva (il vero) Ivan Kaljaev, in una delle sue poesie:

Cosa possiamo dare al popolo  
oltre ai libri intelligenti e noiosi  
per aiutarlo a trovare la libertà?

<sup>25</sup> G. Lukàcs, *Tattica e etica* (1919), in Id., *Scritti politici giovanili 1919-1928*, tr. it. di P. Manganaro, Laterza, Milano 1972, pp. 3-14: 14.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1928), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1992, pp. 5-30.

<sup>28</sup> Cfr. G. Agamben, *Sui limiti della violenza*, in *Nuovi Argomenti*, 17 (1970), pp. 159-173: 170.

Consacrarsi a questa violenza, a questa verità oltre se stessi, far esplodere questo paradosso esistenziale fino a perdervi la vita, e forse, in futuro, venir ricordati con gentilezza: questo è l'ultimo orizzonte dove si colloca la redenzione. Morire è, allora, l'unico modo per essere all'altezza dell'idea, l'unico modo di annullare la propria colpevolezza e lo stesso delitto: chi acconsente a vivere, invece, rimane macchiato di sangue. In quell'attimo fuggevole che è il morire, lì si compie la propria conciliazione dell'immenso divario tra sé e il mondo: «per essere, una volta, al mondo, bisogna non essere mai più»<sup>30</sup>. Così Kaljaev si esonera dalla storia e proclama innanzi al tribunale: «Considero la mia morte come una suprema protesta contro un mondo di lacrime e sangue»<sup>31</sup>.

Negare il mondo fino in fondo significa negare anche quel sé implicato nel mondo, fare esperienza della propria morte, che sia simbolica o reale. È in questa prospettiva che comprendiamo la forma che assume la *metanoia* rivoluzionaria vissuta fino alle sue contraddizioni più estreme. Il prezzo che occorre pagare, per una vita consacrata alla rivoluzione, è la rinuncia parziale o totale a se stessi, anche, a volte, la più dolorosa, che è la rinuncia ai propri valori, a patto che questo comporti il loro trionfo nel futuro. Ma questo agire, questo estremo sacrificio di sé, proprio in quanto pratica di verità fino alla morte, non fa altro che testimoniare al mondo il palese valore di questa verità a cui tutto si sacrifica. Si tratta, cioè, di un capovolgimento *metanoietico* necessario e consapevole: la redenzione che è insita in questa negazione, la rinascita che può aver luogo solo dopo l'esperienza della morte. È, se vogliamo, l'affermazione di un valore attraverso proprio la negazione di quel valore, un'affermazione di sé in quanto negazione di sé, ma più in particolare, una testimonianza visibile e vissuta di un'altra vita possibile, nella, attraverso e a costo della vita stessa.

Il tema del sacrificio della propria innocenza si ritrova al centro anche della poetica brechtiana. Concludiamo, quindi, con un passo della splendida poesia di Brecht, *Ai Posteri* (1934):

Anche l'odio per la bassezza  
distorce i lineamenti, e l'ira contro  
l'ingiustizia fa la voce roca.  
Ah, noi che volevamo  
preparare il terreno a un'epoca gentile,  
noi stessi non potemmo esser gentili [...]  
Ma voi, quando avverrà  
che l'uomo sia d'aiuto all'uomo, allora

---

<sup>29</sup> «Что мы можем дать народу, / Кроме умных, скучных книг, / Чтоб помочь найти свободу? / Только жизни нашей миг...» (I. Kaljaev, *Son žženi // Pamjati Kaljaeva* [Il sogno della vita. In memoria di Kaljaev], Revoljucionnyj socializm, Moskva 1918, p. 96).

<sup>30</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta* (1951), tr. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 1957, p. 285.

<sup>31</sup> Ivi, p. 191.

ricordatevi di noi  
con indulgenza.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> B. Brecht, *Ai Posterì* (1934), in Id., *Poesie*, tr. it. G. Mucchi, Garzanti, Milano 2016, pp. 35-37.

## Soggetti *allo* stress.

### Elementi per una teoria dei soggetti collettivi in Heiner Mühlmann\*

Luca Valsecchi\*\*

#### *Abstract*

Il contributo propone una lettura della teoria genetica della cultura di Heiner Mühlmann come teoria dei soggetti collettivi. Attraverso una ricostruzione genealogica del suo rapporto con il dibattito sulla psicologia delle folle, nonché delle fonti che sostanziano la sua proposta teorica, l'articolo mostra come la nozione mühlmanniana di "cultura" si iscriva in un più ampio paradigma che descrive i collettivi come unità dotate di una dinamica propria. In questa prospettiva, il ricorso da parte dell'autore a espressioni come "ipersoggetto culturale", "sistema attivo", "oggetto dinamico", "essere vivente", viene interpretato come una riformulazione, in chiave cibernetico-sistemica, di un gesto teorico già presente nella precedente tradizione di pensiero sociale-politico: la trasposizione, più o meno metaforica, di proprietà dal livello individuale al livello collettivo. L'analisi condotta si propone di mettere in luce le ambivalenze di tale operazione, evidenziandone l'oscillazione tra uso analogico e impegno ontologico.

*Parole chiave:* Heiner Mühlmann, soggetti collettivi, maximal stress cooperation, psicologia delle folle, cibernetica.

This paper proposes a reading of Heiner Mühlmann's genetic theory of culture as a theory of collective subjects. Through a genealogical reconstruction of its relationship to the debate on crowd psychology, as well as the sources that substantiate his theoretical proposal, the article shows how Mühlmann's notion of "culture" fits within a broader paradigm that describes collectives as unities endowed with their own dynamics. From this perspective, the author's use of expressions such as "cultural hypersubject", "active system", "dynamic object", and "living being" is interpreted as a cybernetic-systemic reformulation of a theoretical gesture already present in the preceding tradition of socio-political thought: the more or less

---

\* Ricevuto il 29/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Firenze e Università degli Studi di Torino. Email: [luca.valsecchi@unifi.it](mailto:luca.valsecchi@unifi.it).

metaphorical transposition of properties from the individual to the collective level. The analysis aims to highlight the ambivalence of this operation, highlighting its oscillation between analogical use and ontological commitment.

**Keywords:** Heiner Mühlmann, Collective Subjects, Maximal Stress Cooperation, Crowd Psychology, Cybernetics.

[...] *la costellazione di io e mondo ha perso il suo splendore;  
per tacere poi della polarità, ormai del tutto insignificante,  
di individuo e società.*  
Peter Sloterdijk

### 1. Introduzione.

Che cosa sono le “culture”? Procedendo con la cautela di chi maneggia una semantica scottante<sup>1</sup>, si consideri un elenco non esaustivo di possibili risposte: «Le popolazioni culturali che si fanno la guerra sono *macrostrutture create per accoppiamento* che poi sviluppano una vita propria. Una sorta di *ipersoggetto culturale* che sembra sviluppare una dinamica aggressiva estremamente potente»<sup>2</sup>. Oppure: «“la cultura è un essere vivente”. È, per così dire, un animale, un animale selvaggio, il cui comportamento è sottratto all’influenza diretta degli esseri umani»<sup>3</sup>, «un sistema attivo, che genera guerra ed è generato attraverso la guerra»<sup>4</sup>. O ancora: una cultura è «un oggetto descritto da uno spazio di fase genetico a tre dimensioni»<sup>5</sup>, un «oggetto dinamico collocato in un campo di iterazioni energetiche e iterazioni ereditarie»<sup>6</sup>.

In questa serie di affermazioni, a prima vista piuttosto inquietanti, è condensato il nucleo della *teoria genetica della cultura* di Heiner Mühlmann. Tale teoria si basa su un modello descrittivo in cinque fasi – rispettivamente: “regole locali”, “stress”, “rilassamento e adeguamento delle regole”, “iterazione”, “degenerazione” – , che intende la formazione e la disgregazione dei gruppi umani secondo il principio della *Maximal Stress Cooperation* (MSC). Esso viene esposto dall’autore, nella sua forma più completa, all’interno del saggio del 1996 *Die Natur der Kulturen*, per poi essere

<sup>1</sup> A proposito dell’ambiguità che caratterizza la storia dei concetti di “cultura” e “civiltà” si veda, ad esempio: J. Fisch, *Zivilisation, Kultur*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, pp. 679-774.

<sup>2</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture. Bozza di una teoria genetica della cultura*, trad. it. di M. Caparrini e S. Rodeschini, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 18. *Corsivo mio*.

<sup>3</sup> Ivi, p. 20.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

<sup>5</sup> Ivi, p. 23.

<sup>6</sup> Ivi, p. 165.

applicato – quale «guscio predittivo vuoto»<sup>7</sup> – all’analisi degli ambiti più svariati. Dalla descrizione della cultura araba e della religione cristiana, allo studio delle crisi economiche, nonché – almeno presumibilmente<sup>8</sup> – all’interpretazione di alcune conseguenze della pandemia da Covid19 come caso contemporaneo di una lesione culturale esperita in tempo reale.

Ciò che accomuna questi tentativi, a partire dalla prima enunciazione del modello MSC, è un’ipotesi radicale, se non brutalmente riduzionista: i gruppi umani chiamati “culture” altro non sono che il risultato instabile di una reazione collettiva allo stress e della sua conseguente, collettiva, soggettivazione. Soprattutto, come le pagine che seguono si propongono di illustrare, al cuore dell’ipotesi interpretativa di Mühlmann è possibile rintracciare la presenza di uno specifico gesto teorico. Argomentato dall’autore facendo leva su apporti disciplinari apparentemente eterogenei e non privo di tacite affinità genealogiche con una più antica tradizione di pensiero, esso potrebbe essere nominato *teoria dei soggetti collettivi*. Come l’espressione suggerisce, tale gesto induce una descrizione dei collettivi umani quali soggetti *sui generis*: pensando la loro costituzione, insomma, a partire dall’estensione a essi di alcuni tratti solitamente attribuiti alle forme individuali di soggettività. Detto in altri termini, si tratterà di mostrare come in Mühlmann gli aggregati umani siano *soggetti allo stress*, intendendo con quest’espressione una duplice constatazione: la dinamica di innesco dei processi di formazione dei collettivi richiede la presenza di *soggetti allo stress*, vale a dire di individui biologicamente sensibili alla sua pressione; tuttavia, i collettivi così costituiti sono *essi stessi* soggetti *allo stress*. Non solo macro-organismi stressati e reciprocamente stressantisi, ma anche e soprattutto macro-organismi che hanno nello stress il proprio sostrato energetico, la loro polemogena fonte di nutrimento.

Lo scopo del presente contributo è allora, in prima battuta, eminentemente ricostruttivo: non solo ostendere l’implicita “teoria dei soggetti collettivi” che soggiace alla proposta teorica mühlmanniana, ma anche esplicitare il reticolo di fonti e di richiami che rendono possibile la sua pretesa radicalità, rintracciando al contempo la sua *Herkunft* ed *Entstehung*, provenienza ed emergenza, nel campo tensionale di una più ampia catena genealogica. A fronte dello stato embrionale della ricezione italiana di Mühlmann<sup>9</sup> questo potrebbe essere, già di per sé, un obiettivo sufficiente. Tuttavia, una simile andatura «grigia; meticolosa, pazientemente documentaria»<sup>10</sup> consente

<sup>7</sup> Ivi, p. 205.

<sup>8</sup> Il lavoro di Mühlmann sul tema, seppur annunciato da tempo, risulta attualmente ancora lontano dall’effettiva pubblicazione: <https://shop.budrich.de/produkt/kultur-evolution/> (consultato in data 16/01/26).

<sup>9</sup> Attualmente, l’unico saggio di Mühlmann tradotto in lingua italiana è *La natura delle culture*, accompagnato da una preziosa postfazione a cura di Antonio Lucci e Gianluca Bonaiuti, che, oltre a contestualizzare la figura di un autore schivo e poco noto, non teme di affrontare il problema del rischio, teorico e politico, implicito nella sua proposta teorica.

Cfr. anche: L. Valsecchi, *La natura delle culture: perché Mühlmann oggi?* «Philosophy Kitchen», novembre 2023: <https://philosophykitchen.com/2023/11/la-natura-delle-culture-perche-muhlmann-oggi/>

<sup>10</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e M. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 29-54:29.

anche di cominciare a percepire, illuminando le crepe e le fratture di una superficie teorica apparentemente immacolata, tutta la sua intrinseca problematicità. Sebbene nelle pagine che seguono la questione potrà soltanto essere abbozzata, si tratta infatti di assumere la *teoria dei soggetti collettivi* mühlmanniana in tutta la sua fondamentale ambiguità. Se è costitutivo del legame sociale produrre autorappresentazioni, immagini o spiegazioni teoriche – in ultima istanza finzioni operative –, della propria irrepresentabile unità<sup>11</sup>, qual è il valore della “finzione operativa” di Mühlmann? È forse il residuo, un composito *pastiche*, di modellizzazioni dell’aggregazione umana fuori tempo massimo? O, al netto di evidenti criticità, consente di osservare *qualcosa di più*?

## 2. Frammenti di una genealogia dei soggetti collettivi.

Anche qualora si ipotizzi che «i grandi paradigmi, ai quali possono essere ricondotte senza troppe forzature, le visioni del mondo sociale e politico elaborate nella storia della cultura occidentale sono *due e solo due*: organicismo e meccanicismo»<sup>12</sup>, sembra difficile negare che il panorama della riflessione politico-sociale sia abitato, nella sua dimensione di *longue durée*, da una pluralità di modellizzazioni teoriche della coesistenza umana rette dall’analogia più o meno stringente con forme di soggettività. Pure, è ovvio, nell’infinita serie di possibili declinazioni in prospettive opposte e tra loro incommensurabili, prodotte come altrettanti tentativi di rappresentare – risignificando secolari patrimoni metaforici – un oggetto in ultima istanza irrepresentabile: quella molteplicità irriducibile di interazioni umane ricondotte a unità immaginaria nel termine “società”<sup>13</sup>. Se ciò è vero, posto che in Mühlmann, e nella sua *kulturgenetische Theorie*, si possano davvero rintracciare gli spunti per una *teoria dei soggetti collettivi*, in che cosa consisterebbe la sua supposta originalità?

Per rispondere a questa domanda, conviene innanzitutto gettare uno sguardo all’indietro, alla ricerca di possibili antecedenti che presentino un’affinità genealogica con l’operazione mühlmanniana. Più in particolare, occorre guardare a quel dibattito sulla psicologia collettiva, nato quasi contemporaneamente alla fine del XIX secolo in Italia e in Francia come *psychologie des foules* e *psicologia delle folle* e poi consolidatosi in ambito germanofono, nei termini di *Massenpsychologie*. Un dibattito, espressione di uno dei tanti “periodi caldi” di intensificazione e riorganizzazione dell’«immaginazione sociale»<sup>14</sup> e legato a doppio filo con i problemi di demarcazione disciplinare interni

<sup>11</sup> P. Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

<sup>12</sup> M. Bovero, *Modelli e paradigmi politici nell’età moderna*, in F. De Luise (a cura di), *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l’incertezza del presente*. Università degli Studi di Trento 2013, pp. 65-88: 67.

<sup>13</sup> S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zur soziologischen und politischen Imaginären*, Wilhelm Fink, München 2004, p. 10.

<sup>14</sup> B. Bacsko, *L’utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche*, trad. it. di M. Botto, Einaudi, Torino 1979, pp. 443-459.

alle nascenti scienze sociali<sup>15</sup>, nel quale le folle e le masse vengono per la prima volta pensate come un'entità sociale governata da regole proprie, non riducibile alla somma degli individui che la compongono. In questo passaggio, dove si consuma la scoperta di «quella dimensione collettiva che – pur trovandosi alla base di ogni comunità politica – ne costituisce anche [...] una sorta di minaccioso (e ineliminabile) nemico interno»<sup>16</sup>, si produce un modello esplicativo della dinamica di formazione dei collettivi che potrebbe essere descritto, al di là delle specificità delle teorie sviluppate dai suoi protagonisti e dalle loro reciproche divergenze, a partire da una serie non esaustiva di tratti comuni<sup>17</sup>.

Innanzitutto, l'impiego della semantica del contagio (1), inteso nei termini di trasmissione imitativa e infettiva di emozioni, idee e comportamenti, assunta quale modello esplicativo della dinamica di formazione degli aggregati umani. «Nelle folle», afferma ad esempio Le Bon, «idee, emozioni e credenze sono contagiosi tanto quanto i microbi»<sup>18</sup>: gli individui assembrati, infatti, si trovano «in uno stato di trepida attesa propizio alla suggestione. La prima suggestione che emerge si impone per contagio a tutti i cervelli: in un attimo, l'orientamento è fissato»<sup>19</sup>. A ciò si accompagna il ricorso a una metaforica energetica (2), la quale suggerisce l'idea, più o meno formalizzata, che la dinamica di costituzione dei collettivi risponda a uno schema di accumulo-propagazione-scarica di energie psichico-affettive, sprigionate dal contatto e dalla coesistenza spaziale in momenti di forte connotazione emotiva. È senz'altro il caso dell'immagine della fermentazione che, secondo Scipio Sighele descriverebbe la dinamica dello scatenarsi della folla come attore collettivo:

ogni grido, ogni rumore, ogni atto, appunto perché non inteso o non interpretato esattamente, produrrà un effetto [...] quel fenomeno che Enrico Ferri ha chiamato *fermentazione psicologica*: i lieviti di tutte le passioni saliranno dalle profondità della psiche; e come dalle reazioni chimiche fra vari corpi si hanno sostanze nuove e diverse, così dalle reazioni psicologiche fra vari sentimenti sorgeranno emozioni nuove e terribili ignote fino allora all'anima umana<sup>20</sup>.

Ma anche, oltre al *locus classicus* rappresentato dall'effervescenza collettiva durkheimiana, di molte delle raffigurazioni letterarie della folla che precedono e

<sup>15</sup> C. Borch, *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 14: «the history of crowd semantics [...] provides a doorway to studying the repeated attempts to mark out the proper and legitimate fields of social research. Thus, the crowd has often functioned as a tactical marker: as a subject matter through which to circumscribe and police the boundaries of sociology». Cfr. anche: E. Bovo, *Pensiero della folla, pensiero dell'inconscio. Un dibattito franco-italiano (1875-1895)*, trad. it. di M. Colleoni, Lubrina Editore, Bergamo 2025, p. 12.

<sup>16</sup> D. Palano, *Editoriale. Massa e folla*, «Filosofia Politica», n. 3, 2020, pp. 383-388: 384.

<sup>17</sup> Si può parlare, in questo senso, del campo magnetico di una costellazione paradigmatica. Cfr. G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?* In G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 11-34: 21-22.

<sup>18</sup> G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, trad. it. di F. Gallino, Bollati Boringhieri, Torino 2025, p. 130.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 68.

attraversano la stagione della *psychologie des foules* – dando forma a un importante laboratorio di metafore e un serbatoio di immaginari ricorrenti – come la memorabile «fantastica bestia elettrica» dal dorso della quale «si sprigionava un crepitio di fulgore»<sup>21</sup> tratteggiata dalla penna di Hugo.

Entrambe queste caratteristiche, contagio ed energia, risultano poi argomentate a partire dall'appoggio a teorie scientifiche o pseudoscientifiche diffuse all'epoca (3): le teorie psicologiche sull'ipnosi e sulla suggestione elaborate nell'acceso dibattito tra la scuola di Nancy e quella della Salpêtrière, le teorie lombrosiane dell'atavismo psichico, così come le ipotesi sulla natura stratificata del carattere avanzate, tra gli altri, dall'italiano Giuseppe Sergi. Nonché sulla base di implicite *Wechselwirkungen* discorsive con gli sviluppi coevi delle scienze chimiche e fisiche<sup>22</sup>. Su questi molteplici pilastri si rende possibile un'operazione di commistione indebita tra livello individuale e collettivo (4), canonizzata dall'*Origines de la France contemporaine* di Taine in poi<sup>23</sup>: una costante sovrapposizione tra stratificazione psichica e stratificazione sociale e tra conflitto emergente nello spazio sociale e conflitto psichico. Operazione che conduce, del resto, a un'interpretazione dell'agire collettivo che non lascia alcuno spazio all'influenza individuale (5), secondo quanto suggerito già dalla *legge dell'unità mentale delle folle* formulata da Le Bon:

un agglomerato di uomini assume caratteri nuovi, molto diversi da quelli degli individui che lo compongono. La personalità cosciente svanisce, i sentimenti e le idee di tutte le unità si orientano verso una medesima direzione. Si forma un'anima collettiva, tendenzialmente transitoria ma dotata di caratteri molto netti. La collettività diventa allora ciò che, in mancanza di un'espressione migliore, chiamerò una folla organizzata, o, se si preferisce, una “folla psicologica”. Forma un unico essere ed è soggetta alla *legge dell'unità mentale delle folle*<sup>24</sup>.

Stando a quanto è stato recentemente sottolineato<sup>25</sup>, il tema del contagio è espressione di una storia culturale di lunga durata, nella quale si è prodotta una stratificazione di significati materiali e simbolici che lega le modalizzazioni del termine a una concrezione metaforica veicolante il nesso tra contagio e contatto fisico e morale, l'immagine dell'irradiazione da un nucleo centrale, nonché una certa prossimità con la dimensione evenemenziale della contingenza. Se nel corso di questa storia, specialmente attraverso il suo sviluppo entro il dibattito sulla psicologia collettiva, il contagio – da schema esplicativo della folla – è assunto a possibile modello

<sup>21</sup> V. Hugo, *I Miserabili*, trad. it. di V. Piccolo, Rizzoli, Milano 1998, p. 1352.

<sup>22</sup> M. Gamper, *Masse und Energie. Diskursive Wechselwirkungen von Physik, Soziologie und Literatur*, in M. Gamper, *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge (1765-1930)*, Fink, München 2007, pp. 435-474.

<sup>23</sup> D. Palano, *Il potere della moltitudine. L'invenzione dell'inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Vita&Pensiero, Milano 2002, pp. 178-193.

<sup>24</sup> G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, cit., p. 59.

<sup>25</sup> A. Lucci, *Ansteckung. Plädoyer für eine Ethik der Kontingenz*, in M. Volkmer, K. Werner (a cura di), *Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*, Transcript, Bielefeld 2020, pp. 357-367. Sull'evoluzione della metafora del contagio, essa stessa “contagiosa”, si veda anche: P. Mitchell, *Contagious metaphor*, Bloomsbury, London-New York 2012.

interpretativo dell'aggregazione umana *tout court*, e se è vero che, dopo l'ultima variazione novecentesca in grande stile sul tema – *Massa e potere* di Elias Canetti –, il paradigma del contagio sembrerebbe riemergere oggi nella *Maximal Stress Cooperation theory* di Mühlmann<sup>26</sup>, perché non ipotizzare che lo stesso valga per gli altri tratti caratteristici sopra individuati? Un esame più ravvicinato della *kulturgenetische Theorie* mühlmanniana, che non si concentri soltanto sul funzionamento interno del modello elaborato da Mühlmann ma consideri anche le sue fonti, ne mostrerà infatti la molteplice risonanza.

### 3. Caso studio: l'ipersoggetto "cultura".

Che cosa sono dunque le culture? Tornando alla serie di risposte elencate in principio, se le si osserva nella loro giustapposizione sembrerebbero inficiate da una certa contraddittorietà. Come può lo stesso referente essere designato prima come "macrostruttura" – per giunta creata per accoppiamento –, poi come "ipersoggetto", poi di nuovo come "essere vivente", come "sistema", e infine come "oggetto"? Una simile possibilità è garantita a Mühlmann, come è chiaro sin dalle prime pagine di *La natura delle culture*, dalla ripresa e dalla rielaborazione dell'eredità di una disciplina dalla presenza fantasmatica e interstiziale: la cibernetica. È grazie alla sua «nonmodern ontology»<sup>27</sup>, nella quale ha luogo il tentativo di superare le classiche dicotomie organismo/macchina, vivente/non vivente, naturale/artificiale, che Mühlmann, su uno sfondo che presuppone la radicale disattivazione dell'antitesi tra natura e cultura, può operare con un concetto nettamente funzionalistico di *vita* che gli consente di intendere i soggetti collettivi *in quanto* soggetti:

la vita non dipende tanto dal substrato materiale, cioè dalla chimica del carbonio, quanto piuttosto dalla forma e dalle caratteristiche dei processi tipici nei quali si realizza. I veri caratteri della vita sarebbero «*information processing*», «*metabolization*», «*purposeful activity*» a livello individuale, «*self-reproduction*» e «*adaptive revolution*» sul piano della catena generazionale. Quando descriviamo la cultura con la metafora dell'«animale selvaggio» e della domesticazione, assumiamo questo punto di vista funzionalistico. Descriviamo la cultura come un essere vivente, anche se non si tratta di un organismo biologico che funziona in base alla chimica del carbonio. Trattiamo i caratteri culturali come un sistema della genetica biologica e molecolare e poniamo sullo stesso piano gli esperimenti sulla vita artificiale, per esempio gli algoritmi genetici, e la creazione e la produzione di sé degli organismi; infine, li trattiamo entrambi come la creazione e il trasferimento nei sistemi culturali<sup>28</sup>.

In questo, Mühlmann, con un gesto tipico della sua produzione, dichiara di richiamarsi – almeno a livello esplicito del testo – a fonti recentissime, se non

<sup>26</sup> A. Lucci, *Ansteckung*, cit., p. 364.

<sup>27</sup> A. Pickering, *The Cybernetic Brain. Sketches of Another Future*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010, p. 13.

<sup>28</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 25.

dell'ultima ora, come i lavori di Mark A. Bedau<sup>29</sup>. È tuttavia difficile non immaginare, anche per la sua prossimità a quel crogiolo interdisciplinare che è la *Hochschule für Gestaltung* di Karlsruhe, nella quale Mühlmann ha rivestito molteplici incarichi di insegnamento tra 2005 e 2014, che il retroterra della sua operazione teorica non risenta anche dell'influenza di classici del pensiero cibernetico ben noti e ripresi da altre figure – *in primis* Peter Sloterdijk – operanti in quello stesso contesto. La nozione operativa di “vita” con cui Mühlmann lavora, sembra infatti più facilmente comprensibile se collocata all'interno dell'orizzonte di superamento del pensiero bivalente tipico della metafisica occidentale che anima l'opera di Gotthard Günther<sup>30</sup>. Ma una certa risonanza pare riscontrabile anche rispetto alla teoria cibernetica delle organizzazioni messa a punto da Stafford Beer<sup>31</sup>, per la quale le organizzazioni, al pari dei sistemi viventi, sono descrivibili come *Viable Systems*: un insieme di parti interconnesse – per il principio dell'isomorfismo cibernetico, esse stesse *Viable Systems* – capace di mantenere la propria esistenza in una ambiente instabile e dinamico regolando la propria complessità interna ed esterna attraverso meccanismi di feedback, comunicazione, controllo e adattamento distribuiti tra i diversi livelli ricorsivi del sistema.

Dalla caratterizzazione delle “culture” come sistemi viventi, seppur non fondati nella chimica del carbonio, ma, in quanto tali, espressione di una funzione di adattamento all'ambiente e alla sua instabile complessità, emerge una propensione di Mühlmann al pensiero sistemico. Propensione che si lascia intravedere anche nelle altre fonti che, accanto alla cibernetica, sostanziano la sua proposta teorica. Oltre alla teoria delle catastrofi elaborata dal matematico francese René Thom<sup>32</sup> per descrivere come sistemi continui possano subire cambiamenti improvvisi e discontinui – “catastrofi” – riconducibili a un numero finito di strutture formali ricorrenti; alla sinergetica sviluppata dal fisico tedesco Hermann Haken<sup>33</sup> per studiare il modo in cui i sistemi complessi composti da molte parti interagenti possano auto-organizzarsi, generando spontaneamente strutture ordinate; e alla genetica culturale degli statunitensi Robert Boyd e Peter J. Richerson<sup>34</sup>, l'apporto più importante – che conduce direttamente al cuore dell'operazione mühlmanniana – è rappresentato dalla

<sup>29</sup> Si veda: M. A. Bedau, *Philosophical Aspects in Artificial Life*, in F. J. Varela e P. Bourguine (a cura di), *Towards a Practice of Autonomous Systems. Proceedings of the First European Conference on Artificial Life*, MIT Press, Cambridge MA-London 1992, pp. 494-503.

<sup>30</sup> Cfr. G. Günther, *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*, trad. it. di R. Maraffino, Orthotes, Napoli 2024.

<sup>31</sup> Cfr. S. Beer, *The Brain of the Firm*, Wiley, New York 1982.

<sup>32</sup> R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, trad. it. di A. Pedrini, Einaudi, Torino 1994.

<sup>33</sup> H. Haken, *Sinergetica. Il segreto del successo della natura*, trad. it. di G. Longo, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

<sup>34</sup> R. Boyd e P. J. Richerson, *Culture and Evolutionary Process*, Chicago University Press 1988.

teoria termodinamica dell'auto-organizzazione formulata da Ilya Prigogine per rendere conto dell'insorgenza spontanea di ordine nei sistemi fisici e biologici<sup>35</sup>.

In un modo che non è troppo distante da quello in cui, nella sociologia del XIX secolo, la metaforica organicistica si sviluppa a partire dall'interazione con le scoperte contemporanee della biologia<sup>36</sup>, Mühlmann propone allora di estendere i principi scoperti da Prigogine ai soggetti collettivi "culture". Anch'essi, in quanto sistemi evolutivi prodotti da un contesto naturale e altrettanto inseriti in un ambiente, risultano sottoposti all'universalità del secondo principio della termodinamica: in un sistema isolato, lontano dall'equilibrio termico – come l'universo – l'entropia aumenta costantemente fino al raggiungimento di tale equilibrio. Se tuttavia, nonostante l'entropia crescente, in natura c'è dell'ordine e non regna il caos, ciò dipende dalla presenza di sistemi fondati sulla dinamica delle *strutture dissipative*: «in condizioni di costante apporto di energia dall'esterno e di scarico di entropia sull'ambiente [...] è possibile che in un sistema si crei, cresca e si mantenga l'ordine»<sup>37</sup>. Le culture, conclude allora Mühlmann, in quanto sistemi naturali nei quali si osserva una forma di auto-organizzazione, sono esse stesse strutture dissipative: «se, infatti, la cultura non è il semplice risultato dell'attività produttiva degli esseri viventi ma, al contrario, è in sé un essere vivente, [...] deve essere un sistema che crea ordine, obbedendo alle leggi della termodinamica»<sup>38</sup>. Cosa significa? Da un ordine locale, rappresentato dalla presenza di un set di regole nella forma di istruzioni "*se...allora...*" comparso in modo spontaneo – laddove "locale" indica che si tratta di prassi individuali, estemporanee e trasmesse individualmente –, sorge, in presenza di un flusso di energia proveniente dall'esterno e della possibilità di scaricare disordine sull'ambiente, un ordine globale, un adeguamento globale di regole locali. Vale a dire: un set di regole culturali diviene vincolante – "globale" – per un intero gruppo di individui.

Da questo preciso gesto teorico scaturisce non solo una definizione formale di cultura – «il concetto di cultura va usato solo per i sistemi che hanno sviluppato un adeguamento globale di regole locali, e nei quali le regole locali, unitamente alla loro applicazione globale, sono ereditarie»<sup>39</sup> – che consente a Mühlmann di estendere la portata euristica del suo modello anche alla lettura di fenomeni micro- o proto-culturali. Ma anche l'intero meccanismo a scatto della sua teoria, con la relativa successione di fasi concatenate, segmenti di tempo entro un processo evolutivo.

In un primo momento – fase 1 – i caratteri tecnici e i tratti culturali alla base delle regole locali, «tutto ciò che è in senso lato culturale»<sup>40</sup>, cioè ogni oggetto,

<sup>35</sup> Mühlmann si riferisce principalmente a: I. Prigogine, J. Meixner, *L'ordre par Fluctuations et le Système Sociale/Entropie einst und jetzt*, Springer, Wiesbaden 1976.

<sup>36</sup> Nota S. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft*, cit., p. 25: «Comtes „Statik“ und „Dynamik“, Spencers „Differenzierung“ und „Integration“ sind, neben der für die Soziologie des 19. Jahrhunderts zentralen Organismus-Analogie und der bis heute in Ansehen stehenden Evolutions-theorie, Importe aus der zeitgenössischen Biologie, die im 19. Jahrhundert die Physik als Leitwissenschaft ablöste».

<sup>37</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 39.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 41.

strumento o prassi effettuata da individui e trasmessa individualmente, incontrano due fenomeni cooperativi, descritti incrociando biologia evolutiva e teoria dei giochi, che contribuiscono tanto a una prima selezione e sistematizzazione delle prassi culturali quanto a instaurare una prima impronta di gruppo. Dall'incontro tra regole locali, cooperazione basata su forme di altruismo innato o su modalità egoistiche formalizzate dal “dilemma del prigioniero”, e allelopatia, ossia cooperazione emozionale fondata su *feedback* comportamentali, sorge una dinamica, descritta da Mühlmann come *potenziale discriminante*. Essa rende il gruppo sensibile allo stress, consentendo il passaggio dalla gestione dello stress da parte dei sistemi nervosi individuali alla soggettivazione collettiva dello stress – dalla fitness *individuale* alla fitness *inclusiva* – e innesca a cascata tutte le fasi successive. La collaborazione attorno ad alcuni strumenti o pratiche, oltre a indurre una loro riduzione selettiva e a consentire una prima forma di ereditarietà mediata dall'apprendimento sociale, genera una proiezione cognitiva e un'immagine del mondo basata sull'opposizione dentro/fuori che discrimina il gruppo dagli “altri”, mescolando descrizione e prescrizione. Questo “noi *vs* loro” stimola un accumulo di energia, un aumento di irritabilità e di potenziale – inteso in senso matematico – entro il gruppo, che si traduce in una «differenza di pressione» analoga a quella «che sorge tra un lato e l'altro di una membrana»<sup>41</sup>.

Proprio il formarsi di questa epidermide invisibile del macrorganismo “cultura”, più simile a un microrganismo primordiale che a un organismo superiore e non troppo distante dalla vescichetta tratteggiata da Freud in *Al di là del principio di piacere*<sup>42</sup>, consente la comparsa di quell’«interruttore di energia biologica»<sup>43</sup> che è lo stress – fase 2 –, personificato nella figura, reale o immaginaria, di uno *stressor* esterno, che porta all'escalation verso il conflitto – *stress massimale* – e alla relativa cooperazione. Come scrive Mühlmann:

lo stress, quale interruttore cognitivo dell'energia, si accoppia all'attività cognitiva della discriminazione e crea la realtà storica: la storia delle guerre, delle guerre tra principi, stati nazionali, oppure culture. Non fa poi nessuna differenza, né per l'andamento della reazione allo stress, né per il carattere reale dello stressore, che esso attacchi realmente la popolazione o sia il risultato di una proiezione paranoide<sup>44</sup>.

In questo passaggio tra le prime due fasi è possibile osservare, nel modo più limpido, la presenza di quell'operazione definita all'inizio come *teoria dei soggetti collettivi*. Mühlmann, infatti, dedica buona parte del secondo capitolo del saggio del 1996 a esaminare le evidenze più recenti che neurofisiologia e scienze cognitive hanno

<sup>41</sup> Ivi, p. 69.

<sup>42</sup> Cfr. S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 170-173.

<sup>43</sup> M. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 69.

<sup>44</sup> Ivi, p. 71.

fornito rispetto alla reazione allo stress nei mammiferi<sup>45</sup>, per poi interrogarsi sulla possibilità che tale reazione non si dia soltanto a livello individuale, ma anche – nella medesima modalità – a livello collettivo: «cosa accade», si chiede, «se un solo stressore provoca i suoi effetti su una popolazione e la popolazione funge così da *pseudo-soggetto*?»<sup>46</sup>. La scelta dell'espressione da parte di Mühlmann è piuttosto curiosa. Sembra infatti segnalare, suo malgrado, un certo disagio nel perseguire fino in fondo la direzione in cui lo conducono le premesse che ha assunto. Un disagio che suona ancora più strano se considera che in altri luoghi del testo, anche a poche pagine di distanza, l'impegno ontologico dell'autore per una teoria dei soggetti collettivi *assai più che metaforica* sembra piuttosto inequivocabile, sebbene “urbanizzata” dal ricorso a un retroterra cibernetico-sistemico. «La cooperazione da stress – afferma Mühlmann, parlando dell'insorgenza del potenziale di discriminazione – è possibile solo se prima è sorto un *soggetto collettivo* sul quale lo stressore può esercitare la sua azione»<sup>47</sup>. E questo stesso soggetto, come mostra la concatenazione tra le restanti tre fasi del modello che descrivono il momento di recupero post-stressale e adeguamento del sistema di regole al successo o insuccesso dalla *Maximal Stress Cooperation*, l'iterazione dello stesso nel tempo sotto forma di *decorum* e la sua eventuale degenerazione, sembra ricordare piuttosto da vicino il celebre frontespizio – realizzato da Abraham Bosse – che apriva l'edizione del 1651 del *Leviatano* di Hobbes<sup>48</sup>. Con un'unica, non piccola, differenza: se l'immagine hobbesiana sorge dal timore del *bellum omnium contra omnes*, la teoria MSC di Mühlmann, soppesando il bilancio dei flussi di energia nelle interazioni tra culture, giunge invece alla desolante conclusione che «per creare stabilità [...] le guerre si devono ripetere»<sup>49</sup>.

Tra le tante definizioni mühlmanniane di cultura ricordate all'inizio, si trova anche l'idea che la cultura sia uno *spazio di fase genetico*, nel quale si intrecciano, in virtù di un rapporto di *selezione multilivello* – la comparsa di un livello più complesso marginalizza la competizione selettiva del livello precedente, spostandola sul suo piano –, tre dimensioni. Dalla genetica del DNA, o «genetica della carne»<sup>50</sup>, base biologica che rende possibile la neurofisiologia dei sistemi nervosi individuali – con la

<sup>45</sup> Riferendosi ai lavori di: D. v. Holst, *Renal Failure as Cause of Death in Tupaia belangeri Exposed to Persistent Social Stress*, «Journal of Comparative Physiology», n. 78, 1972, pp. 236-273; D. v. Holst, *Social Stress in Tree Shrews: Problem, Results and Goals*, «Journal of Comparative Physiology», n. 120, 1977, pp. 71-86. E di: R. Sapolsky, J. C. Ray, *Styles of Dominance and their Endocrine Correlates among Wild Olive Baboons*, «American Journal of Primatology», n. 18, 1989, pp. 1-13.

<sup>46</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 69. Corsivo mio.

<sup>47</sup> Ivi, p. 71. Corsivo mio.

<sup>48</sup> Assumendo tutta la possibile paradossalità che può animare questa *coincidentia oppositorum*, vista la tensione che storicamente sussiste tra la metaforica organicistica e quella contrattualista. A proposito delle variazioni visuali sul tema del Leviatano, si veda il magistrale: H. Bredekamp, *Thomas Hobbes il Leviatano. L'archetipo dello Stato moderno e le sue immagini*, tr. it. di L. Cianca, Castelveccchi, Roma 2026.

<sup>49</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 164. È anche vero, però, che in Hobbes il Leviatano rappresenta una soluzione al conflitto civile, ma non alla guerra tra Stati: lo stato di natura si trasferisce sul piano delle “relazioni internazionali”. La distanza tra le due immagini, perciò, pur restando, si riduce.

<sup>50</sup> Ivi, p. 23.

sua reattività allo stress – e la trasmissione ereditaria di caratteri filogenetici, si sviluppa l'ambito della «genetica formale»<sup>51</sup>. In esso, si dà per la prima volta il passaggio dalla selezione puramente naturale a una selezione “culturale” che apre alla possibilità – unica in natura – di trasmissione ereditaria di caratteri appresi ontogeneticamente. Trasmissione (ed eventuale degenerazione) la cui descrizione si rende intelligibile grazie alla comparsa del terzo livello – a tutti gli effetti *metateorico* rispetto all'operazione di Mühlmann – degli algoritmi genetici: risultato dei primi esperimenti con l'*artificial life* e il *biological computing*, già negli anni '90 permettevano di osservare la trasmissione di regole culturali per selezione sessuata<sup>52</sup>, mostrando quanto l'auto-organizzazione genetica sia in grado di creare un sistema che abbia lo stesso valore di un sistema creato da soggetto autocosciente.

Se si guarda allora al rapporto che sussiste, nello spazio di fase circoscritto dalla teoria di Mühlmann, tra dimensione individuale e collettiva della soggettività, l'ipersoggetto cultura ci appare in tutta la sua smisurata e mostruosa – nel senso del tedesco *Ungeheuer* – iper- o meta-soggettività. Un sistema dotato di *hardware*, gli organismi singoli degli individui e le loro reazioni e possibilità di azione determinate da genetica ed epigenetica, e di *software*, tutto ciò che è iterato e iterabile dal punto di vista della genetica culturale, nel quale:

se la realtà culturale è genetica e iterativa, il corpo dell'individuo nasce come parte di un ipersistema materiale. Anche sul piano mentale l'individuo nasce entro quell'adeguamento alle regole che è il “software” dell'ipersistema<sup>53</sup>.

Un ipersistema capace, nella misura in cui la reattività allo stress «è un atto conoscitivo dell'organismo»<sup>54</sup>, di atti cognitivi che iniziano là dove finisce la percezione individuale.

#### 4. Conclusioni.

È dunque la *kulturgenetische Theorie* di Mühlmann una forma di “organicismo 2.0”, aggiornato alle ultime evidenze scientifiche? La risposta a questa domanda è meno immediata del previsto, e richiederebbe senz'altro un'indagine più estesa, eccedente i limiti e gli obiettivi del presente contributo. Volendo però almeno abbozzare i contorni del problema, si potrebbe affermare quanto segue. Da un lato, se si guarda al modello MSC nella sua connessione genealogica di lungo periodo con il dibattito sulla psicologia collettiva, e se si considera l'intreccio tra metaforica organicistica e

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Una considerazione critica, pur interna a una prospettiva naturalistica, dell'applicazione del modello della selezione biologica all'evoluzione culturale si trova in: D. Sperber, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, tr. it. di G. Origgi, Feltrinelli, Milano 1999, p. 105 sgg. Un confronto tra l'epidemiologia delle credenze di Sperber e la genetica culturale di Mühlmann meriterebbe senz'altro un approfondimento, sebbene non possa essere ulteriormente sviluppato in questa sede.

<sup>53</sup> H. Mühlmann, *La natura delle culture*, cit., p. 184.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 69.

metaforica della soggettività, la conclusione parrebbe lapalissiana. Nella teoria di Mühlmann riemergono infatti non solo temi e modelli esplicativi, come il contagio, l'energetica e un certo slittamento analogico tra individuale e collettivo, che fanno delle culture dei *soggetti allo stress*: degli ipersoggetti al contempo risultato e fonte di ondate imitative e infettive di stress. Ma in essa risuona anche l'eco di gesti teorici analoghi a quelli impiegati, nel dibattito sulla *psychologie des foules*, per corroborare la plausibilità scientifica delle sue tesi. Come l'anima della folla può emergere perché la suggestione e la fermentazione psichica fanno riaffiorare negli individui altrimenti civilizzati quel residuo di impulsi relegati nei bassifondi dell'apparato psichico – e della civiltà –, così il macro-soggetto cultura può sorgere perché la vita è più del suo possibile correlato organico; perché lo stress – in una forma di fitness inclusiva – può essere soggettivato collettivamente; e perché, al pari dei caratteri genetici individuali, anche i caratteri culturali, le forme del *decorum*, sono analogamente protagonisti di una forma di trasmissibilità ereditaria. Analogo, poi, è anche il margine di manovra che in entrambi i contesti teorici è assegnato all'individualità singola: la situazione di folla esercita sui suoi membri un effetto de-individualizzante, che apre alla possibilità delle peggiori efferatezze; le culture rimangono del resto, agli occhi di Mühlmann, animali selvaggi che forse nemmeno un'utopica *cultural engineering* sarà mai in grado di domesticare.

Dall'altro lato, tuttavia, se ci si concentra sul *proprium* della proposta mühlmanniana e se si prende sul serio l'uso che fa delle sue fonti – cibernetica *in primis* –, questa attribuzione univoca di organicismo sembrerebbe essere una conclusione azzardata. Non solo perché Mühlmann, nella sua propensione sistemica del tutto antiumanistica, ragiona ben al di là delle dicotomie natura/cultura, organismo/meccanismo, soggetto/oggetto: disattivando così l'opposizione stessa tra organicismo e meccanicismo, soggettività e oggettività. Bensì perché nella sigla *Maximal Stress Cooperation* sembra anche essere indicato l'invito a «una forma *ergonomica* radicale per intendere il legame sociale»<sup>55</sup>, non estranea – secondo alcune interpretazioni<sup>56</sup> – nemmeno al dibattito sulla psicologia collettiva, in cui la variabile determinante non è affatto l'individuo, ma il flusso di corrente transindividuale che lo attraversa e che dà luogo al collettivo in quanto fenomeno emergente. Una forma che, come mostra una delle tante riletture della teoria mühlmanniana operate da Peter Sloterdijk, permetterebbe di intendere la sintesi sociale ben oltre la statica cristallizzazione dell'antitesi individuo-società, aprendo il campo a una dinamica, a una lettura dell'aggregazione come processo basato sul principio architettonico della *tensegrità* – per cui “cultura” significherebbe «anzitutto e soprattutto non-dissolvimento dei tiranti»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> G. Bonaiuti, *Il dilemma del parassita. Uno studio sul concetto di «società»*, «Fenomenologia e società», n. 3, 2008, pp. 39-69: 62.

<sup>56</sup> Cfr. B. Accarino, *Emergenza. Le masse alle porte della cibernetica*, «Filosofia Politica», n. 1, 2021, pp. 11-28.

<sup>57</sup> P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume*, trad. it. di S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 452.

Come si è già potuto osservare nell'indagine più ravvicinata del testo di Mühlmann, soprattutto prestando attenzione alle oscillazioni delle sue scelte lessicali, è del tutto inevitabile riscontrare la profonda ambiguità che caratterizza il suo modello teorico. Questa stessa si riflette nell'*aut aut* appena delineato. Certamente, una valutazione completa della tenuta teorica della proposta mühlmanniana necessiterebbe, per rimanere nella metafora, un ulteriore *stress test*, che stabilisca guadagni e perdite nell'adozione della sua teoria della cultura. La *kulturgenetische Theorie* di Mühlmann pare infatti un meccanismo ben congegnato, complesso ma lineare, basato su alcune premesse forti e nette da cui si innescano a catena i movimenti degli ingranaggi che lo compongono. Ma come tutti i meccanismi rigidi, basta che uno dei suoi presupposti venga meno perché l'intera sequenza, apparentemente inarrestabile, si inceppi. La ricostruzione critica operata in queste pagine si muove invece su un piano più vasto, che, sebbene indipendente dal puro bilancio teorico, può nondimeno rappresentarne la condizione preliminare. Inserire il caso della teoria dei soggetti collettivi di Mühlmann nella storia di una più ampia costellazione paradigmatica delle modellizzazioni del sociale e mostrare il reticolo argomentativo e intellettuale su cui essa si appoggia, permette certo di segnalare, nella teoria MSC, il ripetersi di gesti teorici e di schemi interpretativi che è necessario problematizzare. Invita anche, però, a una maggiore cautela interpretativa. Sarebbe infatti troppo facile, sebbene allettante, semplicemente dismettere la teoria mühlmanniana come una forma rinnovata di organicismo. Essa lo è, senza dubbio. Ma è anche qualcos'altro. Ed è nello spazio ambiguo e irritante di questo *qualcos'altro* che conviene provare a lavorare.

## Estetica del performativo: per una soggettività relazionale\*

Tamar Elisheva Levi\*\*

### Abstract

Il presente saggio indaga la soggettività attraverso una lente performativa, assumendo il campo estetico-performativo come spazio privilegiato di osservazione della reciproca costituzione tra umano e non-umano. Punto di partenza è l'estetica del performativo di Erika Fischer-Lichte, la quale consente di spostare l'analisi verso le pratiche incarnate attraverso cui senso e significati emergono nell'evento stesso, mettendo in discussione la dicotomia mente/corpo e soggetto/oggetto. Si mostra tuttavia come questa prospettiva sia strutturalmente ancorata alla co-presenza fisica, un presupposto che rende necessario il confronto con i dibattiti sulla liveness, intesa come categoria storica, costruita e situata. Interrogare la liveness permette di estendere la riflessione verso una soggettività che si costituisce anche attraverso processi relazionali di mediatizzazione, portando alla luce il ruolo attivo degli elementi non-umani nella soggettività performativa. In questa prospettiva, verrà considerata la proposta di Karen Barad di ripensare la performatività nei termini di *intra-azioni* materiali tra umano e non-umano.

*Parole chiave:* performatività, estetica, soggettività, *liveness*, *agency* non-umana.

The paper investigates the notion of subjectivity through a performative lens, taking the aesthetic-performative field as a privileged site for observing the co-constitutive dynamics between human and non-human. Drawing on Erika Fischer-Lichte's aesthetics of the performative, the analysis turns to the embodied practices through which sense and meaning emerge within the event itself, thereby challenging the mind/body and subject/object dichotomies. This perspective, however, is shown to remain structurally anchored in physical co-presence – a premise that necessitates engagement with debates on liveness, understood here as a historical, constructed, and situated category. Interrogating liveness allows the analysis to move beyond traditional approaches, extending toward a conception of subjectivity that is constituted through relational processes of mediatization and foregrounding the

---

\* Ricevuto il 30/03/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Università degli Studi di Torino. Email: [tamar.levi@edu.unito.it](mailto:tamar.levi@edu.unito.it).

active role of non-human elements within performative subjectivity. Within this framework, the analysis engages with Karen Barad's proposal to rethink performativity in terms of material intra-actions between human and non-human.

*Keywords:* Aesthetics, Subjectivity, Liveness, Non-Human Agency.

### 1. Introduzione: dal performativo alla performance

Negli ultimi decenni le nozioni di *performance* e *performatività* si sono progressivamente affermate come concetti fondativi in una pluralità di ambiti disciplinari, dalla filosofia del linguaggio agli studi di genere, fino al più ampio orizzonte dei performance studies. I due sostantivi condividono la medesima radice lessicale, pur designando fenomeni parzialmente distinti: se con "performance" ci si riferisce convenzionalmente alla presentazione di un'azione o di un evento dinanzi a un pubblico, con "performatività" si usa indicare la capacità di un'azione di produrre effetti, di realizzare o trasformare qualcosa attraverso la propria esecuzione. Tuttavia, com'è stato messo in evidenza<sup>1</sup>, tale distinzione semantica non risulta sempre operativa nella prassi discorsiva, dal momento che entrambi i termini sono portatori di una costellazione di significati che si riconfigura in funzione dei contesti culturali e accademici di impiego. Il termine "performatività" può infatti riferirsi a determinate qualità estetiche proprie di una performance, così come l'aggettivo "performativo" viene frequentemente adoperato per qualificare un'entità come avente natura di performance; parallelamente, lo stesso termine "performance" trova impiego nella filosofia del linguaggio per designare la produzione di determinati enunciati.

Le radici teoriche della performatività – o, più precisamente, del performativo – risalgono alle *William James Lectures* tenute da John Austin nel 1955 alla Harvard University, successivamente pubblicate nel suo *How To Do Things With Words*<sup>2</sup>. Con la nozione di «enunciati performativi», Austin qui designa proposizioni linguistiche che non si limitano a descrivere uno stato di cose preesistente, ma costituiscono esse stesse delle azioni, svolgendo una funzione linguisticamente distintiva e autoreferenziale con effetti concreti sul mondo. Dal linguaggio come rappresentazione l'attenzione si sposta, in tal modo, al linguaggio come azione: gli enunciati performativi quali promesse, minacce, scommesse *producono* un effetto, anche quando questo riguarda unicamente la relazione tra un singolo parlante e il suo destinatario. Il criterio valutativo di tali enunciati non è la verità o falsità dell'affermazione, quanto piuttosto se questa sia «felice» o «infelice», un successo o un fallimento in un dato contesto.

<sup>1</sup> Cfr. H.R. Velten, *Performativity and Performance*, in B. Neumann, A. Nünning (a cura di), *Travelling Concepts for the Study of Culture*, De Gruyter, Berlin 2012, pp. 249-266.

<sup>2</sup> Cfr. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, M. Sbisà, J. O. Urmson (a cura di), Clarendon Press, Oxford 1962.

A partire da Austin, il concetto di performatività ha attraversato molteplici quadri teorici<sup>3</sup>. La teoria degli atti linguistici, così nominata nei suoi testi successivi, è stata in seguito rielaborata in chiave post-strutturalista, in particolar modo attraverso l'introduzione derridiana della nozione di *iterabilità*: la proprietà, ovvero, del linguaggio di poter essere ripetuto, citato e “trapiantato” in contesti diversi. Se per Austin l'efficacia del performativo dipende non soltanto dal contesto ma anche dall'intenzionalità cosciente del parlante, Jacques Derrida<sup>4</sup> sottolinea come tale assunto presupponga un modello metafisico del *soggetto come origine piena* e sovrana del linguaggio. Al contrario, l'iterabilità indica che l'atto linguistico opera anche in assenza del suo autore; l'intenzionalità, pur non scomparendo, si trova già in qualche misura inscritta nella tecnicità e nella meccanica stessa del linguaggio.

Una ulteriore e decisiva traslazione è rappresentata dalla teoria della performatività di genere di Judith Butler<sup>5</sup>, definita come una pratica «reiterativa e citazionale», per la quale il discorso è in grado di produrre «gli effetti che nomina»<sup>6</sup>. In questa prospettiva, la performatività non riguarda soltanto l'iterabilità di norme consolidate, ma il modo in cui ciò che appare come dato si genera materialmente attraverso la *ripetizione* e *variazione* strutturale di tali norme. In tal senso, Butler mette in luce come i meccanismi della normatività sociale siano stabiliti dal linguaggio stesso, il quale può produrre, tra i suoi effetti, un'identità personale e lo stesso soggetto. Distaccandosi dall'idea di una soggettività pre-discorsiva, è così sottolineato il carattere storicamente situato e costruito delle diverse soggettività attraverso un discorso che al contempo le esprime, le produce e le vincola:

[...] there is no “I” who stands behind discourse and executes its volition or will through discourse. On the contrary, [...] recognition is not conferred on a subject, but forms that subject. Further, the impossibility of a full recognition, that is, of ever fully inhabiting the name by which one's social identity is inaugurated and mobilized, implies the instability and incompleteness of subject-formation.<sup>7</sup>

Se la performatività si è definita, in questo primo percorso, all'interno di un paradigma linguistico e post-strutturalista, i performance studies ne elaborano un'interpretazione differente, secondo cui pratiche e oggetti “performativi” possono essere compresi come *forme di performance*. In tal modo, il discorso si sposta<sup>8</sup> verso una

<sup>3</sup> Appare particolarmente efficace l'immagine del *travelling concept* come descritto da H.R. Velten in *Performativity and Performance*, op. cit.; per una panoramica approfondita degli sviluppi strettamente filosofici della performatività cfr. J. Loxley, *Performativity*, Routledge, London 2007.

<sup>4</sup> Cfr. J. Derrida, *Afterword: Toward an Ethic of Discussion*, in *Limited Inc* (1988), tr. ing. di S. Weber, Northwestern University Press, Illinois 1988, pp. 111-160.

<sup>5</sup> Cfr. J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York 2014.

<sup>6</sup> Ivi, p. 2.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 225-226.

<sup>8</sup> Si utilizza qui il già citato *travelling concept*, nella volontà di declinare una traiettoria teorica della performatività; resta tuttavia evidente l'intersezione tra diverse dimensioni teoriche, come mostra il caso di Butler, la cui riflessione si innesta naturalmente anche sul pensiero di Victor Turner.

linea teatrale-antropologica – rappresentata dalle ricerche di Victor Turner<sup>9</sup> e di Richard Schechner<sup>10</sup> – in cui la performance è un evento incarnato strettamente connesso alla dimensione ritualistica e, in quanto tale, dotato di potenziale trasformativo sia per i partecipanti che per il contesto. In questo senso, il concetto nell’accezione originaria di Austin si estende: non è più soltanto il linguaggio a produrre attivamente e con intenzionalità effetti nel mondo, ma anche il corpo, il rito e diverse pratiche culturali vengono concepiti come forze capaci di generare realtà e significato. Tale espansione ha dato avvio a una profonda riconfigurazione degli studi culturali, comunemente definita *svolta performativa* (*performative turn*): un mutamento di paradigma che propone di guardare alla cultura non più come a un testo statico da interpretare, ma come a un insieme di processi, eventi e pratiche all’interno dei quali il reale – e, con esso, la stessa soggettività – non si definisce come un’entità precostituita, bensì emerge come continuamente generato e trasformato dall’azione, in forme situate, dinamiche e relazionali.

Muovendo da questa cornice, il presente saggio si propone di indagare la soggettività attraverso una lente performativa, nella complessità terminologica che si è appena delineata. A tal fine, si assumerà il campo estetico-performativo come spazio privilegiato di osservazione della reciproca costituzione tra soggetto e oggetto, tra umano e non-umano, prendendo come punto di partenza della riflessione l’estetica del performativo elaborata da Erika Fischer-Lichte. Questa permette infatti di riorientare l’analisi, si potrebbe dire, dal piano del “performativo” a quello della “performance”, ossia dalla dimensione linguistico-semiotica della produzione di realtà verso le pratiche incarnate attraverso cui senso e significati emergono nel corso dell’evento stesso. In questa prospettiva, Fischer-Lichte permette di mettere in discussione la dicotomia mente/corpo attraverso una concezione dell’attore come *embodied mind*: un soggetto la cui identità si costituisce nell’evento stesso dell’esecuzione incarnata, in concomitanza con quella dello spettatore attraverso un comune e articolato percorso trasformativo. Il campo estetico-performativo si rivela così uno spazio in cui le dinamiche di iterazione, *embodiment* e trasformazione vengono rese operative e sperimentate in atto.

Si vedrà, tuttavia, come questa prospettiva porti con sé un presupposto implicito: l’analisi di Fischer-Lichte risulta infatti strutturalmente ancorata alla performance live, ossia alla co-presenza fisica di performer e spettatore come condizione fondativa dell’evento estetico. Tale presupposto rende fondamentale un confronto con i dibattiti sulla “liveness”, intesa non come dato intrinseco della performance ma come categoria storicamente costruita. Interrogare la liveness permette di estendere la riflessione sulla soggettività oltre la dimensione corporea iniziale, verso una soggettività che si costituisce anche attraverso processi di mediatizzazione<sup>11</sup>. In tal modo, viene portato alla luce un aspetto rimasto ai margini

<sup>9</sup> Cfr. V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca 1974.

<sup>10</sup> Cfr. R. Schechner, *Performance theory. Revised and explained edition*, Routledge, New York-London 1988.

<sup>11</sup> Per “mediatizzazione” si intende qui, nel senso adottato da Philip Auslander, l’insieme delle condizioni culturali e tecnologiche proprie di una cultura dominata dai mass media. Il termine è usato

del paradigma performativo, vale a dire il ruolo attivo degli elementi non-umani nella costituzione della soggettività performativa, intesa nella sua dimensione relazionale. Per articolare tale riflessione, si prenderanno in esame due movimenti oscillatori correlati: da una parte, la relazione variabile tra soggetto e oggetto della performance, articolata nei rapporti attore/spettatore, attore/personaggio, spettatore/artista; dall'altra, la supposta polarità tra liveness e mediatizzazione, concepite come differenti configurazioni della presenza performativa. Sullo sfondo di questa riflessione si situa il contributo di Karen Barad, la cui proposta di ripensare la performatività nei termini di *intra-azioni* materiali tra umano e non-umano verrà assunta come orizzonte conclusivo entro cui collocare le questioni qui sollevate.

## 2. Il performativo come oscillazione tra soggetto e oggetto

Il campo estetico ha rappresentato uno dei territori più fecondi di elaborazione della svolta performativa. L'interesse per la dimensione del fare, e quindi dell'evento, ha differenziato in modo marcato la svolta performativa dalle teorie estetiche tradizionali, incentrate prevalentemente sull'oggetto artistico come opera. In questo quadro, studiosi come Erika Fischer-Lichte hanno posto la performance, o lo spettacolo (*Aufführung*), al centro dell'indagine estetica: al posto dell'opera «subentra l'evento che viene istituito, messo in moto e portato a termine attraverso le azioni di soggetti diversi – l'artista e l'ascoltatore/spettatore»<sup>12</sup>. Muovendo esplicitamente dalle definizioni di Austin e Butler, Fischer-Lichte propone un'estetica del performativo che superi le categorie tradizionali di opera, produzione e ricezione, concentrandosi sugli aspetti evenemenziali e processuali della performance. In quest'ottica, l'esperienza estetica non si limita a rappresentare un testo o un manufatto, ma implica la partecipazione all'evento-*Aufführung* capace di indurre a una metamorfosi dei partecipanti stessi.

Il caso paradigmatico assunto da Fischer-Lichte come punto di partenza è *Lips of Thomas* di Marina Abramović, performance tenuta il 24 ottobre 1975 alla Galleria Krinzinger di Innsbruck. Nel corso dell'evento, Abramović compie una sequenza di azioni progressivamente autolesionistiche: dopo essersi spogliata, aver disegnato una stella a cinque punte e aver lentamente consumato miele e vino rosso, si ferisce la mano rompendo un bicchiere di cristallo, incide una stella sul proprio addome con una lametta e si flagella la schiena, per poi restare immobile su una croce di blocchi di ghiaccio, con l'intenzione di sopportare la posizione fino al loro completo scioglimento. Il primo e fondamentale elemento messo in evidenza da Fischer-Lichte riguarda il comportamento dell'artista e la reazione del pubblico: durante l'intera

---

da Auslander in senso ampio per indicare qualsiasi oggetto culturale che sia un prodotto dei mass media o della tecnologia mediatica, come ad esempio una "performance mediatizzata" diffusa in televisione o tramite registrazioni audio e video. Cfr. P. Auslander, *Liveness: Performance in a Mediatized Culture*, Routledge, London 2008, p. 4.

<sup>12</sup> E. Fischer-Lichte, *Estetica del performativo. Una teoria del teatro e dell'arte* (2004), tr. it. di L. Caretti, Carocci Editore, Roma 2014, p. 40.

sequenza, l'artista non manifesta alcun segno esteriore di sofferenza, limitando deliberatamente la propria espressività alle sole alterazioni visibili del corpo. Dopo circa trenta minuti, alcuni spettatori intervengono: si avvicinano ai blocchi di ghiaccio, sollevano l'artista, la coprono con dei cappotti e la portano via, ponendo così fine alla performance.

*Lips of Thomas* risulta paradigmatico innanzitutto in quanto si oppone a quella che Fischer-Lichte definisce «estetica ermeneutica», centrata sulla comprensione dell'opera come oggetto di interpretazione. Ciò che viene privilegiato, qui, sono le esperienze prodotte nell'artista e nel pubblico: ne risulta una prima ridefinizione della relazione tra soggetto e oggetto in cui le distinzioni tra osservatore e osservato, tra spettatore e attore, entrano in uno stato di *oscillazione*. Gli spettatori, coinvolti nel “qui e ora” dell'evento, divengono co-soggetti: le loro reazioni – fisiologiche, affettive, volitive, motorie – partecipano attivamente al processo performativo, senza derivare da interpretazioni simboliche ma dalla percezione immediata della materialità dell'azione. La fisicità dei gesti di Abramović prevale così sugli aspetti semiotici, spostando l'attenzione dalle domande sul significato alle modalità di risposta.

Tale oscillazione tra soggetto e oggetto si manifesta dunque sul piano percettivo, attraverso quello che Fischer-Lichte definisce «multistabilità percettiva»<sup>13</sup>: la costante fluttuazione dell'attenzione dello spettatore tra il corpo fenomenico, ovvero la presenza materiale dell'attore, e il corpo semiotico del personaggio fittizio interpretato. Il soggetto percipiente si trova così sulla soglia tra due ordini percettivi distinti che si alternano: ciascun passaggio dall'uno all'altro destabilizza l'ordine appena instaurato prima che quello nuovo si consolidi, generando un momento di sospensione definito da Fischer-Lichte, riprendendo Turner, come «*betwixt and between*»<sup>14</sup>. È in questo momento di transizione e destabilizzazione, attraverso cui un ordine percettivo valido è già dissolto e quello successivo non è ancora costituito, che emergono nuovi significati, costituendo così la condizione strutturale e il motore stesso dell'esperienza estetica performativa. Nel caso di *Lips of Thomas*, la multistabilità percettiva contribuisce a collocare gli spettatori in uno stato liminale, sospesi tra un registro estetico e uno etico: se restare a guardare significa rimanere su un piano estetico, intervenire implica una scelta etica. È precisamente questa irrisolvibilità a fare dello stato liminale il motore della metamorfosi: poiché le vecchie norme non sono più valide e quelle nuove non sono ancora definite, il soggetto è costretto a cercare standard percettivi e comportamentali inediti. L'atto di liberare Abramović dai blocchi di ghiaccio dissolve questa opposizione, suggerendo che l'esperienza estetica possa configurarsi come una *crisi che richiede un'azione* fino ad annullare la distinzione tra arte e realtà:

Attraverso questo processo, il rapporto dicotomico tra soggetto e oggetto si trasforma in una relazione oscillante all'interno della quale la posizione del soggetto e dell'oggetto non può essere individuata con chiarezza né separata nettamente. Ma

<sup>13</sup> Ivi, p. 258.

<sup>14</sup> Ivi, p. 156.

allora gli spettatori che interagiscono con la protagonista per deporla dalla croce di ghiaccio danno vita a un'interazione tra co-soggetti o finiscono per ridurre l'artista a oggetto, dal momento che questa azione non è prevista dall'artista e avviene senza il suo esplicito consenso? O agiscono invece come marionette delle quali l'artista tiene i fili e quindi sono suo oggetto?<sup>15</sup>

Gli atti di Abramović risultano performativi in senso anzitutto austiniano: sono azioni autoreferenziali che non rappresentano ma producono effetti reali. Tuttavia, sottolinea Fischer-Lichte, i criteri di successo o fallimento individuati da Austin non si applicano in modo lineare, poiché la tensione tra istituzione artistica e risposta etica risulta una parte costitutiva dell'opera stessa. Al contempo, la performance è leggibile alla luce della teoria di Butler: attraverso atti corporei ripetuti, Abramović ha messo in scena possibilità storiche e semiotiche differenti, pur mantenendosi soggetto attivo del processo. Il meccanismo che rende possibile questi processi è individuato da Fischer-Lichte nel concetto di autopoiesi o «loop autopoietico di feedback»: il circuito di retroazione che si genera in qualsiasi performance dal vivo attraverso l'interazione costante tra performer e pubblico, reso possibile dalla loro co-presenza fisica. È attraverso questa, dunque, che si produce il processo dinamico in cui ogni azione trova – o può trovare – una risposta, dando luogo a uno spettacolo strutturalmente irripetibile.

In questo quadro si articola pienamente la nozione di presenza, descritta secondo una gradazione interna secondo la quale a un “concetto debole”, limitato alla semplice fisicità dell'attore, si contrappone un “concetto radicale” che segna il superamento della dicotomia mente-corpo e, come già menzionato, rende percepibile l'attore-soggetto come «*embodied mind*»<sup>16</sup>. In questa dimensione estrema si attiva un processo trasformativo in cui ciò che è ordinario si manifesta come straordinario, generando un'energia vitale che circola tra attore e spettatore e descritta da Fischer-Lichte come un'esperienza di «restituzione dell'incantesimo del mondo»<sup>17</sup>.

### 3. L'oscillazione tra live e mediatizzato

L'ancoraggio della presenza radicale alla co-presenza fisica, che costituisce al tempo stesso il punto di forza e il limite interno del performativo di Fischer-Lichte, conduce direttamente al dibattito sulla cosiddetta *liveness*: una nozione situata tra i performance studies e i media studies che, negli ultimi decenni, ha alimentato un'ampia riflessione critica sui molteplici significati del termine alla luce delle trasformazioni tecnologiche e sociali contemporanee. Come osserva Philip Auslander<sup>18</sup>, la terminologia del live si sviluppa negli anni Trenta in risposta a una crisi determinata dall'introduzione delle registrazioni musicali nelle trasmissioni radiofoniche. L'impossibilità di osservare direttamente la fonte sonora rendeva infatti sempre più incerta la distinzione tra

<sup>15</sup> Ivi, p. 31.

<sup>16</sup> Ivi, p. 163.

<sup>17</sup> Ivi, p. 311.

<sup>18</sup> Cfr. P. Auslander, *Liveness: Performance in a Mediatized Culture*, cit.

esecuzione dal vivo e registrata, imponendo l'elaborazione di una terminologia specifica.

Il concetto stesso di liveness sembra così emergere non come dato naturale, ma come risposta a una crisi di distinguibilità – configurando, così, una nuova opposizione tra performance dal vivo e una performance definita come «mediatizzata». Attorno a questa polarizzazione si è costruito il dibattito teorico sulla liveness, che vede da un lato posizioni che enfatizzano l'autenticità ontologica e il carattere evenemenziale della performance live, e dall'altro approcci che ne evidenziano la specificità storica e la sua inevitabile relazione con la mediazione tecnologica.

La prima posizione è rappresentata da Peggy Phelan, la cui riflessione sviluppata in *Unmarked: The Politics of Performance*<sup>19</sup> ha costituito un punto di riferimento fondamentale nel dibattito. Spesso accusata di tecnofobia, Phelan attribuisce un ruolo privilegiato alla performance dal vivo, enfatizzandone il potenziale sovversivo che permette di porsi in opposizione alle logiche di razionalizzazione e quantificazione proprie dell'uso contemporaneo della tecnologia: «*performance's only life is in the present. [...] To the degree that performance attempts to enter the economy of reproduction, it betrays and lessens the promise of its own ontology*»<sup>20</sup>. La performance live non è idonea a partecipare alla rete di «*representations of representations*»<sup>21</sup> – ed è quindi irriducibile a qualsiasi forma di riproduzione tecnologica – proprio in quanto la sua forza risiede nella capacità di caricare di significato il *qui e ora*, dissolvendosi successivamente nella memoria dello spettatore e sfuggendo a ogni tentativo di controllo e regolamentazione.

In aperto contrasto con questa visione, Auslander in *Liveness. Performance in a Mediatized Culture*<sup>22</sup> contesta la possibilità di delineare una ontologia della liveness pura e indipendente dalle dinamiche dei mass media, così come descritta da Phelan. La relazione tra live e mediatizzato, infatti, non può essere compresa nei termini di un'opposizione ontologica; si tratta, piuttosto, di un rapporto culturalmente e storicamente costruito all'interno di un unico sistema economico-culturale: la performance live non può essere compresa al di fuori delle logiche della mediatizzazione, proprio in quanto le presuppone.

A sostegno di questa tesi, Auslander analizza molteplici casi in cui il confine tra presenza fisica e mediazione tecnologica si dissolve progressivamente. Tra questi, un caso interessante è offerto dalla performance *Pôles* di Pps Dance<sup>23</sup>. Descritta dai suoi creatori come «Dance+Virtual», questa opera vede due danzatori interagire con le proprie proiezioni olografiche, dissolvendo in certi momenti i confini tra presenza fisica e rappresentazione virtuale. In alcune sequenze, infatti, i corpi dei danzatori sembrano entrare nello spazio bidimensionale delle proiezioni; in altre, le immagini olografiche si sovrappongono ai corpi, generando l'effetto di una smaterializzazione.

<sup>19</sup> Cfr. P. Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London 1993.

<sup>20</sup> Ivi, p. 146.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. P. Auslander, *Liveness: Performance in a Mediatized Culture*, cit.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 42-43.

Auslander mette qui in evidenza come, in certi casi, il digitale non si limiti a coesistere con il live ma ne diventi parte integrante, ridefinendo l'esperienza performativa e trasformandola in un'ibridazione tra regni fisici e virtuali. Anche in ambito musicale, dove generalmente la performance corrisponde con il concerto dal vivo, la commistione tra elementi live e mediatizzati risulta una pratica consolidata, soprattutto nel caso della musica rock e popular: l'utilizzo di proiezioni video, effetti digitali e tecnologie di sincronizzazione audiovisiva dimostra, in tal senso, come la mediatizzazione contribuisca non soltanto ad arricchire l'esperienza live, ma a ridefinirne i confini. Ne emerge il carattere *relazionale* della liveness: il significato attribuito a una performance live varia a seconda del contesto culturale e delle pratiche tecnologiche che ne definiscono l'esperienza.

Fischer-Lichte interviene in questo dibattito proponendo una posizione che rifiuti la logica della supremazia culturale implicita in entrambe le prospettive sopradescritte: sia Phelan che Auslander, osserva, «affermano o viceversa negano una sostanziale opposizione tra spettacolo mediatizzato e spettacolo live per rivendicare la superiorità culturale dell'uno o dell'altro»<sup>24</sup>. A partire dall'analisi dell'adattamento teatrale de *L'idiota* realizzato da Frank Castorf e in risposta alle riflessioni di Auslander, Fischer-Lichte mostra come una performance, attraverso il *gioco di tensione* tra corporeità e mediatizzazione, possa incorporare elementi mediatici senza perdere lo status di evento dal vivo. Nella prima parte dello spettacolo, infatti, la riproduzione video dei volti degli attori su uno schermo arricchisce la dimensione percettiva del pubblico, moltiplicando le angolazioni dello sguardo attraverso il complemento mediatico. La seconda parte, tuttavia, trasforma l'alternanza tra corpo vissuto (*Leib*) e immagine in un gioco di privazione e concessione: la progressiva rarefazione della presenza corporea degli attori genera nel pubblico un crescente desiderio di contatto diretto, che le immagini video, percepite come fredde e insufficienti, non riesce a soddisfare. Questi rari momenti di vicinanza fisica enfatizzano la potenza emotiva della corporeità: la mediatizzazione, anziché sostituire la presenza corporea, ne esalta così il valore e l'impatto sensoriale. Ancora una volta, appare insoddisfacente l'idea di una contrapposizione intrinseca tra performance dal vivo e media, che sembrano invece coesistere e rafforzarsi reciprocamente:

ecco che il momento in cui gli attori tornavano sotto la luce dei riflettori alla fine dello spettacolo rappresentava forse l'attimo in cui veniva finalmente consentita agli spettatori quell'esperienza di "trascendenza", che lo spettacolo altrimenti negava continuamente e in modo dimostrativo.<sup>25</sup>

Nonostante Fischer-Lichte sembri concordare con Auslander nel riconoscere la capacità della mediatizzazione di modificare la percezione stessa della liveness, la concezione del performativo da lei proposta rimane incentrata sulla distinzione tra l'*apparire* dinamico ed emergente della presenza dal vivo e l'*apparenza* statica delle

<sup>24</sup> E. Fischer-Lichte, *Estetica del performativo. Una teoria del teatro e dell'arte*, cit., p. 123.

<sup>25</sup> Ivi, p. 131.

tecnologie di riproduzione che, non permettendo il processo di autopoiesi tra performer e pubblico, non possono riprodurre il potenziale trasformativo proprio della performance live<sup>26</sup>. La mediazione tecnica resta legata alla dicotomia tra essere e apparire, producendo «effetti di presenza» ma mai «presenza radicale», la quale implicherebbe invece una materialità corporea irriducibile, che soltanto l'incontro vivo tra attore e spettatore può generare.

È proprio questo limite, dunque, a rendere necessario un ulteriore spostamento teorico. Il dibattito sulla liveness si è sviluppato successivamente in una direzione maggiormente fenomenologica, andando a delineare una nozione di live come categoria costruita e continuamente riformulata in corrispondenza a specifiche esigenze e valori socioculturali. In questo quadro si inserisce il contributo di Paul Sanden<sup>27</sup>, il quale propone una concezione della liveness come esperienza fondamentalmente percettiva: una categoria, cioè, radicata nella capacità del pubblico di *immaginare* una connessione con una performance dal vivo anche in assenza delle tradizionali condizioni di co-presenza fisica. In questa prospettiva, la liveness non appare più legata esclusivamente alla presenza diretta o alla spontaneità dell'evento, ma al desiderio di riconoscere elementi *umani* in una cultura sempre più mediatizzata. Non è dunque soltanto il live a venire compreso in riferimento al mediatizzato, come proposto da Auslander, ma lo stesso mediatizzato è percepito in relazione al live, risultando in una «traccia percepita»<sup>28</sup> di qualcosa che *potrebbe* essere dal vivo, anche in un contesto mediatizzato.

Concentrandosi sull'ambito musicale, Sanden introduce e analizza sette filtri concettuali per descrivere l'interazione dinamica tra pubblico, tecnologia e performance, rispetto ai quali qualsiasi musica, indipendentemente dal grado di mediatizzazione, può esibire un maggiore o minore grado di liveness; tra questi, risulta interessante ai fini di questo saggio la categoria di *virtual liveness*<sup>29</sup>. Con tale nozione, Sanden sottolinea la capacità di elementi prodotti in studio di simulare o amplificare tratti tipicamente associati all'esecuzione dal vivo, generando una sensazione di presenza performativa che persiste o si intensifica attraverso la mediazione. In questo contesto, la cosiddetta *performing persona* non è un dato preesistente, ma un'identità costruita nell'ingaggio d'ascolto: ciò che il pubblico riconosce come “performer” prende forma tramite processi di *source recognition*, attribuzione e proiezione, fino a generare vere e proprie *virtual performing personae*. Riprendendo e radicalizzando Auslander, il quale aveva già mostrato come nei media musicali l'immagine del performer corrisponda a un costrutto di segni e strategie che rendono *percepibile* la presenza, Sanden sostiene che nella liveness virtuale le *performing personae* non siano estensioni di un soggetto “reale” preesistente, ma entità che esistono unicamente nell'interazione con la registrazione stessa. Tale dinamica è particolarmente evidente

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 173.

<sup>27</sup> Cfr. P. Sanden, *Liveness in Modern Music: Musicians, Technology, and the Perception of Performance*, Routledge, New York 2013.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 6

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, pp. 113 e ss.

nei casi di manipolazione digitale estrema: *Autotune*, voci artificiali, montaggi o frammentazioni vocali generano *performing personae* che oscillano tra umano e artificiale (anche il riconoscimento di una canzone-nella-canzone, come nel caso della musica *plunderphonics* di John Oswald, può generare secondo Sanden un senso di liveness<sup>30</sup>), mantenendo tuttavia una riconoscibilità sufficiente a evocare una presenza. La liveness si configura così come un'esperienza relazionale, attivata dal modo in cui tecnologia e ascoltatore co-producono una soggettività performativa, umana o non-umana.

#### 4. Conclusione: dalla soggettività all'agency

Prendendo le mosse dalla soggettività performativa ci si è dunque orientati lungo due movimenti oscillatori tra loro intrecciati. Il primo riguarda la relazione variabile tra soggetto e oggetto all'interno dell'evento performativo: attraverso il loop autopoietico di feedback, la multistabilità percettiva e la crisi estetico-etica messa in scena da *Lips of Thomas*, si è mostrato come le posizioni di attore e spettatore, o di soggetto e oggetto, non rimangano fisse ma siano continuamente ridefinite nel corso della performance stessa. Il secondo movimento interroga la polarità tra liveness e mediatizzazione: ripercorrendo il dibattito da Phelan ad Auslander, da Fischer-Lichte a Sanden, si è mostrato come il confine tra presenza dal vivo e presenza mediatizzata sia una costruzione storicamente e culturalmente situata, e come la soggettività performativa possa talvolta costituirsi anche in assenza di co-presenza fisica. Ciò che questi due movimenti hanno in comune è la progressiva messa in discussione del soggetto come entità stabile, precostituita e di origine esclusivamente umana. Il dibattito sulla liveness ha reso visibile un aspetto che il paradigma performativo classico tendeva a lasciare sullo sfondo: il ruolo costitutivo del non-umano. Con Sanden, in particolare, si è mostrato come le *performing personae* possano esistere indipendentemente da un soggetto umano preesistente, grazie a un processo relazionale attraverso cui tecnologia e ascoltatore co-producono un'identità performativa.

Resta aperto il nodo dell'agency performativa non-umana, che in Sanden rimane parzialmente tematizzato. A questo proposito, si ritiene opportuno richiamare la riflessione teorica di Karen Barad<sup>31</sup>, la quale consente di leggere retrospettivamente il percorso qui proposto, sviluppandone le implicazioni più radicali. Attingendo alla fisica quantistica e a teorie femministe con un approccio post-umanista, il realismo agenziale qui proposto riformula la performatività nei termini di «intra-azioni», proponendo di sostituire la nozione di «interazione» – che presuppone entità distinte preesistenti che entrano in relazione tra loro – con un processo attraverso cui entità, confini e significati emergono simultaneamente, senza che nessuno dei termini preceda la relazione stessa. In questa prospettiva, la performatività non corrisponde

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 125.

<sup>31</sup> Cfr. K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», XXVIII, n. 3, 2003, pp. 801-831.

né alla ripetizione citazionale di Butler né all'evento incarnato e autopoietico di Fischer-Lichte, bensì alla ripetizione di intra-azioni materiali in un processo di reciproca costituzione tra umano e non-umano. Nell'ottica del realismo agenziale, le pratiche discorsive sono infatti da intendersi come specifiche riconfigurazioni materiali del mondo, attraverso cui vengono di volta in volta stabiliti confini, proprietà e significati. La materia stessa si configura così come un "fare", una condensazione di agency che non può essere attribuita esclusivamente a soggetti o oggetti.

Attraverso un percorso estetico viene qui a delinearsi una progressiva de-antropocentrizzazione della soggettività: il soggetto non viene eliminato dall'analisi, ma cessa di essere il punto di origine e di ancoraggio esclusivo della performatività, diventando invece uno dei nodi di un processo relazionale più ampio. Alla luce di questa prospettiva, rimane da chiedersi se la posizione di Barad sia in grado di cogliere il contributo specifico delle diverse forme di agency adottate dai singoli agenti, umani e non-umani, nell'ottica di un'agency distribuita, tantopiù in ambito artistico-performativo. Una tale indagine consentirebbe di indicare la direzione verso cui la riflessione sulla soggettività performativa sembra orientarsi nelle culture digitali contemporanee, ovvero verso un'analisi capace di tenere insieme la tensione tra pratiche incarnate e mediazione tecnologica, aprendo inevitabilmente alle domande sull'agency performativa, umana e non-umana.

**I think, therefore I *would-be* (perhaps).  
The Peircean semiotic subject against the *metaphysics of wickedness*, the *delusion of vanity* and *barbaric conception of personal identity*\***

Simone Bernardi della Rosa\*\*

*Abstract*

Modern philosophy has tended to locate the self in the individual: bounded, self-transparent, and privately assured of its own existence. This article argues that Charles Sanders Peirce's semiotic and pragmatist framework constitutes a theory of subjectivity that operates a systematic reversal of this assumption, without a complete denial of selfhood itself, but targeting it what Peirce himself called a "barbaric conception of personal identity". The argument proceeds in two movements. The first is critical: Peirce dismantles the Cartesian cogito not by dismissing the "I" altogether, but by exposing the inferential, sign-mediated, and fallible character of self-knowledge. Intuition, introspection, and the self-evidence of the thinking subject are each rejected on epistemological grounds. The second movement is reconstructive: once individuality is no longer the foundation of selfhood, a different anthropological picture emerges. The real and true self, on Peirce's account, what constitutes the core of human being's purposes, is general rather than particular, relational rather than self-enclosed, and *continuous* in both space and time rather than reducible to any single actual occurrences. Against nihilistic readings of a no-self theory, and against strong individualist readings, this article defends a median position: the subject, not the individual, is the proper anthropological unit, but this "conditioned and conditional" and therefore fallible and instable subject is defined precisely by its "springs of actions" and participation in something that exceeds any one of its actual instantiations. In this way Peirce was able, way before the critical approaches of 20<sup>th</sup> century philosophy on subjectivity, to dismantle the "vulgarest delusion of vanity" of human-being selfhood.

*Keywords:* Charles S. Peirce, pragmatismo, soggettività simbolica, sinechismo, antropologia filosofica.

---

\* Ricevuto il 03/04/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Laboratoire IRMÉCCEN, Université Sorbonne Nouvelle. Email: [simone.bernardi-della-rosa@sorbonne-nouvelle.fr](mailto:simone.bernardi-della-rosa@sorbonne-nouvelle.fr).

La filosofia moderna ha teso a collocare il sé nell'individuo: delimitato, trasparente a se stesso e privatamente certo della propria esistenza. Questo articolo sostiene che il quadro semiotico e pragmatista di Charles Sanders Peirce costituisce una teoria della soggettività che realizza un complesso e sistematico rovesciamento di tale presupposto, senza tuttavia negare completamente la nozione di sé, ma prendendo di mira ciò che lo stesso Peirce chiamava una “concezione barbarica dell'identità personale”. L'argomentazione si sviluppa in due movimenti. Il primo è critico: Peirce smantella il cogito cartesiano non eliminando del tutto l'“io”, ma mettendo in luce il carattere inferenziale, mediato dai segni e fallibile della conoscenza di sé. Intuizione, introspezione e evidenza immediata del soggetto *pensante* sono ciascuna respinte su basi epistemologiche. Il secondo movimento è ricostruttivo: una volta che l'individualità non costituisce più il fondamento del sé, emerge un diverso quadro antropologico. Il sé *reale e autentico*, per Peirce, ciò che costituisce il nucleo dei fini e dei compiti propri dell'essere umano, è generale e non individuale, relazionale e non chiuso in sé stesso, e continuo sia nello spazio sia nel tempo piuttosto che riducibile a singole occorrenze attuali. Contro le letture nichiliste di una teoria del non-sé, e contro le interpretazioni fortemente individualiste, questo articolo difende una posizione intermedia: il soggetto, non l'individuo, è la corretta unità antropologica, ma questo soggetto “condizionato e condizionale”, e dunque fallibile e instabile, è definito precisamente dalle sue “springs of actions” e dalla sua partecipazione a qualcosa che eccede ciascuna delle sue effettive istanziazioni. In questo modo Peirce è stato in grado, ben prima degli approcci critici della filosofia del Novecento sulla soggettività, di smantellare la “più volgare illusione della vanità” della individualità umana.

*Parole chiave:* Charles S. Peirce, Pragmatism, Symbolical Personhood, Synechism, Philosophical Anthropology.

*Insolente promessa sciocca, vacua, solenne  
Di bastare a sé.  
(C.S.I., Irata)*

### *1. Introduction. The assault to a “barbaric notion” and the struggle with the “I”*

This article advances a critical reconsideration, based on Charles S. Peirce's philosophy, of a certain conception of the self, central to the modern tradition, based on a strong definition of selfhood and individuality. In particular, it seeks to reframe it through a reversal of perspective, targeting what Peirce calls a «barbaric conception

of personal identity».<sup>1</sup> The literature on Peirce's theory of the self (and, more broadly, within classical pragmatism) is vast and complex, encompassing a range of notions such as subject, person, individual, and personal identity.<sup>2</sup> It is not possible here to address all these dimensions; though one of the aims of this article is instead to distinguish between some of these terms and to clarify some of their theoretical implications. In doing so, I align with interpretations that reject a nihilistic reading of Peirce's account. According to Stango,<sup>3</sup> Peirce should not be counted among the philosophers who support a "no-subject" theory of the self. Stango proposes that this approach is also untenable from the perspective of individuality, which he analyzes in reference to self-reference. He opposes his view to that addressed by De Waal,<sup>4</sup> which stresses the imperfect and *fallible* side of the individual self.<sup>5</sup> Stango supports the clear anti-individualistic Peircean view, but he further suggests that this "negative" interpretation of the entire doctrine of the self is misleading.

<sup>1</sup> C.S. Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol. 2 (1893–1913), eds. by N. Houser, C. Kloesel, Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington 1998, p. 3 (hereinafter abbreviated as EP2 followed by page number).

<sup>2</sup> The debate within Peircean scholarship is extensive; here I recall only a selection of positions pertinent to the present discussion. For a general overview, see, among others: J.I. Bakker, *The "semiotic self": From Peirce and Mead to Wiley and Singer*, in «The American Sociologist», 42, n. 2, 2011, pp. 187–206; V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, SUNY Press, Albany (NY) 1989; V. Colapietro, *Toward a pragmatic conception of practical identity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 42, n. 2, 2006, pp. 173–205; A. De Tienne, *La persona come segno*, in R. Calcaterra (ed.), *Semiotica e fenomenologia del sé*, Aragno, Torino 2006, pp. 91–109; A. De Tienne, *Le signe en person chez Peirce, avec échos wittgensteiniens*, in «Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry», 32, n. 1-3, 2012, pp. 203–223; A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Foundation of Personhood*, in «Eidos. A Journal for Philosophy of Culture», 5, n. 4, 2021, pp. 79–100; Z.M. Gartenberg, *Intelligibility and subjectivity in Peirce: A reading of his "New List of Categories"*, in «Journal of the History of Philosophy», 50, n. 4, 2012, pp. 581–610; I. Kemp-Pritchard, *Peirce on individuation*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 14, n. 2, 1978, pp. 83–100; R. Lane, *Persons, Signs, Animals: A Peircean Account of Personhood*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 45, n. 1, 2009, pp. 1–26; G. Maddalena, *La Soggettività in Peirce e Dewey*, in R. Calcaterra (ed.), *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., pp. 111–122; R. Menary, «Our Glassy Essence»: *The Fallible Self in Pragmatist Thought*, in S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 609–632; E. Michael, *Peirce on Individuals*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 12, n. 4, 1976, pp. 321–329; T. Midtgarden, *Peirce on the Notion of Self and Personal Identity*, in «History of Philosophy Quarterly», 19, n. 1, 2002, pp. 109–124; P.A. Muoio, *Peirce on the Person*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 20, n. 2, 1984, pp. 169–181; H. Pape, *A Peircean theory of indexical signs and individuation*, in «Semiotica», 31, n. 3-4, 1980, pp. 215–243; G. Riley, *Peirce's Theory of Individuals*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 10, n. 3, 1974, pp. 135–165; M. Singer, *Signs of the self: An exploration in semiotic anthropology*, in «American Anthropologist», 82, n. 3, 1980, pp. 485–507; M. Stango, «T" who?: A new look at Peirce's theory of indexical self-reference», in «The Pluralist», 10, n. 2, 2015, pp. 220–246; 222; G.L. Stephens, *Peirce on psychological self-knowledge*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 16, n. 3, 1980, pp. 212–224; H.I. Uslucan, *Charles Sanders Peirce and the semiotic foundation of self and reason*, in «Mind, Culture, and Activity», 11, n. 2, 2004, pp. 96–108.

<sup>3</sup> M. Stango, «T" who?: A new look at Peirce's theory of indexical self-reference», cit.

<sup>4</sup> C. De Waal, *Science beyond the self: Remarks on Charles S. Peirce's social epistemology*, in «Cognition», 7, n. 1, 2006, pp. 149–163: 154.

<sup>5</sup> Cfr. R. Menary, «Our Glassy Essence», cit.

What I address in this article is a different shift of perspective, maintaining a pragmatist and median position without resolving into a strong assertion (neither negative nor positive) on the meaning of subjectivity and self. It is precisely because the human being is seen not as an individual but as a subject of a relation that his theory of the self can be seen as a powerful reversal of modern anthropological assumption. In Peirce's words, the *real* self of the human being does not coincide with individuality; on the contrary, it is a medium by which human beings reach higher common purposes in life. The real self is a "general" structure, both "conditional" and "conditioned", that places the individual person as only one part of a more complex whole, while at the same time allowing each one of us to participate in something higher than the «vulgarest delusion of vanity»: the selfhood we tend to attribute to ourselves as though we were its owners.<sup>6</sup> I will demonstrate that the "true self" has to be considered general,<sup>7</sup> that it resides in some sense outside of our self-consciousness, being shared with those around us, and therefore cannot be resolved within our own bodies and thought, that it is part of a continuity in time that projects us into the future; and that it cannot be resolved in a single instant, let alone in an "actual individual".

To defend the coherence of the Peircean position, I briefly analyze from where he started to «assault» this barbaric notion, and then to rebuild his proposal.<sup>8</sup> As widely recognized, it all starts with a struggle with a commonsensical cartesian view of the self and the *ego*.<sup>9</sup> I maintain that in general pragmatist tradition, and in particular in Charles Sanders Peirce's semiotic and pragmatist framework, the critique of the Cartesian self does not begin with a wholesale rejection of subjectivity, but with a more precise and surgical dismantling of its epistemological foundations: Peirce

---

<sup>6</sup> EP2, p. 2.

<sup>7</sup> In the sense of generality that pertains to Peirce scholastic realism (see J.F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, Seattle (WA) 1963).

<sup>8</sup> As Lane pointed out, there are many irreducible dimensions to Peirce's proposal on personhood and the self; in particular, he identified the characterization of persons as negations pointing to early texts where personhood is defined through limitation and opposition; rather than through positive, intrinsic properties and a naturalistic account to be found in the late Peirce. I will focus for the purpose of my proposal specifically on his semiotic subject defined by symbolical personhood he develops in one of his first texts, to which they will follow further in-depth analysis in his later writings. Cfr. R. Lane, *Persons, Signs, Animals*, cit.

<sup>9</sup> It is worth distinguishing here between the standardized Cartesian view targeted by Peirce (and many others) as the prototype of an isolated, substantial, and epistemically transparent ego and Descartes' actual, more nuanced reading of his theory of subjectivity. Recent Cartesian scholarship has deeply challenged this simplified reading, emphasizing the complexities of the mind-body union, the radical role of the passions, and the non-substantialist architecture of the early stages of the *Meditations* (See, for instance, J. Carriero, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton 2009; V. Lähteenmäki, *Descartes on Subjects and Selves*, in P. Kitcher (ed.), *The Self: A History*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 99–117; J.-L. Marion, *Cartesian Questions III: Descartes Beneath the Mask of Cartesianism*, Stanford University Press, Stanford 2025). In the economy of this paper, the terms Cartesian self and Cartesian subject are employed to denote the specific philosophical reception and conceptual model that Peirce and early pragmatists historically confronted, rather than an exhaustive textual exegesis of Descartes' corpus.

commences not a general struggle with the concept of the “I,” but with the dismissal of the cogito as one who is infallibly assured of their own essence. Peirce’s first move is methodological: he refuses the Cartesian starting point entirely, denying that philosophy should begin with self-evident truths «directly apprehended either as clear and distinct ideas or as ideas given in experience».<sup>10</sup> In its place, he proposes a fallible and self-correcting method modelled on scientific inquiry, one that begins not from some indubitable intuited premise but from the beliefs and prejudices we already carry with us. This methodological shift has immediate consequences for the notion of the self.<sup>11</sup> The Cartesian *cogito* presupposes a subject who can step outside the flow of experience and apprehend its own existence with certainty; «a mental substance with the powers of introspections, intuition, and universal doubt, which is dispelled by clear and distinct ideas of its own existence, the unity of the I think».<sup>12</sup> For Singer, Peirce instead found a phenomenological self, of which the «knowledge of the internal world derived by hypothetical reasoning from our knowledge of external facts»,<sup>13</sup> by means of multiple chain of signs rather than delivered by transparent self-presence. The consequences for the *cogito* specifically are far-reaching. As De Waal states, «when we refer to ourselves – the “I” in the famous “I think, therefore I am” – is not something we intuit directly and infallibly, but something that is acquired through the interaction with others».

Peirce’s rejection of the self-enclosed Cartesian subject represents in this sense a philosophical cornerstone: he substitutes an individual which «in virtue of being a rational agent» will correct «all his idiosyncrasies through an internal process of ratiocination» with the emergence of a fallible and conditioned “I” from inferential process, from the collision with external worlds and with dialogical exchange with the other.<sup>14</sup> For Stango, Peirce undermines this idea of self-consciousness precisely through «a full-fledged inferential account of the operations of the mind».<sup>15</sup> Therefore, before addressing what the self *is*, Peirce dismantles the assumption that we have *direct access* to it. This is why the cartesian self, based on intuition and the *cogito*, is dismantled, for Peirce denies that we possess any intuitive faculty of self-consciousness or the power of introspection into an internal world of self-evident truths. The “I” therefore is not a *datum*, but it emerges as a «locus of ignorance and error»,<sup>16</sup> and this also explains the two moves that Peirce operates, that is the

<sup>10</sup> R. Menary, “Our Glassy Essence”, cit., p. 610.

<sup>11</sup> «In a sense Peirce has no other option but to reject the self-enclosed Cartesian subject if he is to take seriously the idea that interaction is crucial to science, because it is *through interaction* that individuals correct one another» (C. De Waal, *Science beyond the self*, cit., p. 152).

<sup>12</sup> M. Singer, *Signs of the self*, cit., p. 489.

<sup>13</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 2, ed. by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington 1982, p. 213 (hereinafter abbreviated as W2 followed by page number).

<sup>14</sup> C. De Waal, *Science beyond the self*, cit., p. 152.

<sup>15</sup> M. Stango, “I” *who?: A new look at Peirce’s theory of indexical self-reference*, cit., p. 221.

<sup>16</sup> «He, thus, becomes aware of ignorance and it is necessary to suppose an ego in whom this ignorance can inhere» (W2, p. 168f.): I will analyze briefly this stance in the next section. Moreover, according to Colapietro,

ascertainment of subjectivity on external inferences (as I above mentioned) and the reversal between human beings and their thoughts. That the possibility of referring to a self is not a *datum*, but an inferential construct, is the explicit conclusion of his seminal 1868 essay *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*, where he directly confronts the question of whether we possess an intuitive self-consciousness. His answer is negative, and the conclusion of his reasoning is precise: «there is no necessity of supposing an intuitive self-consciousness, since self-consciousness may easily be the result of inference».<sup>17</sup>

The implication, as Menary draws out, is that introspection holds no privileged epistemic status over outward perception. Just as we come to know the external world «through a series of inferences and interpretations, which are fallible», so too our knowledge of the self «has no higher status of certainty than our knowledge of other things we find in the world».<sup>18</sup> The internal and the external are placed on the same inferential footing. De Tienne adds a clarification on the deeper structure of this argument: what Peirce exposes is the hidden premise of the Cartesian *cogito* itself, namely, the antecedent presupposed reality of the ego. In other words, Descartes's «I think, therefore I am» conceals a prior assumption: «I am, therefore I think that when I think, I am».<sup>19</sup> So, for Descartes the *ego* is in some sense smuggled in and it is not true that it is derived deductively from the *cogito*. By making this premise visible, Peirce dissolves the self-evidence of the *cogito* from within. The only legitimate method of ascertaining subjectivity, as Maddalena puts it, is an inference that departs from external data, on the contrary, an absolutely self-enclosed subjectivity, detached from experience, simply does not arise.<sup>20</sup> This inferential grounding of subjectivity converges with the second move that defines Peirce's reconstruction, that is the reversal of the relationship between human beings and their thoughts. As Maddalena clearly states, Peirce begins his philosophical activity with the claim that it is the «I» that is possessed by thought, and not vice versa.<sup>21</sup> De Tienne gives this reversal a precise formulation, defining the Peircean ego as *non cogitans sed ex interpretatione*: the ego is a product of interpretive activity rather than its originating source.<sup>22</sup> De Tienne recalls also the passage where Peirce articulated the first argument that leads to the reversal between the «I» and the thought, in his first *Harvard Lecture* of 1865: «We find that every judgment is subject to a condition of consistency; its elements must be capable of being brought to a unity. This consistent unity since it belongs to all our judgments may be said to belong to us. Or rather since it belongs to the judgments of

---

the self *must be* something more than that, must be a center of purpose and power (see V. Colapietro, *Semiosis and Subjectivity: A Peircean Critique of Umberto Eco*, in «The Southern Journal of Philosophy», 25, n. 3, 1987, pp. 295–312: 307. ). I will show why it is crucial to show this opposition for the conclusion of my theoretical proposal.

<sup>17</sup> W2, p. 204.

<sup>18</sup> R. Menary, «Our Glassy Essence», cit., p. 615.

<sup>19</sup> A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Foundation of Personhood*, cit., p. 83n9.

<sup>20</sup> G. Maddalena, *La Soggettività in Peirce e Dewey*, cit., p. 111.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Foundation of Personhood*, cit., p. 83.

all mankind, we may be said to belong to it».<sup>23</sup> De Tienne shows with the example of the unity of the self-reference, which moves us to say not merely «I, but I think or I say»: the “I” that appears in such statements is not the psychological subject that precedes and causes the thought, but the logical effect of a consistent flow of representations.<sup>24</sup> Therefore, the unity we experience as personal identity is not something we possess and then express through judgment. On the contrary it is the result of this interpretative process of unity, and therefore the “I” belongs as a condition of the thinking process itself;<sup>25</sup> which is precisely what authorizes Peirce’s claim that all conscious human manifestations result from inference, and that “we ought to say that we are in thought and not that thoughts are in us».<sup>26</sup>

For the moment I have shown that a model built on the self-transparency of consciousness must be overcome, and that it is equally fundamental to displace the individual ego as an origin, in order to demonstrate that it emerges from a process (as a negation, in a certain sense). But this leads us to understand that if we are aware of our *ego*, and if our *ego* is conceived in this way,<sup>27</sup> something far more substantial must be found elsewhere to support this view and to move beyond what Peirce called the “nominalistic”<sup>28</sup> assumptions that reduce the person to a singular human organism. Within this framework, while the first idea of the self in Peirce’s anti-Cartesian essays often appears to be one of negation, the ultimate polemical target of this critique is the “barbaric notion of personal identity”, that is, it is the role assigned to selfhood that must be fundamentally rethought. To sustain Peirce’s position, it must be demonstrated why the conception of man as an individual, as a «box of flesh and blood», is inadequate, and consequently why the selfhood that a person tends to

<sup>23</sup> W1, p. 167.

<sup>24</sup> «Consciousness is used to denote the *I think*, the unity of thought; but the unity of thought is nothing but the unity of symbolization—consistency, in a word (the implication of *being*) and belongs to every word whatever» (W1, p.495).

<sup>25</sup> A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Foundation of Personhood*, cit., p. 86.

<sup>26</sup> W2, p. 227n4. Lane’s reading is instructive in preventing a potential misunderstanding of this formula: «Peirce’s point is not that individual human beings do not think or that they do not have thoughts; were that his point, it would put this passage at odds with the project of much of “Some Consequences,” which is to argue that an individual person’s cognition consists of thought-signs. Rather, his point is that thought (cognition, representation) is something that one *does* over time, not something that a person *has* at any given instant» (R. Lane, *Persons, Signs, Animals*, cit., p.5). This leads to understanding a temporal dimension which I will extensively analyze in section 3.

<sup>27</sup> See V. Colapietro, *Peirce’s Approach to the Self*, cit., p. 120, n. 1. He correctly underlines a further reversal implied in Peirce’s account, between mind and ego: «Thus, all knowledge comes to us by observation, part of it forced upon us from without from Nature’s mind and part coming from the depths of that inward aspect of mind, which we egotistically call *ours*; though in truth it is we who float upon its surface and belong to it more than it belongs to us. Nor can we affirm that the inwardly seen mind is altogether independent of the outward mind which is its Creator» (C.S. Peirce, *Collected Papers of Charles S. Peirce*, 8 vols., eds. by C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks, The Belknap Press, Cambridge (MA) 1931–1958, 7.558 (hereinafter abbreviated as CP followed by volume and paragraph number).

<sup>28</sup> For an analysis about the Peirce’s nominalistic *threat*, see P.D. Forster, *Peirce and the Threat of Nominalism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 28, n. 4, 1992, pp. 691–724.

attribute to itself is «the vulgarest delusion of vanity».<sup>29</sup> Singer contrasts this barbaric notion of personal identity with what Peirce defines an “outreaching identity».<sup>30</sup> The two objectives of this paper consist in tracing the theoretical premises of this outreaching identity and demonstrating why it constitutes a profound anthropological conception of the self. I will now turn to the analysis of Peirce’s first step in dismantling this barbaric notion: the claim that the human being is a symbol.

## 2. *The Pharmakon for “Our Glassy Essence”*

Why is man a symbol, and why must the doctrine presented above be rejected is the objective of this section. Peirce’s argument begins with the fact that human beings are not «most assured» of their own essence, on the contrary, it is precisely the thing of which we are «most ignorant».<sup>31</sup> the stronger the subjective assurance, the weaker its epistemic warrant. From this *pars destruens*, the collapse of the individual’s conviction of a self-evident essence, the argument proceeds to explain why, and in what sense, the human being is a symbol, characterized by certain properties that are central to Peirce’s thought and consistent with the entire architecture of his theory. The observations Peirce made in his early years, in the XI *Lowell Lecture* of 1866, concern the reversal of the Cartesian assumption about subjectivity, as has been widely argued.<sup>32</sup> He was to reiterate these ideas in similar terms, invoking again the famous line from Shakespeare, two years later, in *Some Consequences of Four Incapacities*. In 1866, he begins with what he himself defines as a “more practical question of metaphysics»: “what is man?» The commonsensical conception of his time, he observes, was the following:

Man is essentially a soul, that is, a thing occupying a mathematical point of space, not thought itself but the subject of inhesion of thought, without parts, and exerting a certain material force called volition. I presume that most people consider this belief as intuitive, or, at least, as planted in man’s nature and more or less distinctly held by all men, always and everywhere. Most ignorant of what he’s most assured, / His glassy essence.<sup>33</sup>

As I will show presently, this doctrine is instead a very modern one, Peirce said, and he makes clear where the responsibility lies, again, with Descartes: «We derive the notion of the soul’s being single from Descartes».<sup>34</sup> Crucial for the present argument, in the *Lowell Lecture* Peirce is criticizing above all the idea of the individual soul grounded in volition, because volition is precisely what man, understood as a

---

<sup>29</sup> EP2, p. 2.

<sup>30</sup> M. Singer, *Signs of the self*, cit., p. 489.

<sup>31</sup> Peirce’s quotation from Shakespeare *Measure for Measure* is the one of the most prominent in his work, demonstrating how much was crucial for him to demonstrate his opposing theory.

<sup>32</sup> See, among others, P. Cárdenas, D. Tamayo, *Charles Sanders Peirce, an anti-cartesian revolution*, in «Esferas», 15, vol. 1, n. 32, 2025.

<sup>33</sup> W1, p. 491.

<sup>34</sup> *Ibid.*

symbol, is not part of; it belongs to the second category, from which the symbol is categorially distinct.<sup>35</sup> In the 1868 paper, moreover, Peirce adds the dimension already referred to above: the *ego* as locus of ignorance and error. Since the consciousness of the “I” emerges through ignorance and error, the human being *in toto*, when taken as an isolated individual, manifests itself only by negation:

The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation.

This is man, proud man, / Most ignorant of what he's most assured, / His glassy essence.<sup>36</sup>

As repeatedly affirmed, the *ego* emerges from external inferences that testify to our ignorance and error, as the example from Peirce I now present makes plain. None of this implies that awareness of the self is something abstract or non-existent; there is no idealism in this passage.<sup>37</sup> The self emerges indeed in the concreteness of actuality. The example, again drawn from the so-called anti-Cartesian essays, is illustrative: a child who has heard that a stove is hot only realizes this when he touches it, and in that act becomes aware of his ignorance and consequently an *ego* is assumed in which that ignorance can inhere.<sup>38</sup> As De Tienne points out, an “I” emerges each time a thought materializes, each time a symbol is actualized, giving limits and expression to the eminently symbolic continuity of our personality and identity. It serves as a singular coherence, a concrete regularity.<sup>39</sup> What Peirce is asserting, however, as it is now evident, is something of a different order: that the individual alone is only a negation when taken apart from other individuals, and (that is the same in Peircean metaphysical stance) «the *core* which carries with it all the information which constitutes the development of the man» cannot be reduced to the features displayed by mere existence alone.<sup>40</sup> This point will be further developed as the conclusive argument. Recalling Stango's argument, it is legitimate to ask whether this negative theory leads to an entirely deflationary account of the self. While Stango and others work toward a revaluation of a certain idea of the individual<sup>41</sup> and still others engage the many different conceptions of personhood developed by Peirce,<sup>42</sup> I maintain that the devaluation of individuality is crucial: first, as an anthropological scaffolding of

---

<sup>35</sup> For an overview of the debate on individuals and categories, see: J.R. Di Leo, *Peirce's haecceitism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 27, n. 1, 1991, pp. 79–109; P.A. Muoio, *Peirce on the Person*, cit.; H. Pape, *A Peircean theory of indexical signs and individuation*, cit.; G. Riley, *Peirce's Theory of Individuals*, cit.

<sup>36</sup> W2, pp. 241–242.

<sup>37</sup> Idealism is for Peirce the metaphysical system where only the first category is accepted as real (See EP2, pp. 179–180).

<sup>38</sup> W2, p. 168; W2, p. 202

<sup>39</sup> A. De Tienne, *La persona come segno*, cit., p. 99.

<sup>40</sup> W1, p. 499.

<sup>41</sup> See, for example, M. Stango, “I” *who?: A new look at Peirce's theory of indexical self-reference*, cit., and G. Riley, *Peirce's Theory of Individuals*, cit.

<sup>42</sup> E.g. R. Lane, *Persons, Signs, Animals*, cit.

his general theory of categories and semiotics, and second, because this negative aspect serves to illuminate the deeper structure of what genuinely interests Peirce regarding the human being: the subject of semiosis, the individual within a community, the whole person in its “feelings, intentions, thoughts»,<sup>43</sup> with the psychophysiological aspects firmly in the background. The subject of an action is an individual, as logically the subject of a proposition is an index,<sup>44</sup> but if this exhausts the account, it would once again indicate an inadequate understanding of the human being’s true self. I claim that Peirce is committed to a deeper project, and that he pursues it from the very beginning of his philosophical career, precisely when he claims that man is a symbol.

Returning to the argument interrupted above: Peirce contends that the doctrine of the «single soul» is a modern one and internally contradictory too. Ancient thinkers and many scholastics conceived of the human being as composed of multiple souls. The modern Cartesian position considers thought as constitutive of the human being, whereas in Peirce’s own time consciousness is treated as one component within it; and yet Descartes denies that the will exerts causal force upon matter, contrary to common belief of the 19<sup>th</sup> century. The prevailing position thus emerges as an incoherent amalgam of borrowed doctrines, detached from their original premises, unsupported by facts, and internally contradictory.<sup>45</sup> Having argued against the contradictory views that seek to describe the human being “externally», Peirce turns to the question of what man is when considered from within: «To what real kind does the thinking, feeling, and willing being belong? We know that externally considered man belongs to the animal kingdom, to the branch of vertebrates, and the class of mammals; but what we seek is his place when considered internally; disregarding his muscles, glands, and nerves and considering only his *feelings, efforts, and conceptions*».<sup>46</sup> It is from this internal standpoint that Peirce proposes that man is a symbol. Having already demonstrated that every state of consciousness is an inference, and that life is but a sequence of inferences or a train of thought, he concludes: «At any instant then man is a thought, and as thought is a species of symbol, the general answer to the question what is man? is that he is a symbol».<sup>47</sup> He then proceeds to an extended and complex explanation of why man and words are the same, insofar as both are symbols. What is relevant for the present argument is the understanding of which defining characteristics of words (symbols *par excellence*) make it possible to understand the “essence» of the symbolical personhood, the human being as symbol.

Many years later, reflecting on the anti-Cartesian essays, Peirce would affirm: “Long ago, in the *Journal of Speculative Philosophy* (Vol. II, p. 156), I pointed out that a person is nothing but a symbol involving a general idea; but my views were,

---

<sup>43</sup> W1, p. 491.

<sup>44</sup> M.R. Brioschi, *La forma della relazione Logica, metafisica ed etica in Charles S. Peirce*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2024, pp. 69–73.

<sup>45</sup> W1, p. 491.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>47</sup> *Ibid.*

then, too nominalistic to enable me to see that every general idea has the unified living feeling of a person».<sup>48</sup> In that period, the analogy between man and symbol seemed even too nominalistic to Peirce himself, who had not yet grasped that any general idea carries the same significance as the life of a person. Indeed, we may go so far as to say that «different men, so far as they can have any ideas in common, are the same symbol».<sup>49</sup> What, then, does it mean that “man is a symbol”? It means, above all, that human beings are defined by the same features that define symbols, which are signs:

- (1) based on habits;<sup>50</sup>
- (2) general;<sup>51</sup>
- (3) capable of growth, that is, of acquiring *information* and increasing in meaning.<sup>52</sup>

Deductively, the human being is a creature of habit, general in nature, and capable of learning/acquiring *information*. Features (2) and (3) will be analyzed extensively in this and next section; feature (1) has been already extensively addressed in previous work.<sup>53</sup> The analogy between human beings and words is articulated first in terms of the «acquisition of meaning and information», in a passage that is deeply semiotic in the encyclopedic, Echian sense:<sup>54</sup> for us environmental perception enables the acquisition of meaning, and words themselves can be said to learn: terms such as “electricity» or “planet» accumulated information over time, meaning much more compared to the days of “Franklin and Hipparchus» just as human beings do. Although words derive their meaning from human use, thought itself is inseparable from external signs; thus, humans and words “reciprocally educate each other; each increase of a man’s information is at the same time the increase of a word’s information and vice versa. So that there is no difference even here».<sup>55</sup> *Generality* will be examined in greater detail in the following section. However, regarding the analogy, it is evident that the human being is general in the same way that a symbol is general: it can be instantiated multiple times without ever being reducible to any single one of

<sup>48</sup> C.S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 8, ed. by Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington 1982, p. 182 (hereinafter abbreviated as W8 followed by page number).

<sup>49</sup> EP2, p. 324.

<sup>50</sup> R. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst (MA) 1967, R 797 (hereinafter abbreviated as R followed by manuscript number); CP 4.464.

<sup>51</sup> R 491; F. Bellucci, *Peirce’s Speculative Grammar: Logic as Semiotics*, Routledge, New York 2017; W. Nöth, *The Criterion of Habit in Peirce’s Definitions of the Symbol*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 46, n. 1, 2010, p. 82.

<sup>52</sup> W1, p. 496.

<sup>53</sup> S. Bernardi della Rosa, *Peirce on Habits. Developing a Pragmatist Ontology*, Lexington Books, Lanham 2025.

<sup>54</sup> U. Eco, *La Filosofia di Umberto Eco. Con la sua Autobiografia intellettuale*, ed. by A.M. Lorusso, trans. by A.M. Lorusso, S. Bernardi della Rosa, La Nave di Teseo, Milano 2021. I am grateful to Francesco Bellucci for drawing my attention to this point.

<sup>55</sup> W1, p. 496.

those instances (though the physiological description of the human being cannot – obviously). It is not possible to analyze here the full meaning of the term “general” in Peircean philosophy, one of the most important concepts in his semiotics, metaphysics, and the core of his scholastic realism.<sup>56</sup>, but it suffices to note that the “Peircean ‘general’ is a blanket term which covers properties, laws of nature, patterns, habits, thoughts and more, insofar as they are projectible in the way that predicates are». <sup>57</sup> A symbol, as a general sign, cannot be reduced to individual instances but always refers to future occurrences, just as the human being refers to its future actions, feelings, and thoughts. The very *ratio* of a symbol consists in governing future occasions; individual instances and individual acts represent a form that gives that process a “singular coherence,” just as the “I” does within the general continuity of our personhood, but in no way can the single occurrences of a symbol, or the individual “I’s”, restore the man-symbol’s generality and continuity. It is evident that the anti-individualist (e.g. anti-nominalist) perspective lies at the theoretical core of the analogy: “It would be false to say that man makes use of words, any more than words employ man. A word may be written down over and over again, and every inscription of it is necessarily the same in sense; while man is in one place and in one time – that is, has identity. But it is not the man himself but his conceptions, which are representations; and these have no more individuality in their representative character than words have». <sup>58</sup> This is, I recognize, a metaphysical position, but one with significant consequences in other domains, as I will clarify below. <sup>59</sup> What I am developing here, and what I believe Peirce was pursuing, is an ontological stance in the precise sense: an answer to the question “what is a human-being?”, addressing the primary characteristics of “being” as predicate/*species* of that particular subject/*genus*, “human.” Besides, Peirce himself clearly states that it is indeed a metaphysical issue: if oneself embraces the doctrine of continuity, that is synechism, <sup>60</sup> one «must abjure

---

<sup>56</sup> C. Legg, *Predication and the Problem of Universals*, in «Philosophical Papers», 30, n. 2, 2001, pp. 117–143; R.M.P.-T. Mayorga, *From Realism to “Realicism”: The Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Lexington Books, Lanham (MD) 2007; P. Reyes Cárdenas, *Duns Scotus and Peirce on the Importance of Universals and Scientific Realism*, in «Escritos», 26, n. 56, 2018, pp. 83–106; F. Stjernfelt, *Dicisigns and Habits: Implicit Propositions and Habit-Taking in Peirce’s Pragmatism*, in M. Anderson, D.E. West (eds.), *Consensus on Peirce’s Concept of Habit*, Springer, Dordrecht 2016, pp. 241–262.

<sup>57</sup> C. Legg, *Predication and the Problem of Universals*, cit., pp. 129–130.

<sup>58</sup> W1, p. 323.

<sup>59</sup> As Peirce himself introduces the argument in the article just outlined: «No man is so enthralled by metaphysics as the totally uneducated; no man is so free from its dominion as the metaphysician himself. Since, then, everyone must have conceptions of things in general, it is most important that they should be carefully constructed» (*Ibid.*, p. 490).

<sup>60</sup> The issue of continuity between mind and the world is at the core of Peircean philosophy (Cfr. V.G. Potter, P.B. Shields, *Peirce’s Definitions of Continuity*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 13, n. 1, 1977, pp. 20–34), and it can be said of pragmatist approach in general (see R.M. Calcaterra, *Varieties of Synechism: Peirce and James on Mind-World Continuity*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 24, n. 5, 2011, pp. 412–424).

this metaphysics of wickedness” expressed by the assertion “I am altogether myself, and not at all you». <sup>61</sup>

To summarize: there are numerous passages in which Peirce consistently challenges the conventional notion of individual identity and selfhood. <sup>62</sup> His principal critique is directed at the idea of our *glassy essence*, a self independently defined by volition and the vanity of the *ego*, which is in the end an illusory phenomenon: «Our deepest sentiment pronounces the verdict of our own insignificance. Psychological analysis shows that there is nothing which distinguishes my personal identity except my faults and my limitations — or if you please, my blind will, which it is my highest endeavor to annihilate». <sup>63</sup> That a self-proclaimed logician should write with such poetic force when exposing the illusory aspect of individual existence is itself revealing (see the final paragraph of this paper); it demonstrates that the critique of this conception of individuality is foundational to his philosophical architecture. Paraphrasing Peirce, it is the “essential” part of the person that I wish to foreground, and to demonstrate that it is what truly matters for him, as it remains crucial for any contemporary reflection on subjectivity. That essential part is not, of course, “the whole soul of a man», but represents the «core which carries with it all the information which constitutes the development of the man, his total feelings, intentions, thoughts». <sup>64</sup> The human being is a symbol, therefore, because it is general and acquires meaning, and it does so through the peculiar continuity of space and time to which I now turn.

### 3. *The Spatiotemporal Continuity of Personhood*

Time and space are the two Cartesian (finally invoked in non-polemical sense) axes along which “the core which carries with it all the information which constitutes the development of the man, his total feelings, intentions, thoughts» unfolds, and along which it becomes clear why this specific idea of subjectivity cannot be confined, as individuality would have it, to any precise and isolated spatiotemporal spot. Let us analyze them in order to illuminate the continuity of symbolical and informational personhood. <sup>65</sup> In the same article where Peirce abjures the «metaphysics of wickedness», *Immortality in the Light of Synechism* (1893), few lines later he explains how to dismantle the two expressions about selfhood and personal identity that I quote in the title of this paper. The objectives of this final section are to explain why, for him, «the selfhood you like to attribute to yourself is, for the most part, the vilest delusion of vanity», <sup>66</sup> and how we may, and must, broaden “the barbaric conception

<sup>61</sup> EP2, p. 2

<sup>62</sup> See, among others, CP 1.673 (1898); CP 7.571 (1892); CP 4.68 (1893); EP2, p. 338.

<sup>63</sup> CP 1.673.

<sup>64</sup> W1, p. 499.

<sup>65</sup> As Detienne states: «personhood is this aspect according to which an organism behaves as a symbol» (A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Person, with Wittgensteinian Insights*, in «Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry», 32, 2009, pp. 203–223: 21–22).

<sup>66</sup> EP2, p. 2.

of personal identity» outlined above.<sup>67</sup> Spatiotemporal continuity of symbolical personhood is Peirce's answer to these issues.<sup>68</sup> Let us therefore return to the argument developed in the XI *Lowell Lecture* and examine the conclusions Peirce draws from it. I will quote the passage in full and analyze it throughout this section:

In what does the identity of man consist and where is the seat of the soul? It seems to me that these questions usually receive a very narrow answer. Why, we used to read that the soul resides in a little organ of the brain no bigger than a pin's head. Most anthropologists now more rationally say that the soul is either spread over the whole body or is all in all and all in every part. But are we shut up in a box of flesh and blood? When I communicate my thoughts and my sentiments to a friend with whom I am in full sympathy, so that my feelings pass into him and I am conscious of what he feels, do I not live in his brain as well as in my own – most literally? True, my animal life is not there; but my soul, my feeling, thought, attention are. If this be not so, a man is not a word, it is true, but is something much poorer. There is a miserable material and barbarian notion according to which a man cannot be in two places at once; as though he were a thing! A word may be in several places at once, because its essence is spiritual; and I believe that a man is no whit inferior to the word in this respect. Each man has an identity which far transcends the mere animal – an essence, a meaning subtle as it may be. He cannot know his own essential significance; of his eye it is eyebeam. But that he truly has this outreaching identity – such as a word has – is the true and exact expression of the fact of sympathy, fellow feeling – together with all unselfish interests – and all that makes us feel that he has an absolute worth.<sup>69</sup>

In a very narrow and simplistic sense, we are by necessity individual beings, because we react, we have extension, and all the other properties that Peirce attributes to the category of existence (that pertains to secondness). When Peirce argues that we are not mere things, that we are like words whose essence is spiritual and can be in several places at once, he is not denying any of the substantial properties of matter, but simply that our real self or true nature cannot be reduced to the actual manifestations of our *existent* individuality. Peirce here is shifting the focus from our individual being to what he defines as a symbolical notion of personal identity, and only this really distinguishes us as human beings. Both Singer and Colapietro offer an interpretation that renders Peirce's approach coherent with his semiotics. For Peirce, the locus, identity, and continuity of the self was not to be found in the individual organism, whether in the pineal gland or in the organism as a whole. It was, rather, an "outreaching identity" that connects the feelings, thoughts, and actions of one individual through time and with those of others through the processes of semiotic communication. The self is thus both a product and an agent of semiotic communication, and therefore social and public.<sup>70</sup> As Colapietro states (stressing the equation between mind and person), Peirce insists that the nature of a person cannot be more limited than that of a word, and this occurs whenever one assumes the narrow view of personal identity that consequently affirms that the human mind has

---

<sup>67</sup> EP2, p. 3

<sup>68</sup> Colapietro, *Peirce's Approach to the Self*, cit., p. 78.

<sup>69</sup> W1, p. 498.

<sup>70</sup> M. Singer, *Signs of the self*, cit., p. 489.

a more impoverished “mode of being than that of a word”.<sup>71</sup> Besides, at any instant the mind is the embodiment of a generality that may be replicated in the future, and the boundary between two minds becomes blurred when two individuals communicate in «full sympathy». For Colapietro, therefore, not insularity but “interpenetrability” governs the relations between minds and individuals.<sup>72</sup> For Peirce, *sympathy*, «the feeling one with another», is the proper account of a «dialogical mind», and this entails the rejection of subjectivism.<sup>73</sup> Moreover, according to Peirce’s principle of continuity, it becomes evident that in social reality the boundaries between one person and another are more blurred and interconnected, since “every point directly partakes of the being of every other”, and for this reason individualism must be ontologically rejected. Peirce argues that a person is not complete in isolation, where she would be only a negation, being fundamentally a potential member of society, and that one person’s experience is insignificant if it stands alone. He offers the example of perception: if someone perceives something that others cannot, it is considered a hallucination. Only collective experience gives to a community of individuals «indefinite possibilities». Neither individual actions nor individual pleasures can be considered ends in themselves, the only genuine end being what “we are all putting our shoulders to the wheel for – an end that none of us can catch more than a glimpse at – that which the generations are working out. But we can see that the development of embodied ideas is what it will consist in”.<sup>74</sup> According to Roberts, the emphasis on community serves once again to defend Peirce’s principle of continuity and his *scholastic realism* against the nominalist doctrine of individualism,<sup>75</sup> and by the same principle, this metaphysical defense must consequently extend its influence to the very life of human beings.<sup>76</sup>

This coherent argumentation is enclosed within Peirce’s categorial scheme too. As Muio argues, thanks to this encompassing theory (developed from Peirce’s early work through his late writings) Peirce is not claiming that *individuals* are mere negations, but rather that *if* the identity of individuals has to be found in the features of the second category, the category of reaction, existence, actuality, human beings

<sup>71</sup> V. Colapietro, *Peirce’s Approach to the Self*, cit., p. 102.

<sup>72</sup> In Peirce’s view, in interpersonal communication a person recognizes other’s personality in the same way she is conscious of her own (CP 6.160), reversing thus what is usually considered to be a private and largely inaccessible dimension, the law of «absolute insulation, irreducible pluralism» as with an opposite view James has defined it (see W. James, *Principles of Psychology*, Henry Holt, New York 1890, p. 221; cfr. M. Bella, *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James’s Philosophy of Mind*, Lexington Books, Lanham (MD) 2019, p. 37ss.).

<sup>73</sup> «Because of the dialogic nature of thought we are social even when we are alone. Mapping personhood to self-enclosed atomic individuals, as the Cartesian tradition tried to do, is misconceived» (C. De Waal, *Science beyond the self*, cit., p. 158).

<sup>74</sup> CP 5.402FnP2.

<sup>75</sup> The view that reality consists only of distinct, independent spatiotemporal individuals.

<sup>76</sup> See D.D. Roberts, *On Peirce’s Realism*, in «Transaction of the Charles S. Peirce Society», 6, n. 2, 1970, pp. 67–83: 71–72. This also suggests an ontological-historical dimension with anthropological implications: Peirce anticipates later views emphasizing cultural factors over individual genius in explaining collective achievements (cfr. M. Singer, *Signs of the self*, cit., p. 495; and CP 6.306–317).

would be deprived of the potentiality and generality (and therefore the features connected to the first and third categories); they would be mere negations, being defined solely by opposition, by what it is *not*.<sup>77</sup> It is now evident why Peirce insists on the *devaluation* of selfhood, which is not a denial of the *self*, but a critique of any account that strips it of its *meaningful* part (which only thirdness can account for) and why he calls for a *broadening* of the notion of personal identity. I will briefly analyze also the complementary temporal axis of this perspective, since I already discussed in different places why the proclivity toward the future (expressed by prediction and anticipation) is the essential element of personality, of what can be framed as a “future conditional self”.<sup>78</sup> As Colapietro stated, the human being as a symbol must be directed toward the future, for its same ontological structure: «if the self is a sign and if it is cut off from its future developments, it has been denied the possibility of actualizing its essence». <sup>79</sup> Almost 30 years after the analogy between human being and symbol, in *The Law of Mind* (1892), Peirce clarifies the generality of personality and its teleological dimension:

This personality, like any general idea, is not a thing to be apprehended in an instant. It has to be lived in time; nor can any finite time embrace it in all its fullness. Yet in each infinitesimal interval it is present and living, though specially colored by the immediate feelings of that moment. Personality, so far as it is apprehended in a moment, is immediate self-consciousness. But the word coördination implies somewhat more than this; it implies a teleological harmony in ideas, and in the case of personality this teleology is more than a mere purposive pursuit of a predeterminate end; it is a developmental teleology. This is personal character. A general idea, living and conscious now, is already determinative of acts in the future to an extent to which it is not now conscious. This reference to the future is an essential element of personality. Were the ends of a person already explicit, there would be no room for development, for growth, for life; and consequently, there would be no personality. The mere carrying out of predetermined purposes is mechanical.<sup>80</sup>

Recalling the previous argument, symbols and the human being as a symbol require future development and express their meaning in the conditional future. Indeed, the value of a symbol consists in enabling us to predict future occurrences of the same symbol. And this is why, as in the previous quote, Peirce thus affirms the personal character of a human being, its personality (being general) «is already determinative of acts in the future to an extent to which it is not now conscious». As previously stated the existence of our actual manifestations of our personality is not denied, but such manifestations are enabled and acquire meaning only through the generality of the personality: only what is “not a thing to be apprehended in an instant», but what «It has to be lived in time» might give meaning to human experience, and this only constitute the foundations of what we can call a *character*.

<sup>77</sup> P.A. Muoio, *Peirce on the Person*, cit., p. 181.

<sup>78</sup> S. Bernardi della Rosa, *Peirce on Habits. Developing a Pragmatist Ontology*, Lexington Books, Lanham (MD) 2025; Id., *The Habitual Power of Prediction Machines*, in «Topoi», 2025.

<sup>79</sup> V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self*, cit., p. 77.

<sup>80</sup> W8, p. 155

Again, Peirce exemplifies clearly the analogy of the meaning of *being general* for a human being: «The very being of the General, of Reason, consists in its governing individual events». Therefore, its essence is that it is always in an incomplete state, eager for further determination to complete it. «It always must be in a state of incipency, of growth». This is the *character* of the human being, in this its personality consists, “in the ideas that he will conceive and in the efforts that he will make, and which only develops as the occasions actually arise”.<sup>81</sup> De Tienne clarifies this proclivity toward the future with the notion of program.<sup>82</sup> According to him, given that every symbol is essentially preoccupied with its own development into new interpretant symbols, every symbol is directed toward the future, not the indicative future, but the conditional future. Since every symbol is fundamentally oriented toward the generation of further interpretants, it is intrinsically future-directed, though not toward an indicative future, but rather toward a conditional one. In this sense, a symbol functions as a kind of program: a general and indeterminate schema of what may occur under specified conditions, conditions that the symbol itself is tasked with articulating. By its very nature, such a program anticipates outcomes only at the level of generality, without specifying either the precise sequence of intermediate events that would lead to those outcomes or the concrete particularities of their realization. It is in this precise respect that a person, too, may be understood as a symbol, “a program turned toward the conditional future”.<sup>83</sup> To conclude, Peirce undermines the role of individuality which is located in a precise and isolated spatiotemporal spot, through the idea of a conditional, forward-looking subject, and placing the meaning of our personality within a general dimension, in which Peirce’s community-organism supersedes all the single selves into which it cannot be resolved.<sup>84</sup> Therefore, time and space are the two Cartesian axes along which this subjectivity unfolds, and this unfolding makes it, like a symbol, turned towards circumstances in the future, and not framed within precise spatial boundaries.

#### 4. Conclusion. Hints for a philosophical anthropology of the subject

The theory that sees human beings as a means of incorporating possibility and generality dismisses any claim to a strong, stable individual or undivided and solid personality, but on the other hand it gains a focus on the proper function assigned to our species: «What is man’s proper function if it be not to embody general ideas in art-creations, in utilities, and above all in theoretical cognition?».<sup>85</sup> According to Colapietro, the subject is thus, among other things, “a medium through which forces

---

<sup>81</sup> CP 1.615

<sup>82</sup> A. De Tienne, *Peirce on the Symbolical Person, with Wittgensteinian Insights*, cit., pp. 24–26.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> M.G. Hamner, *American Pragmatism: A Religious Genealogy*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 119.

<sup>85</sup> EP2, p. 443.

and persons other than the subject speak».<sup>86</sup> In this sense, mediation is one of the main features of the symbolical human being.<sup>87</sup> Colapietro also quotes an interesting passage from Silverman's *The Subject of Semiotics*, in which she differentiates again the terms "individual" and "subject", tracing a historical divergence with regard to the centrality of consciousness and unconsciousness: subjectivity gives a more central place to the unconscious and to cultural overdetermination. The subject is mainly different from the individual in its being fallible, conditioned (and conditional), and radically instable. Colapietro continues: the ways we think, feel, and act are largely governed by the circumstances in which we live; indeed, there are laws which determine how material and cultural circumstances influence human existence, but these laws are not mechanical or predetermined.<sup>88</sup> Quoting Ortega y Gasset defining the human being's essence as "a drama", he stresses the fallibility and instability of our lives. Laws and circumstances do not represent nihilistic anthropological view, rather they constitute the ontological condition in which we live, the condition of our state of inception and growth, toward the future and others. Toward the future, because Peirce clearly affirms that when he speaks "of a man's Real Self, or True Nature", he means the «Very Springs of Action in him, which means how he would act».<sup>89</sup> How the human being would act in specific circumstances in the future will reconstitute the purpose and meaning of its own existence. Toward others, too. Because Peirce pointed out that our personal existence is nothing without others, with a poetical vein that is deeper than any possible logical demonstration:

In the end: There are those who believe in their own existence, because its opposite is inconceivable; yet the most balsamic of all the sweets of sweet philosophy is the lesson that personal existence is an illusion and a practical joke. Those that have loved themselves and not their neighbors will find themselves April fools when the great April opens the truth that neither selves nor neighbors were anything more than vicinities; while the love they would not entertain was the essence of every scent.<sup>90</sup>

Privileging the subject instead of the individual, that is, symbolic personhood, means acknowledging that our stability and rational power are not the core of "our soul", which is instead largely influenceable by external circumstances and by the very symbols by which we are surrounded (conceptions, beliefs, tools, narratives). Being a symbol amidst symbols implies that none of us is immune to the often-negative power of these highly complex symbolic structures we build.<sup>91</sup> No individual alone has this "claimed faculty", and indeed the main purpose of our *developed species* should be to build environments more apt to our fallible subjectivities, often opaque to ourselves,

---

<sup>86</sup> Colapietro, *Semiosis and Subjectivity*, cit. p. 304.

<sup>87</sup> See also S. Bernardi della Rosa, *Peirce on Habits*, cit., Ch. 4.

<sup>88</sup> V. Colapietro, *Semiosis and Subjectivity*, cit., p. 306.

<sup>89</sup> R 649, p. 26.

<sup>90</sup> CP 4.68.

<sup>91</sup> Digital environments based on algorithmic prediction being one of the latest and most pervasive examples, see S. Bernardi della Rosa, *The Habitual Power of Prediction Machines*, cit.

anything but “glassy»: in one word, symbolic. In the last sentence of his paper, Singer refers to an illuminating quote from Cassirer’s *An Essay on Man*, in which he claims that “Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man’s cultural life in all their richness and variety». The human being should be defined not as *animal rationale* but as *animal symbolicum*, in order to understand its specific difference.<sup>92</sup> Peirce would agree, and this is one of the cases in which I claim his philosophy was prescient in identifying, in advance, problems that later became focal. Moreover, following Cassirer’s suggestion, this shift towards a symbolical human subjectivity may open a path to better comprehend the *symbolic wars* we are witnessing in our contemporary society and culture, a line of inquiry that I intend to pursue in further research.

---

<sup>92</sup> M. Singer, *Signs of the self*, cit., p. 500.

## «Un corpo dallo spirito diviso» Riflessioni sulla soggettività del cadavere nelle dinamiche necrofile\*

Anna Chiara Corradino\*\*

### Abstract

Il contributo esamina la soggettività del cadavere nelle dinamiche necrofile, prendendo come caso di studio le ottave 56 e 57 dell'*Orlando innamorato* di Matteo Maria Boiardo. Il lavoro si interroga sullo statuto ontologico del corpo morto: può il cadavere essere pensato come soggetto? Attraverso un dialogo tra teorie del *New Materialism*, dell'*Actor-Network Theory* e gli studi sulla necrofilia (Bronfen, Downing, MacCormack), l'analisi mostra come il cadavere non sia riducibile a pura inerzia, ma possa configurarsi come mediatore attivo nelle relazioni desideranti. La tanatoprassi viene esaminata come pratica di risoggettivazione del corpo morto. Nel testo boiardesco, la scena della fata Silvanella innamorata del cadavere di Narciso esemplifica una torsione cruciale: la bellezza non oggettivizza un soggetto, ma risoggettivizza un oggetto, invertendo la logica normativa del possesso. Il cadavere esercita così una forma di agency che destabilizza la distinzione tra soggetto e oggetto, rendendo la necrofilia un dispositivo critico per ripensare le strutture fondamentali del desiderio.

*Parole chiave:* cadavere, necrofilia, agency non umana, nuovo materialismo, Matteo Maria Boiardo.

The contribution examines the subjectivity of the corpse in necrophilic dynamics, taking Matteo Maria Boiardo's *Orlando innamorato's* octaves 56-57 as a case study. The paper investigates the ontological status of the dead body: can the corpse be thought of as a subject? Through a dialogue between New Materialism, the Actor-Network Theory, and the studies on necrophilia (Bronfen, Downing, MacCormack), the analysis shows how the corpse cannot be reduced to pure inertia, but may instead function as an active mediator in desiring relations. Thanatopraxis is examined as a practice of re-subjectivation of the dead body. In Boiardo's text, the scene of the fairy

---

\* Ricevuto il 09/04/2026 e pubblicato il 23/09/2026.

\*\* Scuola Normale Superiore di Pisa. Email: [anna.corradino@sns.it](mailto:anna.corradino@sns.it).

Silvanella falling in love with the corpse of Narcissus exemplifies a crucial torsion: beauty does not objectify a subject, but rather re-subjectivizes an object, inverting the normative logic of possession. The corpse thus exerts a form of agency that destabilizes the distinction between subject and object, rendering necrophilia a critical device for rethinking the fundamental structures of desire.

*Keywords:* Corpse, Necrophilia, Non-Human Agency, New Materialism, Matteo Maria Boiardo.

### 1. Introduzione

Nel secondo libro delle *Storie*, Erodoto racconta una pratica dell'antico Egitto volta a prevenire comportamenti necrofili da parte degli imbalsamatori. I corpi delle donne giovani e di alto rango venivano lasciati per alcuni giorni prima di essere sottoposti al processo di imbalsamazione, così da entrare in uno stato iniziale di decomposizione:

Le mogli dei personaggi più famosi non sono mandate all'imbalsamazione subito dopo la morte, così come le donne di particolare bellezza o di una certa condizione economica: [gli Egizi] lasciano passare due o tre giorni prima di consegnarle agli imbalsamatori. Fanno così per impedire che gli imbalsamatori abbiano rapporti intimi con queste donne. Pare infatti che una volta uno di loro sia stato sorpreso mentre si univa carnalmente con il cadavere di una donna da poco deceduta. Lo denunciò un collega di lavoro.<sup>1</sup>

In Erodoto si prospetta per la prima volta nella storia la possibilità esplicita di un'unione carnale con un cadavere, qui femminile, per ricchezza o bellezza delle donne, entrambi apparenti motori di un possesso "legittimo" da parte degli imbalsamatori. Il cadavere per gli Egizi presenta dunque una sua agentività che sparisce al sovvenire della putrefazione e quindi della cessazione di una presunta avvenenza del soggetto morto. Il cadavere pertanto rimane attraente almeno qualche giorno dopo la sua morte. Questo episodio, apparentemente marginale, apre tuttavia a una questione più vasta, che riguarda non soltanto la necrofilia, ma soprattutto lo statuto ontologico del cadavere.

Il presente contributo si inserisce in un più ampio dibattito sulla soggettività del corpo morto, interrogandosi sulla possibilità di considerare il cadavere come (s)oggetto. In particolare, si intende problematizzare le seguenti questioni: il cadavere può essere pensato come soggetto? E, se sì, in quali termini e in quali contesti tale soggettività si manifesta? Questo lavoro riprende e sviluppa alcune riflessioni già avviate in altri ambiti, in cui la questione della distinzione tra soggetto e oggetto emergeva in maniera indiretta attraverso l'analisi dei processi di oggettivazione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Hdt. 2.89.1-2 trad. mia.

<sup>2</sup> Cfr. in particolare A. Corradino, *Representations of Endymion and Selene: Dominance, Objectification, and Necrophilia in the Transformations of an Ancient Myth*, Bloomsbury, London-New York 2025, in particolare le pp. 133-171.

Tuttavia, proprio tali processi rendono inevitabile un confronto con la domanda più generale relativa allo statuto del cadavere, inteso non soltanto come oggetto passivo, ma come possibile agente all'interno di specifiche configurazioni relazionali. L'obiettivo di questo articolo è dunque quello di esplorare le modalità attraverso cui il cadavere può essere concepito come dotato di una forma di agentività, all'interno di una dinamica, quella necrofila, che esplicita la connessione tra cadaveri e soggetti di desiderio. L'analisi si svilupperà a partire da una riflessione teorica generale sull'agentività del cadavere, per poi concentrarsi sulle pratiche di soggettivazione proprie della tanatoprassi; si prenderanno poi in esame gli spazi in cui tale soggettivazione si articola, passando da dimensioni più concrete a configurazioni più astratte. Infine, si proporrà una lettura critica della soggettività del cadavere nella relazione necrofila così come proposta nella rilettura del mito di Narciso di Matteo Maria Boiardo.

## 2. *Sul suo corpo morto*

Tra le studioshe che si sono occupate del rapporto tra cadavere e necrofilia, alcune delle più note sono Elisabeth Bronfen, Lisa Downing e Patricia MacCormack. I loro lavori offrono tre prospettive teoriche profondamente differenti, ma complementari, sul fenomeno necrofilo. Nel suo noto e influente saggio, *Over Her Dead Body*, Bronfen analizza la rappresentazione del corpo femminile morto all'interno della cultura occidentale, muovendosi entro una cornice teorica di matrice freudiana<sup>3</sup>. Sebbene il suo contributo sia fondamentale per comprendere la costruzione simbolica della necrofilia, l'attenzione, rivolta prevalentemente a forme di desiderio maschile, limita, per gli scopi del presente lavoro, la sua applicabilità diretta. Diversamente, Downing affronta il tema a partire da una prospettiva foucaultiana e all'interno della letteratura francese tra Ottocento e Novecento, interrogando i dispositivi di potere e i regimi discorsivi che strutturano il desiderio necrofilo<sup>4</sup>. In questo contesto, la necrofilia diventa una pratica che destabilizza e al contempo rivela le norme che regolano la sessualità.

È tuttavia il lavoro di MacCormack a costituire il principale punto di partenza teorico per la presente analisi. Nel volume *Cinesexuality*, e in particolare nel capitolo dedicato alla "necrosessualità" del cinema, la studiosa sviluppa una prospettiva di matrice deleuzo-guattariana che consente di ripensare il rapporto tra corpo, desiderio e immagine, al di là delle categorie tradizionali del soggetto<sup>5</sup>; è proprio a partire da questa impostazione che emergono le prime questioni critiche relative ai processi di soggettivazione del cadavere. Le nozioni di necrosessualità e cinemasochismo, così come sviluppate sia all'interno del testo, sia in un articolo interamente dedicato dalla

<sup>3</sup> E. Bronfen, *Over her Dead Body. Death, Femininity and the Aesthetic*, Manchester University Press, Manchester 1992.

<sup>4</sup> L. Downing, *Desire and Immobility: Situating Necrophilia in Nineteenth-Century French Literature*, PhD Diss. Faculty of Medieval and Modern Languages of the University of Oxford, Oxford 1999.

<sup>5</sup> P. MacCormack, *Cinesexuality*, Routledge, London 2008.

studiosa alla pulsione erotica del cadavere<sup>6</sup>, presuppongono, o quantomeno propongono, una nozione di *rappresentazione* dell'oggetto-cadavere come agente di una ridefinizione non solo delle dinamiche di potere interne al prodotto cinematografico, ma anche di quelle relative allo spettatore. In MacCormack, che concepisce il cadavere come un'entità che è allo stesso tempo umana e non-umana (e in particolare residuo materiale), la necrofilia «is configured into dialectic and onanistic practice, confusing subject and object, desire and disgust. These corpses [scil. quelli dei film presi in analisi] are physically bodies with organs, but entirely reorganised, as is the desire of the necrophiles»<sup>7</sup>.

Se tuttavia MacCormack intende decentrare la perversione necrofila e riallineare il cadavere in una relazione rizomatica con il desiderio (in particolare di chi guarda), il cadavere rimane ancora soggetto agito dal necrofilo e la sua agentività rimane legata non tanto alla dinamica necrofila quanto alla possibilità di agire sullo spettatore del film. La dinamica necrofila rimane pertanto *de facto* ancora imbrigliata in una relazione tra soggettività e oggettività in cui la passività del cadavere viene rivendicata solo parzialmente nella sua capacità relazionale di compiere delle azioni. Sarà pertanto necessario fare un secondo passo in avanti, ampliando lo spettro teorico agli studi che affrontano il cadavere in termini non cartesiani e che mettono pertanto in discussione il dualismo classico tra soggetto e oggetto (che legano l'agentività intenzionale all'essere soggetti). Tradizionalmente definito attraverso categorie di "oggettualità" e "passività"<sup>8</sup>, il cadavere è spesso interpretato come il risultato di una transizione da un soggetto umano attivo a un oggetto materiale inerte. Come osservava già Maurice Blanchot, il cadavere si configura, però, come una presenza paradossale, simultaneamente umana e non umana perché segna una brusca evacuazione dell'agency dell'individuo defunto, ma al contempo continua a persistere in una forma inquietante di familiarità<sup>9</sup>. Tuttavia proprio in questa prospettiva, il cadavere non si limita a essere un oggetto passivo, bensì manifesta una forma di agentività altra: un'agency materiale, non umana, che si esprime in particolare, ma non solo, nei processi di decomposizione e trasformazione<sup>10</sup>. Scrive in merito Nicholas Gardiner:

The fact that the corpse both is and is not us generates a conceptual impasse, displaying the materiality that both defines (and fails to define) us. In doing so the dead body functions as

<sup>6</sup> P. MacCormack, 'Necrosexuality', in «Rhizomes», 11–12, disponibile al sito: <http://www.rhizomes.net/issue11/maccormack/index.html>, 2005.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> K. Doig, *The Text as Cadaver*, in O. Hakola, S. Kivisto, *Death in Literature*, Cambridge Scholars Publisher, Cambridge 2014, pp. 47-62, p. 48.

<sup>9</sup> Cfr. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955, p. 269

<sup>10</sup> Cfr. J. J. Cohen, *Grey: A Zombie Ecology*, in S. J. Lauro, *Zombie Theory a Reader*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, pp. 381-394, p. 389.

an ‘ontological interface’ and a valuable subject with which to explore popular anxieties surrounding human materiality and the emergent possibilities of non-human agency.<sup>11</sup>

Il problema dell’agentività del cadavere si inserisce pertanto in un più ampio dibattito contemporaneo sulla materialità e sulle forme di agency non umana. In questo contesto, il cosiddetto “nuovo materialismo” ha svolto un ruolo fondamentale nel decentramento del soggetto umano, attribuendo capacità agentive alla materia stessa<sup>12</sup>. Si potrebbe pertanto partire dalla definizione di agency proposta da Jane Bennett, che la descrive come: «the capacity of things [...] not only to impede or block the will and designs of humans but also to act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own. My aspiration is to articulate a vibrant materiality that runs alongside and inside humans»<sup>13</sup>. Questa prospettiva consente di pensare la materia in termini vitalistici, e cioè come intrinsecamente attiva, superando una concezione puramente passiva degli oggetti. Tuttavia, quando si tratta del cadavere, anche queste teorie apparentemente radicali sembrano incontrare un limite. Come osserva Donna Haraway, pilastro del nuovo materialismo, «the corpse is not the body. Rather, the body is always in-the-making; it is always a vital entanglement [...] always a becoming»<sup>14</sup>. In questo senso, il cadavere appare escluso dal dominio della vitalità e del divenire, configurandosi come ciò che resta quando il processo si arresta. Paradossalmente, dunque, proprio una teoria che intende superare il dualismo tra soggetto e oggetto finisce per reinscrivere una frattura tra il corpo vivente e il corpo morto, contribuendo a una sorta di “disanimazione concettuale” del cadavere.

Se però è possibile teorizzare una visione non vitalistica del cadavere secondo il vitalismo di Bennett, rimane ancora da capire come (de)costruire la nozione stessa di agentività del cadavere. Per fare ciò il quadro teorico necessario sembra nuovamente riportarci sul concetto di oggetto e sulle sue infinite possibilità agentive. Già Daniel Miller si era distaccato da una concezione puramente semiotica della cultura materiale, sostenendo che gli oggetti non si limitino a significare, ma siano anche in grado di produrre effetti e di esercitare un’influenza concreta sugli attori sociali<sup>15</sup>. In questa prospettiva, la materialità acquista una dimensione operativa che

<sup>11</sup> N. Gardiner, *Dead as a Doornail: New Materialism and the Corpse in Contemporary Fiction*, Tesi di Dottorato, University of Huddersfield, 2020, p. 11.

<sup>12</sup> Cfr. Le principali direttive teoriche in merito: E.E. Edwards, *The Modernist Corpse: Posthumanism and the Posthumous*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018; J. Elam, C. Pielak, *Corpse Encounters: An Aesthetics of Death*, Lexington Books, Lanham 2018; D. Sherman, *In a Strange Room: Modernism's Corpses and Mortal Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2014; L.K. Perdigao, *From Modernist Entombment to Postmodernist Exhumation Dead Bodies in Twentieth-Century American Fiction*, Ashgate Publishing, Farnham 2010; S. Zimmerman, *The Early Modern Corpse and Shakespeare's Theatre*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.

<sup>13</sup> J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, p. viii.

<sup>14</sup> D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007, pp. 162-3.

<sup>15</sup> D. Miller, *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Oxford 1987, si veda in particolare la disamina offerta in P. Volonté, *Il contributo dell'Actor-Network Theory alla discussione sull'agency degli oggetti*, in «Politica & Società», 1, 2017, pp. 31-58, pp. 39-41.

eccede la semplice rappresentazione. Tuttavia, la presente riflessione si nutre del dibattito sull'agentività degli oggetti, così come articolato da Bruno Latour e, più in generale, nell'ambito dell'Actor-Network Theory. Sebbene la questione dell'agency non umana sia stata ampiamente tematizzata negli ultimi decenni, è proprio all'interno di questo quadro teorico che essa assume una formulazione particolarmente incisiva. Le più comuni assunzioni di un'ontologia "naturale" tendono infatti a presupporre una distinzione netta tra esseri umani e oggetti: i primi sarebbero soggetti animati, dotati di intenzionalità e libertà, mentre i secondi costituirebbero entità inanimate e passive. In questa prospettiva, l'agency non appare come una proprietà predicabile degli oggetti. Tuttavia, la Actor-Network Theory mette radicalmente in discussione questa impostazione. Nei contesti in cui un oggetto produce effetti, è necessario interrogarsi sulla natura di tali effetti: sono essi interamente riconducibili all'azione di un soggetto umano che utilizza l'oggetto, oppure l'oggetto stesso partecipa attivamente alla produzione dell'azione? Solo nel secondo caso è possibile parlare di agency in senso proprio<sup>16</sup>. In questa prospettiva, un oggetto può essere considerato agente nella misura in cui opera come mediatore all'interno dei flussi d'azione che lo coinvolgono, contribuendo a trasformarli e a ridefinirli. L'agency non coincide dunque con l'intenzionalità, ma con la capacità di intervenire nei processi relazionali, modificandone gli esiti<sup>17</sup>. È a partire da questo quadro teorico che si può iniziare a interrogare il cadavere non semplicemente come oggetto passivo, ma come possibile mediatore all'interno di specifiche configurazioni relazionali, una prospettiva che, come si vedrà, apre a una ridefinizione radicale del suo statuto ontologico. Emblematico in questo senso quanto scrive Latour nel noto passo sulle marionette:

Although marionettes offer, it seems, the most extreme case of direct causality—just follow the strings—puppeteers will rarely behave as having total control over their puppets. They will say queer things like 'their marionettes suggest them to do things they will have never thought possible by themselves'. When a force manipulates another, it does not mean that it is a cause generating effects; it can also be an occasion for other things to start acting.<sup>18</sup>

Le marionette agiscono da mediatori dei flussi d'azione. Possiedono un'agency non perché siano dotate di capacità di volere (l'intenzionalità in senso comune), ma perché il loro comportamento "fa fare" all'umano qualcosa d'inatteso. Ora la distinzione più ampia che qui si pone come problematica è però capire come un cadavere (decidendo di non definire però la soggettività come coscienza o intenzionalità comune) che non è al contempo un oggetto vero e proprio ma non è neanche un soggetto, come si posiziona presupponendo che sia possibile una agency cadaverica. E cioè chiedendosi se e come questo cadavere possa avere una agency, ma anche una soggettività.

<sup>16</sup> Cfr. P. Volonté, *Il contributo dell'Actor-Network Theory...*, cit., *passim*, ma in particolare pp. 37-38.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>18</sup> B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 59-60.

### 3. Forme di risoggettivazione, la “tanatoprassi”?

La questione della soggettività del cadavere non può essere affrontata prescindendo dal contesto culturale in cui essa si iscrive. Le modalità attraverso cui i morti vengono trattati variano infatti significativamente da una cultura all'altra, dando vita a una pluralità di pratiche che possono essere ricondotte alla macrocategoria della disposizione e dello smaltimento del cadavere. All'interno di questo insieme, una delle pratiche più diffuse nel contesto occidentale contemporaneo è la tanatoprassi, in valse in particolare negli Stati Uniti come pratica olistica, ma nota in diverse nazioni nello spettro più ampio della gestione del corpo *post mortem*; essa consiste in un insieme di interventi tecnici e cosmetici volti alla conservazione temporanea del corpo, con l'obiettivo di restituire un'immagine integra e riconoscibile del defunto. Come sottolinea Marina Sozzi, la tanatoprassi prevede «un'iniezione nel sistema arterioso di un fluido conservante e una serie di cure estetiche che consentono di conservare un'immagine integra della persona cara, eliminando così per alcune settimane il processo di decomposizione»<sup>19</sup>, garantendo al contempo «il naturale ritorno in polvere del corpo in un tempo massimo di dieci anni»<sup>20</sup>. Intervendo sui processi di decomposizione, essa sospende temporaneamente quella forma di agency materiale non umana che si manifesta nella trasformazione organica del corpo, sostituendola con una forma controllata di presenza. Il cadavere viene così reinscritto in una dimensione relazionale che ne privilegia la riconoscibilità e la continuità identitaria, attenuando al contempo gli effetti perturbanti legati alla sua trasformazione.

Forme di tanatoprassi, intese in senso ampio come pratiche di imbalsamazione o semi-imbalsamazione, sono rintracciabili, con variazioni significative, in molte culture che scelgono di gestire il corpo morto mantenendolo nella sua forma corporea, a differenza, a esempio, dei contesti in cui prevale la cremazione. Anche in Italia, pratiche come la camera ardente testimoniano una modalità diffusa di relazione con il cadavere in cui il corpo, sottoposto ad abluzioni, profumato, vestito e truccato, viene esposto allo sguardo dei vivi in vista dell'ultimo commiato. Se si intende la tanatoprassi come l'insieme delle tecniche volte a trattare, conservare e rendere presentabile il corpo del defunto, essa si colloca in una zona liminale tra oggettivazione e reinscrizione simbolica. A un primo livello, infatti, il cadavere appare come ciò che resta dopo la perdita della soggettività, cioè materia inerte, priva di voce ed esposta alla manipolazione tecnica. Per questo la tanatoprassi può essere interpretata come un processo di oggettivazione estrema, in cui il corpo viene gestito secondo logiche igieniche, estetiche e culturali che lo trasformano in un oggetto da modellare e preservare.

Un'analisi più attenta mostra tuttavia come il gesto tanatoprattico non si esaurisca nella riduzione del corpo a oggetto, ma operi simultaneamente una forma di risoggettivazione. Attraverso la cura estetica, la ricostruzione dei tratti somatici e la restituzione di un'immagine familiare e riconoscibile, il corpo del defunto viene

<sup>19</sup> M. Sozzi, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Laterza, Bari 2009.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

reinscritto in una rete di relazioni affettive e simboliche, tornando a essere qualcosa di più di un semplice residuo materiale. Questa “risoggettivazione” si configura come un processo eminentemente performativo. Come ha notoriamente mostrato Judith Butler a proposito della performatività del genere, i corpi acquisiscono significato attraverso pratiche reiterate, socialmente riconosciute e condivise<sup>21</sup>. In modo analogo, il corpo del defunto, trattato secondo codici rituali ed estetici specifici, viene nuovamente costituito come soggetto simbolico agli occhi della comunità dei vivi. Non è più un cadavere anonimo, ma “quel” corpo, riconducibile a un individuo la cui identità continua a essere attivamente mantenuta. La trasformazione estetica operata dalla tanatoprassi funziona come un dispositivo di reinscrizione relazionale: il morto rientra, seppur *in absentia*, in una trama di relazioni sociali, affettive e familiari, assumendo una forma peculiare di presenza.

#### 4. «Un corpo dallo spirito diviso»

La breve riflessione sulla tanatoprassi rende visibile una frattura tra la persistenza della soggettività e la disgregazione materiale del corpo, aprendo a una riflessione che trova ampia risonanza nella tradizione letteraria più antica. Facendo un salto cronologico significativo e al contempo spiegando il titolo del presente contributo, «un corpo dallo spirito diviso» riprende un verso tratto dall'*Orlando innamorato* (1483) di Matteo Maria Boiardo (1440/1-1494) che è proposto qui come caso studio per esplicitare una delle dinamiche più comuni della rappresentazione della soggettività del cadavere. L'espressione evoca la tensione tra corpo e soggettività, tematizzando una forma di scissione che si rivela centrale anche nelle pratiche e nelle rappresentazioni del cadavere erotizzato. La bellezza, all'interno del nodo tra Eros e Thanatos, è infatti spesso foriera di una legittimazione del possesso che ‘giustifica’ l'erotizzazione stessa del corpo morto.

Il testo di Boiardo si inserisce in un contesto culturale in cui il rapporto con il corpo morto è oggetto di una crescente elaborazione simbolica e narrativa. A pochi decenni di distanza dal *Decameron* di Giovanni Boccaccio, è possibile individuare una serie di episodi in cui il cadavere non appare come semplice residuo inerte, ma come elemento attivo all'interno di relazioni affettive e dinamiche di desiderio. Emblematica, in questo senso, la novella di Lisabetta da Messina (*Decameron*, Giornata IV, novella 5)<sup>22</sup>, in cui il corpo dell'amato ucciso viene parzialmente recuperato e reinscritto in una relazione attraverso un gesto che sfida la separazione tra vita e morte, i.e. la conservazione della testa del cadavere dell'amato (Lorenzo) all'interno di un vaso di basilico, oggetto di cura quotidiana e investimento affettivo da parte di Lisabetta. Queste narrazioni si collocano inoltre in un momento storico caratterizzato da un crescente interesse per il corpo anche in ambito medico e anatomico, che

<sup>21</sup> Cfr. in particolare le riletture fornite di *Gender Trouble* in J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London 1993.

<sup>22</sup> G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Einaudi, Torino 1992, 2 voll., vol. 1, pp. 526-33.

culminerà nei ben noti trattati rinascimentali, come quello di Andrea Vesalio (1543).<sup>23</sup> Sebbene gli sviluppi medici siano successivi al testo qui preso in esame, testimoniano un mutamento più ampio nella percezione e nella conoscenza del corpo, che contribuisce a ridefinire anche il suo statuto simbolico. All'interno di questa tradizione, Boiardo riprende e rielabora motivi già presenti nella classicità, in particolare nella figura di Narciso (Matteo Maria Boiardo, *Orlando innamorato*, II, 17, 49 – 63) così come narrata da Ovidio nelle *Metamorfosi*,<sup>24</sup> pur non sottomettendosi a un pedissequo «rispetto archeologico», ma tramite un «disinibito reimpiego dell'antico»<sup>25</sup>; al contempo la vicenda narrata rielabora da vicino il *Roman de la Rose* (vv. 1431-1510) e altri testi medievali tra cui l'anonimo lai *Narcisse*<sup>26</sup> di cui l'autore fa ampio uso; in questi Eco è spesso sostituita (come qui indicata come la «reina d'Oriente», II, 17, 51)<sup>27</sup> con diverse principesse e la vicenda è adattata tramite l'inserzione di motivi fiabeschi (nel caso del testo di Boiardo dalla presenza della figura della fata Silvanella), contribuendo a spogliare il mito della sua cornice mitologica.

La scena della morte di Narciso, nella versione boiardesca, offre una rappresentazione particolarmente intensa della scissione tra corpo e principio vitale, anticipando in forma poetica quella tensione tra materialità e soggettività che, come si è visto, emerge anche nelle pratiche contemporanee di gestione del cadavere.

(56)

Quindi passava per disavventura  
La fata Silvanella a suo diporto,  
E dove adesso è quella sopoltura,  
Iacea tra ' fiori il gioveneto morto.  
Essa mirando sua bela figura,  
Prese piangendo molto disconforto,  
Né se sapea partir: e a poco a poco  
Di lui s'accese in amoroso foco.

(57)

Benché sia morto, pur di lui s'accese,

<sup>23</sup> A. Vesalio, *De humani corporis fabrica*, Basel, Johann Herbst, 1543.

<sup>24</sup> Ov. *Met.* 3.339-510.

<sup>25</sup> A. Canova, *Introduzione*, in M.M. Boiardo, *Orlando innamorato*, 2016, pp. 29-30. Cfr. anche al riguardo per un discorso più generale A. Tissoni Benvenuti, *La varia presenza dell'antico nell'«Innamoramento de Orlando»*, in R. Cardini – M. Regoliosi, *Intertestualità e smontaggi*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 77-126. Boiardo è assai affezionato alle vicende di Narciso che infatti cita anche negli *Amorum libri* (III, 59, 49-56). Per una più ampia e attenta ricognizione delle fonti del passo si veda inoltre A. Martelli, *Addenda per il damigello Narciso*, in «Lettere italiane», LXXV, n. 2, 2023, pp. 181-208.

<sup>26</sup> M. Thiry-Stassin, M. Tyssens, *Narcisse. Conte ovidien français du XII siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1976.

<sup>27</sup> D'altro canto «[c]onservare qui il nome di Eco, sia pur con vesti medievali, avrebbe costituito quel di più di 'antico' che Boiardo è sempre molto attento ad evitare, per non falsare lo statuto della narrazione cavalleresca» cfr. il commento all'ottava 51 in M. M. Boiardo, *L'innamoramento de Orlando*, a cura di A.T. Tissoni Benvenuti, C. Montagnani, Ricciardi, , Milano – Napoli 1999, 2 voll., vol. 2 , p. 1247.

Avendo di pietate il cor conquiso,  
 E li vicino a l'erba se distese,  
 Baciando a lui la bocca e il freddo viso,  
 Ma pur sua vanitate al fin comprese,  
 Amando un corpo dal spirto diviso,  
 E la meschina non sa che si fare:  
 Amar non vôle, e pur conviene amare.<sup>28</sup>

Nella sua rielaborazione del mito di Narciso, Boiardo introduce una variazione significativa: la fata Silvanella si innamora del giovane non in vita, ma dopo la sua morte. Il momento dell'innamoramento è descritto in termini inequivocabili. Alla vista del corpo di Narciso, la fata è colpita da un «amoroso foco», e la dinamica viene ulteriormente enfatizzata nell'ottava successiva, in cui l'autore insiste sul fatto che questo desiderio persista «benché» Narciso «sia morto». Questo elemento introduce una forma esplicita di investimento desiderante su un corpo privo di vita, configurando la scena, a tutti gli effetti, come necrofila.

Sebbene il testo si iscriva in una rete complessa di riferimenti (tra cui la tradizione classica e medioevale e alcuni probabili ipotesti, come l'epitafio di Adone attribuito a Bione di Smirne), ciò che emerge con particolare forza nella versione boiardesca è proprio l'intensificazione di questa dimensione necrofila data dalla necessità di rispondere al testo del *Roman de la Rose*<sup>29</sup> e ricamando sul moribondo Narciso del *Narvisse*<sup>30</sup>. Con l'introduzione della fata Silvanella e del suo amore estemporaneo per il cadavere di Narciso, che Boiardo riprende solo in parte della tradizione, l'autore non solo 'blocca' la metamorfosi del giovane in fiore, distanziandosi dal dettato ovidiano, ma trasforma la storia in un'esplicita risposta ai vv. 1569-1572 del *Roman de la Rose*: «C'est li miroërs perilleus,/ou Narcisus, li orgueilleus,/mira sa face et ses ieuz vers, /dont il jut puis morz toz envers»<sup>31</sup>. In questa

<sup>28</sup> Matteo Maria Boiardo, *Orlando innamorato*, II, 17, 56 – 57.

<sup>29</sup> G. de Lorris, J. de Meun, *Romanzo della rosa*, a cura di M. Liborio, S. De Laude, tr. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 2014.

<sup>30</sup> In particolare, come analizzato dal confronto di A. Martelli, *Addenda per il damigello Narciso* cit., pp. 182-188. Martelli, commentando le due ottave nel confronto con l'ipotesto anonimo, sostiene che: «[l']indole passionale della principessa Danae [scil. del *Narvisse*], però, trasmigra anche nella più fosca Silvanella. Infatti la scena dei baci dati a «un corpo dal spirto diviso», seguita dalla morte della fata stroncata dal dolore (58, 1-59, 3), pur con l'oltranza desublimante della componente apertamente necrofila –perché Narciso non le spira fra le braccia ma è cadavere non si sa da quanto tempo, corrisponde in buona misura al tragico epilogo del *Narvisse* (che termina pateticamente con una morte comune di matrice tristaniana), se non, con ancora maggiore aderenza, a quello, ad esso strettamente correlato, del *Piramus et Tisbé*, in cui l'amato sbaciucchiato non è più moribondo come il Narciso del lai, ma è già definitiva-mente trapassato, e oltre al «viso» - «fredo» nell'*Innamoramento de Orlando* come quello di Piramo in Met. IV 141 «[...] gelidis in vultibus oscula figens» –la fanciulla–che in Boiardo, in contrapposizione con il corpo algido di Narciso, «[...] a poco a poco / Di lui s'accese in amoroso foco» (56, 7-8; da Met. III 490 «[...] tecto paulatim carpitur igni»), prima di morire anch'essa, gli bacia pure la «boca» (nello stesso identico ordine)» (p. 188).

<sup>31</sup> «È lo specchio pericoloso/in cui Narciso l'orgoglioso/rimirò il suo viso e gli occhi chiari/per cui giacque poi morto riverso al suolo» trad. a cura di M. Liborio.

operazione testuale, di ribaltamento dei perigli legati alla bellezza di Narciso, il desiderio non viene attenuato dalla morte, ma al contrario sembra trovare in essa una condizione di possibilità. In questo senso, la scena si configura come una variazione su un altro noto paradigma mitico, quello dell'amore tra Selene ed Endimione: anche qui, il desiderio si struttura attorno a un corpo sottratto alla piena vitalità, sospeso in uno stato di immobilità permanente. La decisione di Selene di mantenere Endimione in un sonno eterno per poterlo contemplare e baciare<sup>32</sup> introduce una forma di desiderio che si fonda sulla neutralizzazione dell'alterità e dell'autonomia del soggetto amato<sup>33</sup>. Ciò che accomuna queste configurazioni è la messa in crisi della distinzione tra soggetto e oggetto: il corpo amato, pur privo di intenzionalità nel senso tradizionale, continua a esercitare una forza attrattiva che struttura il desiderio. In questa prospettiva, la necrofilia non appare semplicemente come una deviazione, ma come un dispositivo che rende visibile una dinamica più generale, cioè la possibilità che il desiderio si orienti verso corpi la cui soggettività è sospesa, trasformata o radicalmente messa in discussione. Da un lato, infatti Boiardo sottolinea lo 'shock culturale' dell'essere innamorati di un cadavere, ripetendo all'inizio e alla chiusa dell'ottava la relazione antinormativa tra Silvanella e Narciso; dall'altro, il testo indica chiaramente che l'aspetto problematico della necrofilia di Silvanella non risiede nella bellezza del corpo, che, anzi, per Boiardo, legittima l'innamoramento della donna, come implicito nell'espressione «amar non vôle, e pur conviene amare»<sup>34</sup>. La 'costrizione all'amore' non è quindi causata dal desiderio superficiale, ma emerge dal meccanismo di scissione dell'individuo poiché la ninfa si innamora di «un corpo dal spirto diviso». Qui il corpo defunto, pur privo di una soggettività autonoma prima della morte, acquista una forma di agency emergente proprio nella scissione: la separazione tra corpo e spirito consente alla relazione affettiva di dispiegarsi in modi altresì impossibili in vita (visto che Narciso, in vita, ha amato solo se stesso). In questo senso, l'innamoramento di Silvanella non è verso un soggetto preesistente, ma verso un'entità soggettivata dalla stessa condizione di divisione.

La scena assume maggiore rilievo se confrontata con la versione ovidiana del mito, in cui Eco, innamorata di Narciso, non potrà mai raggiungere la comunione con lui neanche da morta: il suo desiderio rimane bloccato in un lamento funebre, e la sua corporeità, che già si era dissolta in pianto, rimane vocalità<sup>35</sup>. In Boiardo, al contrario, la corporeità della ninfa riprende consistenza e il corpo defunto di Narciso diventa punto di intersezione tra agency e desiderio, permettendo di riconsiderare le norme dell'affetto tra individui. Pertanto la soggettività emergente del cadavere, mediata dalla scissione tra corpo e spirito, apre uno spazio in cui il desiderio può strutturarsi al di

<sup>32</sup> Questa la vulgata del mito così come eminentemente raccontata da Cic. *Tusc.* 1.92.

<sup>33</sup> Cfr. A.C. Corradino, *Representations of Endymion and Selene* cit., *passim*.

<sup>34</sup> Che fa da diretta eco alle parole del *Narvisse* «[c]ar Amors m'a si escaufé/C'amer m'estuet estre mon gré» (vv. 951-2) nei quali la ninfa è costretta ad amare perché pensa che Narciso sia ancora vivo, ma si rende conto che in realtà è un'ombra. È parzialmente diversa la versione di Boiardo che lascia che Silvanella sia più consapevole della morte del giovane e, malgrado ciò, lo ami.

<sup>35</sup> Cfr. Ov. *Met.* 3. 505 «planxerunt dryades: plangentibus adsonat Echo».

fuori delle categorie normative, anticipando dinamiche che ritroveremo, seppur in forma differente, nelle relazioni necrofile contemporanee: desiderio e agency non coincidono con la vita biologica, ma emergono nella relazione stessa con la materialità del corpo.

In un articolo estremamente interessante di Carmen dell'Aversano all'interno di un volume sulle rappresentazioni di Adone, la studiosa fornisce una lettura queer del *Venus and Adonis* di Shakespeare<sup>36</sup>. Non interessa però qui vedere ciò che dice sul testo shakespeariano, quanto alcune premesse metodologiche dell'articolo. Dell'Aversano parte da un presupposto ben strutturato nella cultura occidentale, le cui radici filosofiche risalgono principalmente (anche se non solamente) al *Simposio* e al *Fedone* platonico, secondo il quale la bellezza legittima una dinamica di possesso. In Platone il percorso per giungere al bello in sé parte da un input erotico che si nutre del possesso dell'altro. Questa questione, tra quelle più problematiche a dire il vero nella nostra attuale cultura, è la stessa che troviamo in diverse rappresentazioni artistiche in cui la bellezza funge da motore immobile e giustificativo dell'affezione<sup>37</sup>. Scrive dell'Aversano che «l'oggetto bello, pertanto, non viene percepito come inerte bensì, al contrario, come in grado di esercitare su di noi un'azione in relazione alla quale le nostre azioni, nonostante il nostro status di soggetti, non rappresentano libere iniziative bensì reazioni, nulla più che riflessi condizionati in risposta allo stimolo irresistibile della bellezza»<sup>38</sup>. La studiosa dimostra come in termini semantici (e in realtà anche semiotici poi nell'analisi del testo di Shakespeare) la legittimità del bello risulti evidente nelle costruzioni delle avversative e correlative, attraverso l'analisi dell'utilizzo dei catalizzatori semantici: date due affermazioni: «l'utilizzo di congiunzioni coordinanti “e” e “ma” si usano per collegare due elementi percepiti rispettivamente come semanticamente omologhi nel caso di “e”, e come opposti nel caso di “ma”»<sup>39</sup>. Nei casi in cui ci troviamo davanti a un corpo o a un oggetto bello non sono ammesse, a livello linguistico, avversative legate al possesso.

Se si ritorna al testo di Matteo Maria Boiardo, emerge una configurazione radicalmente diversa. Il verso «benché sia morto, pur di lui si accese» presenta una costruzione semanticamente accettabile e introduce una torsione significativa: la bellezza del corpo non oggettivizza un soggetto, bensì soggettivizza un oggetto. In altre parole, mentre nella dinamica “normativa” la bellezza legittima il possesso trasformando il soggetto desiderato in oggetto, nel caso della necrofilia si verifica un movimento inverso. Il corpo morto esercita una forza attrattiva tale da acquisire una forma di soggettività relazionale. La bellezza non si limita più a giustificare

<sup>36</sup> C. Dell'Aversano, *Bellezza, desiderio, violenza: una lettura queer del Venus and Adonis*, in A. Grilli, S. Tomassini, A. Torre (a cura di), *Fragilità di Adone. Parole, immagini e corpi di un mito*, ETS, Pisa 2018, pp. 95-124.

<sup>37</sup> D'altro canto uno dei topoi artistici più frequenti è la bellezza come incantamento e fascinazione (la stessa parola *fascinum* deriva proprio dalla sfera semantica della magia antica latina), connotando il fascino come incantesimo necessario.

<sup>38</sup> Dell'Aversano, *Bellezza, desiderio, violenza...*, cit., p. 103.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

l'appropriazione, ma contribuisce a produrre l'oggetto stesso come centro attivo della relazione e, in questo, segue le marionette citate di Bruno Latour nel primo paragrafo. È proprio in questo scarto che si manifesta la specificità della relazione necrofila: da un lato, l'oggetto del desiderio è un corpo privo di vita; dall'altro, la sua bellezza continua a operare come forza agente, rendendo instabile il meccanismo normativo della fascinazione. Il cadavere non è più soltanto oggetto di contemplazione o possesso, ma diventa elemento attivo nella configurazione del desiderio, mettendo in crisi la distinzione tra soggetto e oggetto su cui tale dinamica tradizionalmente si fonda.

Riprendendo pertanto le osservazioni di Carmen Dell'Aversano, si potrebbe dire che la presunta passività dell'oggetto bello, già problematica sul piano semantico e pragmatico, collassi definitivamente nel momento in cui l'oggetto sia un corpo morto. Il paradosso del cadavere desiderato consiste proprio in questo, nel suo essere formalmente un oggetto perché privo di intenzionalità, esso viene tuttavia risoggettivato all'interno della relazione necrofila. Questa risoggettivazione non si esaurisce nella semplice proiezione del soggetto vivente sul corpo morto, dinamica che manterrebbe comunque il cadavere all'interno di un regime di oggettivazione, come oggetto dello sguardo e dell'affezione (aprendo, tra l'altro, a possibili letture in termini foucaultiani), piuttosto, si tratta di un processo più radicale, in cui la soggettività del cadavere sembra eccedere e persino invertire la direzione della relazione. In altre parole, non è soltanto il soggetto a investire il cadavere di significato, ma è il cadavere stesso, nella sua presenza estetica e simbolica, a esercitare una forma di presa agente sul soggetto vivente. Tale dinamica è chiaramente espressa nel verso di Matteo Maria Boiardo «Amar non vôle, e pur conviene amare», in cui il desiderio appare come una forza subita piuttosto che scelta.

## 5. Conclusioni

Il percorso qui delineato ha tentato di mostrare come la necrofilia, lungi dal costituire un semplice oggetto di classificazione deviante, rappresenti un punto di osservazione privilegiato sulle dinamiche del desiderio e sulla costruzione della soggettività. Si tratta, è bene precisarlo, non di un'apologia né di una neutralizzazione del perturbante, ma di un tentativo di restituire complessità a un fenomeno che le categorie consuete tendono a semplificare. Il filo conduttore è stato offerto dalle due ottave di Boiardo, la cui pregnanza risiede nella capacità di nominare una scissione che non si risolve nella mera oggettivazione del corpo. Infatti, la separazione tra corpo e principio vitale, come si è cercato di mostrare, non produce una riduzione all'inerzia cadaverica materiale e abietta, ma apre uno spazio relazionale inedito. Il cadavere non è, o meglio non è solamente, un elemento residuale del soggetto, bensì può diventare ciò che riconfigura la possibilità stessa della propria esistenza all'interno di un'economia del desiderio che si basa sui comuni presupposti erotici. Pertanto il confronto con la riflessione estetica e in particolare con le osservazioni di Carmen Dell'Aversano, ha consentito di mostrare una torsione significativa nella logica del possesso in cui la

bellezza, all'interno di una dinamica normativa del desiderio, funziona come dispositivo di oggettivazione del soggetto guardato. Nel caso del corpo morto questo meccanismo subisce un'inversione in cui la bellezza contribuisce a risoggettivare ciò che si vorrebbe ridurre a oggetto, destabilizzando le frontiere tra chi guarda e chi è guardato, tra chi desidera e chi è desiderato. In queste ultime, il cadavere non si configura mai come pura inerzia, ma esercita una forma di agency simbolica ed estetica "in senso proprio". La necrofilia rende visibile, in forma estrema e perturbante, una dinamica che attraversa il desiderio in senso più ampio perché rende evidente l'impossibilità di mantenere stabile la distinzione tra soggetto e oggetto. Il cadavere, nella sua condizione liminale, si impone come una presenza che costringe il soggetto desiderante a ridefinire se stesso, così come sostiene MacCormack a partire da Deleuze e Guattari, e così come succede a Silvanella nelle ottave di Boiardo. Questo succede all'*interno* della relazione, piuttosto che a partire da essa. In questa prospettiva, anche il corpo che sopravvive alla morte non è neutro, ma un luogo di negoziazione continua del desiderio, dell'identità e del potere. La tanatoprassi radicalizza ciò che in Boiardo era già presente in nuce, la possibilità che il corpo, anche privato della vita, continui ad agire come agente della relazione.

**Fabiana Gambardella, *Più in alto della realtà. La sottrazione del possibile nel tempo dell'algoritmo*, Meltemi, Milano, 2025, 123 pp.\***

Roberto Corso\*\*

Il testo si concentra sull'impatto della cosiddetta rivoluzione digitale sulla capacità onirico-immaginativa e simbolico-significativa dell'umano, in particolare nelle società caratterizzate dalla presenza di un modello di produzione neoliberista e dall'uso sistematico delle tecnologie digitali. La tesi di fondo del libro è che l'implementazione di questo tipo di tecnologie provochi una drastica limitazione della capacità dell'umano di inserire il suo agire all'interno di una "cornice di senso storicamente pregnante" (p. 8), nonché il suo rifluire in una "nuda realtà", entro la quale non vi è più apertura verso il "possibile". In questo senso, l'umano avrebbe reciso il legame con passato e futuro, per abbandonarsi al "flusso ininterrotto di un eterno presente pago di sé, orfano di memorie e di aspettative, mollemente adagiato nella fruizione passiva di esperienze a basso costo, a basso rischio e coinvolgimento" (*ibid.*).

Il primo capitolo mostra come il rapporto gerarchico stabilito da Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) tra *possibilità* e *realtà*, che posizionava la prima "più in alto" della seconda, venga rovesciato nell'epoca dello sviluppo dell'Intelligenza Artificiale. Se per *possibilità* si intende la capacità di "immaginare e dipingere ciò che non è ancora" (p. 12), lo sviluppo delle tecnologie digitali avrebbe in sé la capacità di provocare la "paralisi immaginativa e poetica" dell'umano e di condurlo in uno stato di passività e di schiacciamento sul dato biologico, sulla *realtà*.

Attingendo alle riflessioni antropologico-filosofiche e di storia della tecnica di autori come Arnold Gehlen, Johan Huizinga, Lewis Mumford e Helmuth Plessner, l'autrice sottolinea la funzione evolutiva della capacità onirica dell'umano relativamente alla sua emancipazione dal dato biologico. Questa emancipazione, così come la differenziazione rispetto agli animali non-umani, non sarebbe avvenuta primariamente in virtù della costruzione di artefatti, ma soprattutto in virtù della capacità mito-poietica e simbolico-narrativa dell'umano (pp. 14-15). Pertanto, non a causa della sua manchevolezza, ma grazie alla sua "ridondanza" immaginativa l'umano sarebbe riuscito a oltrepassare i limiti dell'attività puramente produttiva e riproduttiva: "L'invisibile, l'immaginifico, il possibile dipinto dalle grandi narrazioni, sostiene e fonda il visibile, la dura materialità di case, villaggi, mestieri, gerarchie, guerre ed imperi" (p. 18). Sarebbe quindi l'azione significativa, attraverso le "regole inviolabili

\* Recensione ricevuta in data 04/04/2026 e pubblicata in data 23/09/2026.

\*\* Università degli studi di Napoli "Federico II". Email: [roberto.corso@unina.it](mailto:roberto.corso@unina.it).

del rito”, inteso come organizzazione della vita onirica, e l’apertura di una dimensione sacrale a produrre nei gruppi umani “identità, memoria e tensione verso il futuro” (p. 20). La capacità di “produrre gesti carichi di significati simbolici” (p. 20) e l’origine magica della parola (p. 21) sarebbero i principali fattori che avrebbero permesso all’essere umano di governare la propria condotta, così come gli accadimenti esterni tramite il rito (l’autrice rimanda infatti alle considerazioni di Ernesto de Martino ne *Il mondo magico*, 1948).

Viene dunque affrontata la questione della progressiva acquisizione di un primato della funzione denotativa e pragmatico-razionale del linguaggio rispetto a quella magico-evocativa. Questo primato si sarebbe imposto, in particolare, con lo sviluppo delle scienze matematiche. L’autrice descrive quindi un movimento interno allo sviluppo tecnico-scientifico, caratterizzato dalla messa al bando dell’imprevedibilità e da un nuovo schiacciamento sul dato e sulla logica consumistica ed efficientista. Tale cambiamento produrrebbe una cesura tra la macchina umana collettiva (intelligenza centralizzata: megamacchina) dell’antichità e quella contemporanea. Se la prima, in cui il potere era detenuto da coloro in grado di estrarre un ordine dal caos degli eventi (la casta sacerdotale e quella regale), era fondata sulla possibilità di legare gli uomini tra loro e di stabilire un ponte tra il visibile e l’invisibile grazie alla capacità narrativa dell’umano; la seconda riprodurrebbe la stessa logica di dominio e di controllo attraverso significative differenze. Alle grandi narrazioni che fornivano un sentimento di appartenenza cosmica in grado di addomesticare le volontà individuali, viene sostituita l’“illusione dell’autodeterminazione, il sentimento preciso di stare perseguendo i nostri scopi e non quelli di altri” (p. 37). La megamacchina contemporanea, incardinata sulle piattaforme digitali e sull’intreccio tra capitale e un potere politico di tipo “tecnocratico”: “inclina senza necessitare” spingendo a “desiderare ciò che è congeniale al suo funzionamento” (p. 38). Lungi dall’essere un cambiamento neutrale, la riduzione nella megamacchina contemporanea della capacità simbolica dell’individuo, ridurrebbe la possibilità per quest’ultimo di legare visibile e invisibile e di inserire il suo fare in un tessuto di senso.

Il secondo capitolo si concentra invece sulla categoria di *postmodernità*, categoria che tenta di raccogliere in una visione unitaria una serie eterogenea di caratteri del presente – economici, politici, estetici e tecnologici –, che caratterizzerebbero l’epoca attuale come un’epoca in cui, consumatasi la frattura con il passato, vi sarebbe una costitutiva incapacità di immaginare un “nuovo inizio” e di interpretare in maniera totalizzante il presente (p. 41).

L’autrice utilizza dunque la categoria resa nota in particolare da Jean-François Lyotard nel suo *La condition postmoderne* (1979), per mostrare come l’epoca attuale si caratterizzi per l’erosione delle “grandi narrazioni” totalizzanti (che ancora avevano caratterizzato buona parte del Novecento), in favore della performatività ed eterogeneità dei “giochi linguistici”. L’epoca moderna e il suo esito post-moderno finiscono per caratterizzarsi per l’incapacità di concepire la propria unità se non in senso negativo (*ibid.*).

Tale situazione andrebbe inoltre di pari passo con la “precarietà ontologica” connessa con l’affermazione del modello di produzione tardo-capitalista nel quale, citando Mark Fisher, “l’invenzione e la rottamazione delle finzioni sociali è tanto rapida quanto la produzione e lo smaltimento delle merci” (p. 43). Tale caratteristica viene pertanto messa in connessione con “l’agonia della metafisica” e con la “morte di dio” (p. 45), che, unitamente alle catastrofi e agli orrori della prima metà del Novecento e alla successiva e progressiva erosione delle impalcature ideologiche, avrebbero progressivamente inibito “quell’istanza tipicamente Occidentale verso un altrove”. Questa istanza avrebbe invece ceduto il passo “a una sorta di ubiquità rarefatta, reticolare, leggera e disincarnata” (pp. 45–46).

Pertanto, la perdita di validità delle grandi narrazioni avverrebbe non tanto in seguito alla loro assenza, ma in virtù della loro proliferazione: “la narrazione totalizzante avrebbe ceduto il posto alla polifonia dei racconti, al loro diritto di esistenza e di espressione, alla valorizzazione dell’unicità di ogni voce; insomma, il nuovo modello di società emerso dalle macerie del discorso universalistico e totalizzante avrebbe determinato l’apertura verso *infinite possibilità*” (p. 47). Infatti, le grandi narrazioni non spariscono, ma diventano tutte ugualmente valide e tutte ugualmente invalide, attraverso una proliferazione che le fa entrare in conflitto tra loro. L’autrice mostra come questa “esplosione delle possibilità” si caratterizzi per una trasfigurazione di categorie collettive in forme più fluide e indeterminate, in una realtà fluida che “si accorda perfettamente col modo di produzione neoliberista”. Non è altro che la dinamica (descritta in realtà già da Marx) per cui “le parole disegnano scenari di liberazione, mentre le cose, intese come rapporti di produzione e di potere, sono caratterizzate da situazioni di oppressione, controllo e sfruttamento” (pp. 47–48).

Infatti, l’autrice sottolinea come in questa situazione di “immersione estatica nel presente continuo” (p. 53) ci sia un unico discorso in grado di imporsi come narrazione unificante: “L’armonia ripristinata nell’uno che tutto ingloba e nulla esclude è oggi il Capitale e l’infinita possibilità di profitto che si nasconde dietro l’apparente lotta dei contrari. Così l’elogio della perfezione omologata e quello della differenza e dell’imperfezione valgono ugualmente in quanto trovano la loro sintesi perfetta nell’idea e nella pratica superiore del consumo e del profitto che riescono a produrre” (p. 60).

Nel terzo e ultimo capitolo, l’autrice prende in esame gli effetti, tanto sul piano individuale che su quello sociopolitico, connessi con la situazione presentata alla fine del secondo capitolo, per cui il vero si identifica con il performativo (*ibid.*). Le società capitalistiche e neoliberiste hanno al pari di altre società una tendenza all’autoritarismo, funzionale alla stabilizzazione della condotta umana e all’eliminazione di ogni elemento che possa perturbare l’organizzazione sociale (pp. 71–72). L’autrice presenta dunque la specificità dell’autoritarismo delle società democratiche, le quali provvederebbero in una maniera peculiare a disinnescare “il rischio anarchico dell’osservatore” (*ibid.*), la potenzialità eversiva di chi giudica se stesso e il sistema producendo e assorbendo “giudizi, critiche e precisazioni”,

perturbando “la cieca e ottusa efficienza della società in cui esiste” (p. 72). La rottura del legame con passato e presente e l’uso sistematico delle tecnologie di informazione e comunicazione sarebbero congeniali all’affermazione di un “modello economico basato sull’induzione costante di un consumo votato soprattutto all’intrattenimento” (p. 73), i cui effetti più significativi sarebbero la riduzione del mondo a una serie di stimoli informativi continui e superficiali, che finirebbero per far scomparire lo spazio e il tempo che permettono all’attività del pensiero di determinarsi e di aprirsi alla progettualità (p. 76). Secondo l’autrice, questa situazione produrrebbe un rifluire dell’umano in quelle che sono le “esigenze del puro vitale”, provocando una paralisi dell’agire concreto.

Il capitalismo digitale si manifesta pertanto come sistema di sorveglianza in cui i sorvegliati forniscono liberamente i dati e le informazioni necessarie al loro stesso addomesticamento politico, che agisce attraverso l’eliminazione di ogni elemento potenzialmente perturbante l’autoriproduzione del sistema stesso. Da ciò le riflessioni dell’autrice sulla progressiva e programmatica delegittimazione dell’“opacità” del corpo fisico, così come di tutto ciò che sembri ostacolare il raggiungimento di una felicità integrale e universale, attraverso il progressivo investimento nella creazione di uno spazio digitale “trasparente” e privo di imperfezioni: “dove la felicità si identifica con la messa al bando dell’alea che caratterizza la vita” (p. 86). L’autrice sottolinea, inoltre, come la rivoluzione digitale, col suo potere che “inclina senza necessitare”, abbia in sé analoghe possibilità di controllo a quelle insite nella manipolazione genetica, nella misura in cui entrambe posseggono la capacità di erodere il diritto dell’individuo ad “autodeterminarsi in quanto prodotto spontaneo” (p. 104).

Nella conclusione del testo, l’autrice sostiene come la situazione prodottasi in seguito alla rivoluzione digitale, caratterizzata dall’erosione del possibile quale drastica riduzione della capacità eccentrica dell’umano, renda quest’ultimo incapace di mettere in piedi una progettualità coincidente con l’apertura di un orizzonte di senso. Inoltre, l’acquisizione di alcune delle prerogative dell’umano da parte dei suoi stessi artifici conduce alla messa in discussione di una supposta differenza ontologica tra l’umano e le altre specie viventi; che costituisce un’ulteriore ferita al narcisismo della specie. Pertanto, in assenza di un recupero della capacità di giudizio da parte dell’essere umano, quest’ultimo sembra avere come possibilità più propria il riconoscimento della sua “antiquarietà” e la sua stessa estinzione.

Il testo di Fabiana Gambardella costituisce pertanto un’attenta e lucida diagnosi delle attuali società tecnocapitaliste e del carattere intrinsecamente autoritario dei modelli di produzione neoliberisti. La prosa è estremamente chiara e scorrevole e i numerosi e sempre pertinenti riferimenti bibliografici (da Niklas Luhmann a Jürgen Habermas, passando per Marshall McLuhan e Byung-chul Han) rendono il volume uno strumento utile alla ricostruzione di alcune tra le principali linee interpretative sulle implicazioni teoriche e sociopolitiche dei fenomeni tecnico-scientifici della modernità e della postmodernità.

Un possibile sviluppo del discorso presentato da Gambardella potrebbe essere quello costituito dalla presa in esame di contesti culturali e sociopolitici meglio definiti

e, nonostante la globalizzazione, non necessariamente intercambiabili. Sarebbe forse proficuo un ingaggio di questo discorso con concezioni della tecnica diverse da quella euro-americana, come quelle delle nuove potenze “emergenti”, i cosiddetti BRICS, e in particolare un confronto critico con la “via cinese” alla tecnologia; la quale, oltre ad avere una concezione della tecnica non riconducibile al paradigma prometeico (si veda ad esempio Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, 2019), si caratterizza proprio per forme di progettualità e pianificazioni economiche a lungo termine.

Questo confronto, al netto del rischio effettivo e innegabile insito nella pervasività delle tecnologie digitali di un rifluire dell’umano a uno statuto di passività, permetterebbe forse di individuare quelle che in questa situazione sono le prospettive che si offrono all’essere umano per mettere in atto processi di decondizionamento e di emancipazione. Al di là di ingenue idealizzazioni delle civiltà tradizionali e di improbabili posizionamenti neoluddisti, questi processi potrebbero trovare un loro problematico e paradossale punto di appoggio proprio negli esiti prodotti dalla fine dei discorsi metafisici e delle narrazioni totalizzanti. In effetti, proprio dal frantumarsi della Verità in apparenza e in apparenza dell’apparenza, l’assunzione di un posizionamento critico e autonomo dell’umano appare come qualcosa di imprescindibile e come la possibilità per un’inedita presa di coscienza. In questo senso, prendendo a prestito un altro enunciato heideggeriano, si può affermare che: “L’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera adeguata” (*Sein und Zeit*, § 32). Pertanto, l’individuazione di questa “maniera” rappresenta la problematica ineludibile e la principale sfida del tempo presente.

**Alessandra Scotti, *Etica del visibile. Dalla fotografia all'IA generativa*, Orthotes, Napoli 2025, 122 pp.\***

Marcello De Masi\*\*

Mark Rothko scrisse che “l’immagine deve essere [per colui che la crea], così come per qualsiasi altro che successivamente ne fa esperienza, una rivelazione, un’inaspettata e inedita risoluzione di un bisogno eternamente familiare”<sup>1</sup>. Più avanti nella stessa raccolta di testi precisa che “la progressione del lavoro di un pittore, nel suo viaggiare nel tempo da un punto all’altro, sarà verso la chiarezza: verso l’eliminazione di tutti gli ostacoli tra il pittore e l’idea, e tra l’idea e l’osservatore”<sup>2</sup>.

Pur trattandosi di un libro e non di un dipinto, posso affermare che *Etica del visibile – Dalla fotografia all’IA generativa* di Alessandra Scotti, come un’immagine, come il lavoro di un pittore, possiede le qualità espresse più sopra: ha il sapore della rivelazione, il soddisfacimento di un bisogno, il raggiungimento della chiarezza.

È l’autrice stessa a darci un’indicazione sulla natura di questo lavoro: “non è un libro sull’immagine. È un libro sui regimi di visibilità o, meglio, sull’articolazione di un paradigma di visibilità. È il tentativo di indagare quel rivestimento d’invisibile che appartiene ad ogni visibile [...]”<sup>3</sup>.

Alessandra non vuole disperdere il senso, né il lettore; ogni concetto presentato o parola con un determinato peso ha modo di trovare il suo spazio di definizione, di comprensione; infatti, per esempio, dopo aver affermato cosa sia questo libro, nel corso del testo si sofferma per dare un quadro alla figura epistemologica del *paradigma* che, riprendendo le parole di Agamben, viene presentato come “un oggetto singolare che, valendo per tutti gli altri della sua stessa classe, definisce l’intelligibilità dell’insieme di cui fa parte e che, nello stesso tempo, costituisce”<sup>4</sup>.

La precisione terminologica, dunque, guida la scrittura e la lettura, per evitare fraintendimenti e dare un quadro dello spazio epistemologico in cui ci si muove. Ogni termine trova il suo campo di significazione; se per esempio viene usato l’aggettivo

\* Recensione ricevuta in data 01/04/2026 e pubblicata in data 23/09/2026.

\*\* Ricercatore indipendente. Email: [marcellodemasi87@gmail.com](mailto:marcellodemasi87@gmail.com).

<sup>1</sup> M. Rothko, *Writings on art*, Yale University Press, New Haven and London 2006, p.59 (traduzione dell’autore).

<sup>2</sup> M. Rothko, *Ibid.*, p. 65 (traduzione dell’autore).

<sup>3</sup> A. Scotti, *Etica del visibile – Dalla fotografia all’IA generativa*, Orthotes Editrice, Napoli 2025, p.9.

<sup>4</sup> G. Agamben, *Che cos’è un paradigma?*, in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p.19, in A. Scotti, *Op. cit.*, p.46.

*brutto*, viene subito presentato come va inteso, in questo caso come qualcosa di stereotipato, anestetizzante e che replica pattern grafici.

Alla chiarezza si aggiunge grande onestà intellettuale e umiltà, anche perché Alessandra sa di scrivere nel flusso degli eventi che dipana nella ricerca; è cosciente, e lo dichiara, che i fenomeni descritti corrono più veloci della scrittura del libro e conosce il rischio dell'anacronismo. È proprio partire da questa consapevolezza che può allora comporre il suo pensiero, e se la distanza tra l'evento e il suo giudizio sembra non esserci, lei la crea, con la forma del testo e del pensiero.

Il testo è un intreccio di un'ampia cultura, dove sono padroneggiate fonti e intuizioni; il dovere scientifico e accademico, fatto di riferimenti, autori e del loro commento, si accosta, si interconnette e si unisce allo slancio autoriale, del proprio pensiero e della propria poetica.

È un lavoro che, nel *rapporto con e davanti alle* immagini ed al loro potere, spinge a non essere ingenui, naïf; a ricordarsi - come un monito - del loro portato etico, politico; a non sottovalutarle e non sottovalutare l'azione della rappresentazione e il loro ruolo nella società, come da sempre è stato: muovendosi senza presunzione e con naturalezza dal mito dell'invenzione della pittura di Plinio il vecchio all'intelligenza artificiale generativa, passando ovviamente per la fotografia; prende in considerazione le evoluzioni e le trasformazioni della tecnologia, ma anche l'uso dei linguaggi, come la fotografia.

Enumerare tutte le tematiche prese in analisi o che si toccano nel saggio, potrebbe intimorire, ma non bisogna farsi preoccupare da questo perché l'eleganza e la fluidità con cui si scorre tra le riflessioni e il modo con cui sono legate e si susseguono assicura un salvataggio da qualsiasi senso di oppressione o eccesso. Nella gestione dello studio, della conoscenza, dei nessi tra idee, la qualità che spicca è la misura: tutto trova spazio nella sua necessità. Come un ingranaggio, con spontaneità ed evidenza, vengono affrontati, tra gli altri, i temi delle declinazioni dell'assenza e del rapporto tra visibile e invisibile nell'immagine (nesso ritenuto l'elemento di originalità del libro da parte di Graziano Lingua<sup>5</sup>), della genealogia, dell'ombra, della fotografia e come questa possa essere lingua e indice della morte, della memoria e dell'archivio, della questione ecologica e ambientale della tecnologia, delle percezioni come la visione e il tatto e il loro legame, dell'oculocentrismo occidentale, dello sguardo e della visione, dell'empatia, del rapporto uomo-animale, ovviamente del legame tra immagine, etica e politica, della costruzione degli immaginari e del realismo.

Volume esile ma ricco e denso dunque, che, con la capacità di viaggiare tra intuizioni e associazioni, risulta essere appassionante.

---

<sup>5</sup> G. Lingua, *Postfazione – Governare l'invisibile che opera in ogni visibilità*, in A. Scotti, Op. cit., p. 109.

Ogni concetto viene visto nella sua complessità, cercando la scintilla o lo spostamento arricchente del punto di vista; ci si soffermerà solo su alcuni di questi punti e concetti per far comprendere l'importanza del lavoro.

Il realismo viene presentato come “*destino dell'immagine e non un dato di partenza deducibile dal medium in cui si incarna l'immagine*”<sup>6</sup>: diventa una scelta, una volontà, una finalità, una postura etica nel mondo e nel reale: “*insomma, il realismo non è un dato di natura, semmai un progetto [...]*”<sup>7</sup>

Il soffermarsi sulla *memoria* torna più volte donandoci un momento emblematico nell'affermazione che “*la vera antenata della fotografia non è la pittura, è la memoria*”<sup>8</sup>: punto cruciale e illuminante, come per coloro che essendo realizzatori o teorici dell'immagine, ritrovano in queste parole la materia che ogni giorno maneggiano.

L'indagine centrale, evidente sin dal titolo, è quella dell'*enjeu* etico dell'immagine; la riflessione sull'etica e la politica legate alle immagini è un filo conduttore di tutto il libro: “*non si tratta solo di ciò che un'immagine rappresenta, ma di ciò che fa, di come agisce sul corpo, sul senso, sull'immaginario. Ed è precisamente questa efficacia operativa – tanto individuale quanto collettiva – a renderla una posta in gioco etica e politica, capace di riflettere e al tempo stesso generare le forme visibili del potere, i loro dispositivi, le loro opacità.*”<sup>9</sup>

Questo punto è centrale e ricorrente nello studio condotto: nel corso del libro piano piano si è condotti alla comprensione del punto di vista e delle istanze dell'autrice; poiché si riprendono i concetti, si donano più dettagli e sfumature, si chiarisce e precisa.

Se, come ricorda Alessandra, il concetto di immaginario (sul quale l'immagine agisce) si può intendere come luogo in cui si genera il senso, questo volume contribuisce alla costruzione, alla realizzazione di un immaginario. Da qui l'autrice si mette in gioco personalmente, mostrando, svelando, suggerendo la sua etica, l'aderire all'etica.

Il rapporto tra estetica ed etica è stretto, ed ovviamente l'eco di altri autori, teorici e artisti, risuona in queste pagine. Iosif Brodskij scrisse con coraggio che “*ogni nuova realtà estetica ridefinisce la realtà etica dell'uomo. Giacché l'estetica è la madre dell'etica.*”<sup>10</sup>

Ovviamente l'orizzonte di autori e artisti che appartengono a questa genealogia culturale è vasto. Lo studio qui presentato lo amplia e ci aiuta a ricordare che l'atto del guardare e del vedere va ben oltre la semplice percezione e corrisponde ad un modo di stare al mondo, alla nostra postura etica, ne è manifestazione e al contempo effetto e realizzazione, ragione e conseguenza; nel film *Deserto rosso* di Michelangelo

<sup>6</sup> A. Scotti, Op. cit., p. 32.

<sup>7</sup> A. Scotti, Ibid., p. 76

<sup>8</sup> A. Scotti, Ibid., p. 33.

<sup>9</sup> A. Scotti, Ibid., p. 57

<sup>10</sup> I. Brodskij, *Dall'esilio*, Adelphi, Milano 2018, p. 47.

Antonioni, un personaggio può affermare “*Tu dici ‘cosa devo guardare?’ Io dico, ‘come devo vivere?’ È la stessa cosa.*”<sup>11</sup>

Attraverso questa consapevolezza le opere, le immagini, possono davvero guardare, rispecchiare, riflettere, illuminare il mondo, la realtà, la vita; se siamo noi i primi a perdere la capacità profonda di vedere, le opere perderanno la loro capacità di essere *rivelazione* e *risoluzione*. Come in *Cecità* di Saramago dove, nella grande allegoria della perdita della vista, un personaggio entrando in una chiesa trova che “*tutte le immagini [...] avevano gli occhi bendati, le sculture con una striscia di tessuto bianco legata intorno alla testa, i dipinti con una spessa pennellata di pittura bianca [...]*”<sup>12</sup> Perché “*le immagini vedono con gli occhi che le vedono.*”<sup>13</sup>

Questo libro ci dà la possibilità di ritrovarci in una riflessione comune, uno spazio culturale e umano dove incontrarci: tra di noi e con le immagini. In definitiva, questo libro realizza l’auspicio che chiude il volume, ci dona la “*possibilità di vedere insieme.*”<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> M. Antonioni, T. Guerra (sceneggiatura di), *Deserto rosso*, Film Duemila/Francoriz, Roma/Parigi 1964.

<sup>12</sup> J. Saramago, *Cecità*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1996, p. 304.

<sup>13</sup> J. Saramago, *Ibid.*, p. 305.

<sup>14</sup> A. Scotti, *Op. cit.*, p. 93.

**Omri Boehm, *Universalismo radicale. Oltre l'identità*, Marietti, Genova 2025, 160 pp.\***

*Alessandro De Cesaris\*\**

La questione dell'universalismo è al centro del dibattito contemporaneo, ma non è semplice tracciarne i confini e definirne i termini in modo univoco. Sembra che il problema dell'universalismo si componga di due questioni distinte ma intrecciate: la prima riguarda l'esistenza di valori universali, ovvero validi per tutti – dove resta aperto se questo “tutti” abbia un valore spaziale e/o temporale; la seconda riguarda la possibilità di identificare una “natura umana”, un'essenza dell'essere umano che permetta di oltrepassare le differenze tra individui, etnie e nazioni.

Si tratta, chiaramente, di due problemi strettamente intrecciati: da un lato, infatti, la possibilità di una definizione univoca di cosa (chi) è un essere umano sembra agevolare la possibilità di identificare un prisma di valori condivisibili al di là di qualsivoglia divisione. Dall'altro, proprio l'esistenza di questi valori sembra consentire una definizione univoca di essere umano. Universalismo e umanesimo sono dunque due concetti impigliati in un circolo, difficile stabilire se virtuoso o vizioso: ci interroghiamo sui nostri valori a partire dalla nostra immagine dell'essere umano, ma ci domandiamo circa l'essenza dell'essere umano attingendo alla sfera dei valori.

Il primo libro di Omri Boehm tradotto in italiano, *Universalismo radicale*, presenta questo circolo in modo chiaro, sciogliendolo con una risposta netta: è a partire dalla sfera dei valori (e solo da quella) che possiamo, e dobbiamo, raggiungere un'idea universale di umanità.

Prima di proseguire con l'analisi del libro, tuttavia, è importante collocarlo all'interno del percorso intellettuale dell'autore: filosofo israeliano formatosi tra la Germania e gli Stati Uniti, Boehm insegna presso la New School di New York. *Universalismo radicale* si presenta come una sintesi dei risultati principali dei suoi primi tre lavori monografici: *The Binding of Isaac* (2007), un'analisi del racconto biblico relativo alla vicenda di Abramo e Isacco; *Kant's Critique of Spinoza* (2014), un'interpretazione del criticismo nei termini di una risposta allo spinozismo; *Haifa Republic* (2021), uno scritto politico in cui Boehm propone una soluzione binazionale alla questione israelo-palestinese.

In effetti, il volume tradotto da Claudia Tatasciore sembra ruotare proprio intorno a questi stessi temi: innanzitutto, la filosofia di Kant costituisce senza dubbio il nucleo

---

\* Recensione ricevuta in data 30/07/2026 e pubblicata in data 23/09/2026.

\*\* Università di Friburgo. Email: [alessandro.decesaris@unifr.ch](mailto:alessandro.decesaris@unifr.ch).

teorico di riferimento di Boehm, soprattutto nella sua lettura, che interpreta il criticismo come una reazione radicale al pensiero illuminista più che come una sua espressione. Due aspetti, in particolare, sembrano rilevanti per l'autore: innanzitutto, la centralità di porre nuovamente la verità a fondamento di qualsiasi istanza normativa; secondariamente, l'importanza di definire l'umano in termini astratti, ovvero rifiutando qualsiasi istanza di carattere biologico, culturale o politico. In questo senso, Boehm riconosce che «la giustizia universalista, a rigor di termini, non può affatto essere universale» (p. 42). Il nesso tra universalismo e umanesimo passa per ciò che Balibar ha individuato come paradosso costitutivo dell'universalismo, ovvero il costituirsi sempre a condizione di escludere qualcosa. Boehm formula questa esclusione in termini più accettabili: essere universalisti significa riconoscere che gli esseri umani hanno diritti che non vanno riconosciuti ad altri enti (ad esempio gli asini, o le pietre). Chiaramente, tuttavia, questa posizione implica anche una conseguenza meno immediata, e che viene integralmente passata sotto silenzio: se non definiamo l'umano in termini biologici, culturali o politici, ma solo sul fondamento di un'adesione a valori assoluti, allora apriamo la possibilità di considerare "inumano" chi non si riconosce in quei valori. Non è solo alle pietre e agli asini, ma anche ad alcuni esponenti della specie *homo sapiens* che è possibile negare determinati diritti.

Il libro di Boehm sembra poggiare interamente su questo curioso paradosso: viene riproposta, in termini molto chiari e solidi, una versione classica dell'universalismo umanista, che definisce l'essere umano in termini metafisici e rivendica l'esistenza di valori assoluti. Tutto questo in un contesto nel quale questa posizione, come l'autore riconosce, sembra quantomeno minoritaria (soprattutto se consideriamo alcuni lavori recenti sull'universalismo, come *Universalismus* di Hans Joas o *Universaliser* di Souleymane Bachir Diagne. Al tempo stesso, tuttavia, questa proposta così forte, e per certi versi coraggiosa, viene difesa senza tener conto delle ragioni per cui questo modello è stato progressivamente messo in discussione, se non abbandonato, nel corso degli ultimi decenni.

I tre capitoli che compongono il volume si concentrano infatti sulle ragioni che permettono di considerare questo universalismo "radicale" un'opzione percorribile. Il primo, che presenta anche il framework teorico del testo, parte dalla vicenda di John Brown, il rivoluzionario abolizionista che nel 1859 ha assaltato un deposito di armi dell'esercito americano per avviare un processo di liberazione violenta degli schiavi. Ricostruendo il dibattito del tempo, Boehm traccia una distinzione netta tra chi ha stigmatizzato il gesto di Brown, appellandosi a valori terreni di civiltà e rispetto, e chi invece lo aveva sostenuto – come, ad esempio, il filosofo Ralph Waldo Emerson – richiamando l'esistenza di valori assoluti, il cui rispetto consente di infrangere la legge degli uomini.

Il secondo capitolo, icasticamente intitolato *La verità nemica del popolo, ovvero la priorità della filosofia sulla democrazia*, affronta direttamente un altro tema centrale del libro, ovvero la contrapposizione tra universalismo e identitarismo. Se nella prima sezione Boehm aveva criticato i limiti di una concezione naturalista dei valori, questo

naturalismo viene direttamente collegato con l'idea dell'identità come nuova base sulla quale giustificare la sfera normativa. Antepoendo il “noi” alla verità, il liberalismo moderno secondo Boehm non si distinguerebbe in modo significativo dalla tirannia: «esso, infatti, nega che al di sopra della volontà del sovrano – in questo caso il popolo – vi sia l'autorità della verità» (p. 80). Contestando apertamente una linea che va da Dewey a Rorty, l'autore denuncia i pericoli di assoggettare il pensiero ai limiti del discorso democratico, invece di organizzare le scelte individuali e politiche sulla base della verità.

Il terzo capitolo è dedicato all'episodio di Abramo e Caino, e prende le mosse dalla posizione di Kant, primo filosofo moderno ad aver apertamente contestato la scelta di Abramo di obbedire alla volontà di Dio invece che di restare fedele alla legge morale. Anche qui, tramite una raffinata analisi che intreccia filologia e storia della ricezione del passo biblico, Boehm propone un'interpretazione del testo molto interessante, che riconoscerebbe nell'intervento dell'Angelo un'interpolazione successiva. Espungendo le parti del testo che sembrano risalire a una tradizione successiva, Abramo potrebbe essere proprio colui che ha deciso di non obbedire a Dio, e di sacrificare un animale piuttosto che uccidere il proprio figlio. Questa lettura, molto raffinata nei suoi movimenti argomentativi e ricostruttivi, sembra avere come obiettivo la riproposizione di una sorta di razionalismo religioso, in cui la lettera del testo biblico non è in contrapposizione con l'imperativo kantiano, ma anzi sembra convergere con esso. Non a caso, il volume si conclude con una breve riformulazione della soluzione binazionale per quanto riguarda il rapporto tra Israele e Palestina.

Alla fine di questo percorso, il volume di Boehm appare sorprendente per varie ragioni. Innanzitutto, esso sembra inserirsi all'interno di un filone ben presente nel dibattito contemporaneo, quello del realismo metafisico e normativo, senza mai, però, citarlo. Sarebbe stato interessante, in questo senso, ad esempio, un confronto tra l'universalismo radicale di Boehm e il realismo normativo di Markus Gabriel.

A dispetto dei suoi indubbi meriti dal punto di vista compositivo, a livello generale, il testo dà l'impressione di un raffinato esercizio di stile performato sull'orlo di un baratro teorico, morale e politico mai evocato: cosa succede quando non si concorda sul contenuto di questa verità metafisica e universale? La ricostruzione di Boehm sembra suggerire che solo naturalismo, liberalismo e relativismo hanno prodotto le mostruosità degli ultimi due secoli, ma qui è proprio dove il suo lavoro, intriso di riferimenti storici e filologici, resta ancorato all'astrattezza della proposta teorica e metafisica.

In definitiva, *Universalismo radicale* è un oggetto culturale ambiguo: si presenta come un saggio teorico, ma ha i contenuti e i movimenti di un vero e proprio pamphlet politico. Un segnale di questa oscillazione si trova nel primo capitolo, quando Boehm denuncia il cambiamento registrato negli ultimi anni nella sensibilità dei suoi studenti alla New School, e la progressiva reticenza a riconoscere l'esistenza di valori eterni e assoluti: «Se tra le mie studentesse e i miei studenti c'è ancora chi sostiene i valori universalisti, difficilmente ha il coraggio di uscire allo scoperto» (p. 39). L'immagine usata dall'autore per indicare questo comportamento è il “segno di Caino”, ovvero

l'ambiguità con cui egli rifiuta la propria colpa di fronte a Dio, dopo aver ucciso il proprio fratello.

In questo modo, l'intera tradizione liberale moderna – insieme a buona parte del panorama filosofico contemporaneo – viene raccolta sotto l'accusa di riprodurre il comportamento di Caino. La radicalità di questo gesto polemico è apprezzabile, ma rischia di restare sterile se non si tiene conto dei limiti intrinseci a quello che Boehm chiama universalismo radicale, limiti che sono stati oggetto di un dibattito decennale, se non secolare, che non è possibile aggirare né ignorare.

Al tempo stesso, nel contesto di un dibattito così ricco e complesso sul tema dell'universalismo, sarebbe opportuno esplorare un'altra ipotesi di ricerca che è stata effettivamente percorsa negli ultimi anni: l'idea che sia possibile intendere l'universale stesso in un altro modo, e rimettere a tema il curioso circolo che continuiamo a percorrere ogni volta che pensiamo il nesso tra l'essere umano e la sfera dei valori.