

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Regno senza grazia. Oikos e natura nell'era della tecnica

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/128666> since 2016-06-22T17:40:14Z

Publisher:

MIMESIS

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



N. 194

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (Università degli Studi di Messina)

Antonio Caronia (NABA)

Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi "Insubria" Varese)

Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)

Maurizio Guerri (Università degli Studi di Milano)

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)



GIANLUCA CUOZZO

REGNO SENZA GRAZIA


Oikos e natura
nell'era della tecnica



© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana: *Eterotopie*, n. 194
Isbn: 9788857511955
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it



INDICE

1. Dell'abitare il mondo: la metafora
del radicamento e i pericoli
dell'acosmismo 7
 2. La Notte del Mondo e il popolo
leggendario dei vampiri 25
 3. Il grande acquario in cui viviamo:
da Pieter Bruegel a Thomas Mann 31
 4. Narciso allo specchio,
o l'uomo senza mondo 39
 5. Dalla creazione di Adamo alla parabola
di Icaro 47
 6. *Homo œconomicus*: l'isterismo
ad alta velocità del vivere senza radici 55
 7. Oltre Icaro: *curiositas* e *securitas*
in Caspar David Friedrich 65
- 



1.
DELL'ABITARE IL MONDO:
LA METAFORA DEL RADICAMENTO
E I PERICOLI DELL'ACOSMISMO

Attraverso alcune immagini voglio soffermarmi su tratti salienti della storia del pensiero occidentale, in cui ne va dell'interpretazione della natura e del nostro rapportarci al mondo. Immagini d'autore e non, esse attingono al repertorio di Michelangelo e Leonardo da Vinci giungendo, in caduta libera, all'etichetta improbabile di uno shampoo "effetto resurrezione"¹ – proclama mediatico che ha molto da dire sul nostro odierno stare al mondo mercificato. Il tratto di storia del pensiero su cui voglio richiamare l'attenzione è quello che ha come risultante il connubio manipolazione tecnica e catastrofe ecologica, da un lato, nuovo reincidentamento della realtà sottoposta a un processo di mercificazione onnivora e affiorare di inediti miti blasfemi nell'attuale regno senza grazia (quello soggetto all'economia dello spreco), dall'altro.

Lo sfondo delle considerazioni che seguono è dato dalle metamorfosi delle interpretazioni della natura, ventaglio di modulazioni del rapporto uomo-mondo a partire da cui, come scorte in filigrana, sono da veri-

¹ Qui devo rimandare al mio *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

ficare le variazioni d'intensità di una costante del pensiero occidentale: il *nichilismo*. Questo termine deve essere qui colto anche nella sua portata performativa, che altrove ho inteso come quell'atteggiamento che ha per conseguenza "l'assassinio del vivente in quanto tale" perpetrato dalla nostra specie. Tale tendenza omicida e distruttiva, per certi versi, può essere descritta come la riduzione dell'altro da sé all'identico: la sussunzione, violenta e omologante, di ogni diversità alle gerarchie mitiche del significato – dove per 'mitico' intendo le strutture rassicuranti, oramai vincolanti e come tali indiscutibili in cui viene fissata la nostra interpretazione oggettiva del mondo, tendenzialmente riduzionistica e affidata alla categoria dell'*analogon*: "Il simile si conosce con il simile", così recita del resto il frammento 109 di Empedocle – una delle matrici dell'accezione odierna del nostro prendere possesso, a livello conoscitivo, della realtà.

Nicola Cusano, fedele a questo sogno del rispecchiamento identitario, definiva la conoscenza una virtù assimilativa che consiste nella comparazione tra l'ignoto – l'*incognitus*, ciò che ancora si deve conoscere – e il già noto, porzione tra estremi (l'uno conosciuto, l'altro semmai oggetto di una mera *praegustatio*) in cui di fatto si risolve tutto l'umano sapere. La metafora del vetro colorato che si frappone fra l'occhio e l'oggetto della visione, enigma ottico impiegato da Cusano nel *De visione Dei* (1454), è a tal proposito indicativo:

Se l'occhio corporeo, guardando un vetro rosso, giudica tutto quanto vede sia rosso, e se attraverso un vetro verde, che tutto sia verde, così anche l'occhio della men-

te, involto nella contrazione e nella passione, giudica te [Dio], che sei l'oggetto della mente, secondo la natura della contrazione e della passione [...]. Chi ti intuisce con viso amoroso, troverà che anche il tuo volto lo guarda amorosamente. E quanto più amorosamente si sforzerà di guardarti, troverà altrettanto più amoroso il tuo volto. E chi ti guarda con viso indignato, troverà parimenti indignato il tuo volto².

L'espressione *porro unum*, da pratica del raccoglimento propria dell'atteggiamento mistico (spesso accompagnato da procedure di semplificazione spirituale quali l'*exinanitio* e l'*aphairesis*, centrali tanto nella "fuga da solo a solo" di Plotino quanto nell'*in te ipsum redi* agostiniano), è slittata a livello semantico fino a far da suggello, oggi, a un atteggiamento essenzialmente *bioclasta*, che mira cioè alla cancellazione di ogni distinzione e alterità nell'ambito del vivente. L'umanità, nel plasmare il mondo e la sua storia, ha tratto e sviluppato dalla gran varietà del vivente solo quella "parte migliore, che non le sarà tolta" (Lc 10,42), ovvero se stessa, creando così un mondo a propria immagine e somiglianza. Il mondo a misura umana, questo è l'apparente vantaggio che si può trarre da tale semplificazione antropocentrica, è una realtà addomesticata, "negazione del Caos" in cui l'uomo può riflettersi eliminando ogni opacità, ogni possibile alterazione e confusione dovute all'altro e al diverso da sé.

2 N. CUSANO, *De visione Dei*, in IDEM, *Scritti filosofici*, trad. it. di G. Santinello, ed. con testo latino a fronte, Bologna, Zanichelli, 1980, vol. II, pp. 279-81.

La “mistica del PIL”, che riduce ogni elemento della variegata ricchezza naturale a mera risorsa disponibile alla prassi economica e quale sostrato alla produzione di beni e servizi a uso e consumo di un determinato paese, è la celebrazione ultima di questa tendenza assimilatrice, miope e senza futuro: il netto di tale astratto e forzato incremento di ricchezza va completamente dimentico del drastico impoverimento del mondo circostante, fonte di ogni vita e di ogni valore economico (risorse ambientali, energie non rinnovabili, biodiversità e, non in ultimo, la bellezza paesaggistica alla base di un vivere non estraniato, rispettoso del contesto abitativo, e persino di una “economia di felicità”³ che non riguarda più di tanto la ricchezza economica di un paese) – neanche Protagora, secondo cui “l’uomo è misura di tutte le cose”, si sarebbe spinto a tal punto.

Viviamo così in una sorta di paesaggio omologante e climatizzato, in cui, ovunque ci troviamo, possiamo far esperienza delle stesse cose: una “città universale e uniforme” estesa sull’intero pianeta, in cui opera la “standardizzazione dell’immaginario”⁴, dell’assetto sociale e delle relative pratiche abitative. Funzionale all’organizzazione tecnica e razionale del mondo sarebbe addirittura “appiattare il pianeta e sopprimere i fusi orari, affinché i membri degli staff di certe società transazionali possano regolare il loro orologio sull’ora

3 M. NUSSBAUM, *Creare capacità*, trad. it. di R. Falcioni, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 30.

4 S. LATOUCHE, *La fine del sogno occidentale. Saggio sull’americanizzazione del mondo*, trad. it. di E. Civolani, Milano, Elèuthera, 2010, pp. 26-7.

della sede centrale”⁵, senza incorrere in intoppi e ritardi nella pianificazione compulsiva del reale.

L'aneddoto raccontato da Günther Anders ne *Il Giobbe dei nostri giorni* è tutt'ora valido: un commesso viaggiatore di New York, osservando in volo l'Oceano Artico, impreca “*what a shame*, quanta roba c'è qui sotto, tra Scozia e Canada!” Dio ha prodotto troppo, cose su cose, cose in eccesso, cose del tutto inutili. Il sovrabbondante, afferma l'uomo d'affari, necessita di spazio, di molto spazio per essere distribuito a dovere; e per attraversare molto spazio occorre molto tempo. Ciò, a conti fatti, è assolutamente antieconomico: “Guardi ancora un po' lì! Tutto questo spazio sprecato! Mentre [Dio] avrebbe potuto collegare così bene la Scozia al Canada! Costa a costa! Tutto questo spazio sprecato!” Si tratta di un vero e proprio sabotaggio degli affari perpetrato dal Creatore, forse invidioso dell'operosità umana. Da questo punto di vista, la vita economica dell'uomo si configura come una *lotta contro lo spazio e il tempo*, all'insegna del superamento di ogni ostacolo, differenza e alterità si frappongano alla sua attività di pianificazione razionale ed economica. Il tempo, in tal senso, è una mera *perdita di tempo*; e Cosmopolis – il sogno di una sola città universale perfettamente omogenea, dove non esistono distanze, ostacoli e inutili mediazioni tra desideri e obiettivi, mezzi e fini, sogni e datità – è la realtà che l'uomo, contro il volere di Dio, sta costruendo intorno a sé affidandosi a una ragione appianante, che vorrebbe umanizzare ogni alterità e smussare ogni asperità (compresa la bellezza

5 Ivi, p. 33.

ridondante di una natura del tutto inutilizzabile a fini economici). Un progetto riduzionistico, dunque, che coincide con la “degradazione di quel che ingenuamente chiamiamo ancora ‘mondo’ a mero materiale (sostituibile con materiali sintetici, più affidabili e malleabili) per la produzione e diffusione di notizie e immagini, all’interno di racconti ben congegnati”⁶.

È in fondo la realizzazione della grande utopia di Freud, antitesi positivistica, per così dire, della visione ispirata di San Francesco: quando l’ultimo lupo sarà scomparso dalle selve, la natura riottosa – totalmente antropizzata e addomesticata – sarà trasformata in un grande giardino a misura umana, del tutto simile a quello del racconto mitico dell’Eden. Ma il pericolo, si potrebbe osservare ponendo *Freud contra Freud*, è che questo giardino, partorito dall’impulso costruttivo di Eros (da cui derivano “bellezza, pulizia, ordine”), nasconda dentro di sé la dura realtà dell’inferno, quel progetto estraniato di ‘mondo governato’ fatto preda dalla pulsione distruttiva o di morte (sadismo, coazione a ripetere, perversioni, violenza)⁷: l’azione comune e contrastante di queste due tendenze, Eros e Thana-

6 F. DUQUE, “Apocalypse now”? *Né ora, né mai. Pensare la postmodernità infinita*, in “Tropos” (2011), n. 1 (*Arte e terrore. In Dialogo con Felix Duque*), a cura di A. Martinengo, p. 17.

7 S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, in IDEM, *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino, Boringhieri, 1985, p. 267.

tos, secondo Freud, “consente di spiegare i fenomeni della vita”⁸.


L'aggressione della natura e il suo assoggettamento, con l'aiuto della tecnica, al volere umano, è uno di questi fenomeni contraddittori, a doppia faccia, che fa tutt'uno con quello di una civiltà i cui sogni, desideri e fantasie a occhi aperti sono fatti della materia della merce⁹. Da questi impulsi contrastati nascono tanto la città utopiche della Rinascenza (Pienza, Urbino, Ferrara, Mantova, Vigevano ecc., esempi dell'abitare gli “onorati luoghi” con virtù e decoro, direbbe Leon Battista Alberti, nella perfetta integrazione tra arte e natura)¹⁰, tanto gli *slum* e le discariche alla periferie delle odierne metropoli, in cui l'uomo può misurare il controcanto perverso del suo vivere estraniato dal mondo ambiente – una seconda natura che assume sempre più i tratti di una enorme discarica, in cui si raccolgono tutti i fallimenti, gli atti mancati e gli effetti di ricaduta del nostro progetto ordinato di civiltà.

In questo paesaggio senza profondità né vera pluralità prospettica, quale dispiegarsi nello spazio di un imperioso sogno di riconoscimento, l'esotico e l'estraneo si trasformano nel *kitsch* alla moda, in variazione raffinata e inconsueta su un identico tema, nell'inter-

8 Ivi, p. 254.

9 Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, trad. it. di M. Cupellaro, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 18.

10 L.B. ALBERTI, *L'architettura*, tradotta in lingua fiorentina da C. Bartoli, Venezia, Appresso F. Franceschi, 1565 (ristampa anastatica presso A. Forni Editore, Bologna, 1985), Libro IX, cap. I, p. 325.



pretazione ricercata di una medesima tendenza – e, al limite, volendo cambiar a tutti i costi di posto, nel lusso a buon mercato delle località di svago in capo al mondo proposte dai vari tour operator che dettano gusti e fanno tendenza. Peccato poi dover riconoscere che, a migliaia di chilometri di distanza, si incontrano le stesse pratiche relazionali, lo stesso modello consumistico, le stesse colonne sonore i medesimi slogan pubblicitari che dettano il ritmo del nostro esistere mercificato. L'Egitto dei faraoni, la Grecia degli dei, i Sapori del Marocco, i Tesori di Cipro ecc., sulla carta vere e proprie avventure nel regno dell'ignoto, sono la replica turistica delle costellazioni stucchevoli di merci esibite nei reparti e nelle boutique dei centri commerciali che ci siamo appena lasciati alle spalle – un viaggio da luna park in un regno di specchi di varie dimensioni e di lucentezza diversa, grazie a cui sulla superficie del 'diverso' e del 'favoloso' brilla la stessa immagine rassicurante del già noto (mercificato e preventivamente anestetizzato con le consuete pratiche del riconoscimento identitario). Al drugstore fa così da contraltare il villaggio vacanza, con le sue procedure festose d'irreggimentazione consumistica; al profluvio di merci scintillanti le incredibili 'offerte' di una natura (frutta, fiori, pesci, cammelli, la barriera corallina, ecc.) spremuta ai fini di un godimento immediato, nel qui e ora della disponibilità fiabesca di ogni bene, inconsapevole e senza alcuna mediazione culturale. Alla nostra *Weltanschauung* globalizzata, anche a livello edonistico, manca ogni nozione della diversità, sia culturale sia 'di natura':

L'umanità emerge dal Caos, dall'Abisso, dal Senza-Fondo. Ne emerge come psiche: rottura dell'organizzazione regolata del vivente, flusso rappresentativo/affettivo/intenzionale che tende a riportare tutto a sé e vive tutto come senso costantemente ricercato. Senso essenzialmente solipsistico, monadico – che è anche *piacere di ricondurre tutto a sé*. Se questa ricerca di senso e piacere resta assoluta e radicale, non può che fallire e provocare la morte del supporto vivente della psiche nonché della psiche medesima¹¹.

Nonostante quest'apparente uniformità omologante di “un mondo senza rapporti con la terra”¹², dunque, siamo veramente nell'era della scissione, come denunciava Hegel ai primordi della sua speculazione dialettica indirizzata alla *Versöhnung*, la riconciliazione di ogni frattura storica nello spirito assoluto. Ma, questa volta, si tratta della lacerazione del rapporto tra uomo e mondo, *logos* e *kosmos*, prassi storica e natura, ragione scientifica (spesso perdutasi nelle patologie della epistemologia) e filosofia della natura, slancio progettuale ed equilibrio panico nel contesto del vivente; e l'*acosmismo*, la perdita inaudita del mondo, anziché essere una mera categoria esistenziale atta a descrivere quell'esistenza divenuta eccentrica che ha perso il suo rapporto costitutivo con l'altro, è divenuta una possibilità quanto mai concreta, forse la *chance* più propria di chi è dimentico dello stare al mondo. L'uomo, come lo

11 C. CASTORIADIS, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le sue istituzioni*, trad. it di R. Currado, Bari, Dedalo, 1998, p. 9.

12 I. ILLICH, *La perdita dei sensi*, trad. it. di G. Pucci, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2009, p. 334.

stesso Hegel presagiva, corre il rischio di diventare la “Notte del Mondo”, quel soggetto scabroso in cui ogni essente va a fondo. L’uomo è questo abisso che assorbe e risolve in sé l’intera realtà, un assoluto nulla, un puro Sé dissolvente, un gorgo erosivo da cui nulla di ciò che è stato ingurgitato può far ritorno: “Questa notte si vede quando si fissa negli occhi di un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*”¹³. Da tale fondo terrificante emergono, quali incubi orfani di mondo, i parti di un’immaginazione disperata e *déracinée*, che colma la sua mancanza di realtà con apparizioni fugaci di spettri, lemuri e teste insanguinate...

Oggi, sulla scia di quest’oblio davvero ricco d’implicazioni ecologiche e sistemiche, noi – se non cambiamo drasticamente *habitus* e stile di vita – avremo molto presto l’incredibile privilegio di poter assistere in diretta al crollo della nostra civiltà, direbbe Latouche, accompagnati dal corteo di spettri mostruosi che colmano il vuoto del nostro esistere e pensare essenzialmente *weltlos*. L’impegno a far sì che questa crisi storico-sociale non sia la fine del mondo e dell’umano *tout court*, è anche una motivazione autentica che la filosofia deve far propria: essa, come cercherò di dimostrare, non può pensare prescindendo dal mondo-ambiente, dal contesto abitativo visto nei suoi presupposti di invarianza naturale.

13 G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito* (1805-1806), in IDEM, *La fenomenologia dello spirito jenesico*, trad. it. e a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008, I. *Lo spirito secondo il suo concetto*, p. 71.

Certo, dal tempo dei primi *physikoi* il mondo ambiente è profondamente mutato. Dal senso di meraviglia per la bellezza dei fenomeni del mondo naturale, il *thaumazein* ritenuto da Aristotele il principio dell'impulso a ricercare le cause e i principi sostanziali dei fenomeni, oggi occorre ripensare (anche filosoficamente) al mondo e a se stessi partendo dallo sconcerto che deve destare in noi il rischio dell'ulteriore scomparsa di porzioni cospicue di natura – impoverimento d'essere che mette a repentaglio la sussistenza del vivente in quanto tale. Si tratta, dunque, di un nuovo senso di stupore, non tanto per il carattere perenne e divino della *physis* (una natura in grado di rigenerarsi per un'intrinseca e inesauribile forza vitale), quanto per l'esposizione al carattere di assoluta contingenza di ogni datità e presupposto naturale ad opera della prassi storica dell'uomo: un imbarazzante sconcerto per ciò che resta dell'oggetto alterato ed eroso dal nostro fare trasformante, quasi nostalgici cascami e logori residui delle procedure di assimilazione del dato naturale che sconvolgono il pianeta. Nel destino impietoso che conduce da una "natura che esiste da se stessa e produce ogni cosa" al mondo trasformato in "un cimitero di filoni e pozzi sfruttati, ripudiati e abbandonati"¹⁴, si fa strada una nuova forma di *stupor*, che impone un cambiamento delle categorie con cui interpretare il nostro stare al mondo: ciò potrebbe comportare "la reintegra-

¹⁴ Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, trad. it. di M. Astrologo, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 32.

zione della natura in quei diritti che le metafisiche della soggettività sacrificano alla categoria della volontà”¹⁵.

Vedere la realtà naturale *sub specie purgamenti* – ripensare il mondo a partire dai rifiuti, dai suoi indicibili resti – è allora quell’esperienza choccante e inaggrabile che può dare alla nostra speculazione (e, dunque, anche al nostro fare) un nuovo senso e un nuovo corso. Il mondo ambiente, in altre parole, si sta trasformando in un’immensa allegoria della caducità: un torso smozzicato dell’antica bellezza di natura, dove il “lutto permea il mondo sensibile”¹⁶. La *res reiecta*, in tal senso, è il principio di un pensiero consapevole dell’estremo pericolo che corre la realtà naturale, rischio per noi fonte di sconcerto e *insecuritas*; un pensiero che, preso atto delle condizioni attuali dell’essere del mondo, orribilmente deturpato e sospeso sull’abisso dell’apocalisse, ha ancora la possibilità di radicarsi responsabilmente nelle sorti del pianeta ove noi – da quando siamo comparsi sulla faccia della terra – bene o male viviamo.

Il pensiero dell’essere, anche della realtà umana, è qualcosa che concerne il nostro intimo abitare la terra, “*il tratto fondamentale* in conformità del quale i mortali sono”¹⁷ – non c’è ‘uscire-da’, ‘tendere-a’ che non porti

15 O. FRANCESCHELLI, Introduzione a K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, trad. it. di O. Franceschelli, Roma, Donzelli, 1999, p. XIX.

16 W. BENJAMIN, *Metafisica di gioventù (Scritti 1910-1918)*, trad. it. di I. Porena, A. Marietti Solmi, R. Solmi, A. Moscati, Torino, Einaudi, 1982, p. 175.

17 M. HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, in IDEM, *Saggi*

con sé la traccia di un vissuto ancestrale in cui storia e natura si corrispondano armoniosamente in un punto zero (dunque originario) del pensare, del progettare e dell'esser storico. Uscire dall'*oikos* sarebbe come per la chiocciola abbandonare il proprio guscio: l'apparente senso di libertà, la maggior velocità che ci illudiamo di conquistare grazie a questa perdita sono il chiaro segno della nostra fine imminente.

La metafora del radicamento, che trae spunto dal mondo vegetale, è anche una felice descrizione del nostro stare ancorati al mondo – come aveva ben inteso Kafka, forse nel tentativo disperato di porre un freno a quel processo di estraneazione dell'uomo nell'era della tecnica che ha per simbolo Odradek, “il più stano bastardo che la storia abbia generato con la colpa in Kafka” (così scriveva Walter Benjamin, attento lettore di Kafka).

Poiché siamo come tronchi nella neve. In apparenza, essi vi stanno appena adagiati sopra, lievemente, e non dovrebbe bastare che una minuscola spinta per smuoverli via. E invece no, non ci si riesce, perché aderiscono saldamente al terreno. Ma, attenti: anche questa è soltanto un'apparenza!¹⁸

Come si può desumere dal breve componimento, anche la metafora del radicamento è ambigua, essa

e discorsi, trad. it. e a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1985, p. 107.

18 F. KAFKA, *Gli alberi* (1903-1904), in IDEM, *I racconti*, introd., trad. it. e note di G. Schiavoni, Milano, Rizzoli, 1985, p. 75.

rappresenta solo una metà del problema dell'umano esistere. L'altra metà, potremmo dire, è data dalla corsa sfrenata descritta dallo stesso Kafka in *Voglia di diventare un pellerossa* (1912), in cui, in sella al destriero, si galoppa così tanto velocemente da uscire dal proprio corpo: "Finché si gettan via gli speroni, poiché non esistono speroni, e si buttan via le redini, perché non esistono redini [...], senza più il collo né la testa del cavallo", abbandonando persino il proprio corpo alle spalle di se stessi¹⁹.

C'è appunto da chiedersi se, alla fine di questa folle corsa verso il nulla (di sé, in quanto esseri viventi e dotati di un corpo, e del mondo, quale imprescindibile contesto naturale) non diventiamo spettri totalmente evanescenti, alla stregua di quei fantasmi "dubbiosi circa la loro esistenza" di cui parla ancora Kafka²⁰. Trasformare il mondo in presenza fantasmatica, di fatto, significa ridurre se stessi alla stregua di uno spettro; e spettro, per così dire, è colui che, divenuto l'ombra di se stesso, ha perso ogni legame con un mondo di cui, a conti fatti, è rimasto davvero poco (anch'esso è divenuto ombra, vuoto simulacro del mondo reale).

Che questo pensiero profondo – quello del *radicalamento* – ci sfugga oramai del tutto, è in qualche modo testimoniato dal nostro atteggiamento nei confronti della realtà straziante dei terremoti: unica presa d'atto, da parte dell'odierno uomo occidentale, della sua dipendenza da una Madre Terra che non è né sarà mai

19 Ivi, pp. 75-6.


20 IDEM, *Infelicità* (1910), in ivi, p. 79.

addomesticabile in tutto e per tutto: con queste forze elementari, osservava Freud, “la natura si erge contro di noi, immensa, crudele, spietata torna a porci davanti agli occhi la nostra debolezza e l’impotenza che pensavamo di eludere mediante le opere civili”. Tuttavia, osserva ancora Freud,


una delle poche impressioni gioiose ed esaltanti che si possono ricavare dal genere umano è questa: di fronte a una catastrofe naturale, dimentica le lacerazioni della sua civiltà e tutte le difficoltà e animosità interne, e si rammenta del grande compito comune della sua preservazione contro lo strapotere della natura²¹.

Oggi, si potrebbe dire, mancano persino le categorie per intendere tale rovesciamento delle umane sorti rappresentato dalle catastrofi naturali: questi eventi, venuti meno il pensiero mitico e quello religioso (che ancora sapevano dare una risposta oltreumana a questi eventi), si sottraggono alla rete di significati ‘razionali’ con cui ricopriamo abitualmente il mondo, stabilendo le coordinate del nostro esistere all’insegna della familiarità e della riconoscibilità. La superficie terrestre, a ben vedere, è intesa anzitutto e perlopiù quale mero supporto delle pratiche umane del riconoscimento: perforazioni del suolo in cerca d’idrocarburi, edificazioni di palazzi, città e dighe mastodontiche per il nostro abitare ‘in sicurezza’ e per il fabbisogno energetico costantemente in crescita, creazioni di lunghe arterie e viadotti per l’alta velocità, rilevamenti satel-


21 S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione*, trad. it. di S. Candreva ed E.A. Panaitescu, in IDEM, op. cit., p. 156.




litari, orientamento del traffico tramite navigatori, i rassicuranti confini politici tra gli stati, le previsioni metereologiche... tutto ciò rende la crosta terrestre il puro sostrato di attività di significazione astratte e in funzione esclusivamente umana, che non tengono nel minimo conto le profondità inaccessibili e i sommovimenti sempre possibili degli strati profondi che costituiscono il *secretum* della 'vita' della terra.





Di fatto le carestie, almeno per una parte fortunata del globo (quella che crea l'ideologia di un mondo totalmente trasparente alla ragione calcolante), non esistono più; la nostra alimentazione sembra completamente indipendente dalla ciclicità stagionale e dagli improvvisi sconvolgimenti climatici, che non toccano (se non a livello del prezzo) la costante e scontata accessibilità delle risorse alimentari. Per di più, i nostri parquet di legno esotico, i pellami delle calzature provengono da non si sa bene dove: non riusciamo più nemmeno a dare un 'volto' e un nome all'organismo vegetale o animale – colto nella sua integrità – da cui quel determinato materiale è stato tratto ed elaborato *ad humanum usum*. Così come ci entusiasmiamo, senza pensare al paradosso blasfemo che si nasconde in una simile offerta commerciale, della sovrabbondanza di pesci e cacciagione esposti nei macabri ostensori refrigerati dei supermarket, approfittando delle immancabili promozioni 3x2. Ma chi ci dà diritto di stabilire una tale equivalenza nel vivente? Non è stato forse Cristo, l'Uomo-Dio, a moltiplicare, nell'ordine sovranaturale del miracolo, i pesci tratti dalle acque dagli apostoli? Pensiamo davvero di poter fare altrettanto?





Inoltre, i pesci tropicali e gli uccelli rari esibiti quali complemento d'arredo negli acquari e nelle voliere nelle nostre case private, nei ristoranti e negli studi dei liberi professionisti potrebbero essere fra gli ultimi superstiti di una determinata specie a serio rischio di estinzione – e noi, a conti fatti, siamo del tutto ignari della provenienza geografica, della reale disponibilità e dell'effettiva distribuzione di ciò che consumiamo, adomesticiamo ed esibiamo quale trofeo della nostra smania del rispecchiamento. Ed è precisamente questo stato d'ignoranza del contesto abitativo che definisco *sensu di estraneità al mondo*, quello smarrimento all'origine di un acosmismo lesivo dei diritti di ogni vivente.







2. LA NOTTE DEL MONDO E IL POPOLO LEGGENDARIO DEI VAMPIRI

Mercificazione della vita e perdita del mondo vanno di pari passo. Ogni consumatore, al cospetto della natura, è un vampiro insaziabile, il quale – sopraggiunta la Notte del Mondo – spunta fuori dalla sua bara (certo, il più delle volte climatizzata e a quattro ruote motrici) per darsi al lauto banchetto di ogni bene al momento disponibile. Ma la sottrazione di realtà che si sta prospettando prevede una nuova generazione di vampiri, molto diversa dall'immagine canonica del fenomeno descritto dalla letteratura tardoromantica.


Io sono leggenda, può dire chiunque si trasfonda – riflettendosi in esso come nello specchio di ogni brama – nel potere magico della merce, l'ultima novità alla moda. La normalità è sempre “un concetto legato alla maggioranza”; mentre l'eroe (“l'ultimo della vecchia razza”, direbbe Robert Naville, protagonista del romanzo di Richard Matheson *I Am Legend*), al cospetto di una qualità comune a molti uomini semivivi (il vampirismo), aspira all'unicità, quasi emergendo dall'anonimato come un anatema da esorcizzare, “un orrore nero da distruggere”. Le sue fauci spalancate ora minacciano ogni alterità, al pari dell'immagine solitaria del vampiro tradizionale prima della diffusione del




“morbo *vampiris*”: essere ‘unico’ e originale in mezzo a esistenze assolutamente banali. Dracula, Nosferatu, Carmilla, Ligeia, sono solo alcuni dei nomi di queste rarità oramai *dépassées*, un tempo associate ai tratti distintivi della nobiltà e di un erotismo audace, libero dalle convenzioni borghesi.

I ruoli, al cospetto di un semplice ribaltamento quantitativo (pochi *versus* molti), si sono infine rovesciati: Robert Naville, riedizione *horror* del Robinson Crusoe, “prigioniero su un’isola notturna circondata da oceani di morte”, diviene così l’unico e vero uomo abbia valore in mezzo alla gran massa degli esseri *démodés* (i soliti vampiri, desueti e inflazionati, nel caso del romanzo): egli non vuol essere *uno di loro*, perché ciò che rappresentavano i vampiri è diventato obsoleto, “la sovraesposizione al terrore ha trasformato il terrore stesso in un cliché” da cui rifuggire *ad ogni costo*. Ma, così facendo, egli diviene il più terribile dei vampiri, la sua intera esistenza coincidendo con lo sterminio dell’altro da sé – un parassita che, per destrezza e capacità organizzativa, surclassa ogni vampiro sia mai esistito. Suo unico imperativo è il consumo di ogni presupposto d’esistenza per altre vite diverse dalla sua – *occido ergo sum*.


Questa pretesa di unicità, a dire il vero, vale per ogni consumatore alla moda, dissipatore di risorse che, al minimo cambiamento in fatto di tendenza, deve distinguersi dalle tante “vite di scarto” che lo circondano (i consumatori difettosi, direbbe Bauman) – a patto costui rinfreschi la propria nullità e il proprio stato di anonimia nel nuovo Lete mediatico della spettacolarizzazione sociale e consumistica, incrementando l’erosione di ogni datità naturale.



Alcune delle riflessioni di Robert Naville, a tal proposito, potrebbero assurgere a compendio di ogni cultura consumistica, secondo cui il valore di una cosa coincide col suo essere *all'ultimo grido*, oggetto di una fame spasmodica di novità: “Il ritorno dei morti viventi è diventato una banalità. È incredibile come ci si adegua all'incredibile: basta vederne a sufficienza”. Come a dire: la figura romantica del vampiro è svanita, non incanta più l'immaginario e non fa più nemmeno paura; se ora si vuol essere ben visibili – far scalpore e tendenza – è meglio votarsi a un'esistenza ripiegata su se stessa, la cui unica prassi 'sociale' consiste nell'intagliare paletti da piantare nel cuore degli infetti durante il loro stato comatoso diurno.



Quale ultimo sopravvissuto dell'antica schiatta umana, nonché cacciatore implacabile di quegli esseri maggioritari, né vivi né morti, che sono gli zombi assetati di sangue che lo assediano, Robert diviene agli occhi della nuova società dei vampiri “un flagello spaventoso, sconosciuto, persino peggiore della malattia con cui essi avevano imparato a convivere”. Ma in questo tratto terrificante, a ben vedere, sta la sua forza e originalità, in grado di far breccia nel pubblico dei lettori – e non è un caso se, nella recente trasposizione cinematografica di Francis Lawrence (del 2007), il protagonista sia interpretato dal blasonato Will Smith, che incede sulle vie della città deserta con tanto di tascapane e inseparabile giacca di pelle Belstaff (la *Trialmaster Legend Jacket*, evoluzione futuristica del mitico modello indossato da Steve McQueen più di un quarantennio fa). E, al posto di una giardinetta di facile manutenzione, come nel romanzo tutto sommato equilibrato di Mattheson,



nel film compare una ruggente Ford Shelby Mustang GT500 dal colore rosso sgargiante. Solo un essere così agghindato e accessoriato di tutto punto, sfilando sulle passerelle dei teleschermi con il fucile in spalla, potrebbe dire: “Un nuovo terrore prende forma dalla morte, una nuova superstizione penetra la fortezza inattaccabile dell’infinito. *Io sono leggenda*”. Come a dire: il mondo, come un’immensa tavola imbandita di ogni golosità, sta attendendo le mie implacabili fauci.

Robert Naville, nella realizzazione cinematografica, sta cercando il suo pubblico e la sua preda, vuole fare tendenza, essere all’ultimo grido – e davvero, per i semivivi, egli è un *monstrum* inesplicabile, essi sono terrorizzati dalla sua propensione sanguinaria e distruttiva, che mira alla cancellazione di ogni diversità. Nell’interpretazione di Will Smith, si potrebbe dire, ogni aspetto malinconico dell’eroe solo al mondo si risolve in affermazione titanica sotto i riflettori della grande festa mediatica, ove esibizione di sé, atteggiamento *blasé* e capacità smodate di consumo dettano sempre l’ultima parola: i vampiri, per lui, sono soltanto un ostacolo temporaneo sulla via dell’affermazione pubblica del proprio impareggiabile stile onnivoro, quasi occasione in *trompe-l’oeil* di distinzione sociale e di accaparramento di ogni bene di consumo. Il rapporto scellerato creazione simbolica del sé (sempre alla moda), consumo smodato di realtà e distruzione di ogni alterità obsoleta (oggettuali e viventi) tocca qui, in questa riedizione di un *thriller* fantascientifico del 1954, i suoi massimi vertici.

Robert Naville, nella versione cinematografica, è il perfetto attore sociale di un mondo a uso e consumo

di esistenze parassitarie e senza scrupoli – il protagonista di una lotta per il riconoscimento dove solo la fame di realtà può affermarsi su un vivente oramai sottomesso, sfruttato fino all'osso ed esangue. D'altronde, l'ultimo uomo superstite, il sopravvissuto *tout court* non può che essere l'araldo venuto ad annunciare la probabile *finis mundi* – ma Robert fa ciò senza rinunciare a quel pizzico di celebrità che ancora gli spetta nella grande recita mondana sospesa sull'abisso del nulla. Entropia e consumismo spettacolare, nel suo esistere solo al mondo quale *metavampiro* (o vampiro al quadrato), coincidono in una parodia macabra dell'eroismo dei consumi, dove a sopravvivere sono solo “i grandi protagonisti dello spreco”¹, la cui dilapidazione spettacolare è una vera e propria arma di distruzione di massa.

Nell'attuale flusso mediatico che copre la realtà, costantemente alimentato dal nostro desiderio di benessere e celebrità, scorrono le immagini senza spessore di un mondo che, per quanto festoso e vacuo, sembra possedere vere e proprie qualità taumaturgiche, capaci di trasfigurare il nostro destino di esseri mortali. Esso, di continuo, promette quell'inversione magica e spettacolare che trasforma l'esistenza divenuta scontata e ripetitiva in celebrità, mentre la moda appena trascorsa (oramai seguita dai più) diviene qualcosa di antidiluviano e spaventoso, che occorre esorcizzare con un nuovo

¹ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 32.

annuncio leggendario: un rinnovato consiglio per gli acquisti che, assecondato con slancio e prontezza, ci sottrae – almeno per un istante – alla banalità della gran massa dei consumatori incolori, *pallidi come la morte*.

Eroismo e banalità, eccentricità *à la page* e superstitiosa arretratezza in fatto di gusti, *uomini e vampiri*, nel mondo dei consumi sono concetti che si rincorrono costantemente, fino alla fine del mondo: lo scambio delle parti, come ben comprende Robert Naville, è il cuore reificato di ogni rinnovamento culturale e ideologico – ed è sempre meglio scegliere l'eccentricità del comportamento di un assassino sanguinario (una sorta di samurai dell'epoca del post-umano) che lasciarsi imporre la 'normalità' dal "morbo *vampiris*". Tanto, prima o poi, se avremo successo saremo in buona compagnia; e, allora, a nostra volta inflazionati e incapaci di sostenere una parte scontata senza alcun picco di eroismo, potremo trovarci nuovamente ad *indossare i panni* della vittima. Leggenda e massificazione, moda e tradizione antidiluviana, tutto e nulla, persecutori e vittime, novità ed eterno ritorno dell'identico, in definitiva, sono i due poli che tengono in vita il ricambio incessante delle merci. L'economia dello spreco, del resto, quale vampirizzazione sistemica delle risorse, impone sempre e comunque il sacrificio di qualcuno (a dire il vero, dei molti per il benessere dei pochi eroi/leggende di turno, uomini o vampiri essi siano). Quel che è certo è che il sorgere del nuovo giorno, capace di porre fine all'alternanza suicida tra rassegnazione melancolica al vecchio e ansia spasmodica di novità, è ancora lontano...



3. IL GRANDE ACQUARIO IN CUI VIVIAMO: DA PIETER BRÜEGEL A THOMAS MANN

Forse l'unica interpretazione a noi accessibile del vivente che popola il mondo è quella restituita dall'incisione di Pieter Bruegel *Pesce piccolo mangia pesce grande* (1557). Siamo noi l'ultimo anello, sovrano e senza alcun senso del limite rispetto all'ingordigia onnivora che ci caratterizza, di una catena alimentare in cui ogni animale sopraffà quello più piccolo – fino a che non rimanga l'identico *idem*, l'unico e la sua fame, singolarità sola e soddisfatta del suo immane banchetto ontologico. L'uomo, in questa incisione, è il folle re al centro del tutto, la cui ingordigia onnivora regna sovrana in un mondo creato a sua immagine – mondo ridotto a mera ghiottoneria alla mercé delle sue instancabili fauci.

Sappiamo trarre dal grembo di ogni animale, come l'uomo col grande coltello raffigurato da Bruegel – un soldato in armatura che scruta nel ventre di un grande pesce colmo di pesci più piccoli, i quali, a loro volta, stringono tra le fauci pesci ancora più piccoli... – la fame insaziabile che si cela in ogni creatura, svelando così il mistero crudele che è all'origine della vita cosmica: la pura volontà di potenza, l'istinto cieco di soprav-



vivenza, l'affermazione della parte sul tutto all'insegna del motto *mors tua vita mea*. Peccato però che questo sia un linguaggio molto umano, più adatto a descrivere il conflitto storico (quello bellico in particolare) che non la vita – certamente anche conflittuale – tipica del regno animale. Sarà per questo che lo strano 'chirurgo' della raffigurazione, intento a squartare il pesce gigantesco, è un soldato? Non è la vista umana, subdola e deformante, a insinuare nel regno animale quei tratti di malvagità che sono propriamente umani, come la guerra, la sopraffazione premeditata di ogni alterità, gli atti di palese crudeltà contro il vivente? Non è forse dentro l'uomo che si nasconde quella fame insaziabile di realtà che qui, in questa incisione, è affidata al regno ittico, di per sé ignaro e senza colpe? Ogni appagamento del desiderio umano, come un pesce che inghiotte un pesce più piccolo – e così via, fino a giungere alla creatura abnorme in primo piano, squartata dalla mano dell'uomo – nasconde sempre e di nuovo il *Begierde*, cupidigia la cui bocca spalancata proietta ogni volta l'umano desiderio verso un nuovo banchetto, che mai potrà conferire senso di sazietà alla nostra inesauribile virtù assimilativa.

Questa deformazione in senso antropomorfico del regno ittico trova un altro episodio significativo ne *I Buddenbrook* di Thomas Mann (1901), sebbene con un diverso accento di significato. In un momento tipico del romanzo, a ben vedere, il mercato del pesce diventa il riflesso del senso di sgretolamento e di rovina avvertito dal senatore Thomas Buddenbrook, afflitto dal dolore lancinante provocato da un molare guasto

– sofferenza che, per il narratore, è simbolo della malattia di un'epoca, la *fin de siècle*, e del disfacimento morale un'intera classe, la borghesia: spesso, i simboli borghesi della fortuna, della proprietà, dell'agiatezza e sicurezza materiale “appaiono soltanto quando la parabola incomincia a discendere. Quei segni esteriori han bisogno di tempo per manifestarsi come la luce di una stella lassù in cielo, di cui non sappiamo se si sia già spenta o in procinto di spegnersi quando brilla più fulgida...”¹.

Agli occhi del senatore sofferente, scivolando il suo io in un'interiorità morbosa che avverte tutto il peso di una realtà in decadenza, il pesce agonizzante diviene lo specchio in cui egli riflette la degradazione spirituale del proprio status sociale, fino a trovare la morte – quasi per soffocamento – come quei poveri animali che si dimenano, oramai esangui, sui macabri banchi del mercato, cosparsi di sangue e viscere.

La descrizione di Mann, a dir poco, sembra ispirata da un quadro di Bruegel, una natura morta in cui i tratti del regno animale, caricaturizzati in senso parossistico, e il degrado storico-sociale del mondo borghese si rispecchiano vicendevolmente, fondendosi in una realtà feroce, morbosa e spregevole al di là di ogni datità naturale. Per di più, si potrebbe dire, l'interiorità isolata e patologica di Thomas Buddenbrook sembra la versione borghese della hegeliana “Notte del Mondo”:

¹ TH. MANN, *I Buddenbrook. Decadenza di una famiglia*, trad. it. di A. Rho, Torino, Einaudi, 1984, p. 393.

I pesci, torturati ma duri a morire, giacevano sui banchi con occhi fuori dalla testa e branchie palpitanti, sbattendo disperatamente la coda, finché erano presi, e un coltello aguzzo e insanguinato cigolando tagliava loro la gola. Anguille lunghe e grasse si torcevano e s'attorcigliavano formando strani disegni. Nelle grosse bigonce brulicavano i granchi nerastri del Baltico. Ogni tanto un grosso rombo si contraeva convulso, e folle di terrore scattava giù dal banco, sul lastricato viscido e coperto di rifiuti...²

Dopo il tentativo di estrazione del dente, la corona saltata e l'impossibilità da parte dello sgomento dottor Brecht di procedere a un'estrazione delle radici, Thomas Buddenbrook, volendo raggiungere casa, cade sulla strada a faccia in giù, riverso in una pozza di sangue – agonizzante come i pesci immolati sugli altari sacrificali su cui operano, a colpi di coltello, i mercanti con cinismo e brutalità.

Anche in questo caso la natura, dissolta nel suo essere per sé, è asservita a un repertorio antropocentrico di significati: dove in Bruegel, attraverso i pesci disposti a matrioska, si parla della nostra fame inestinguibile di realtà; in Mann, con la scena del mercato ittico, si tratta di quella languida sofferenza e di quel processo di decadenza morale che ha per nome 'tramonto del mondo borghese' – mondo che, avendo abolito ogni intermediario "tra i laici e Iddio", ha imposto la propria interpretazione "cinica e senza cuore" del mondo sulla base delle "piccole oscillazioni del capitale" e del ritmo forsennato della produzione. Come scrive Ador-

2 Ivi, p. 611.

no, “quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un’appendice materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria”³.

L’esistenza di Thomas Buddenbrook non era diversa da quella di un attore, un attore però la cui vita fin nei minimi e più triti particolari sia diventata un’unica produzione, una produzione che, eccettuati pochi brevi momenti di solitudine e di distensione, assorbe e logora continuamente tutte le forze... L’assoluta mancanza di un qualche entusiasmo ardente e sincero, l’impoverimento e la desolazione dell’animo suo – una desolazione tale che la sentiva quasi di continuo come un’angoscia vaga e opprimente – uniti a un inesorabile senso del dovere e a una ferma volontà di sostenere degnamente e a qualunque prezzo la sua parte, di celare con tutti i mezzi la sua decadenza, e di salvare le apparenze, avevano così trasformato la sua esistenza, rendendola artificiosa, consapevole, forzata, e facendo sì che ogni parola, ogni gesto, ogni atto compiuto in pubblico diventasse una recitazione faticosa ed estenuante⁴.

L’epilogo della classe borghese, il terzo stato, colto nei suoi aspetti di regressione morbosa, si configura come una pena del contrappasso: un banco da macello insanguinato su cui notabili, possidenti e commercianti vengono dilaniati dal rimorso e dalla sofferenza

3 TH.W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2008, p. 3.

4 TH. MANN, *I Buddenbrook. Decadenza di una famiglia*, cit., p. 561.

tenuta nascosta, “con vergogna e cattiva coscienza”, nel loro atteggiamento utilitaristico e di sfruttamento disciplinato perpetrato con accanimento verso il mondo – una grande recita, dura e spietata, che ha trasformato la realtà nel “peggiore dei mondi possibili”: il mondo marcescente e residuale, mero banco di prova dell’avarizia e della capitalizzazione forzata.

La morte e la profondità del dolore, annunciandosi in un’angoscia tormentosa e straziante che ridesta la coscienza alle profondità non disponibili del mondo (al di là della finzione calcolante, che impedisce che l’essere del mondo sia inteso come “qualcosa di diverso e di migliore” da quella realtà traducibile in mero valore monetario), in questi casi sopraggiunge come intimazione *in extremis*, esperienza perturbante e chocante che è causa di un possibile ravvedimento da quell’indifferenza meschina verso la natura che ha per nome abilità, destrezza, successo, guadagno, potenza, ricchezza e onori: “Dietro le inferriate della sua individualità, l’uomo contempla senza speranza le mura di cinta delle circostanze esteriori, finché viene la morte e lo chiama al ritorno in patria e alla libertà”⁵.

Ma non saranno questi pesci, gli uni (di Bruegel) e gli altri (di Mann), le due facce di una stessa medaglia? Desiderio onnivoro di realtà (“sindrome produttivistica”⁶) e senso di perdita di un mondo costantemente in calo, che si consuma nei suoi stessi presupposti ontologici (crisi ecologica), *carpe diem* e *memento mori* non sono

5 Ivi, p. 597.

6 Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, cit., p. 107.

forse le due facce, positiva (*poros*) e negativa (*penia*), della nostra fame compulsiva di realtà? Bulimia e anoressia, volontà di sopraffazione e impulso di morte, senso di pienezza e dolore per l'assenza di ogni vero bene, come vedremo, sono gli atteggiamenti patologici funzionali al vivere nella realtà mercificata del presente, le due forze compulsive costituenti l'odierna malattia ontologica che colpisce la società dei consumi. La duplice proiezione sul mondo ittico dell'ingordigia operosa e del sentore melancolico del vuoto di mondo che si nasconde dietro la finzione borghese, della fame compulsiva di realtà e dell'abbandonarsi rassegnato alla morte, dell'espansione dell'impulso vitale onnivoro e della crudele mattanza cui ci condanna la nostra prassi insensata e nichilistica, della bocca spalancata che nessuna preda può saziare e della testa mozzata che cade al suolo tra i sozzi rifiuti del lastricato, del grande progetto di civilizzazione dell'*Aufklärung* e della paurosa *Nacht der Welt* in cui cade il soggetto privo di mondo – questi aspetti complementari, dunque, sono i due nomi di uno stare al mondo tipicamente umano, antinomico e paradossale: consumo e spazzatura, l'assimilazione informante del reale e il vergognoso controcanto dell'espulsione delle scorie, costruzione (*simbolica e razionale*) e distruzione (*reale*) del mondo – sua trasformazione, cioè, in una grande discarica, il melancolico repository di ogni sogno umano di rispecchiamento nell'altro da sé, il “cimitero delle occasioni sprecate”⁷. Da questa tomba di ogni umano progetto di senso scaturiscono i nostri peggiori

7 Ivi, p. 42.

incubi, popolati di “ratti e paranoia”⁸: essi convergono nel timore di aver trasformato la terra in una immensa Gomorra di cemento, rovine e munnezza⁹.


La fame compulsiva di realtà, con cui misuriamo, addomesticiamo il mondo che ci circonda, ha per conseguenza la perdita dell’orizzonte mondano, che si preserva solo in forme residuali (decadenti) che ingenerano malattia, rassegnazione morbosa e senso di smarrimento. Il capogiro che coglie Thomas Buddenbrook attraversando il mercato ittico, un gorgo ipnotico in cui la realtà che lo circonda precipita e in cui è risucchiata ogni sua certezza morale e materiale, è l’immancabile controcanto di un atteggiamento ‘ontofagico’ che mira alla consumazione del vivente – fino alla messa in questione dei presupposti della vita come tale. Desiderio di pienezza materiale e senso divorante del vuoto devono dunque sparire in un solo gesto: questo gesto *anzitutto filosofico* ha per nome ‘radicamento del pensare nelle profondità non disponibili dell’*oikos*’.

8 D. DELILLO, *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Torino, Einaudi, 1999, p. 305.


9 Per questi aspetti rimando al mio *Filosofia delle ultime cose. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2013.



4. NARCISO ALLO SPECCHIO, O L'UOMO SENZA MONDO



La storia di Narciso, che riflette se stesso nello specchio d'acqua invaghendosi della propria immagine, assurge a simbolo della parabola dell'umanità dimentica che la riflessione (anche filosofica) è sempre e comunque un gesto critico nei confronti di qualcosa di dato e che ci precede, una presa di distanza del pensiero ancora interna all'orizzonte mondano – dunque, sempre dipendente dal contesto destinale di tutto ciò che vive e muore sulla faccia della terra. La smania del riconoscimento, con cui l'uomo ricerca se stesso sulla superficie traslucida di una realtà addomesticata ad umano uso e consumo, spezza l'antico legame con il mondo, in cui pensare e agire stanno sempre in un rapporto di rispettosa *cura* con il mondo. Rimuovere l'*oikos*, erodere il radicamento mondano portano allo smarrimento, all'astrattezza delirante del pensiero e alla perdita del centro di gravità di ogni poter-essere e di ogni poter-fare. Librarsi nel vuoto senza presupposti di ogni astrazione, spingere il pensiero fino al punto di non ritorno del suo stare in rapporto inoperoso con le cose, agire senza cura del nostro provenire-da e persistere-in, tutto ciò è l'inizio della decadenza, narcisistica e compiaciuta, della nostra specie, che conduce



all'asfissia omologante dell'identico (l'olocausto culturale e materiale di ogni alterità).

Questo è il tragico epilogo di chi crede, come il barone di Münchhausen, di poter trarre se stesso dalla palude tirandosi per i capelli, senza appigli che non siano quelli offerti dal proprio corpo – mera propaggine reificata dell'*homo consumens*, solo essere reale in un mondo di specchi. In questo gesto disincarnato non risuonano più le cose che ci circondano, non vi è più alcuna complicità con il mondo; è un colpo secco che spezza ogni armonia, recidendo il legame del vivente per instaurare il regno della produzione delle mere somiglianze di ragione, una foresta di simboli artificiali e senza fondamento nella realtà pianificata delle cose.

L'umanità, alla fine di questo processo di costante sottrazione, non può più riconoscersi se non nelle immagini senza spessore in cui, invece che della realtà, si appaga del suo mero "alibi mediatico" (direbbe Baudrillard). Anziché abitare il mondo, noi viviamo compiaciuti nelle immagini vacue e spettacolari dimentiche del reale, simulacri che si moltiplicano incessantemente proprio in quanto inconsistenti e senza alcun referente ontologico. L'equivalenza, l'interscambiabilità e l'indifferenza all'essere di natura è la *ricchissima povertà* dell'odierno sistema di repliche iconiche con cui – attraverso una spettacolare *mise en abîme* – facciamo sparire il mondo da sotto i nostri piedi.

Assistiamo con sorpresa come al gesto potente del mago, che, con un abile gioco di prestigio, cela la sua mite assistente dietro il mantello per farla sparire. Ma la sorpresa è ancora più grande quando scopriamo che non vi è nessuna botola, nessun trucco, nessun illu-

nismo: il mondo è sparito davvero, al suo posto rimangono solo gli specchi del labirinto di vetro, tra le cui pareti vediamo inseguirsi affannosamente e poi perdersi le immagini evanescenti di ciò che è andato perduto...

Una di queste repliche, allo stesso tempo spettacolari e poverissime, è stata offerta da un film come *Avatar* (2009), di James Cameron. Esso, nella sua rivisitazione *fantasy* di una natura extraterrestre, ha appassionato le platee delle sale cinematografiche di tutto il mondo: la difesa dell'immagine spettacolare dell'ambiente e degli 'aborigeni' alieni che vivono in simbiosi con una natura incontaminata sembra poter surrogare ogni azione e impegno concreto in tal senso. Così come la nostalgia universalmente introiettata, attraverso l'industria dell'*entertainment*, di una natura vergine, sembra qualcosa di più concreto del dato inoppugnabile di un ambiente violentato mortalmente dalla tecnica, dall'industria e dalla spazzatura. Non vi è nulla di cui preoccuparci, ripetiamo assiduamente a noi stessi – almeno finché l'immagine digitale del mio *desktop* ammicca, quale sfondo rassicurante, sotto le icone familiari del computer. L'aria fresca di montagna, il cielo azzurro e l'acqua limpida di una cascata che cade come pioggia nebulizzata tra rocce e muschi verdissimi compensano e ristorano – appena lì, sotto il mio naso – la mia fame consumistica di un mondo completamente artificializzato. Facendomi dimenticare delle “quantità crescenti di rifiuti sempre più variegati che non trovano collocazione e che minacciano gli equilibri ambientali di atmosfera, acqua e suolo”¹.

1 R. PINNA, *Autoritratto dell'immondizia. Come la civiltà è*



Nel quadro delle immagini residuali del mondo, che sottraggono progressivamente linfa vitale al nostro essere e pensare (secondo la metafora del radicamento), rientra anche l'“invenzione dell'economia”, che è uno dei presupposti di ciò che Cornelius Castoriadis ha chiamato *l'institution imaginaire de la société*: una finzione antropotecnica che tenta di addomesticare il reale, di sottrarre i fenomeni naturali al loro carattere di instabilità e imprevedibilità costitutive. Così facendo, l'economia si è affermata “come vera e propria fisica sociale”², un'entità mitica che sta a fondamento dell'ordinamento antropocentrico dell'universo.

La negazione dell'*humus* dell'umano (dei sensi, del sensibile, del corporale, del naturale) mira al peggiorare dei mondi possibili: la negazione del Grande Essere che raccoglie, organicamente, l'insieme dei vivi e dei morti – la fauna, la flora e le altre manifestazioni dell'essere che ci permeano come un destino comune, tanto di vita quanto di morte –, è un passo decisivo verso la fine dei tempi. Questo destino naturale e perciò comune, oggi rimosso e rinnegato, per citare Michel Maffesoli, è l'essere originario in cui ogni pensiero e azione ritornano per trarre alimento come alla radice occulta di ogni nostro gesto in quanto gravido di senso³ – di ogni azione, cioè, che si attenga a una storicità non delirante,

stata condizionata dai rifiuti, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 122.

2 S. LATOUCHE, *L'invenzione dell'economia*, trad. it. di F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 74.

3 E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, trad. it. di M. Ceruti, Milano, Cortina, 2011.



ancorata come dev'essere al centro *securus* della vita che trattiene e protegge il senso dalle deviazioni prometeiche dettate dal delirio umano di onnipotenza.


Si tratta, riprendendo Martin Heidegger, della connessione unitaria tra cielo e terra, divini e mortali nella costellazione dinamica del *Geviert*: unità tensiva in cui soggiornare come al riparo della matrice originaria di ogni esistere; spazio originario che offre la misura del nostro abitare nel mondo che si dispiega in “salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali”⁴. Ma è stato un suo allievo, Karl Löwith, a pensare nel senso più profondo al dramma di un'esistenza storica sradicata da ogni idea di natura e di eternità, mettendo in guardia l'uomo dai pericoli “fatali” di un progresso che attenta sistematicamente al precario equilibrio del mondo ambiente:

Nell'antichità e nel cristianesimo l'esperienza della storia e della sua relatività era vincolata, ordinata e limitata; nel pensiero greco dall'ordine e dal logos del cosmo fisico, in senso cosmologico, nella fede cristiana dall'ordine della creazione e dalla volontà di Dio, cioè in senso teologico. Soltanto col dissolversi di entrambe queste concezioni premoderne comparve la fede nella storia in quanto tale, lo storicismo. Quando in effetti l'universo non viene più ritenuto né divino né eterno, come era per Aristotele, né transeunte ma creato, come era per Agostino e Tommaso, diventa possibile parlare di “esistenza storica” che non ha più un luogo determinato entro la totalità di ciò che esiste per natura, e che si regge quindi interamente su se stessa e sulla sua temporalità⁵.



4 M. HEIDEGGER, op. cit., p. 106.

5 K. LÖWITH, *Critica dell'esistenza storica*, trad. it. di G.M. Künkler Giavotto, Napoli, Morano, 1967, p. 212.

Il progresso, nel suo dominio incontrastato sul mondo, svela oggi i suoi tratti più inquietanti, che vanno dal rischio della catastrofe ecologica (lato oggettivo) alla rimozione strategica del trauma della probabile *finis mundi* (lato soggettivo), fonte di un pensiero delirante che scambia la propria interpretazione immaginaria del sociale con l'esser-così del mondo – giungendo in ultimo, come scriveva Günther Anders, all'esito prevedibile di una lacerazione improvvisa del rivestimento rassicurante dell'essere con cui abitualmente ci trastulliamo per non guardare in faccia la realtà: lo choc dell'epilogo paradossale di “un mondo senza uomo”, messa in crisi non più emendabile di ogni illusione antropotecnica. Per la prima volta nella storia umana oggi è infatti possibile pensare a un torso di mondo che sopravviva all'olocausto umano: modelli matematici sono da tempo in grado di prefigurare questo scenario postumano; mentre la filosofia latita e la narrativa può solo sfiorare questa immagine silente e perturbante, come ha fatto recentemente Cormac McCarthy con il romanzo agghiacciante *The Road* (2007): freddo e silenzio, con “le ceneri del mondo defunto trasportate qua e là nel nulla da lugubri venti terreni”; “buio e freddo autistico”, che fanno sembrare il paesaggio “una tomba spalancata nel giorno del giudizio in qualche dipinto apocalittico”; uomini derelitti che paiono usciti da un campo di concentramento, ma non così diversi da “frati mendicanti mandati a cercare elemosine” tra le ombre evanescenti di altri esseri umani; “montagne di rifiuti ovunque”; terra livida e fanghiglia grigiastra posate su ogni cosa; cumuli di cenere fradicia, detriti e spazzatura quale



ultimo segno dell'umano in un mondo morente, abitato solo dai nuovi ciechi, "dove tutto era morto fino alle radici": resto di realtà in cui l'ultimo esemplare di una cosa data, sparendo nel nulla, "si porta con sé la categoria" intera – il ricordo e persino la parola con cui un determinato oggetto poteva essere nominato ed evocato.





5.
DALLA CREAZIONE DI ADAMO
ALLA PARABOLA DI ICARO

Il progresso storico-tecnologico può essere descritto, per la sua ambiguità e fatalità costitutive, dalla leggenda rabbinica del Golem: si tratta di una creatura antropomorfa divenuta così grande da sfuggire al controllo del suo creatore, *monstrum* che agisce oramai in maniera autonoma e incontrollata, fino a darsi alla pura e deliberata violenza e distruzione¹. Questo mito ebraico ricorda molto da vicino il celebre racconto gotico di Mary Shelley, dove l'automa semiosciente creato dal dottor Frankenstein a partire da cadaveri umani – prodigio della demiurgia chirurgica e degli esperimenti improntati al galvanismo – diviene infine quel mostro orripilante che tutti conosciamo: porre fine alle sue insensate ed eccentriche gesta equivale alla capitolazione del suo oramai impotente padre/ideatore – d'altronde, la fine del *Doppelgänger*, in quanto mera immagine speculare del perseguitato, equivale alla morte dell'archetipo, come ben mostra la parabola molto faustia-

¹ M. MAFFESOLI, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, trad. it. di F. Tarquini e T. Vagni, Bergamo, Bevivino Editore, 2012, pp. 38-9. A questo scritto mi riferisco anche per l'interpretazione di Michelangelo e del *Faust* di Goethe.

na narrata dal film *Der Student von Prag* (capolavoro dell'espressionismo tedesco, apparso nel 1913, la cui regia si deve al danese Stellan Rye).

Per descrivere l'origine della prassi tecnica dell'uomo, qui basti un'opera splendida di Michelangelo, *La creazione di Adamo* della Cappella Sistina (1511): in questa immagine si condensa davvero una lunga storia, vicenda di riappropriazione umana dello spazio religioso – *Umsetzung*, direbbe Hans Blumenberg – che va dal dito divino (dal *fiat lux* delle origini di tutte le cose fino al “*digitus Dei est hic*” di *Esodo VIII*, 16, espressione con cui i sacerdoti d'Egitto interpretano la piaga delle zanzare) alla mano prensile e onni-forme dell'*homo faber*; ossia dalla creazione divina *ex nihilo* alla ricostruzione umana del mondo in senso storico che conduce la natura, erosa nei suoi stessi presupposti, al proprio *nulla ontologico*. La tecnica moderna, quale prolungamento del *digitus Dei*, porta all'estremo il principio costruttivo del reale – fino a giungere alla violenza verso ogni forma di alterità, al “saccheggio ecologico” e a quella prassi nichilistica che è l'ultima versione dell'apocalisse *fai da te* – siamo noi, consumando i fondamenti del vivere comune, i soli responsabili della nostra esposizione al rischio mortale della catastrofe ecologica

Nell'affresco di Michelangelo si trova, condensata *in imagine*, la radice di una teoria ontoteologica del gesto, che – come direbbe Karl Löwith – trae spunto dal creazionismo e dal volontarismo cristiano. Faust, eroe della *Tätigkeit* e della *Tathandlung* – secondo cui “in principio era l'azione” (e si tratta evidentemente di

una parodia di Giovanni 1,1 “in principio era il Verbo”), non significa forse in tedesco pugno? E la mano non è il medium di ogni nostro rapporto con il mondo e con il prossimo? Lavorare nel/il mondo, mantenendosi in vita contro ogni rischio naturale, ha assunto la forma della manipolazione che trasforma le cose di natura in *manufatto* (in latino *manu factum*, nel senso dell'*opus* fatto da mano d'uomo), realtà sempre disponibili e trasformate a misura della mano e della sua presa irrevocabile. Faust, per così dire, *greift und hält mit der Hand die Welt fest* – egli s'impadronisce del mondo con i propri artigli che lo tengono ben saldo (*festhalten*), scansando/ponendo *le mani* avanti rispetto a ogni imprevisto in una pianificazione totalitaria degli eventi che soffoca il respiro del mondo.

Perché anche il mondo vive e respira – questa è almeno l'impressione che è stata tratta anticamente da una semplice considerazione morfologica della natura. E si tratta di una teoria di matrice platonica che porta all'accertamento di un certo isomorfismo tra uomo e mondo, una corrispondenza tra organismo vivente e fenomeni cosmici (conformemente alla celebre dottrina filosofica dell'uomo microcosmo, secondo cui le membra umane si rifletterebbero ingigantite in determinati aspetti della vita del mondo): le maree, ricordava Leonardo da Vinci, anch'egli sostenitore della dottrina dell'uomo quale *parvus mundus*, sono la manifestazione della vita spirituale della natura; i fenomeni carsici sono le emorragie risananti dell'apparato circolatorio della terra; le eruzioni magmatiche equivalgono agli sbuffi improvvisi della forza vitale che riscalda la natura, analogamente al cuore

umano che, contraendosi, scalda e vivifica le membra. Vi è dunque in particolare un rapporto di profonda somiglianza tra ossa, “sostenitori e armadura della carne”, e sassi, “sostenitori della terra”; tra il sangue e le “infinite vene d’acqua” che scorrono nella profondità della terra; tra respirazione umana e l’“alitare del mondo”; e, non in ultimo, tra calore del corpo umano, principio infuso di vita, e nucleo magmatico della terra e virtù del sole, caldo lume dell’universo da cui tutte le anime discendono: “Dov’è vita, lì è calore, e dov’è calore vitale, qui v’è movimento d’omori”².

Il fare informante è all’origine della razionalizzazione e dell’abuso strutturale della natura e di noi stessi in quanto esseri naturali e permeati dai sensi, dall’istinto e dallo stare – anche in senso panico – in un mondo da cui la nostra azione trae alimento e, raggiunto il proprio *telos* storico, ogni volta ritorna inoperoso come nel proprio *oikos*. Vi è un bel dipinto di Pieter Bruegel, *Landschaft mit dem Sturz von Icarus* (1555-68), che ben descrive questo ‘ritornare inoperoso’ presso la matrice silente/accogliente di ogni gesto; esso può fare splendidamente da contraltare all’*Angelus Novus* di Paul Klee, modesto acquerello al centro delle *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin: l’uno e l’altro, immagini antitetiche e complementari, sono i due pilastri di una nuova concezione dell’umano stare al mondo.

² LEONARDO DA VINCI, Ms. A (Institut de France), fol. 55v; cfr. C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Firenze, Le Lettere, 1997, p. 50.

Il dipinto di Bruegel, nella sua icasticità, mi pare contenere la cifra ermeneutica per un nuovo atteggiamento nei confronti della realtà: una nuova etica e una nuova responsabilità rispetto a un mondo prossimo alla sua riduzione a meri frantumi disarticolati e spazzatura. Secondo Karl Löwith, che ha analizzato l'opera di Bruegel in uno scritto intitolato significativamente *La fatalità del progresso* (1963), nell'immagine può vedersi rappresentata la vanità di ogni tentativo umano di progresso e di emancipazione dalla necessità delle cicliche *revolutiones* del cosmo naturale. Ogni azione storica dell'uomo, scrive dunque un Löwith segnato in profondità dal pensiero Zen (dove "il sentimento dell'ineffabile transitorietà delle cose, dell'immersione in istanti eterni" prende il sopravvento su ogni prassi³), svanisce nella totalità dell'esistente proprio come Icaro,

che, dopo la sua caduta dal cielo, affonda in mare e solo una gamba è ancora di lui visibile. All'orizzonte del mare il sole, e sulla riva un pescatore accoccolato e nella campagna un pastore che accudisce il gregge e un contadino che ara la terra, come se tra cielo e terra nulla fosse accaduto⁴.

3 K. LÖWITH, *La mente giapponese. Un quadro della mentalità che per dominare dobbiamo comprendere*, in IDEM, *Scritti sul Giappone*, trad. it. di M. Ferrando, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, p. 50.

4 IDEM, *Storia e fede*, trad. it. di A. Mazzone e A.M. Pozzan, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 136.

È poi evidente come questa immagine sia il contro-canto iconografico della più celebre opera di Bruegel *Turmbau zu Babel* (1563), dipinto raffigurante la costruzione della maestosa torre nell'antico paese di Sennaar – impresa mediante cui tutto, da quel momento in poi, sarebbe risultato possibile all'uomo. Se la torre è simbolo dell'orgoglio e della volontà di sfidare il cielo, che solo l'intervento di Dio può arrestare sventando il sogno di pianificazione razionale del re Nembrot (Gen 11, 1-9), Icaro è la più chiara testimonianza dei limiti del sapere tecnico, sempre dipendenti dalla natura – e la roccia ancora grezza su cui si erge la torre, che si scorge sul lato destro del dipinto, ci porta a questa medesima considerazione: *nihil est in artificio quod prius non fuerit in natura*.

Rimuovere il mondo, radere al suolo la casa del Grande Essere, ben diversamente, può portare al capogiro e al delirio di una vita che è mero *ex-sistere*, essere-fuori da ogni contesto che può prestare accoglienza rassicurante a ogni fare. Il *delirium*, letteralmente, è il partire per la tangente rispetto al circolo della vita che riposa in sé, un mancare il segno tanto nel pensiero quanto nelle azioni che ne conseguono; vuol dire sottrarsi alla forza di gravità del reale, alterare il rapporto tra io e non-io, dentro e fuori, spirito e cosmo – fino a smarrirsi nelle cifre astratte e calcolanti della propria anima, segni performativi e procedurali oramai del tutto orfani di mondo.


L'ambiguità dell'italiano “metter mano”, nel senso dell'operare creativamente, del dar inizio a un'impresa che modifica il mondo ambiente intorno a noi (*die*

Umwelt, in tedesco), è assai significativa: basta invertire i termini, e il “metter mano” si trasforma nel *manomettere*: operazione del sabotaggio, del violare, dell'affrancarsi da quell'*um* che – stando all'etimologia tedesca del sostantivo *Um-welt* – circonda l'uomo nelle spire rassicuranti di un mondo che protegge l'azione da ogni eccesso, scongiurando il gesto perverso che interpreta se stesso nella forma di un vettore eccentrico che mira a una conquista infinita di realtà. Occorre qui ricordarsi delle parole che il nano di gravità rivolge allo Zarathustra di Nietzsche, estasiato dalla verità inattuale dell'eterno ritorno: “Tutto ciò che è diritto mente [...] Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo”; qualunque cosa sia rettilineo, si potrebbe dire, attenta al mondo e al suo riposare appagato in sé.



Ma, se così fosse davvero, allora il ricordo, la sopravvivenza del passato e la memoria di ciò che è già stato sarebbero più importanti rispetto a ogni attesa di futuro e a ogni progetto compulsivo del senso: come scriveva Benjamin, la felicità tanto attesa è la contestazione di ogni atteggiamento progressivo; essa “si dà solo nell'aria che abbiamo respirato, con le persone con cui avremmo potuto parlare, con le donne che avrebbero potuto darsi a noi”⁵ – in altre parole, la felicità abita negli *atti mancati* del nostro esistere di un tempo.

La spazzatura, le forme residuali del senso, ogni scarto obliato e rifiutato sono allora la nuova e inospettabile risorsa per un pensiero che voglia sottrarsi all'implacabile perdita del mondo: un recuperare

5 W. BENJAMIN, *Sul concetto della storia*, a cura e trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 23.



dimensioni del senso che rischiano di andar perdute per sempre – fedeli al teorema secondo cui il pattume, l'esiliato, il rottamato “è anche portatore dell'utopia”. Nel raggruppare dettagli irrelati di vita storica, rottami e residui di cose, “si formano delle fessure di senso, o salti semantici”, che scardinano la logica comune del senso imperante⁶. Nella residualità, per meglio dire, giace involuto il progetto di una vita felice – ma costantemente disatteso – a cui la nostra società (sicura di rappresentare l'incarnazione senza residui del senso) non ha saputo dar voce.



6 A. APPIANO, *Estetica del rottame*, Roma, Meltemi, 1999, p. 26.




6. *HOMO ŒCONOMICUS:* L'ISTERISMO AD ALTA VELOCITÀ DEL VIVERE SENZA RADICI

La triste parabola dell'*homo œconomicus* è stata descritta da Don DeLillo in *Cosmopolis* (romanzo del 2003, la cui versione cinematografica di David Cronenberg è stata proiettata recentemente nei cinema). Nel delirio di onnipotenza di chi opera senza scrupoli nel mercato dell'alta finanza, assecondando una *hybris* secondo cui il mondo è prevedibile e calcolabile fin nelle sue fibre più riposte, il giovane miliardario Eric Packer giunge infine al proprio rispecchiamento in un'umanità degradata e marcescente – resto di *humanitas* che è il contraltare soggettivo di quel mondo naturale, stuprato e degradato, restituito dalla sua stessa attività finanziaria: un “Prometeo eccessivamente scatenato”¹ che si scorge infine nel proprio squallore e nella propria miseria *senza mondo*, uomo privo di legami alla ricerca della “sparsa bellezza dei bidoni della spazzatura rovesciati”².


1 P.P. PORTINARO, Introduzione a H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 2009, p. XXVI.

2 D. DELILLO, *Cosmopolis*, trad. it. di S. Pareschi, Torino, Einaudi, 2010, p. 123.






Eric, discendente postmoderno dell'antica dinastia dei Buddenbrook, "sintonizzato sui registri del cervello inferiore", è perfettamente acquiescente al degrado che vede intorno a sé, assumendo un atteggiamento di "fatalità libera e disinteressata" rispetto a quel processo di erosione che ora brilla in una luce intensa e assassina: "La logica estensione degli affari è l'omicidio"³, non vi è nessun vincolo morale da rivendicare in presenza dell'interesse economico che guida la finanza e la speculazione di borsa. L'esito inevitabile dell'integrazione tra tecnologia e finanza è la frenesia – una frettolosità nervosa fine a se stessa che porta alla distruzione del vivente, senza possibilità d'appello.



Isterismo ad alta velocità, giorno per giorno, minuto per minuto. I cittadini dei paesi liberi non devono temere la patologia dello stato. Siamo noi stessi a creare la nostra frenesia, i nostri sconvolgimenti di massa, incalzati da macchine pensanti sulle quali non abbiamo un'autorità definitiva. La frenesia passa quasi sempre inosservata. È semplicemente il nostro stile di vita⁴.



L'unità di misura di un reale così quantificato e monetizzato, nei deliri di Eric, non è più lo Yen giapponese, bensì il ratto morto, la nuova moneta universale che compare insistentemente nelle sue visioni paranoiche. Eric, ossessionato dall'accumulazione insensata di questa moneta putrescente nelle banche disseminate sul globo terrestre, vorrebbe risalire la china del mondo, dapprima perduto in un flusso di dati digitali – bio-

3 Ivi, p. 95.

4 Ivi, p. 74.

sfera virtuale costituita dall'“eloquenza di alfabeti e sistemi numerici, ora pienamente realizzata in forma elettronica nel sistema binario del mondo”. Ma al posto della partecipazione al mondo (il rifidanzamento pagano con la realtà dionisiaca dell'essere cosmico, al di là del bene e del male, auspicato da Nietzsche), egli trova soltanto sudiciume e spazzatura, presso cui abita come “un animale errante in una terra devastata”⁵. Nell'immersione orgiastica in questa realtà degradata prova un'ebbrezza mai conosciuta, che non può davvero condividere con nessuno: ora vi sono solo due argomenti importanti che gli frullano nella testa, quello “della solitudine e quello dei rifiuti”. Su queste basi nichilistiche Eric fonda la sua patologia e il suo terrore: “la caduta di Icaro”, il precipitare verso la morte da un metro di altezza⁶.

Segno di questa perdita del mondo è il rapporto con il corpo, divenuto assolutamente estraneo all'io: anch'esso è per Eric qualcosa da cui poter prescindere. Un tempo convertibile in onde impalpabili di informazioni o, tutt'al più, in una macchina biologica da potenziare coi pesi in palestra, il corpo è ora una zavorra putrescente da poter condividere con il prossimo soltanto nell'oscenità e nella sozzura di una sessualità degradante, inutile involucro di cui ci si accorge solo in virtù delle sue secrezioni o delle sue perturbanti asimmetrie.

Al di sotto del mondo ordinato e disposto dal *Gestell*, per così dire, pulsa una realtà marcescente che trascina

5 M. MAFFESOLI, op. cit., p. 50.

6 D. DELILLO, *Cosmopolis*, cit., p. 173.

Eric al degrado, all'assassinio immotivato di Torval, la propria guardia del corpo, e poi alla ricerca di un terrorista che gli dà la caccia... non per anticipare il suo gesto criminoso e così difendersi, bensì per farsi trucidare con perfetto istinto masochistico e suicida. E non è un caso che Benno Levin, questo è il nome dell'assassino di Eric, viva ai margini del mondo, raccogliendo oggetti dai marciapiedi: "Con gli scarti della gente si potrebbe costruire una nazione"⁷. Egli, vivendo di resti e spazzatura, rinfaccia a Eric ciò che questi, nella sua attività finanziaria, ha lasciato dietro di sé: una lunga scia di desolazione e di indicibili resti, anche umani.

Pianificazione economia e sterminio del vivente (al limite lo stesso suicidio), costruzione simbolica del mondo 'a misura umana' e volontà di morte, quotazioni di borsa visualizzate dal display 3D della lussuosa Cadillac che incede pigramente, "con la lentezza di un bruco", sulle arterie trafficate di New York e degrado ineluttabile di un mondo profanato, affermazione della razionalità attraverso i flussi digitali di dati elaborati in una frazione di secondo dai potenti e asettici computer al servizio del cybercapitale e "distruzione forzata" del pianeta ("che manderà la gente a morire nelle fogne in mezzo al vomito"⁸) – insomma, Descartes e De Sade sono le due facce complementari di un stesso *modus vivendi* dimentico del mondo, stile di vita ossessionato dall'idea monomaniaca di una natura inerte, già da sempre disponibile e da sfruttare fino alla fine del mondo. O, per meglio dire, fino a che

7 D. DELILLO, *Cosmopolis*, cit., p. 50.

8 Ivi, p. 78.

il mondo *consummatum est*, e non rimanga più nulla da ingurgitare che non sia la nostra stessa bocca da sfamare, come si può vedere nelle più oniriche raffigurazioni di Hieronymus Bosch: creature grottesche consistenti di sola testa e di sole fauci che, terminato il banchetto dei corpi dei dannati, divorano infine se stesse (si veda, ad esempio, l'impressionante *Giudizio universale* di Vienna, del 1482-1504, e quello altrettanto significativo di Bruges, del 1486).

Se dovessi avanzare una ragione, che non sia la mera sopravvivenza della specie, a favore della preservazione dell'*oikos*, proporrei, con il rischio di risultare antiquato, il tema della bellezza – dove essa deve essere intesa come “apertura al mistero del mondo e delle cose”⁹, come “consonanza perfetta di uomo, natura e Dio, per cui l'uomo comunica direttamente con la sua radice vivificante, conciliato sul piano cosmico, spirituale, metafisico, religioso con l'essere”¹⁰. Lo spreco folle della bellezza naturale, in fin dei conti, dovrebbe almeno farci presagire una destinazione diversa del cosmo naturale dallo stupro sistematico perpetrato nei suoi confronti dalla nostra prassi manipolante, oltraggiosa e suicida.

La Rinascenza, in queste considerazioni, torna a farci da guida, là dove la bellezza di natura – in alcu-

9 L. VALLE, *Dall'ecologia all'ecosofia. Percorsi epistemici ed etici tra Oriente e Cristianesimo, tra scienza e saggezza*, Como-Pavia, Ibis, 2011, p. 29.

10 L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino, Einaudi, 1993, p. 113.

ne immagini plastiche dell'epoca – accede all'eterno e suggerisce all'uomo un atteggiamento contemplativo, fatto di dedizione e rispetto. Come del resto aveva inteso Leonardo da Vinci in un passo autobiografico, scelto non a caso da Blumenberg quale esempio della nuova "riabilitazione della *curiositas* teoretica" per l'immenso spettacolo cosmico dispiegato – "in altezza ampiezza e profondità" – dinanzi al moderno ricercatore naturale¹¹. In questo ricordo autobiografico Leonardo esprime, tra enfasi e ispirato lirismo, il carattere sublime e antinomico della sua ricerca naturale, in cui l'entusiasmo per la scoperta viene sempre controbilanciato da cautela e rispetto innanzi al nostro abitare nella Madre Terra che tutto avvolge e preserva. L'atteggiamento di Leonardo, di fatto, risulta stare in bilico tra *curiositas* invincibile, timore per gli arcani inquietanti celati nel grembo della natura ed estasi 'religiosa' al cospetto della bellezza del creato: la meraviglia avvertita per quell'ordine segreto ritrovato – grazie ad un sapiente "guardar dentro" alle cose – in ogni formazione naturale, capace di indirizzare "l'umano discorso alla contemplazione divina"¹²:

[...] Tirato dalla mia bramosa voglia, vago di vedere la gran copia delle varie e strane forme fatte dalla artificiosa natura, ragiratommi alquanto in fra gli onbrosci scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna, dinanzi alla quale

11 H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. di C. Marelli, Genova, Marietti, 1992, pp. 393-4 e p. 488.

12 LEONARDO DA VINCI, Cod. Atlantico, fol. 345 v.b (nuova numerazione 949v); cfr. IDEM, *Scritti scelti. Frammenti letterari e filosofici*, a cura di E. Solmi, La Nuova Italia, Firenze, 1976, p. 65.

restato alquanto stupefatto, e igniorante di tal cosa, piegato le mie rene in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e colla destra mi feci tenebre alle abbassate e chiuse ciglia, e spesso piegandomi in qua e in là per vedere dentro vi discernessi alcuna cosa, e questo vietatomi per la grande oscurità che là entro era. È stato alquanto, subito salse in me due cose: paura e desiderio, paura per la minacciosa e oscura spilonca, desiderio per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa¹³.

Questa felice compenetrazione dialettica, nella comprensione della natura, di atteggiamenti differenziati assume in Leonardo il significato della “moderanza”; il che vuol dire non pretendere mai troppo da se stessi, uscendo dai limiti dell’esperienza, sicché “tu [non] t’abbi con disperazione a darti malinconia”¹⁴, arrovellandoti su problemi inesistenti o che non possono avere soluzione. L’arroganza del sapiente, che come il falcone, “per la sua alterigia e superbia, vuole signoreggiare e sopraffare tutti li altri uccelli”, si capovolge immediatamente in una *tristitia* rancorosa rispetto alla natura, atteggiamento che è l’esatto contrario di quel decoro che compete alla virtù della temperanza e della moderazione (a cui sempre deve attenersi anche il ricercatore dei segreti della natura, lo scienziato). Queste virtù sono incarnate nel contegno, ad un tempo distaccato e incantevole, della *Dama con l’ermellino*

13 IDEM, Cod. Arundel II, fol. 155r.; cfr. IDEM, *Scritti scelti. Frammenti letterari e filosofici*, cit., pp. 101-2.

14 IDEM, Cod. Atlantico, fol. 119 v.a (nuova numerazione 327v); in *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, a cura di A.M. Brizio, UTET, Torino 1952, p. 68.

(1488-90), il cui candido animale, preferendo “morire che ’imbrattarsi”¹⁵, nel curioso bestiario di Leonardo corrisponde proprio a quella virtù intrisa di gentilezza d’animo capace di permanere in armonia con le cose: la bellezza è l’ornamento della virtù (*virtutem forma decorat*), si legge nel verso del ritratto di Ginevra de’ Benci.

Ancora oggi, sebbene orfani del genio di Leonardo, la natura, sfiorata dalla brezza del *kairós* – come la *Venere che sorge dalle acque* (1482-85) di Botticelli sfiorata da Zefiro –, saprebbe deporre la maschera di mera risorsa alla mercé dell’uomo: essa, nell’*in-stante* sottratto alla fame compulsiva di realtà, risplende come pienezza e gratuità, come dono che si offre per la prima volta alla contemplazione e – prima di ogni trasformazione, alterazione, sfruttamento, manipolazione – quale bellezza capace di spezzare il regno della violenza, della sopraffazione e della cieca necessità. Perché della bellezza non c’è ragione alcuna: essa è senza fondamento, è la gratuità in sé e per sé, atto di esistenza compiuto, che ha in sé la propria giustificazione. Al contrario della verità, che la ragione si affretta a rendere assimilabile al conoscibile (al simile, a ciò che già si possiede e conosce), essa

15 IDEM, Ms. H (Institut de France), fol. 48v. E ancora: “L’ermellino, per la sua moderanza, non mangia se non una sola volta al dì, e prima si lascia pigliare a’ cacciatori che volere fuggire nella infangata tana. Per non maculare la sua gentilezza”: ivi, fol. 12r.

– quale *resplendentia* gratuita e senza ragione – è il non-deducibile per eccellenza.

Sotto la conoscenza del vero, scrive Franz Kafka nei *Quaderni in ottavo*, “vi è un sottopassaggio. Che felicità infantile quando, superatolo, ci rialziamo!”¹⁶: oltrepassando il cunicolo, forse, ci ritroviamo nel libero regno della bellezza, che sta al di là di ogni poter-conoscere, di ogni possesso concettuale e di ogni ricordare.

Solo una verità *bella*, come aveva inteso Ficino, supera la ragione discorsiva e ogni pretesa di possesso; solo in quanto bellezza, “immagine dell’ornamento divino”, essa alimenta quel nostro desiderio di perfezione che mira a coglierla, oltre ogni brama di assimilazione al già noto e al medesimo, con le tre facoltà spirituali Mente, Vista e Udito. Queste facoltà corrispondono alle tre muse Splendore, Viridità (o Verdezza) e Letizia abbondante, le quali, come nella *Primavera* botticelliana (1482 ca.), circondano danzanti la beltà naturale “come fiore di bontà”¹⁷ – “Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera”, secondo il Vasari¹⁸.

16 F. KAFKA, *Quaderni in ottavo*, trad. it. di I.A. Chiusano, Milano, SE, 1991, III, p. 53.

17 M. FICINO, *Sopra lo Amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di G. Rensi, Milano, SE, 2003, Oraz. V, cap. II, p. 71.

18 G. VASARI, *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' nostri tempi*, nell'edizione per i tipi di L. Torrentino (Firenze, 1550), a cura di L. Bellosi e A. Rossi, Torino, Einaudi, 2010, vol. I, p. 475.



7.
OLTRE ICARO: *CURIOSITAS* E *SECURITAS*
IN CASPAR DAVID FRIEDRICH

“Questo è un quadro che ricorda altri quadri, ma non la natura. Chi l’ha dipinto appartiene al gran mucchio”: così ha scritto Caspar David Friedrich, pittore di straordinari paesaggi, opere di una potente suggestione mistico-religiosa. Il dipinto così apostrofato è uno dei tanti di maniera, ispirati a modelli triti, un mero sfoggio di tecnica, regole e “meccanica di esercizio” incapace di evocare sulla tela il sostrato naturale del nostro esistere. Nella vera arte, secondo Friedrich, “lo spirito della natura si manifesta a ogni singolo uomo in modo diverso”¹; a questa intima rivelazione – e si tratta del più importante dei precetti della sua arte –, sempre occorre corrispondere nel sentimento e nel pensiero.

Nulla di neopagano in questa posizione; vi è sempre una denuncia della fredda e nuda ragione, la quale, quando concepisce ed escogita nel suo ostentato isolamento e solipsismo metodico, “non può giungere al cuo-

¹ C.D. FRIEDRICH, *Osservazioni su una collezione di dipinti*, in IDEM, *Scritti sull’arte*, con testimonianze di Tieck, Goethe, Kleist, Brentano, Arnim, trad. it. di L. Rubini, Milano, SE, 1989, p. 97.



re” della realtà². Unico rimedio a queste nozioni astratte e senza profondità, che portano alla perdita del mondo, è il sentimento vivificante della natura, che dà a ogni artista la misura delle proprie creazioni:

La natura non ha dato a tutti, ma qualcosa a ognuno. Ogni singolo soggetto artistico ha in sé la possibilità di infinite concezioni e di molteplici raffigurazioni. Nel riconoscere i limiti imposti dalla natura [...], nel sapere rimanere al loro interno e nell’agire in base alle proprie forze anziché voler superare se stessi a ogni costo, in questo io vedo una forma di grandezza, e lo rispetto³.

Una crocifissione che si perde nella vastità del paesaggio, prolungando uno scabro sperone di roccia verso un cielo pallido al di là delle nuvole (trattenute come acque leggere tra le cime dei monti); un dramma tutto umano, come un naufragio che si consuma tra gli scogli aguzzi e salmastri in una natura sublime a perdita d’occhio (natura che, con il suo equilibrio silenzioso, relativizza l’infortunio, conferendo una misura sovraumana agli eventi); un monaco su una candida spiaggia immerso nella vastità degli elementi, le cui preghiere raggiungono l’eterno ancora accompagnate dal risuonare di un cosmo felice del suo stato creaturale (natura e spirito sembrano qui corrispondersi superando ogni cesura); immagini sacre fatiscenti, altari distrutti e acquasantiere infrante, tra le cui macerie crescono lussureggianti arbusti e alberi svettanti verso il cielo (quasi fosse possibile pronunciare un nuovo osanna, intriso di

2 Ivi, p. 17.

3 Ivi, p. 70.



linfa vegetale, verso le altezze spirituali dei cieli) – tutto ciò sembra sollecitare l'uomo a una presa d'atto del suo intimo legame con il cosmo, obliterando l'arroganza, la furbizia e l'astuzia con cui abitualmente si misurano le cose e si dispone del mondo nella bramosia operosa di trascendere/trasformare ogni dato di natura. L'uomo, con un tale atteggiamento irresponsabile, osservava Rozanov,

ha sconvolto i climi, ha cambiato tutte le condizioni di vita, unito ciò che non era unibile e diviso l'indivisibile, cancellando dalla natura il semblante di Dio e sostituendolo con il proprio semblante alterato. E siede al centro di tutta questa rovina, suo sovrano e tiranno, martoriandola e, al tempo stesso, poetizzando il lavoro delle proprie mani⁴.

La presa d'atto della propria mortalità, il *memento mori*, è un chiaro richiamo al vivere in armonia con le cose. Contemplare il mondo con questa consapevolezza, secondo Friedrich, apre a una nuova considerazione del rapporto uomo-mondo, sullo sfondo di un'idea dell'eternità mai rinnegata: “Perché mai, mi hanno chiesto più volte, come soggetto dei tuoi dipinti scegli così spesso la morte, la caducità, il sepolcro? Per vivere eternamente, spesso ci si deve arrendere alla morte”⁵.

Nel tranquillo e sereno crepuscolo, al limite tra il giorno e la notte, sono ancora visibili le possenti rovi-


4 V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, trad. it. di N. Caprioglio, Genova-Milano, Marietti, 2008, p. 65.

5 C.D. FRIEDRICH, *Aforismi sull'arte e sulla vita*, in IDEM, op. cit., p. 95.


ne dei secoli trascorsi elevantesi in volte e archi ogivali, come testimoni del grande passato, sul malato presente. Alle mura ancora abbastanza salde da sostenere e sorreggere costruzioni più recenti, si appoggia una capanna – anch'essa in rovina – di un vecchio. E costui, sostenendosi sulle grucce, osserva al di sopra di un muro distrutto il mare aperto, mentre narra, così sembra, la sua vita a un giovane che gli sta accanto. Un tempo, in un luogo simile, un vecchio mi raccontò la sua vita, mi narrò come egli stesso – rovina tra rovine – vivesse, e come avesse avuto tre figli, sostegno della sua vecchiaia, e come il duro destino avesse preparato loro una tomba negli abissi del Mar Baltico, del Mare del Nord e del Pacifico⁶.

Ma è nelle *Bianche scogliere di Rügen* (1818) che si ha l'inversione dell'agire titanico della mano di Faust, che – in un gesto imperioso e avventato – vorrebbe afferrare e stringere nel proprio pugno la realtà intera. Qui la mano, principio di ogni impresa tecnica, come già in Leonardo, concilia in sé curiosità, meraviglia e timore: il personaggio centrale (forse lo stesso pittore), strisciando a carponi verso i limiti dell'umano abitare, si sporge giù dal precipizio, afferrando saldamente con la mano sinistra le radici degli arbusti che affiorano – secchi, ma ancora robusti – dall'arido terreno. Riposti canna da passeggio e cilindro, non è in alcun modo sfiorato dall'idea del volo: cerca semmai il radicamento nel suolo, ma senza rinunciare a gettare il suo sguardo nelle profondità degli abissi. Forse tentato da due scelte

6 IDEM, *Osservazioni su una collezione di dipinti*, cit., pp. 65-6.



antitetiche, entrambe unilaterali – se la mano della dama alla sua sinistra addita il vuoto, il personaggio alla sua destra sta immobile, con le braccia conserte e la schiena pigramente appoggiata alla salda roccia su cui si erge il fusto di un albero, le cui fronde rade chiudono in alto l'orizzonte –, si destreggia tra l'avventatezza dello slancio prometeico e l'immobilità di un essere che riposa in sé, del tutto inoperoso, confidando nella stasi di una vita semplicemente vegetale. Egli, quasi signore delle mediazioni, osa senza rischiare, vuol sapere ma non sfida la morte; il suo sguardo indagatore – pur desideroso di scrutare il segreto delle vastità del paesaggio sconosciuto, digradante verso gli abissi sconosciuti – va soltanto fino a dove gli è possibile, senza compromettere la propria vita e alterare la quiete di un mondo che persiste seguendo le sue inalterabili leggi.



Saremo mai capaci di vivere in questo equilibrio senza rinunciare alla forza del pensare – senza cioè, in preda a astrazioni nullificanti, incontrare la hegeliana Notte del Mondo? Evitando così di scivolare nel baratro del nulla, oltre ogni radice cui poterci aggrappare, esibendoci in un volo improbabile per incontrare infine la tomba, il grande sepolcro di una natura offesa e oltraggiata dai nostri progetti fantastici ed erosivi?

Il pericolo è di ritrovarci, soli e allibiti, tra i rifiuti di un mondo deturpato dalla nostra mano imperiosa e fuori controllo, circondati dagli “sgraditi rimasugli di una festa sporca, gigantesca, psicopatica, oramai priva

della gente che aveva ballato tutta la notte fino a crollare al suolo”⁷.

Trattenere questa forza dissolvente è il compito dell’umano abitare, la sua arte vernacolare del radicamento che coincide con la stessa arte del vivere *securus* in un mondo⁸, rispettosi delle “ragioni e maniere occulte dell’esistenza”.

E chi potrebbe chiamare un nulla la miracolosa e stupenda opera della natura, e l’immensa egualmente che artificiosissima macchina e mole dei mondi, benché a noi per verità ed in sostanza nulla serva? [...] Chi potrebbe disprezzare l’immensurabile e arcano spettacolo dell’esistenza, di quell’esistenza di cui non possiamo nemmeno stabilire né conoscere o sufficientemente immaginare né i limiti, né le ragioni, né le origini; qual uomo potrebbe, dico, disprezzare questo per la umana cognizione infinito e misterioso spettacolo della esistenza e della vita delle cose, benché né l’esistenza e vita nostra, né quella degli altri esseri giovi veramente nulla a noi, non valendoci punto ad *esser felici*?⁹

Occorre riassetare la nostra casa comune, il Grande Essere, stando ben saldi al suolo. Non c’è molto tempo. E lo spazio, intasato dalle nostre scorie, è già compromesso...

7 P.K. DICK, *La penultima verità*, trad. it. di M. Nati, Roma, Fanucci, 2008, p. 122.

8 Cfr. I. ILLICH, *Abitare*, in IDEM, *Nello specchio del passato*, trad. it. di A. Sabbadini, Milano, Boroli, 2005, pp. 56-65.



9 G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 2937 (10 luglio 1823).





ETEROTOPIE



Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Salvo Vaccaro*





1. Nerozzi Bellman Patrizia (a cura di), *Internet e le muse. La rivoluzione digitale nella cultura umanistica*
2. Vaccaro Salvo (a cura di), *Il secolo deleuziano*
3. Berni Stefano, *Soggetti al potere. Per una genealogia del pensiero di Michel Foucault*
4. Carbone Paola (a cura di), *Congenialità e traduzione*
5. Marzocca Ottavio, *Transizioni senza meta. Oltremarxismo e antieconomia*
6. Carbone Paola (a cura di), *Le comunità virtuali*
7. Fadini Ubaldo, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*
8. Mello Patrizia (a cura di), *Spazi della patologia, patologia degli spazi*
9. Petrilli Susan, Ponzio Augusto, *Fuori campo. I segni del corpo tra rappresentazione ed eccedenza*
10. Carmagnola Fulvio, *La specie poetica. Teorie della mente e intelligenza sociale*
11. Deleuze Gilles, *La passione dell'immaginazione. L'idea della genesi nell'estetica di Kant*
12. De Michele Girolamo, Tiri Mancini. *Walter Benjamin e la critica italiana*
13. Riccio Franco, Vaccaro Salvo (a cura di), *Nietzsche in lingua minore*
14. Carbone Paola, *Patchwork Theory. Dalla letteratura postmoderna all'ipertesto*
15. Ferri Paolo, *La rivoluzione digitale. Comunità, individuo e testo nell'era di Internet*
16. Foucault Michel, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*
17. Bataille Georges, *La condizione del peccato*
18. Carbone Paola (a cura di), *eLiterature in ePublishing*
19. Dal Bo Federico, *Società e discorso. L'etica della comunicazione in Karl Otto Apel e Jacques Derrida*
20. Deleuze Gilles, *Istinti e istituzioni*
21. Paquot Thierry, *L'utopia ovvero un ideale equivoco*
22. Pirrone Marco Antonio, *Approdi e scogli. Le migrazioni internazionali nel Mediterraneo*





23. Ponzio Augusto, *Individuo umano, linguaggio e globalizzazione nella filosofia di Adam Schaff*
24. Simone Anna, *Divenire sans papiers. Sociologia dei dissensi metropolitani*
25. Vaccaro Salvo (a cura di), *La censura infinita. Informazione in guerra, guerra all'informazione*
26. Artaud Antonin, *CsO. Il corpo senz'Organi*
27. Moulian Tomás, *Una rivoluzione capitalista. Il Cile, primo laboratorio mondiale del neoliberalismo*
28. Thea Paolo, *Il vero cioè il falso. Invenzione, riconoscimento e rivelazione nell'arte*
29. Amato Pierandrea (a cura di), *La biopolitica. Il potere e la costituzione della soggettività*
30. Bertuccioli Manolo, *Carlos Castaneda e i navigatori dell'infinito*
31. Bonaiuti Gianluca, Simoncini Alessandro (a cura di), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*
32. Buchbinder David, *Sii uomo! Studio sulle identità maschili*
33. Cozzo Andrea, *Conflittualità nonviolenta. Filosofia e pratiche di lotta comunicativa*
34. Deleuze Gilles, *Fuori dai cardini del tempo, Lezioni su Kant*
35. Galluzzi Francesco, *Roba di cui sono fatti i sogni. Arte e scrittura nella modernità*
36. Leghissa Giovanni, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*
37. Maistrini Maria, *Il figurale in J.-F. Lyotard*
38. Montanari Moreno, *Il Tao di Nietzsche*
39. Vaccaro Salvo, *Globalizzazione e diritti umani. Filosofia e politica della modernità*
40. Bazzanella Emiliano, *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*
41. Fabbri Lorenzo, *L'addomesticamento di Derrida. Pragmatismo/Decostruzione*
42. Marcenò Serena, *Le tecnologie politiche dell'acqua. Governance e conflitti in Palestina*
43. Piana Gabriele, *Conoscenza e riconoscimento del corpo*
44. Prebisch Raul, *La crisi dello sviluppo argentino. Dalla frustrazione alla crescita vigorosa*
45. Scopelliti Paolo, *Psicanalisi surrealista. L'influenza del surrealismo su Hesnard, Lacan, Deleuze e Guattari*





- 
46. Vaccaro Salvo, *Biopolitica e disciplina. Michel Foucault e l'esperienza del GIP (Group d'Information sur les prisons)*
 47. Vercelloni Luca, *Viaggio intorno al gusto. L'odissea della sensibilità occidentale dalla società di corte all'edonismo di massa*
 48. Caronia Antonio, Livraghi Enrico, Pezzano Simona, *L'arte nell'era della producibilità digitale*
 49. Dino Alessandra (a cura di), *La violenza tollerata. Mafia, poteri, disobbedienza*
 50. Rodda Fabio, *Cioran, l'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*
 51. Scolari Raffaele, *Paesaggi senza spettatori. Territori e luoghi del presente*
 52. Pastore Luigi, Limnatis G. Nectarios (a cura di), *Prospettive del postmoderno Vol.1. Profili epistemici*
 53. Poidimani Nicoletta, *Oltre le monoculture del genere*
 54. Pastore Luigi, Limnatis G. Nectarios (a cura di), *Prospettive del postmoderno Vol.2. Profili epistemici*
 55. Bellini Paolo, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà*
 56. Bazzanella Emiliano, *Etica del tardocapitalismo*
 57. Cuttita Paolo, *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*
 58. De Conciliis Eleonora (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*
 59. Di Benedetto Giovanni, *Il naufragio e la notte. La questione migrante tra accoglienza, indifferenza ed ostilità*
 60. Pagliani Piero, *Naxalbari-India. L'insurrezione nella futura "terza potenza mondiale"*
 61. Vaccaro Giovanbattista, *Per la critica della società della merce*
 62. Vinale Adriano (a cura di), *Biopolitica e democrazia*
 63. Demichelis Lelio, Leghissa Giovanni (a cura di), *Biopolitiche del lavoro*
 64. Corradi Luca, Perocco Fabio (a cura di), *Sociologia e globalizzazione*
 65. Bellini Paolo (a cura di), *La rete e il labirinto. Tecnologia, identità e simbolica politica*
 66. Dalla Vigna Pierre, *A partire da Merleau-Ponty. L'evoluzione delle concezioni estetiche merleau-pontyane nella filosofia francese e negli stili dell'età contemporanea*
- 




- 
- 
- 
67. Riccioni Ilaria (a cura di), *Comunicazione, cultura, territorio. Contributi della sociologia contemporanea*,
 68. Pasquino Monica, Plastina Sandra (a cura di), *Fare e disfare. Otto saggi a partire da Judith Butler*
 69. Bertoldo Roberto, *Anarchismo senza anarchia. Idee per una democrazia anarchica*
 70. Del Bono Serena, *Foucault, pensare l'infinito. Dall'età della rappresentazione all'età del simulacro*
 71. Dino Alessandro e Licia A. Callari (a cura di), *Coscienza e potere. Narrazioni attraverso il mito*
 72. Farci Manolo, Pezzano Simona (a cura di), *Blue lit stage. Realtà e rappresentazione mediatica della tortura*
 73. La Grassa Gianfranco, *Tutto torna ma diverso. Capitalismo o capitalismo?*
 74. Dalla Vigna Pierre, *La Pattumiera della storia. Beni culturali e società dello spettacolo*
 75. Palumbo Antonino, Vaccaro Salvo (a cura di), *Governance e democrazia. Tecniche del potere e legittimità dei processi di globalizzazione*
 76. Vaccaro Giovanbattista (a cura di), *Al di là dell'economico. Per una critica filosofica dell'economia*
 77. Meattini Valerio, Pastore Luigi (a cura di), *Identità, individuo, soggetto tra moderno e postmoderno*
 78. Dino Alessandra (a cura di), *Criminalità dei potenti e metodo mafioso*
 79. Scolari Raffaele, *Filosofi e del mastodontico. Figure contemporanee del sublime della grande dimensione*
 80. Trasatti Filippo, *Leggere Deleuze attraverso Millepiani*
 81. Manicardi Enrico, *Liberi dalla civiltà. Spunti per una critica radicale ai fondamenti della civilizzazione: dominio, cultura, paura, economia, tecnologia*
 82. Vaccaro Gianbattista, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*
 83. Trasatti Filippo, Filippi Massimo (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*
 84. Franck Giorgio, *Il feticcio e la rovina. Società dello spettacolo e destino dell'arte*
 85. Marzocca Ottavio (a cura di), *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*
- 

- 
86. Grossmann Henryk, *Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*
 87. Pullia Francesco, *Dimenticare Cartesio. Ecosofia per la compresenza*
 88. Bazzanella Emiliano, *Religio I. Senso e fede nel tardocapitalismo*
 89. Foucault Michel, *La società disciplinare*
 90. Palano Damiano, *Volti della paura. Figure del disordine all'alba dell'era biopolitica*
 91. Simone Anna, *I corpi del reato. Sessualità e sicurezza nelle società del rischio*
 92. De Gaspari Mario, *Malacità. La finanza immobiliare contro la società civile*
 93. Ruta Carlo, *Guerre solo ingiuste. La legittimazione dei conflitti e l'America dall'Vietnam all'Afghanistan*
 94. Frazzetto Giuseppe, *Molte vite in multiversi. Nuovi media e arte quotidiana*
 95. Bazzanella Emiliano, *Religio II. La religione del soggetto*
 96. Brindisi Gianvito, de Conciliis Eleonora (a cura di), *Lavoro, merce, desiderio*
 97. Casiccia Alessandro, *I paradossi della società competitiva*
 98. Castanò Ermanno, *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin*
 99. d'Errico Stefano, *Il socialismo libertario ed umanista oggi fra politica ed antipolitica*
 100. Tursi Antonio, *Politica 2.0. Blog, Facebook, YouTube, WikiLeaks: ripensare la sfera pubblica*
 101. Lombardi Chiara, *Mondi nuovi a teatro. L'immagine del mondo sulle scene europee di Cinquecento e Seicento: spazi, economia, società*
 102. Petrillo Antonello (a cura di), *Società civile in Iraq. Retoriche sullo "scontro di civiltà" nella terra tra i due fiumi*
 103. Paolo Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato, nazione, impero e globalizzazione*
 104. Palumbo Antonino, Segreto Viviana (a cura di), *Globalizzazione e governance delle società multiculturali*
 105. Bertoldo Roberto, *Nullismo e letteratura. Al di là del nichilismo e del postmoderno debole. Saggio sulla scientificità dell'opera letteraria*
 106. Ruggero D'Alessandro, *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt,*
- 

- 
- 
- 
107. Tessari Alessandro (a cura di), *Sindrome giapponese. La catastrofe nucleare da Chernobyl a Fukushima*
 108. Bonazzi Matteo, Carmagnola Fulvio, *Il fantasma della libertà. Inconscio e politica al tempo di Berlusconi*, 2011
 109. Mario De Gaspari, *La Bolla immobiliare. Le conseguenze economiche delle politiche urbane speculative*, 2011
 110. Bruni Sara Elena Anna, Colavero Paolo, Nettuno Antonio (a cura di), *L'animale di gruppo. Etologia e psiconalisi di gruppo. Riflessioni gruppali da un seminario urbinato*, 2011
 111. Segreto Viviana, «Il padre di tutte le cose» *Appunti per una pedagogia del conflitto*, 2011
 112. Alessandra Dino (a cura di), *Poteri criminali e crisi della democrazia*, 2011
 113. Serena Marcenò, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*
 114. Cosimo Degli Atti, *Soggetto e verità. Michel Foucault e l'Etica della cura di sé*
 115. Pascal Boniface, *Verso la quarta guerra mondiale*
 116. Guido Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*
 117. *Il clown. Il meglio di Wikileaks sull'anomalia italiana*, introduzione di Marco Marsili
 118. Carlo Grassi, *Sociologia della cultura tra critica e clinica. Bataille, Barthes, Lyotard*
 119. Friedrich Georg Jünger, Ernst Jünger, *Guerra e guerrieri. Discorso*
 120. Emma Palese, *Benvenuti a Gattaca. Corpo liquido, pedicopolitica, genetocrazia*
 121. Anna Simone (a cura di), *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neo liberismo*
 122. Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*
 123. Luigi Vergallo, *Economia reale ed economia sommersa nel riminese in prospettiva storica*
 124. Salvo Vaccaro (a cura di), *L'onda araba. I documenti delle rivolte*
 125. Valeria Nuzzo, *L'immagine per il paesaggio e l'architettura. Percorsi didattici per la scuola*
 126. Félix Guattari, *Una tomba per Edipo. Introduzione di Gilles Deleuze*
- 

- 
- 
- 
127. Raffaele Federici, *Sociologie del segreto*
 128. Luca Taddio, *Global revolution. Da Occupy Wall Street a una nuova democrazia*
 129. Enrique Dussel, *Indignados*
 130. James Tobin, *Tobin Tax*
 131. Jean-François Lyotard, *Istruzioni pagane*
 132. Delfo Cecchi, *Cibo, corpo, narrazione. Sondaggi estetici*
 133. Mario Giorgetti Fumel, Federico Chicchi (a cura di), *Il tempo della precarietà. Sofferenza soggettiva e disagio della postmodernità*
 134. Spartaco Pupo, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*
 135. Giuseppina Tumminelli, *Strategie di ri-produzione. Aziende agricole e strutture familiari nella Sicilia centro-occidentale*
 136. Iris Gavazzi, *Il vampiresco. Percorsi nel brutto*
 137. Ferruccio Capelli, *Indignarsi è giusto*
 138. Enrico Manicardi, *L'ultima era. Comparsa, decorso, effetti di quella patologia sociale ed ecologica chiamata civiltà*
 139. Manuele Bellini, *Corpo e rivoluzione. Sulla filosofia di Luciano Parinetto*
 140. Giovan Battista Vaccaro, *Le idee degli anni Sessanta*
 141. Milena Meo, *Il corpo politico. Biopotere, generazione e produzione di soggettività femminili*
 142. Massimiliano Vaghi, *L'idea dell'India nell'Europa moderna (secoli XVII-XX)*
 143. Gianluca Cuzzo, *Mr. Steve Jobs. Sognatore di computer*
 144. Paolo Cuttitta, *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*
 145. Emiliano Bazzanella, *Religio III. Logica e follia*
 146. Emma Palese, *La filosofia politica di Zygmunt Bauman. Individuo, società, potere, etica, religione nella liquidità del nostro tempo*
 147. Emma Palese, *Mostri, draghi e vampiri. Dal meraviglioso totalizzante alla naturalizzazione delle differenze*
 148. Matteo Bonazzi, *Lacan e le politiche dell'inconscio. Clinica dell'immaginario contemporaneo*
 149. Eleonora de Conciliis, *Il potere della comparazione. Un gioco sociologico*
 150. *L'apartheid in Palestina. Il rapporto Human Rights Watch sui territori arabi occupati da Israele*
- 

- 
- 
- 
151. Fulvio Carmagnola, Clinamen. *Lo spazio estetico nell'immaginario contemporaneo*
 152. Francesco Pullia, *Al punto di arrivo comune. Per una critica della filosofia del mattatoio*
 153. Maurizio Soldini, *Hume e la bioetica*
 154. Gianluca Cuzzo, *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*
 155. Andrea Gilardoni, *Distruzioni. Potere & Dominio I*
 156. Andrea Gilardoni, *(Dis)obbedienza. Meccanismi, strategie, argomenti. Potere & Dominio II*
 157. Nicoletta Vallorani, Millennium London, *Of Other Spaces and the Metropolis*
 158. Giuseppe Armocida, Gaetana S. Rigo (a cura di), *Dove mi ammalavo. La geografia medica nel pensiero scientifico del XIX secolo*
 159. Salvo Torre, *Dominio, natura, democrazia. Comunità umane e comunità ecologiche*
 160. Tindaro Bellinvia, *Xenofobia, sicurezze, resistenza. L'ordine pubblico in una città "rossa" (il caso Pisa)*
 161. Amalia Rossi, Lorenzo D'Angelo (a cura di), *Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali*
 162. Augusto Illuminati, *Teologia dei quattro elementi, Manifesto per un politeismo politico*
 163. Giovanni Leghissa, *Neoliberalismo, Un'introduzione critica*
 164. Anna Sica, Alison Wilson, *The Murray Edwards Duse Collection*
 165. Stefano Cardini (a cura di), *Piazza Fontana. 43 anni dopo. Le verità di cui abbiamo bisogno*
 166. Isacco Turina, *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*
 167. Felice Papparo, *Perdere tempo*
 168. Ugo Maria Olivieri, *Il dono della servitù. Étienne de La Boétie tra Machiavelli e Montaigne*
 169. Giovanna D'Amia, *Milano e Parigi. Sguardi incrociati.*
 170. Vittorio Morfino (a cura di) *Machiavelli: tempo e conflitto*
 171. Andrea Gilardoni, *Potere potenziale*
 172. Laura Sanò, *Donne e violenza*
 173. Marilena Parlati, *Oltre il moderno. Orrori e tesori del lungo Ottocento inglese*
 174. Damiano Palano, *La democrazia e il nemico*
 175. Andrea Rabbito, *Il moderno e la crepa*
- 

- 
- 
- 
176. Pierre Dalla Vigna, *Estetica e ideologia*
 177. Paola Gandolfi, *Rivolte in atto*
 178. Chiara Simonigh (a cura di) *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario*
 179. Carmelo Buscema, *L'epocalisse finanziaria. Rivelazioni (e rivoluzione) nel mondo digitalizzato*
 180. Lidia Lo schiavo, *Governance Globale, Governamentalità, Democrazia*
 181. Alessandra Vicentini, *Anglomanie settecentesche*
 182. Francesco Saverio Festa, *Un'altra "teologia politica"?*
 183. Daniela Calabrò, *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy tra ontologia, estetica e politica*
 184. Mimmo Pesare, *Comunicare Lacan. Attualità del pensiero lacaniano per le scienze sociali*
 185. Jole Orsenigo (a cura di), *Desiderio e potere. Riflessioni pedagogiche*
 186. Carlo Calcagno, *Impotenza. Storia di un'ossessione*
 187. Marta Sironi, *Ridere dell'arte. L'arte moderna nella grafica satirica europea tra Otto e Novecento*
 188. Gianpaolo Di Costanzo, *Assi mediani. Per una topografia sociale della provincia di Napoli*
 189. Terrence Des Pres, *Il sopravvivate. Anatomia della vita nei campi di morte*, a cura di Adelmina Albini e Stefanie Golsch
 190. Francesca Alix Nicòli, *Giù le mani dalla modernità*
 191. Leonardo Vittorio Arena, *La durata infinita del non suono*
 192. Anselm Jappe, *Contro il denaro*
 193. Giovanni Comboni, Marco Frusca, Andrea Tornago (a cura di), *L'abitare e lo scambio. Limiti, confini, passaggi*
- 