IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/120029 since 2016-06-22T17:41:22Z

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)

28 April 2024

MIMESIS
ETEROTOPIE
N. 154

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)
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

GIANLUCA CUOZZO

GIOCO D'AZZARDO

La società dello spreco e i suoi miti

MIMESIS
ETEROTOPIE

2012 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
Collana: *Eterotopie* n. 154
Isbn: 9788857511962
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono: 0224861657 - 0224416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

1. Farsa e spazzatura p. 7

2. Bulimia e anoressia: le malattie ontologiche del presente p. 13

3. Il caso Jason Taverner: tra *happy hour* e *finis mundi* (da un romanzo di Philip K. Dick) p. 33

4. Gioco d'azzardo, mito e destino: il tempo senza grazia (tra Walter Benjamin e Paul Auster) p. 39

5. Illuminazioni profane: il mondo incantato di Michel Tournier p. 53

6. Nuovi effetti taumaturgici: uno shampoo effetto resurrezione p. 65

1.
FARSA E SPAZZATURA

Se la merce abita i sogni più riposti dell'uomo, dettando il ritmo ai suoi desideri di felicità, il suo spettro, rifrangendosi nelle vetrine degli *store* di tutto il mondo, si protende anche nella sua vita diurna e cosciente – come un dolce mantra che accompagna ogni nostra scelta e decisione. Quasi mostro bicefalo, allo stesso tempo causa disconosciuta della nostra odierna *krisis* sistemica (economico-sociale-ecologica) e spauracchio con cui proteggersi dai vuoti lasciati dietro di sé dalla nostra fame bulimica di risorse naturali, la merce continua a farsi beffe dei pericoli a cui la civiltà dei consumi si approssima inesorabilmente: la "metamorfosi sirenica del mondo" cerca di coprire ad oltranza le sue brutture e le sue oscenità[1]. La dilapidazione insensata delle foreste, l'estinzione di specie animali sopraffatte da smog e oceani opachi

1 G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. M.A. Mori, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 289.

come petrolio, le guerre 'giuste' per accaparrarsi le ultime miniere di metalli preziosi e gli ultimi pozzi di combustibile, la drastica riduzione della biodiversità, lo spreco folle della bellezza di una natura che dovrebbe almeno farci pensare ad una sua destinazione diversa dallo stupro sistematico perpetrato nei suoi confronti... tutto ciò ci attende dietro l'angolo come la possibile interruzione della festa che si celebra tra l'ebbrezza sempiterna dello *shopping* e il viaggio spensierato nel Paese di Bengodi – il "paradiso degli dei" di volta prescelto dai tour operator che fanno tendenza.

No nature, no party, si potrebbe dire facendo la parodia di un noto spot televisivo: questo binomio (nella forma della implicazione logica "se non A allora non B") è l'incubo da scongiurare in ogni modo, senza peraltro voler cambiare il benché minimo dettaglio del nostro *modus vivendi*.

Il problema, irrisolvibile stando ai presupposti del modello sociale ed economico da cui sorge (la società dei consumi), è che quanto più pensiamo alla vita come un party – in cui basta allungare la mano per arraffare tartine dai colori sgargianti e flute straripante di bollicine (il pane e il vino della nostra comunione con il dio-mercato dell'abbondanza di ogni bene) –, tanto più essa corre il rischio di trasformarsi nell'apocalisse. O, almeno, in un probabile inferno i cui supplizi, prima o poi, ci faranno risvegliare da quel sogno di compensazione popolato da insegne 3D, prodotti griffati, *réclames* assordanti e portentosi gadget tec-

nologici: l'unica realtà, quella inscenata della fantasmagoria mediatica della merce, in cui può trovar riposo il nostro senso di colpa di consumatori dediti ad uno spreco insensato. Siamo consumatori ottusi, che fingono ogni giorno che il consumo ordinario di merci – nella vigente economia dello spreco – sia senza conseguenza alcuna: "Noi ci identifichiamo con gli oggetti in quanto li consumiamo, il che è appunto ciò che produce gli squallidi resti che poi buttiamo"[2].

La merce, si potrebbe dire, assume nel presente complesse valenze libidiche, incarnando la nuova versione usa e getta dell'*eros* platonico. Anch'essa figlia di *poros* e *penia*, allo stesso tempo ricca e povera, capace di donare la sensazione del possesso straripante di ogni bene e della vana insensatezza del tutto, la spinta insaziabile verso l'altro da sé che essa impone all'uomo – eternamente proteso verso l'oggetto di volta in volta desiderato – è il segno stesso del nostro vuoto abissale di emozioni e di ogni senso della grazia. Se la merce, ogni volta, ci spinge verso qualcosa d'altro, è perché non si possiede alcunché; ma se non avessimo almeno un sentore di ciò che manca (almeno nella forma di un tentativo eternamente frustrato di restaurazione di quella condizione di Cuccagna "in cui nulla è assente": l'immediata e magica conquista dei *desiderata*), non si darebbe nemmeno questa tensione verso un altrove rispetto al semplice acconten-

2 J. Scanlan, *Spazzatura*, trad. it. di M. Monterisi, Roma, Donzelli, 2006, p. 146.

tarsi di ciò che già si ha e si è. L'abitante del Paese di Bengodi, questo è il sogno di immediatezza che assilla l'uomo dalla cacciata dell'Eden, "non si priva di nulla; ma dato che non vuole privarsi nemmeno del piacere, nemmeno si vuole privare della privazione"[3] – la fame, infatti, può essere sempre occasione di un senso di momentanea sazietà.

La possibilità del piacere, nel mondo dei consumi, non può essere garantita se non con la continua soddisfazione di determinati bisogni, che eternamente si ridestano passando ogni volta dalla magia dell'appagamento alla modalità del *non-avere*. Le zampette che trascinano l'uovo *à la coque*, con un coltello in esso già conficcato, verso il chierico mollemente disteso sotto l'albero della Cuccagna – come si può vedere nel dipinto di Pieter Bruegel *Luilekkerland* (1567) –, sono le stesse che, dopo il momentaneo appagamento, mettono il desiderio nella condizione di una rincorsa senza fine verso ciò che manca e che non può non alimentare la nostra brama di possesso.

Tra conoscenza e ignoranza, autarchia e dipendenza da altro, sogno della "restituzione dell'immediatezza"[4] e mestizia inconsolabile di chi non ha nulla, in questo spazio dilaniato tra appagamento della pienezza e baratro dell'assenza, la merce fa gli onori di casa, tenendoci in bilico – con il fiato sospeso – in questa *no man's land* in cui tutto è possibile: ricchezza

3 G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 312.
4 Ivi, p. 313.

e povertà, inclusione ed esclusione sociale, estasi da vetrina dei centri commerciali e orrore per la discarica di ogni rifiuto, obsolescenza e inutilità, essere alla moda e isolamento/derelizione di ogni vita che non sia non al passo coi tempi, euforia per l'innalzamento del nostro spirito al tutto di ogni cosa (secondo la nuova mistica dei consumi che si celebra nei grandi magazzini, ultima incarnazione di una "ideologia di redenzione"[5]) e vuoto, insoddisfazione e solitudine esistenziale al cospetto dell'imminente catastrofe ecologica – lo stesso scenario agghiacciante descritto da Cormac McCarthy nel romanzo *The Road*.

5 J.G. Ballard, *Regno a venire*, trad. it. di F. Aceto, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 147.

2.
BULIMIA E ANORESSIA: LE MALATTIE ONTOLOGICHE DEL PRESENTE

Oggi la merce, sempre meno credibile nei suoi giochi di prestigio, ci pone sull'abisso di una scelta improcrastinabile: possiamo continuare a gioire dentro le immagini di un mondo che non è (mai stato), oppure vivere/sopravvivere rinunciando a quella fantasmagoria di benessere che non ha avuto né avrà mai piena effettuazione. L'alternativa vera non è quella tra il tutto e il nulla, felicità per l'apparente possesso orgiastico di ogni cosa e presa d'atto melancolica del nostro rimanere a mani vuote in un mondo deturpato e senza futuro – i due volti antinomici della merce (paradiso dell'opulenza-inferno della povertà e della catastrofe). Essa, ben diversamente, si situa tra la stessa merce (coagulo indissolubile di ebbrezza consumistica e morte per asfissia, vetrina e discarica, replezione di materia spettacolarizzata e vuoto pneumatico) e la volontà di *rinuncia* rispetto a una illusione di benessere allo stesso modo consolatoria ed esiziale: il mercato dei consumi, l'ultima tentazione per cui siamo stati indotti a trascurare il nostro poter

essere felici autentico. Tentazione inebriante secondo cui *consumare/distruggere* il mondo e noi stessi equivarrebbe a *creare* il paradiso in terra, progettare il nostro futuro di salvezza. In questo modello di sviluppo, osserva Baudrillard, in effetti "lo stock è la ridondanza della mancanza", e l'apparente opulenza "si fonda sullo spreco"[1] e l'erosione dei fondamenti del vivere.

La scelta, in questo preciso istante, ha dunque un peso innegabile, e ci pone di fronte a una responsabilità qualitativamente nuova rispetto a quelle affacciatesi di volta in volta nella storia umana. Essa, qualora sia assunta consapevolmente, non impone una semplice revisione del nostro essere-nel-mondo, improntata all'oracolo blasfemo "dimmi cosa butti via e ti dirò chi sei"[2]; bensì essa implica la rinuncia stessa ad uno stile di vita che, giorno dopo giorno, sottrae materia al centro della terra, erosione che procede ad un ritmo frenetico e con conseguenze che non hanno precedenti – fino al collasso delle nostre stesse possibilità di esistenza. Questa rinuncia, data la trasfigurazione onirica delle condizioni in cui di fatto viviamo, assume la forma del risveglio repentino da un sogno (la realtà sognata della merce); e ciò, si spera, prima che il sogno con cui ci trastulliamo si trasformi nel peggiore degli incubi: la catastrofe del nostro pianeta e la fine della specie umana.

---

1 J. Baudrillard, *La società dei consumi*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, Bologna, il Mulino, 1986, pp. 33-4.

2 Ivi, p. 28.

Ma se ogni vera scelta, come ben sappiamo, implica una rinuncia, l'oggetto della rinuncia, ora come ora, ha l'aspetto del *tutto*: di tutto l'umanamente desiderabile, della festa dell'eterna disponibilità di ogni bene, dell'essere sempre *just in time*, pronti a sfruttare la minima occasione per presenziare al rito cannibalico in cui sacrifichiamo fette cospicue di natura e di mondo per i nostri piaceri effimeri – finché 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 (si veda, ad esempio, l'impressionante *Giudizio universale* di Vienna, del 1482-1504).

Come a dire, in questa scelta/risveglio ne va del nostro essere seducenti, alla moda e – armati dell'immancabile didascalia con cui riveliamo all'oracolo-moloc di nome *tendenza* chi siamo e cosa vogliamo (la griffe che esibiamo su ogni indumento e accessorio) – pronti in ogni istante all'esibizione sul palcoscenico del grande spettacolo sociale in cui SUV, costosi prodotti usa e getta, il ricambio forsennato dei gadget di tendenza, protesi al silicone, lo stesso sfoggio insensato dello spreco danno senso al nostro stare al mondo. Ora, l'effetto che consegue a questa trasformazione dell'essere umano *ad imaginem* della merce, conformemente all'imperativo del consumo senza limiti, a tutti i costi e comunque, è l'assurdo di un "consumo dello stesso processo di consumo, al di là del contenuto e dei prodotti commerciali

immediati"[3] – fino alla fine del mondo; o meglio, sino a quando esso *consummatum est*.

Essere *trendy* e *cool*, in effetti, implica il tendere verso ciò che ci fa essere alla moda; e ciò che è alla moda, secondo l'odierno sistema consumistico dell'autopromozione sociale, si contraddistingue per un carattere aleatorio ed effimero come la "freschezza" – a ben vedere, la più alterabile delle qualità di un oggetto (cibo, bevande e persino l'aria del mattino in piena estate, ben presto scaldati e corrotti dall'approssimarsi del mezzodì: vera svolta in fatto di gusto e di tendenza). Non vi è nulla di stabile in questo contesto, in cui l'uomo dipende da oggetti "a breve scadenza", il cui ciclo programmato di vita-consumo-morte garantisce tante più possibilità di successo (e dunque di vendita), quanto più la loro scadenza/rimpiazzo con altre versioni più aggiornate è prossima. Ogni cosa abbia per noi significato, in senso letterale, dura e ha valore finché dura, fino al prossimo *technology announcement*; e se essa dura poco, tanto meglio: abbiamo qui una nuova occasione per distinguerci tramite l'acquisizione di nuovi oggetti-significato che presto – a loro volta inflazionati ed esautorati nel loro ruolo *cool* e *à la page* da altri di nuova generazione – si trasformeranno in scorie, rifiuti e pietre d'inciampo

3 F. Jameson, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. di M. Manganelli, Roma, Fazi Editore, 2007, p. 279.

sulla via della nostra rigenerazione simbolico-sociale. In questo quadro, notava Günther Anders, "la moda è il provvedimento di cui si serve l'industria per rendere i suoi prodotti bisognosi di essere sostituiti"; essa è la vendetta nichilistica della produzione a discapito della durevolezza inaudita delle cose, sicché "*ogni pubblicità è un appello alla distruzione*"[4].

Ma la grazia, presi nel mezzo di questa perenne evoluzione/ricambio di merci e oggetti del desiderio, diserta il mondo. Quell'intimo senso di stabilità e di conferma esistenziale nel nostro essere felici ("fermati attimo, sei così bello", per citare le parole con cui Faust può morire liberandosi dalla malia del maligno) ha lasciato il posto a quel rovesciamento repentino della gioia dell'abbondanza nella mesta consapevolezza della penuria di tutto – e di qui nuovamente protesi alla ricerca di una gratificazione che possa colmare il nostro vuoto corrosivo e bulimico che vorrebbe divorare ogni realtà. Lo stato di pienezza, il saperci confermati nelle nostre scelte, accompagnati dal sentore di ciò che è bene e male, giusto e ingiusto, utile e dannoso per noi e per gli altri, è un *surplus* inaccettabile cui il nostro stile di vita – fiduciosi nella conversione miracolosa tra distruzione e creazione, niente e tutto, nichilismo egoico e benessere sociale – non offre alcuna sponda.

4 G. Anders, *L'uomo è antiquato II,* cit., p. 34.

Per *pienezza* dell'esistere, quello stato di quiete in cui il proprio essere risulta permeato da un senso di benessere in cui potersi riconoscere come nella possibilità più vera dell'io, intendo qui quel che ha enunciato Spinoza, secondo cui la felicità vera (*summa Laetitia*) nasce dalla conoscenza di quell'ordine necessario che, in quanto colto *sub specie aeternitatis*, è la stessa sostanza di Dio. Si tratta di quel senso di gratificazione ontologico tale per cui la conoscenza di ogni singola cosa, come manifestazione necessaria di quell'ordine, è contemplazione di Dio e amore intellettuale di lui: *amor Dei intellectualis*, che non può non tradursi in un profondo *amor mundi* – tanto intellettuale quanto affettivo[5].

Ecco, tutto ciò non si dà e non si può dare nel nostro universo sociale; mancano gli stessi presupposti per una simile concezione: mancano una sostanza e un ordine stabile, la contemplazione e qualcosa come un amore che non sia il mero attaccamento materiale a cose sostituibili l'una con l'altra – una "cupidine" capricciosa e volgare che, dunque, non è mai diversa da *thanatos*, istinto appena velato di morte e distruzione di ogni cosa ci trattenga presso di sé più del dovuto. Per non parlare di Dio, che non può cambiare d'abito così in fretta, nemmeno nelle più spinte delle teogonie, per assecondare il nostro spasmo di novità. Dove regna l'istante, vale a dire dove l'instabilità è il marchio della stessa continuità storica, il possesso auten-

5 B. Spinoza, *Ethica* V, prop. XXIX, scholium.

tico di ogni bene non può che latitare. Parodia del bene, nel mondo mercificato, sono i beni (un bene sempre *al plurale*), che possono solo essere offerti all'acquirente secondo la logica della indefinita moltiplicazione (l'offerta commerciale del 3x2 è la chiara espressione di questa logica della ridondanza); più precisamente, essi sono quei beni offerti a un consumo orfano di ogni felicità che sia godimento intellettuale e contemplativo di una totalità di senso, anche solo virtuale o immaginabile. Difatti, nulla si conserva in questo percorso di vita, tutto ricomincia ogni volta da capo, senza sedimentazioni mnemoniche; si riparte da zero ad ogni sollecitazione compulsiva della nostra libido consumistica – da cui l'ansia isterica di novità, l'angoscia per l'invecchiamento precoce di ogni nostra proiezione oggettuale del desiderio e, non in ultimo, l'enorme incremento degli scarti che ci cingono d'assedio come un cimitero in cui tumulare, sempre e di nuovo, le configurazioni consumistiche del nostro desiderio di benessere materiale e spirituale.

L'anoressia e la bulimia sono incarnazioni di questo processo nichilistico che si nasconde nella continua oscillazione – tipica dell'atteggiamento consumistico – tra la grande abbuffata dell'abbondanza programmatica di merci e il loro continuo rigetto/sostituzione con altre. Non a caso, simbolo di questo altalenarsi schizofrenico tra scorpacciata della ridondanza e espulsione nevrotica del prodotto oramai

superato è la giovane ragazza occidentale alla moda, la prima vittima della mercificazione delle funzioni fisiologiche più ovvie (in questo caso, l'introiezione di alimenti e l'espulsione delle scorie): bulimia e anoressia, in definitiva, divengono i segni tangibili di un approccio condizionato dalla moda del momento (e non c'è moda che non sia *habitus* del momento) ad una realtà usa e getta. Bulimia e anoressia sono la riproposizione, a livello dell'organismo individuale, dell'infernale binomio fondatore dell'immaginario economico *scarsità/abbondanza*. Mentre infatti l'una rifiuta la mancanza (dice: non manco di niente, dunque non mangio niente), l'altra rifiuta la replezione (dice: manco di tutto, dunque mangio di tutto): "L'anoressico scongiura la mancanza con il vuoto, l'obeso scongiura l'abbondanza con la saturazione. Sono ambedue soluzioni finali omeopatiche, soluzioni di sterminio"[6]. Esse traggono origine dal nesso fatale, imperante nel mercato dei consumi, *mondo saturo-strategia della penuria*, il cui esito è la produzione incontrollata di scarti: rifiuti di merci e alimenti consumati a metà, i grassi da eliminare con la liposuzione, le scorie che si accumulano nel colon dopo grandi abbuffate eliminate con lavaggi appropriati nelle cliniche del benessere, persino il cadavere dell'anoressica, la cui immagine spettrale 'si consuma' – godendo del suo esile aspetto *sino alla morte* – sulle

6 J. Baudrillard, *America*, trad. it. di L. Guarino, Milano, SE, 2009, p. 51.

passerelle delle sfilate di moda (cadaveri ambulanti che compensano l'ingordigia dell'obeso che non può abbandonare, nemmeno per mangiare e vedere un film, il suo salotto a quattro ruote motrici).

Il ritmo della nostra esistenza, dunque, è dato da un'oscillazione senza tregua tra incremento continuo di novità e rottamazione/espulsione liberatoria di ciò che, di volta in volta, è reputato superfluo e fonte di imbarazzo: tecnologia obsolescente (ciò che abbiamo comprato giusto qualche settimana prima), *soubrettes* poco più di ventenni ma oramai troppo vecchie per lo sguardo spietato dei riflettori (che mette in risalto ogni minimo difetto), operai e insegnanti in sovrannumero, scuole e università non ritenute al passo coi tempi, la saggezza maturata nel corso di una vita, i pachidermi nelle riserve africane (sterminati perché contendono i pascoli agli allevamenti di bovini della savana), tradizioni sopravvissute millenni, pensionati giudicati oramai improduttivi – tutto, senza alcuna eccezione, da un momento all'altro può fungere da scarto inutilizzabile/sacrificabile nella società dei consumi. Ciò che conta non è ciò che si getta via – cosa che, secondo la mentalità consumistica, non può mai avvenire a malincuore –, bensì la grandiosità dell'annuncio che introduce nelle nostre vite l'ultima novità alla moda. D'altronde, come ben aveva inteso Benjamin, "ogni corrente della moda o della visione del mondo riceve la sua spinta da ciò che è caduto nell'oblio": da ciò che è stato respinto, *rifiutato*, confinato e sepolto ignominiosamente nella grande disca-

rica dell'esistente – la faccia perennemente in ombra e scabrosa del mercato dei consumi. E come risultato di questo andirivieni tra *tutto* (che non satura mai la mancanza) e *nulla* (di ciò che è già sempre vecchio, datato e inutilizzabile), il mondo dei rifiuti si innalza, in un'enorme spirale, fino al cielo – l'angelo della storia benjaminiano *docet*. Mondo devastato in cui l'unico fine da perseguire sembrerebbe proprio il folle accumulo delle inutilità programmate in un'economia dello spreco.

Al ciclo instabile della moda, evidentemente, fa sempre da contraltare l'impoverimento del nostro mondo ambiente, sempre più ridotto alla discarica degli atti mancati del nostro desiderio di felicità, desiderio cui non può bastare nemmeno il mondo intero per respirare la pienezza e la pace infusi dalla grazia – e lo stato di grazia, qui, deve essere inteso in tutti i sensi previsti dalla parola: "quello che si applica a un ballerino e quello che che riguarda il santo"[7]; come equilibrio estatico tra sé e l'altro (uomini e cose), in cui la festa consumistica si trasforma in celebrazione dell'*in-stante* gratuito dove, finalmente, accade qualcosa di nuovo, capace di legare uomini e cose sulla base di una nuova concezione del tempo e dell'esser felici. Tempo salvifico in cui si spezza il ciclo della ripetizione, di un *déjà vu* ossessivo, della schiavitù

7 M. Tournier, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, trad. it. di C. Lusignoli, Torino, Einaudi, 2010, p. 209.

nei confronti dell'instabilità costitutiva di cose che si rinnovano senza tregua in una corsa inarrestabile verso il nulla. Dilatazione temporale in cui alla fretta, alla provvisorietà dell'istante subentra l'indugiare della contemplazione; alla reversibilità paradossale bulimia-anoressia la sazietà vera per un bene (questa volta *al singolare*) che raccoglie le frange del tempo intorno a sé come la madre la propria prole – secondo una delle immagini più belle proposte da Walter Benjamin: "Come la madre comincia a vivere la sua vita piena quando la cerchia dei suoi piccoli si stringe intorno a lei per sentirne la vicinanza, così le idee cominciano a vivere solo quando gli estremi [storici e fenomenici] si raccolgono intorno a loro"[8].

In questo incontro tra *in-stante* salvifico e pregnanza della vita vissuta capace di costituirsi in totalità virtuale di senso, là dove possiamo dire *ça suffit*, il tempo cessa di essere un divenire senza fine, facendo sì che il suo incedere possa avere senso e scopo – uno diverso dal ritornello ipnotico "radersi più in fretta per avere più tempo per progettare un apparecchio che rada ancora più in fretta"[9]. E la natura, sfiorata dalla brezza del *kairós* – come la *Venere che sorge*

8 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, in Idem, *Opere complete*, vol. II (Scritti 1923-1927), a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhhäuser ed E. Ganni, Torino, Einaudi, 2001, p. 76.

9 S. Latouche-D. Harpagès, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, trad. it. di G. Logomarsino, Milano, Eleuthera, 2012, p. 32.

dalle acque di Botticelli sfiorata da Zefiro –, depone la maschera di mera risorsa alla mercé dell'uomo: essa, in quell'*in-stante*, 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 sua 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 – quale *absoluta resplendentia* – è il non-deducibile per eccellenza. Sotto la conoscenza del vero, scrive Kafka, "vi è un sottopassaggio. Che felicità infantile quando, superatolo, ci rialziamo!"[10]: 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

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

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, circondano danzanti la beltà celeste "come fiore di bontà"[11] – "Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera", secondo il Vasari[12].

La necessità e l'imperio del mercato dei consumi, ho avuto modo di osservare altrove, corrisponde al regno senza grazia di Ubik, come ha magistralmente narrato lo scrittore americano Philip K. Dick. Nell'omonimo romanzo, Ubik incarna lo strapotere della merce sulla vita dell'uomo – merce che perpetua se stessa reincarnandosi secondo lo spettro di tutte le metamorfosi di un identico che sopravvive alle generazioni di ignari consumatori. Ubik, nato come "elisir di ubique" (intruglio capace di restituire la virilità perduta), nel corso della narrazione assume significati e aspetti diversi: di volta in volta è il marchio di un aspirapolvere, di una birra, una marca di caffè, un potente grastroprotettore, una cassa depositi e prestiti in grado di far sparire l'ansia provocata dai debiti, una pellicola extralucida spray

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

12 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.

protettiva, una schiuma rinfrescante che funge da collutorio, un reggiseno anatomico, un cremoso balsamo per capelli, un deodorante che pone chi lo adopera al centro degli avvenimenti, un potente sonnifero, una marca di dolcetti per la prima colazione, e via dicendo.

In questi continui avvicendamenti dettati dai trasformismi della merce, l'uomo rimane succube dei prodotti commerciali e dei proclami salvifici che si accompagnano ad essi: l'unico accorgimento, ogni volta, è di "seguire le modalità d'uso stampate sull'etichetta"[13], attendendosi alle dosi consigliate. I protagonisti, Glen Runciter e Joe Chip, anziché volersi liberare da questo stato di catatonia depressiva nei confronti della tirannia delle cose al consumo e delle loro estensioni mediatiche (spot televisivi e radiofonici, didascalie commerciali che spuntano come dal nulla), vedono nelle peripezie della merce la sola possibilità per scongiurare il pericolo dell'invecchiamento e della morte: quell'entropia cosmica che trasforma progressivamente il tutto in "putrio" (*gubble*) e "palta" (*kipple*) – stato di marcescenza e consunzione organica che consegna la realtà alla tomba, a quel "buco-mondo" da cui nulla può far ritorno. Come a dire: se le cose invecchiano, occorre reinventarle, aggiornarle continuamente, quasi a voler prendere in contropiede quel processo di logoramento che

13 P.K. Dick, *Ubik*, trad.it. di P. Prezzavento, Roma, Fanucci, 2007, p. 139.

consegna uomini e artefatti ad un comune destino di distruzione.

L'esito di questo processo di trasformazione del medesimo è un mondo contrassegnato dall'eterno ritorno dell'uguale, in cui – per scongiurare la morte – viene riproposto sempre lo stesso identico nuovo. Ma dietro la novità del momento, al di sotto di queste increspature di superficie dettate dall'avvicendarsi senza sosta degli oggetti di tendenza, fa comunque capolino la morte – come aveva ben intuito Benjamin in alcuni frammenti del suo immenso *Passagen-Werk*: "La moda non è mai stata nient'altro che la parodia del cadavere screziato, la provocazione della morte attraverso la donna e un amaro dialogo sottovoce con la putrefazione, fra stridule risate meccanicamente ripetute [...]. Perciò cambia così in fretta; solletica la morte e, quando questa si guarda attorno per sconfiggerla, essa è già diventata un'altra, nuova".[14] La moda, detto altrimenti, nella sua smania di continue novità, tradisce il suo subdolo legame con la morte, di cui non è che l'emissario imbellettato e *à la page*.

L'ultima metamorfosi di Ubik lo rivela come uno spray rigenerante, che ha la facoltà di "trattenere il tempo costantemente in calo": utilizzando Ubik – *Signore e signori, basta una sola spruzzata!* – "si può invertire il processo di regressione della materia alle

14 W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo. I* passages *di Parigi*, a cura di R. Tiedemann e G. Agamben, trad. it. di A. Moscati, Torino, Einaudi, 1986, p. 105.

forme primigenie, e a un prezzo accessibile a chiunque. Ubik è in vendita nei migliori negozi di articoli per la casa della Terra. Evitare l'uso interno. Tenere lontano dal fuoco. Seguire le modalità d'uso stampate sull'etichetta".[15]

Ma perché non interrompere il ciclo della ripetizione, che "riconduce regolarmente il mutamento all'immobilità del già stato"[16]? Perché non sfidare una volta per tutte la morte, liberandosi dalla schiavitù nei confronti di un regno di cose, mute e senza vita, per cui il tempo sembra non scorrere mai? Quella che Anders chiamava "*malaise* dell'unicità" dell'uomo – quel senso di disagio al cospetto del ciclo di trasformazione dei suoi prodotti, eternamente sostituibili l'un l'altro: la *metempsicosi della merce* – non è che l'ultimo esito di un piatto conformismo che ha paura della libertà, libertà e del pensiero e dell'essere. L'accettazione rassegnata del presente, la trasformazione della contingenza storica in necessità inaggirabile, affinché ciò che è permanga stabilmente come il fatto stesso dell'esser-così (nelle sue indefinite inflessioni epidermiche) e non altrimenti, è la legge del mito, in cui il *novum* storico è bandito come *la* minaccia. A questa esclusione non si sottrae nemmeno la critica dell'ideologia e la stessa utopia (il pensiero *dell'Altro*

15 P.K. Dick, *Ubik*, cit., p. 139.
16 R. Bodei, *Piramidi di tempo. Storia e teoria del* déjà vu, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 42.

in quanto tale), entrambe risolte con un gioco di prestigio in una realtà storico-sociale che, quale pretesa attuazione di ogni perfezione possibile, presenta se stessa come una "Disneyland spettacolare": il luogo della coincidenza paradossale di ogni alternativa e della realizzazione *préalable* di ogni ulteriorità pensabile. Si tratta dell'eterno *happy hour*, il Paese di Cuccagna e della festa perenne, in cui a fungere da metro e misura del nostro presente non è più Dio, il cielo stellato o le idee immarcescibili del bene e della verità (fonti di ogni dover-essere), bensì "il mondo delle pesche sciroppate o degli articoli di marca, immortali per reincarnazione"[17].

Questa fantasmagoria, come aveva intuito Baudrillard, è la matrice ideologica dell'"utopia realizzata": la società dei consumi quale ultima e definitiva utopia, il paradiso e la salvezza messianica incarnata nel sistema dei segni della merce – "dato quasi sovrannaturale"[18] che afferma se stesso barattando l'idealità utopica al prezzo della sua contraffazione storica nell'*hic et nunc*.

Come ogni mito, anche quello dei consumi alimenta se stesso, rifiutando ogni confronto con la storia, ed è davvero difficile uscire dalla sua malia. In fondo, dove tutto si ripete incessantemente, asse-

17 G. Anders, *L'uomo è antiquato I.*, cit., p. 56.
18 D. DeLillo, *Rumore bianco*, trad. it. di M. Biondi, Torino, Einaudi, 1999, p. 47.

condando una metempsicosi oggettuale in cui ogni cosa si ripresenta come una variabile infinitesimale del medesimo, permane sempre l'ansia spasmodica della novità e l'attesa per il colpo di scena finale, come se tutto potesse cambiare da un momento all'altro: l'irruzione del *Deus ex machina*, a ben vedere, non è che il controcanto della coazione a ripetere.

Ora, se tutto viene ripetuto instancabilmente, è proprio perché si perlustrano disperatamente tutti gli anfratti dello spazio-tempo mitico alla ricerca di fenditure salvifiche, di interstizi inosservati da cui possa far irruzione qualcosa di nuovo e diverso dal già dato, di distinto dalla pura presenza di un tempo statico e greve come quello del supplizio di Sisifo: colui che fa rotolare senza tregua la sua pietra nell'assenza totale di ogni autentico divenire storico. Come l'assassino ritorna sul luogo del delitto, per godere del proprio operato e per accertarsi di non avervi lasciato traccia alcuna, il ciclo eterno della noia, in cui ogni via di fuga è data per sbarrata, coincide con la stessa ricerca (sempre infruttuosa) di un altro e diverso dall'identico. E quanto più s'insiste nel tempo spazializzato, come fa l'assassino compiaciuto del proprio gesto (che fraintende quale opera d'arte metastorica, cancellando la dimensione storico-contingente dell'infrazione da espiare), quanto più si corre il rischio di acuire la propria colpa e il proprio delitto: quello di aver congelato felicità e aspirazioni umane sul piano della pura mimesi oggettuale, in cui la sola differenza concessa al nostro desiderare è la peculiare "doratura"

de surface di merci in tutto e per tutto simili[19]. Merci che vengono divorate ad un ritmo frenetico da una fame compulsiva che non avrà mai sazietà – e ciò, ovviamente, a fronte dell'attentato sistemico perpetrato nei confronti di ogni bellezza e datità naturale: *l'assassinio del vivente in quanto tale*.

La ripetizione, da questo punto di vista, è sia la proiezione del destino di distruzione su un tempo asservito al presente (che risulta così ridotto allo spazio del mito), sia l'insistita e disperata ricerca di una scappatoia dalla situazione bloccata sul piano di un "identico" che non vuole mollare la presa sul nostro spirito. La ripetizione, detto altrimenti, è la degradazione demonica del libero gioco, a cui sono sempre essenziali la spontaneità e l'iniziativa del giocatore, nonché "la tensione e l'incertezza" (a cui sono strettamente legati "abilità, destrezza, agilità, coraggio e forza"[20]). Si tratta di uno pseudo-gioco che viene rinchiuso nella gabbia temporale del puro presente in cui nulla può accadere, stasi emotiva e dello spirito tale per cui nessuno potrà mai vedersi vittorioso o perdente. Gioco spurio e coattivo, questo, nel quale non si dà né attesa vera, né passione, né divertimento, poiché, comunque vada, il ciclo della ripetizione non potrà mai sfiorare il tempo della grazia – quell'evento

19 R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, trad. it. di C. Sandrelli, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 110.

20 J. Huizinga, *Homo ludens*, trad. it. di C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002, p. 57.

che solo può conferire la gioia e la sorpresa dell'inatteso, spezzando il destino e la ripetizione ossessiva in un momento di riuscita vera (quel senso di totalità e pienezza che si accompagna alla "gioiosa leggerezza del gioco"[21]). In un gioco spurio di tal fatta, in cui nessuno potrà mai spuntarla, in cui non si dà vittoria, si può solo morire di tedio.

21 Ivi, p. 5.

3.
IL CASO JASON TAVERNER: TRA *HAPPY HOUR* E *FINIS MUNDI* (da un romanzo di Philip K. Dick)

Una delle più belle esemplificazioni letterarie di questa reciproca conversione degli estremi – ripetizione, noia, vuoto e distruzione, da un lato; novità, felicità mercificata e spettacolare, dall'altro – è stata offerta da Philip K. Dick nel romanzo allucinato *Scorrete lacrime, disse il poliziotto* (1964). Il protagonista Jason Taverner è un noto presentatore di un varietà per la NBC (il *Jason Taverner Show*, che intrattiene ogni martedì sera ben trenta milioni spettatori americani), nonché un cantante di successo che frequenta abitualmente il *jet set* di Hollywood. Da un giorno all'altro, senza soluzione di continuità, al suo risveglio si ritrova in un albergo di infima categoria, senza documenti e non più riconosciuto dagli amici e dalle amanti che fino a qualche istante prima allietavano la sua esistenza spensierata: "Sto forse pagando per qualcosa che ho fatto?, si chiese. Qualcosa che non so o non ricordo?"

Jason, da uomo sulla base del cui dire affettato e vacuo "trenta milioni di spettatori si formano un'opinione", diviene all'improvviso il Signor Nessuno, un

neutro *man* che vive "in camere luride di squallidi alberghi da quattro soldi. In ambienti degradati", da poveri derelitti, nullità di cui appena ci si accorge: "Gente che vale zero, ma che intanto sogna"; gente che tanto più vive tra detriti e spazzatura ("in quella scalcinata stanza d'albergo con lo specchio incrinato e il materasso infestato dai pidocchi"), tanto più ha bisogno d'immergersi – fosse anche solo nel mondo dei sogni – in quella realtà spettacolare (il sipario da favola di Hollywood) per sfuggire all'incubo di cose e uomini che invecchiano e scivolano inesorabilmente verso la loro disfatta. Ma, come afferma il generale della polizia Buckman, colui che sta sulle tracce di un uomo senza identità eppure osannato da milioni di fans in deliquio – Jason, un uomo invisibile eppure sin troppo appariscente, "una celebrità di cui nessuno ha mai sentito parlare" –, "*la realtà negata tornerà da te come spettro*. Per impossessarsi di te senza preavviso e farti impazzire"[1].

Società dello spettacolo ed entropia del reale, mercificazione totale del mondo naturale e distruzione di ogni forma di vita e bellezza sono in fondo le due facce della stessa medaglia – e il disagio provato da Jason al suo risveglio, "il Signor nessuno e il Signor Tutti", reca proprio testimonianza del primo passo che egli compie al di fuori di quel mantra mediatico che trasfigura uomini e cose, attribuendo loro qualità trascendenti e

1 P.K. Dick, *Scorrete lacrime, disse il poliziotto*, trad. it. di M. Nati, Fanucci, Roma, 2012, p. 153.

tratti di permanenza quasi metafisica. Dove un tappeto, con le sue trame policrome, può persino raffigurare "l'estrema ascesa di Richard Nixon in paradiso, fra musiche gioiose in alto e lamenti disperati in basso"; mentre l'immagine di Dio, nella parte superiore della rappresentazione, con un sorriso celestiale tornava ad accogliere in seno il suo Secondo Figlio Unigenito"[2] – come fosse uno dei tanti imbonitori televisivi che, con giusto senso dello spettacolo e studiati ammiccamenti davanti alle telecamere, accoglie l'ospite di turno nella sua trasmissione davanti a milioni di spettatori in deliquio. Svegliarsi da questo sogno, per Jason, significa abbandonare quel "grande film che chiamiamo realtà", scoprire che al di sotto di quell'uomo (lui stesso) "che si fa fotografare di continuo" si cela un perfetto sconosciuto, che presto tirerà le cuoia e abbandonerà la grande scena del mondo come uno dei tanti e insignificanti dilapidatori di risorse: "i grandi protagonisti dello spreco"[3], coloro che fanno parlare di sé grazie al loro sperpero insensato e spettacolare di denaro e beni materiali, gesti plateali capaci di trovare in ogni luogo del pianeta soggetti pronti a emularli nel loro comportamento irresponsabile – proprio costoro, declinazioni varie del nuovo "uomo-vetrina", a loro volta sono ridotti a beni di consumo, merci che invecchiano precocemente, rimpiazzabili senza rimpianto e sostituibili l'una all'altra.

---

2 Ivi, p. 140.
3 J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 32.

Il caso Taverner, a ben vedere, descrive la situazione tragicomica dell'uomo contemporaneo, dilaniato tra aspirazione alla celebrità e perfetto anonimato. Essere sotto gli occhi di tutti come una merce fra le altre, come ha mostrato l'artista cinese Liu Bolin con i suoi camaleontici autoritratti fotografici, significa sparire, non essere più visibile da parte di chicchessia (come risulta evidente dalla serie di opere intitolate non a caso *Hiding in the City*): un uomo che indossa un abito che mima i barattoli di cibo precotto impilati sugli scaffali di un supermercato, o che si mimetizza perfettamente tra le bottiglie di *soft drink* esposte in un drugstore, è allo stesso tempo il più celebre e il più neutro degli uomini: sotto lo sguardo di tutti, Liu Bolin – soprannominato "l'uomo invisibile" – sparisce come un qualsiasi prodotto seriale, come una merce dozzinale e riproducibile all'infinito. La sovraesposizione mediatica, come ha imparato sulla propria pelle Jason Taverner, implica di fatto la perdita dei tratti distintivi del proprio volto e della propria persona, l'identificarsi con un'immagine fra le altre, il cadere nel più squallido anonimato. Ma c'è di più. Mimetizzarsi con la merce, in fin dei conti, significa identificarsi anche con il suo prevedibile epilogo: la spazzatura, le macerie di un mondo eroso dalle fondamenta (e non mancano opere di Bolin in tal senso, in cui l'artista si confonde con le macerie di edifici crollati o implosi su se stessi).

Con questa consapevolezza, che porta con sé la grande rinuncia al party sempiterno dell'abbondanza di ogni bene, Jason, per la prima volta, può tirare una boccata d'aria... pregna di smog, accorgendosi del degrado del mondo vero: egli comprende che "vetrinizzazione sociale"[4] ed erosione del mondo, ricchezza e povertà, proliferazione di beni spettacolari e saturazione di rifiuti in un deserto-mondo sono le due facce di una stessa realtà. Jason, versione postmoderna e cinica di Giobbe – colui che ha compreso che "uno non apprezza mai quello che possiede, se non quando lo ha perduto, quando tutto a un tratto non ce l'ha più" – rinuncia persino ad ascoltare i brani incisi da cantante di successo, al vertice delle *hit parade* del momento, come la canzone 'sentimentale' *Nowhere Nuthin' Fuck-Up* (l'ennesima menzogna in un mondo di menzogne). La sua nuova colonna sonora è ora una composizione per liuto e voce di John Dowland: "Perché adesso, solo e depresso/siedo, sospiro, piango, svengo, muoio/in mortale dolore e infinita tristezza".

Welcome to Real World, Mr. Taverner, manca solo Morpheus di *Matrix* dei fratelli Wachowski ad accoglierlo nel deserto disperato della creazione; dove a spiccare, in una atmosfera cupa e senz'aria respirabile, sono soltanto le macerie di una civiltà che non è più. Un mondo che, forse, solo Wall-E saprebbe abi-

4 V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

tare: il robottino ideato da Pixar Animation Studios che accumula rifiuti su rifiuti in un mondo devastato e senza traccia dell'umano – Wall-E, la versione post-moderna e tecnologica dell'angelo della storia di Benjamin.

4.
GIOCO D'AZZARDO, MITO E DESTINO: IL TEMPO SENZA GRAZIA (tra Walter Benjamin e Paul Auster)

La trasformazione del gioco in destino è al centro di uno dei romanzi più tetri di Paul Auster, *La musica del caso*. Qui i giocatori, accettando di partecipare a una parodia demonica del gioco su proposta dei milionari Flower e Stone, scivolano insensibilmente verso la più totale schiavitù al fato, ad una legge "senza nome e senza volto", rimanendo infine imprigionati nelle maglie di un destino opprimente che prende le sembianze di una nuova incarnazione della fatica di Sisifo: ripetizione di un gesto fine a se stesso, senza cambiamento o possibile accadimento del nuovo. Eterno circolo in cui si consuma la vita di un individuo ridotta a pena eterna, a reazione automatica a un supplizio che coincide con la struttura mitica del tempo stesso (l'eterno e insensato ritorno dell'identico).

Si tratta, in definitiva, della costruzione di una muraglia di blocchi di pietra appartenenti ad un castello irlandese del XV secolo e trasportati in Pennsylvania – opera che pare non avere altro scopo che quello im-

plicato dallo sforzo immane compiuto dai due personaggi vittime di questa versione aggiornata del supplizio mitico. A tale impresa, a cui si deve prestar la propria opera per la contrazione di un debito di gioco, si è sollecitati mistificando il ricatto con tratti di apparente magnanimità, certo, ma anche con la minaccia, la forza bruta e, infine, persino con l'assassinio di uno dei protagonisti della vicenda – il giovane Jack Pozzi, detto *Jackpot*, ucciso brutalmente durante un disperato tentativo di fuga. Da mimesi spensierata del 'tempo kairologico', il poker, che sembra promettere ricchezza e affrancamento dalla fatica del lavoro, diviene per Jim Nashe e Jack Pozzi la subdola maschera dietro cui si nasconde il volto sfingeo di Ananke, duro come la morte: il castigo eterno, dove la ripetizione è, allo stesso modo, sia la proiezione sulla nuda vita dell'uomo di un tempo demonico senza speranza né futuro (un vero *cul de sac* per ogni desiderio di salvezza), sia la ricerca insistita e affannosa di una possibile via di uscita dal demone del sempre-uguale – un grande e paranoico "buco di nulla", capace di fagocitare ogni spazio e ogni tempo[1]. Ma l'orizzonte in cui si situa il tentativo ripetuto di emancipazione dal destino, affidato all'azzardo e alla scommessa di gioco, soggiace ancora all'avvertenza che Benjamin enuncia a proposito dei romanzi di Kafka – quasi una mesta didascalia da apporre al "mondo palustre" rappresen-

1 P. Auster, *La musica del caso*, trad. it. di M. Birattari, Parma, Guanda, 2003, p. 160.

tato nei suoi romanzi: in quest'ordinamento mondano, scrive dunque Benjamin, vi sarebbe sì "infinita speranza, soltanto non per noi"; la redenzione, allora, non è un "premio sulla vita", bensì "l'ultimo rifugio" di quell'uomo che si vede la strada sbarrata "dal suo proprio osso frontale"[2]. Detto in altri termini, il tempo mitico della ripetizione può essere rappresentato, mediante un simbolo matematico, da "un ramo di un iperbole di cui l'altro ramo è situato nell'infinito": questo infinito, irraggiungibile in tale vita terrena, è la salvezza, che si configura come la ripetizione della stessa grande recita della storia mondana su di un altro piano, in vista di una salvazione per noi sempre e comunque inaccessibile[3].

Non è allora un caso che i due miliardari Flower e Stone, coloro che tengono saldamente le fila del torneo di poker, siano dediti a due hobby che hanno a che fare con la riduzione del tempo a mera presenza, paralizzando l'accadere storico sul piano raggelante dell'identico. Il primo è una sorta di antiquario di reperti storici di nessun valore, attività che alla lunga trasforma alcune stanze della sontuosa residenza in un improbabile salotto vittoriano: un labirinto "denso e intricato" che sembra uscito dagli incubi di Pira-

2 W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. di R. Solmi, in Idem, *Opere complete*, cit., vol. VI (Scritti 1934-1937), 2004, pp. 139-40.

3 Idem, *Metafisica di Gioventù* (Scritti 1910-1918), trad. it. di I. Porena, A. Marietti Solmi, R. Solmi, A. Moscati, Torino, Einaudi, 1982, p. 170.

nesi. Qui, nel museo-cimitero delle "memorie minime" – "folle tempio dello spirito del nulla" – ogni cosa è stata estrapolata dal contesto vivo della tradizione: condannati ad esistere senza alcuna ragione e senza essere più sfiorati dal tempo, questi reperti divengono assolutamente impenetrabili, "defunti, privi di scopo, soli in se stessi oramai per il resto del tempo".[4] L'altro, invece, è ossessionato da una strampalata utopia micrologica: la costruzione di un immenso plastico, riproduzione miniaturizzata della gran "Città del Mondo", in cui ogni cosa accade simultaneamente. Si tratta di un luogo "dove s'incontrano il passato e il futuro", annullando completamente ogni divenire storico. Qui, del resto, il bene sembra aver vinto in eterno, "poiché i poteri che governano la città hanno inventato un metodo per trasformare quel male in bene"; ma, *e converso*, da questa città ideale, insieme al male, è pure scomparsa ogni dimensione di libertà e di contingenza storica – tutto è necessario e compresente.

In definitiva, per Flower il tempo risulta congelato come in un antico *cabinet des curiosités*, ove un'accozzaglia di stili e tempi diversi si rapprende *post factum* nella necessità intrinseca alla collezione; per Stone, in modo assai simile, la storia si arresta sul piano miniaturizzato dell'utopia materializzata, ove ogni umano trascendere si placa appagato in una eterna presenza che è la morte dello spirito: un clima, direbbe Anders,

4 P. Auster, op. cit., p. 88.

di "bonaccia escatologica"[5], in cui il futuro a disposizione è già finito. Unica ulteriorità possibile concessa allo sguardo è quella di passare dal piccolo all'ancora più piccolo, e da questo al microscopico, come in un gioco di scatole cinesi che non ha termine: "Sto pensando di mettere un plastico separato di questa stanza, dice Stone. Dovrei esserci anch'io, e questo significa che dovrei star lì a costruire un'altra Città del Mondo. Una più piccola, una seconda città che stia dentro la stanza nella stanza"[6].

Il gioco d'azzardo, triste parodia del vero accadere ludico, ricorda Benjamin, corrisponde al tempo demonico del sempre-uguale, che si modella sul gesto automatico e ripetuto dell'automa e della macchina:

> Allo scatto del movimento della macchina corrisponde il *coup* del gioco d'azzardo. L'intervento dell'operaio sulla macchina è senza rapporto col precedente proprio perché ne costituisce l'esatta ripetizione. Ogni intervento sulla macchina è altrettanto ermeticamente separato da quello che lo ha preceduto quanto un *coup* della partita d'azzardo dal *coup* immediatamente precedente; e la schiavitù del salariato fa, in qualche modo, *pendant* a quella del giocatore. Il lavoro dell'uno e dell'altro è ugualmente libero da ogni contenuto[7].

---

5 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 286.
6 P. Auster, op. cit., p. 85.
7 W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Idem, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1982, p. 113.

Il meccanismo del gioco d'azzardo s'impadronisce totalmente dei giocatori, anima e corpo: essi vivono una vita da automi e si comportano come uomini che hanno rinunciato completamente sia alla facoltà della memoria (il passato), sia a quella del desiderare (il futuro). Esseri senza una continuità storica vera e propria, esposti al mero caso e alla malia fatale della ripetizione – questo è anche *il tempo dei consumi*, non soltanto quello della produzione: "Le pene infernali sono di volta in volta l'ultima novità in questo campo"[8], in cui l'ultimo richiamo della moda – con rinnovato *appeal* mediatico – cerca di occultare il nostro essere inchiodati al demone del sempre-uguale (sempre lo stesso identico nuovo dell'ultimo prodotto immesso sul mercato). Al mito *delle origini* della civiltà industriale presagito da Kafka, quello degli effetti devastanti della tecnica e della ripetizione meccanica sul singolo e sull'immediato contesto della vita familiare (sempre più esposti a *chocs* ripetuti ed estraniati dal lento processo di sedimentazione della "tradizione narrabile"), corrisponde il mito *del fine* del ciclo del processo produttivo: il consumo ossessivo e ripetuto di merci che 'cambiano' freneticamente, secondo una metempsicosi oggettuale che ha preso il sopravvento sull'esistenza transeunte dell'uomo. Cose che, nel loro ricambio forsennato, assecondano un tempo che non diviene, un tempo che – per non voler

8 Idem, *Parigi capitale del XIX secolo*, cit., trad. it. di F. Porzio, p. 1039.

accedere all'Altro – distrugge se stesso trasformandosi in mera presenza astorica di un tetro "paesaggio infernale" (tempo-natura, mito, coazione a ripetere, concetti che corrispondono allo "stato peccaminoso e senza grazia" di un mondo che non offre concrete prospettive di fuga). Questo tempo che non scorre, in cui nulla di ciò che si è iniziato può essere portato a compimento, è il rovesciamento nichilistico del tempo della grazia: quell'*in-stante* "che non distrugge, ma realizza soltanto"[9].

Il tempo dilazionante, che non giunge mai a un compimento, è in effetti il tempo senza futuro in cui si muovono i personaggi di Kafka. Ma è anche il tempo in cui vive Shahrazād, quello della filastrocca infinita che non giungerà mai a nessuna conclusione. Si tratta di una narrazione in cui – nell'irretimento strategico di una vicenda che non deve aver termine – tutto rimane bloccato, ancorato ad un tempo immobile che, per evitare il tragico epilogo minacciato dal re Shahrīār, sconfessa se stesso sospendendosi ad un 'adesso' indefinitamente dilatato. Dove a essere salvato, a ben vedere, è il solo dono della "nuda vita", senza poter oltrepassare questa dimensione della sterile sopravvivenza: il mero dato di fatto del vivere, perpetuando un'esistenza sempre identica a se stessa. Shahrazād, allora, vivrà per sempre come schiava, e il prezzo che paga per preservare la nuda vita è quello

9 Idem, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 115.

stesso della negazione del compimento (l'accadere di un autentico *novum* storico) e della libertà (la possibilità di poter determinare una nuova serie di eventi a partire da un atto originale e spontaneo che sia, allo stesso tempo, "inizio e scelta"). In questa dimensione puramente biologica (la sopravvivenza dell'identico, al centro di una "mille e una notte della vita offesa"[10]), tutto ricomincia ogni giorno nello stesso modo, facendo precipitare l'uomo in uno stato di noia mortale da cui si può uscire, giustappunto, solo con la morte – unico rimedio disponibile a quell'esistenza sonnambolica di chi ha perso ogni iniziativa e libertà di agire nel vivo dell'accadere della storia. Del resto, come si dice nella magistrale reinvenzione del Robinson Crusoe di Michel Tournier, "sopravvivere equivale [sempre] a morire"[11]; o, meglio, esso si riduce all'insistere in una dimensione inautentica che non è né vera vita, né vera morte. Il procrastinare indefinitamente la decisione nel limbo stregato di ogni irresolutezza è una lenta agonia, ed equivale all'inesorabile trasformazione dello spirito in natura, alla cristallizzazione dell'accadere storico nella costituzione lapidaria di un destino opprimente – questo è anche il tempo delle presenze fantasmatiche, che non conoscono altro accadimento che il rintocco della mezzanotte,

10 Cfr. P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 105.

11 M. Tournier, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, cit., p. 52. Devo la scoperta degli straordinari scritti di Tournier all'amico e collega Massimo Leone, che qui intendo ringraziare di cuore.

magico *pivot* intorno a cui il tempo si riavvolge su se stesso. I fantasmi, com'è noto, sono coloro che non hanno requie, coloro che non possono fare ammenda dei propri peccati e che pertanto persistono nel loro stato di mancata assoluzione divina in uno spazio intermedio tra il cielo e la terra, dove non spira il minimo alito di tempo.

Shahrazād, per ingannare la morte, finisce per condannare se stessa ad una vita irrigidita e senza sbocchi, che asseconda un tempo ipnotico di morte; come l'uomo dei consumi, che per non vedere in faccia la distruzione del pianeta (la contrazione paurosa delle risorse naturali, a cui fa da contraltare l'apoteosi di scorie immonde e spazzatura), continua a ottundere il proprio apparato percettivo con lo sfavillio di merci patinate e mirabolanti atmosfere mediatiche che perpetuano *ad libitum* la parodia blasfema del tempo della festa: un eterno *happy hour* sul baratro dell'apocalisse, ballando in un'immensa discarica con gli occhi bendati, maschera antigas e l'immancabile spritz in mano. In questa farsa oscena assomigliamo davvero al signor Senzasperanza di Kafka, che naviga in acque perigliose, da cui affiorano scogli taglienti, con la sua barchetta dal pescaggio ridotto intorno al Capo di Buona Speranza...[12] Solo uno spot televisivo, con tanto di effetti speciali e di litanie ossessive, può convincerci che l'impresa (il cui nome, ogni volta, è *happiness now*) è ancora possibile, che il viaggio ha

12 F. Kafka, *Quaderni in ottavo*, cit., V, p. 94.

un senso altro che non sia la catastrofe a cui andiamo incontro – rimuovendo il dettaglio tutt'altro che trascurabile secondo cui questa continua dilazione spettacolare è precisamente la causa scatenante della odierna consunzione del mondo. Certo, si potrebbe sempre dire con Kafka che "la nostra salvezza è la morte; solo non questa"[13].

La ripetizione, in quanto pena eterna, è il procrastinare *ad libitum* l'atto di nascita dell'uomo. È il congelamento del divenire sul piano dell'indifferenza e dell'automatismo della vita spirituale, dove tutto rimane identico a se stesso: è come un disco andato in *loop*, in cui si ripete sempre la stessa strofa di una canzone. Colmi di attesa si spera che qualcosa, nell'eterna ruota della ripetizione, possa cambiare: si sopporta l'identico in vista di un diverso che non giunge, si tollera il presente in attesa di un futuro che sia la disattesa del già divenuto e che tuttavia, ogni volta, non è che la replica ossessiva, la mimesi luciferina del medesimo. Si rimane in tal modo invischiati in questa piega immobile di un *temps médusé* che riduce lo spirito a pura presenza, a reazione automatica agli stessi stimoli immutabili – vivendo al ritmo delle cose che 'divengono' senza cambiare, vera e propria metamorfosi nell'immobilità assoluta. Come Jim Nashe, che "udiva le parole uscirgli dalla bocca, ma anche se era lui a dirle, sentiva che esprimevano

13 Ivi IV, p. 79.

i pensieri di qualcun altro, come se lui non fosse che un attore sul palcoscenico di un teatro immaginario, intento a ripetere battute che qualcuno gli aveva già scritto in anticipo"[14]. Ma il divenire senza cambiamento e senza iniziativa è *il tempo della morte*, in cui uomini e cose possono solo invecchiare, ancorati a un unico gesto ripetuto che rincorre se stesso nella fissità lapidaria del destino.

L'incisione di Dürer *Melancholia I* (1514) è la cifra di questa paralisi dello spirito, in cui fissità del presente e consunzione entropica danno luogo ad un'*impasse* emotiva che non può esser risolta in alcun modo: alla disperazione del "genio infelice" – la dama alata che campeggia nell'incisione, con lo sguardo assorto e perso nel vuoto, il compasso appena trattenuto dalla mano destra, il capo chino e lievemente reclinato sostenuto dalla sinistra – fa da contraltare la costituzione lapidaria del destino, la cui grevità è restituita da una sfera di "sgraziata pietra" e da un massiccio romboedro troncato posti al suo cospetto come "barriere insormontabili che la separano da un più alto dominio del pensiero"[15]: la Buona Speranza (fosse anche solo quella della realizzazione artistica). Mentre il putto indaffaratissimo, adagiato su una ruota di macina in disuso, scribacchia senza sosta su una tavola, sotto i

14 P. Auster, op. cit., p. 41.
15 E. Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*, trad. it. di C. Basso, Milano, Abscondita, 2006, p. 218.

simboli della bilancia, della clessidra e della campana (allegorie, all'occorrenza, della sterile misurazione razionale di un "tempo omogeneo e vuoto", che ha disconosciuto la dimensione del compimento). L'angelo melancolico e il putto operoso sono due figure complementari, gli estremi a partire da cui si gioca il significato dell'incisione: rappresentano i due lati di un tempo che, per quanto ci si impegni nella direzione del *novum* e del trascendere verso l'Altro, non fa che ricadere nell'identico – un sempre-uguale che è causa di rassegnazione, *acedia* e tristezza inconsolabile. Attesa spasmodica della novità e ripetizione ossessiva dell'identico, speranza e noia, distruzione/superamento del già dato e ritorno a configurazioni oggettuali pressoché identiche, per così dire, sono le due facce di un tempo senza *chance* salvifica. Dove ogni gesto, anziché sottrarsi dalle spire nefaste del ciclo della ripetizione, viene ricompreso nel movimento distruttore della macina di un tempo imparentato al mito: in esso il futuro è ogni volta sacrificato in nome di una presenza granitica che, rivenendo su se stessa, non lascia sperare.

John Nash, ultimo possibile abitante del mondo palustre di Kafka "infeudato al mito", ha imparato sulla sua pelle come il gioco, sottratto alla dimensione del tempo autentico e della speranza, decada a supplizio mitico. Dal giardino dell'Eden (*Flower*), modello di ogni tempo della festa, al mondo lapidario di Ananke (*Stone*) il passo è davvero brevissimo; e la pignatta d'oro dell'agognata vin-

cita (il *jackpot*, soprannome di Jack Pozzi nel romanzo di Paul Auster) può sempre risvegliare le ire del gigante a cui è stata sottratta con l'inganno – come narra la favola inglese *Jack and the Beanstalk*.

La felicità vera si dà solo negli scarti di tempo, in quei frammenti temporali che, spezzando il cerchio magico del divenire, vincono la noia, la mesta rassegnazione all'essere dato. L'eternità si dà solo in quegli attimi in cui l'uomo è libero di sprecare il proprio tempo, divenire sottratto a ogni logica della produzione del medesimo. Nella preghiera devota, nella meditazione solitaria e nell'esperienza della bellezza, certamente – attività in cui si penetra in un regno del possibile adempimento, dove non tutto è come lo si era immaginato (né Dio, né la verità su noi stessi, né l'apparire di una forma che incanta e rapisce sono descrivibili come un incontro con l'identico); ma anche nel gioco, quello vero, che è sempre un'avventura nell'ignoto, in cui si lascia accadere quel che *può* e *deve* accadere, al di là di un effettivo controllo sulle circostanze. Come aveva ben colto Cusano, in ogni gioco autentico, in cui una possibilità del nostro esistere risulta come sospesa, accade sempre qualcosa che va "al di là dell'intenzione" dei giocatori[16]: questo è precisamente quell'elemento di sorpresa da cui si trae diletto e che tanto appassiona al gioco della palla:

16 N. Cusano, *Il gioco della palla*, trad. it. di G. Federici Vescovini, Roma, Città Nuova, 2001, I p. 86.

> È un gioco che tutti quanti comprendono e giocano volentieri per il divertimento prolungato dovuto al procedere diverso, e mai sicuro [della palla], in quanto non accade mai che essa proceda in modo sicuro secondo l'ordine che ci siamo proposti[17].

Il vero gioco, quello in cui si vince o si perde (in cui accade qualcosa di nuovo), quello che tiene con il fiato sospeso fino all'ultimo, possiede – a ogni nuova partita – il carattere di un evento instabile; come una fune sospesa sul nulla delle possibilità, su cui i giocatori stanno in bilico tra palpitazione ed esultanza, frustrazione per la sconfitta imminente e gioia per una vincita del tutto inattesa. Tutto ciò, a ben vedere, è escluso in linea di principio dalla logica ripetitiva del medesimo. Il potere inesorabile del mito vieta ogni autentico passa-tempo ludico, lo proibisce in quanto qualcosa di imprevisto qui può sempre accadere, si rischia qualcosa a ogni passo. Non è un caso sia sempre più frequente scorgere nelle nostre città segnali che intimano: "È vietato il gioco della palla" – quasi che il gioco fosse una attività criminale come il furto e il vandalismo. Il *ludus globi*, da prassi dilettevole e metafora della traiettoria accidentata e rischiosa che l'anima deve compiere per giungere a Dio, com'era in Cusano, è divenuto il vessillo anarcoide del rigetto di ogni *nomos* imperante – chi avrebbe mai potuto immaginare una tale metamorfosi?

17 Ivi, I p. 83.

5.
ILLUMINAZIONI PROFANE: IL MONDO INCANTATO DI MICHEL TOURNIER

Vietare o contraffare il gioco corrisponde alla versione odierna, neanche tanto edulcorata, del progetto del Grande Inquisitore dostoevskijano, secondo la ben nota *Leggenda* narrata da Ivan Karamazov: trasformare l'uomo in un "buon animale", da blandire e rassicurare con la concessione del mero "pane terreno" – cibo, acqua, bisogno di protezione, nonché l'esonero dal peso della scelta e della libertà affidato al benefattore di turno (tutto ciò che, in fondo, appaga la mera sussistenza biologica in cui rimane imprigionata la bella Shahrazād, che per sopravvivere accetta la ripetizione ossessiva di un'esistenza da schiavi, in una "adesione ipnotica"[1] al tempo coattivo della ripetizione). Nella società dei consumi, si potrebbe dire, i vecchi dispostivi di comando dell'Inquisitore (miracolo, mistero, autorità) sono stati sostituiti da *merci*,

1 J. Baudrillard, *Decodificare Matrix.* Le Nouvelle Observateur *intervista Jean Baudrillard*, in Idem, *Cyberfilosofia*, a cura di P. Dalla Vigna e L. Taddio, Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 45.

edonismo ed evasione[2]. L'importante è che l'uomo, così addomesticato, rinunci ad ogni volontà di trascendere e desiderio di ribellione: fede in Dio, speranza, utopia, Totalmente Altro dalla storia presente, il rischio implicito in ogni vera partita di gioco – in qualunque modo si voglia chiamare questa *ulteriorità* capace di spezzare il ritmo ossessivo di un tempo che non diviene e di un gioco spurio, immunizzato rispetto alla contingenza e alla imprevedibilità degli eventi.

Il tempo della grazia, quello dell'adempimento, ben diversamente, accade in attimi di vita vissuta in cui il singolo frammento si offre da sé accompagnato dal presentimento di una totalità possibile di senso – il tempo che raccoglie, realizza e non distrugge soltanto. La gioia per il ritrovamento improvviso di un oggetto; il riconoscere tra la folla un volto noto e amico; l'essere ricambiati dallo sguardo docile di un animale; l'amore vissuto sino in fondo per una persona che sa valorizzare il nostro esser-così e non altrimenti; i momenti di gioia offerti dalla memoria involontaria (con i suoi insospettabili tesori che dicono di più di tutto ciò che crediamo di sapere di noi stessi); la gioia di una passeggiata in un bosco senza scorgere palesi tracce dell'umano; il silenzio ovattato della natura al sopraggiungere dei primi fiocchi di neve; la bellezza folgorante di un'opera d'arte che, per un attimo, pone fine al nostro interesse particolare

2 F. Cassano, *L'umiltà del male*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 63.

per la presenza materiale dell'oggetto (deposta come un guscio vuoto di fronte a una beltà che trasfigura le coordinate del nostro modo ordinario di rapportarci al "mondo amministrato", secondo lo schema utilità/bisogno, fame/consumo) –. In questi istanti, dunque, in cui il tempo è come si sospendesse in un equilibrio carico di tensione, entriamo in contatto con il controcanto *redento* del nostro insistere, come pietrificati dallo sguardo di Medusa, in un mondo che collassa su se stesso: privo di uno scopo vero, sordo a ogni gioia, ripetitivo ad oltranza e senza accesso alla pienezza dell'*in-stante*. In questi frangenti assistiamo al nascere del significato dalle cose stesse per una insospettabile virtualità, un *surplus* ontologico che ci aggredisce alle spalle e ci spinge a considerare la vita come un dono: le cose, cessando di rapportarsi le une alle altre "nel senso del loro uso – e del consumo – rientrano ognuna nella propria essenza, dispiegando tutti i loro attributi, esistendo per se stesse, ingenuamente, senza cercare altra giustificazione se non quella della propria perfezione"[3].

Al di là della mera datità, dell'essere semplicemente così e non altrimenti, questa magia dell'*in-stante* riconsegna il mondo alla gratuità di un evento che sorprende. Insomma, si tratta di un perturbante solare e positivo, come lo stesso Freud aveva sulle prime intuito ripercorrendo filologicamente (attraverso alcune suggestioni tratte da Schelling e dai fratelli Grimm)

3 M. Tournier, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, cit., pp. 92-3.

il significato del termine tedesco *das Heimliche* – ciò che è familiare e domestico – fino al suo identificarsi con il proprio contrario (*das Unheimliche*, l'inconsueto, lo spaventoso): qualcosa che riconosciamo come familiare e noto nella sorpresa che ci ridesta al risveglio improvviso dello spirito e dei sensi, mantenendoci in uno stato di "incertezza intellettuale" e, per così dire, di *estranea familiarità*; o, viceversa, qualcosa che attira l'attenzione su di sé nel suo essere già conosciuto come nativo e abituale, ad un tempo presenza rassicurante e incursione sorprendente di ciò che, anzitutto e perlopiù, non appare come tale: "Il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare"[4].

Qui le cose di sempre, fidate, intime e appartenenti al focolare domestico è come affiorassero improvvisamente da un luogo segreto, attirando su di sé l'attenzione e trasmettendo – proprio nella loro presenza fidata e di sempre – un senso di sorpresa e meraviglia. Lo stesso, del resto, capita nel *déjà vu*, in cui il momento dell'agnizione dell'identico (il cortocircuito tra la percezione e il ricordo, il presente e un passato che sembra ripetersi nell'adesso) "è sempre accompagnato da un sentimento di stupore, misto a incredulità e inquietudine"[5]: *eadem sed aliter*, "l'impressione del

4 S. Freud, *Il perturbante* (1919), in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. di S. Daniele, E. Luserna e C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, p. 170.

5 R. Bodei, op. cit., p. 8.

déjà vu è perciò complementare a quella di *entièrement nouveau*, caratterizzata dallo stupore dinanzi a circostanze assolutamente inaudite ed eccezionali"[6].

Come non ricordare a tal proposito le esperienze kairologiche, allo stesso tempo immanenti e trascendenti, descritte dal grande narratore e saggista Michel Tournier? Queste esperienze sono "abissi di luce", e provengono dai dettagli di vita vissuta sottratti alla tirannia del tempo mitico e alla logica di uno scopo determinato (il far qualcosa in vista di altro); attimi privilegiati in cui a parlare è l'eterno, quel tratto d'infinità che si nasconde nelle cose quotidiane, "come se Dio, in uno slancio improvviso di tenerezza, avesse voluto benedire tutte le creature". Questi, secondo Torunier, sono "momenti di innocenza" in cui l'azione è riassorbita nella contemplazione, e perde forza la gabbia d'acciaio di una realtà sopraffatta dal binomio utilità-interesse (le 'posate' pragmatiche della nostra fame insaziabile di realtà) e sottoposta alle gerarchie mitiche del significato. Persino i condimenti, grazie a questa lente magica in grado di reincantare la realtà, sottratti al rito del consumo compulsivo, possono essere occasione di speculazione filosofica – e spesso essa mette capo a una metafisica *naif* "alla portata di un bambino di sette anni", ma non per questo meno sorprendente:

6 Ivi, p. 58.

> I condimenti non servono a niente, si usano per il puro piacere. Zucchero e sale rappresentano un importante contributo all'alimentazione e all'equilibrio dell'organismo. In termini spinoziani, zucchero e sale sono *attributi* della sostanza insipida. I condimenti sono soltanto accidenti, cioè ricchezze inutili, anche se rare e costose. La civilizzazione è una necessità, la cultura un lusso[7].

È la natura, secondo Tournier, tramite esperienze olfattive, visive e tattili, a offrirsi a una contemplazione che va nel profondo delle cose, in cui il nostro rapporto con esse – quasi colte per la prima volta da uno sguardo che ha dell'aurorale – si trasfigura in istanti definitivi, in momenti di saturazione auratica dell'esperienza: "La nostra madre terra ha una memoria profonda", da cui può emergere – dalla notte dei tempi – quel suo antico volto, quasi fosse "appena uscita dalle mani del Creatore". Come una vita messa a nudo, "come quella di un corpo senza veli che venga scoperto tirando via le coltri"[8], senza esercitare però alcuna violenza. Qui, al cospetto di un dono inatteso, il tatto e lo sguardo sono uno sfiorare che s'impadronisce della materia più profonda; e quest'esperienza "presuppone, evidentemente, la presenza per così dire fantasmatica di tale profondità sulla superficie stessa dell'oggetto accarezzato"[9] – un senso nascosto che coincide con la pelle palpabile della realtà:

---

7 M. Tournier, *Celebrazioni*, trad. it. di I. Landolfi, Milano, Garzanti, 2001, p. 62.

8 Ivi, p. 18.

9 Ivi, p. 12.

> Strano partito preso che valorizza ciecamente la profondità a scapito della superficie, pretendendo che "superficiale" significhi non già "di vasta dimensione", ma "di poca profondità", mentre invece "profondo" vuol dire "di grande profondità" e non "di superficie ristretta". Eppure un sentimento come l'amore si misura, mi sembra, – ammesso di poterlo misurare – molto meglio dall'importanza della sua superficie che non dal suo grado di profondità. Così misuro il mio amore per una donna dal fatto che amo ugualmente le sue mani, gli occhi, il passo, le vesti consuete, gli oggetti familiari, quelli che tocca di continuo, i paesaggi dove l'ho veduta muoversi, il mare dove ha preso il bagno... Tutto ciò è superficie, mi sembra![10]

La natura, e noi con essa che la esperiamo, accede così alla grazia, a un darsi da sé dell'essere dal profondo che coinvolge uomini e cose in una festa dei sensi e dello spirito. Un giardino ben curato, in questi istanti privilegiati, "somiglia a certe raffigurazioni medievali del giudizio universale"; un parco cittadino a una foresta lussureggiante, "cosmo vegetale in cui la materia è totalmente riassorbita dalla forma"; un grosso albero assurge a vita animale, che invita gli uccelli ad abitarlo; per non parlare dell'eleganza del passo di certi quadrupedi, dei segreti della spiaggia al ritrarsi della marea (Chateaubriand *docet*), dell'"odio vegetale" che gli alberi del bosco si votano l'un l'altro al soffiare della tempesta – come dire, in queste *celebrazioni* profane della "ricchezza inesauribile del mondo" l'uomo e le cose si riscattano davvero dalla

10 Idem, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, cit., p. 69.

loro "schiavitù di essere utili"[11], sempre e comunque, obbligando l'uomo ad abbandonare la percezione obbiettivante a favore dell'ammirazione estatica:

> Qui lo spazio vince sul tempo, solo l'occhio comanda. Conta più del cuore, e non sa che farsene delle sottigliezze della psicologia e delle secrezioni della vita interiore. La bellezza degli esseri e delle cose, la loro stranezza e bizzarria, il loro sapore giustificano e ricompensano una caccia felice e insaziabile [...]. Non esiste nulla di paragonabile all'ammirazione. Esultate perché ci si sente sopraffatti dalla grazia di un musicista, dall'eleganza di un animale, dalla grandezza di un paesaggio, o dall'orrore grandioso di un inferno: ecco ciò che dona senso alla vita. Miserabile è colui che non è capace di ammirazione[12].

La grazia, per così dire, è l'antitesi della vita votata al martirio del sempre-uguale – il tempo entropico e ripetitivo dei consumi, in cui ogni conquista sa dell'inadempiuto. Essa, facendo breccia nella ripetizione, rivela aspetti dell'esistere che non sono comprensibili né ammissibili nella simulazione repressiva del gioco. La grazia, come *pura creazione*, è l'antitesi dell'entropia, si trova agli antipodi di quella "coazione a ripetere di comportamenti che non oltrepassano la soglia della nuda vita"[13]; è il secondo atto della vita dell'uomo, un movimento contrario all'immergersi nel mare mai domo dell'essenza immagina-

---

11 H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, trad. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, Bologna, Il Mulino, 1981, p. 160.
12 M. Tournier, *Celebrazioni*, cit., p. 5.
13 P.P. Portinaro, op. cit., p. 108.

le del mondo (lo spettacolo dei consumi di massa "a perdere"), eterna festa dello spreco dietro cui si accumulano rifiuti su rifiuti: il nostro pattume, i nostri fallimenti che sanno di fatalità e rassegnazione alla costituzione lapidaria di un destino di distruzione, in cui si perpetra l'assassinio ontologico ai danni di ogni essere vivente.

Ogni istante di vita vissuta, ricordava Benjamin, è una piccola soglia attraverso cui può far capolino il Messia. Questi sono istanti in cui il nostro senso di sazietà mercificata si mostra illusorio (a esso, in effetti, fa sempre da contraltare il rigetto, la ripulsa anoressica per la realtà così com'è, e da qui di nuovo scaturisce quella fame bulimica di una pancia che non ha fondo); al suo posto, come si è detto, subentra l'adempimento, il tempo che raccoglie e non distrugge, che realizza senza deturpare ciò che è. Dove sperimentiamo un senso di pienezza non per la quantità inaudita di cose assimilate, ma in quanto inebriati da quel senso verginale che affiora dal mondo: una elargizione di significato che sposta l'intenzionalità dalla fame onnivora di realtà del soggetto eternamente satollo/indigente a ciò che mi si offre come causa di stupore, cosa da ammirare e da saper cogliere – in un gesto inaugurale – come occasione di sorpresa e di festa. Qui, si potrebbe dire, il soggetto onnivoro si scopre come "un oggetto squalificato. Il mio occhio è il cadavere della luce, del colore. Il mio naso è quanto resta degli odori quando si è manifestata la loro ir-

realtà. La mia mano confuta la cosa tenuta"; sparisce insomma tutta questa realtà disponibile al banchetto sacrificale (lo scempio della disponibilità consumistica di ogni essere) ed emerge, come per incanto, quella "verginità delle cose che racchiudono tutte in se stesse – come tanti attributi della loro intima essenza – colore, odore, sapore e forma"[14].

Michel Tournier è stato il pensatore che ha saputo celebrare il senso di meraviglia, le sensazioni estatiche che promanano dalle cose quotidiane sottratte al tempo della ripetizione coattiva e ad ogni pensiero omologante. Ogni oggetto sfiorato dalla sua scrittura – quasi bacchetta magica che scioglie l'incantesimo della ripetizione a cui ci condanna la strega cattiva che ha per nome Novità – si trasforma in occasione di una felicità intensa e irripetibile, fonte di un senso di pienezza che penetra ogni poro della pelle di un'esistenza affrancata dal mito.

Ma come liberarsi dal mito se le merci promettono addirittura la resurrezione?

Prima di reincantare la realtà con sguardo poetico, evidentemente, occorre estirpare dal nostro limbo semantico "la sterpaglia della follia e del mito". Basti un solo esempio: che la celebrità e l'effettivo valore di mercato di un calciatore, per lo più lasciato poltrire in panchina, dipendano dal suo essere un noto volto mediatico, associato nell'immaginario a *spots* e *récla-*

14 M. Tournier, *Venerdì o il limbo del Pacifico*, cit., p. 96.

mes di successo nonché alla immancabile velina di turno – *Ware sucht Ware!* –, non è forse un paradosso? Neanche Ubik, la bacchetta magica dell'era dei consumi, saprebbe trasvalutare a tal punto i valori.

Come intimava Benjamin, occorre "bonificare i territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata della ragione [...]. Ogni terreno ha dovuto una volta esser dissodato dalla ragione"[15]; è precisamente quanto occorre fare qui per il nostro *modus vivendi* infeudato al mito dei consumi.

15 W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, cit, trad. it. di G. Russo, p. 592.

6.
NUOVI EFFETTI TAUMATURGICI: UNO SHAMPOO EFFETTO RESURREZIONE

Imbattersi in uno shampoo "effetto resurrezione" ha qualcosa di sconcertante. Nell'età della piena secolarizzazione e del nichilismo compiuto – così si diceva fino a qualche tempo fa –, in cui ogni idea di miracolo e di trascendenza sembra disertare la nostra realtà dell'effimero e dell'usa e getta, le merci, per una sorta di contraccolpo ontologico, sembrano mimare e fare le veci degli antichi simboli del religioso. E non si può non fare i conti con questa surdeterminazione semantica della merce, l'*obiectum* per antonomasia nell'odierno universo esperienziale. Finita l'epoca delle grandi narrazioni, frammenti di 'leg(g)ende' utopiche emergono dalle didascalie commerciali e dalla immancabile fanfara di *spots* e *réclames*, fino a conferire a oggetti e persone (i consumatori alla moda) qualcosa di leggendario. La merce, notava Baudrillard, immersa in questo flusso mediatico diventa *ipermerce*, ossia merce "già sempre acquistata e tutto l'ambiente con essa, nella figura incessante della circolazione"[1].

1 J. Baudrillard, *Crash*, in Idem, *Cyberfilosofia*, cit., p. 37.

A volte, osservando le etichette di un prodotto, sembra di leggere una delle didascalie autocelebrative di Ubik, tutta "strisce luminose, palloncini e caratteri che ne esaltano le superfici lucenti"[2]. E non credo si stia esagerando più di tanto nello stabilire analogie tra realtà e *fiction* letteraria:

> Lazzaro, shampoo effetto resurrezione! I tuoi capelli rivedranno la luce. Secchi, tristi o maltrattati: li rimette a nuovo con oli emollienti di jojoba, oliva e mandorla, frutta tropicale ed erbe per riequilibrare la cute... È la morte sua! Agita la bottiglia, applica sui capelli e risciacqua[3].

Lazzaro il redivivo, colui che si alza e cammina superando la morte, è qui in vendita – in una confezione minimalista che non fa che promuovere se stessa – come un prodotto tra gli altri, la cui pubblicizzazione è affidata alle stesse istruzioni d'uso che compaiono sull'etichetta: realtà e finzione mediatica (secondo cui l'immagine 'ha il solo scopo di presentare il prodotto'; vale a dire, essa non dice nulla di vero) qui vanno a braccetto. La promessa di benessere affidata al prodotto, in tal senso, si autoadempie nel carattere performativo della legenda, che è a un tempo presentazione di una merce e predizione di uno stato

2 P.K. Dick, *Ubik*, cit., p. 189.

3 La metafora biblica vale solo per la versione italiana del prodotto; la casa madre pubblicizza in Inghilterra lo shampoo con il nome Rehab, attingendo a un patrimonio metaforico del tutto diverso (https://www.lush.co.uk/product/328/Rehab-Shampoo-100g/http).

di appagamento futuro (il riveder la luce da parte dei nostri capelli); *desideratum*, questo, che è al confine tra l'esperienza ordinaria (estetica in senso pieno) e l'ottenimento (inverificabile con i sensi) di una grazia. È allora l'esercizio di lettura stessa da parte del potenziale acquirente a trasformare la didascalia commerciale (allo stesso modo descrittiva e predittiva) in un dover-essere che, perfettamente realizzato nell'attesa inebriante di un miracolo, è già qui in mezzo a noi nella nostra cieca fiducia e dipendenza rassegnata alle cose; al pari di un risorto, il quale – per la sola fede incrollabile in Cristo – si 'vede' camminare *in hoc saeculo* tra i vivi, in una anticipazione senza precedenti del Giorno del Giudizio. Giorno conclusivo della storia che, proseguendo la metafora dello shampoo "effetto resurrezione", chiuderà la lunga sequenza di problemi con i nostri capelli, sudici, de*caduti* da uno stato di perfezione originario e corrotti dal tempo postlapsario.

In quel gesto, la lettura/anticipazione nel qui e ora del nostro futuro redento, vita e morte trapassano l'una nell'altra: ridando vita ai capelli morti (secchi e brutti), si pone fine ai problemi di equilibrio della cute. *Negatio negationis*, i nostri capelli defunti, che da sempre aspirano al paradiso di una lucentezza e messa in piega perfetta, trovando "la morte loro", risorgeranno a nuova vita al semplice tocco della bacchetta magica di turno – prima ancora dell'impiego del prodotto (cosa assolutamente trascurabile nell'*inventio* mediatica dell'autopubblicitario). Al posto di dati di fatto noi

crediamo/godiamo di proiezioni immaginali di oggetti che creano intorno a noi *un'atmosfera* – come recitava un carosello di una famosa marca di liquore ("il brandy che crea un'atmosfera", per l'appunto). Atmosfera di significati tanto aleatori quanto gratificanti, in cui, abolito il principio di realtà, sono compossibili cose tra loro contraddittorie, o che dovrebbero perlomeno escludersi nel mondo reale – a meno di non ipotizzare qualcosa come una fede ferma in ciò che ci suggerisce uno slogan pseudo-redentivo (il nuovo *credo quia absurdum* per esistenze mercificate). Questa atmosfera riconciliata (l'incontro surrettizio desiderio-realtà nell'aura di sogno che emana dalla merce), prima ancora del possesso effettivo di un determinato simbolo del desiderio e della verifica (altamente improbabile) dei suoi effetti taumaturgici, è ciò che rapisce l'acquirente e lo proietta in una dimensione *utopica* in senso proprio. In questa realtà allucinata il desiderio si predispone al dono, autoadempiendosi secondo quella logica di Babbo Natale che Jean Baudrillard ha posto al centro del desiderio compulsivo all'acquisto: come il bambino non crede più a Santa Claus, e tuttavia non vuole rinunciare all'incanto della notte di Natale; allo stesso modo il consumatore, pur non prestando più fede alle proprietà miracolose del prodotto in quanto tale, ciò nondimeno "*crede alla pubblicità che vuol far credere nel prodotto*"[4].

4 J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, trad. it. di S. Esposito, Milano, Bompiani, 2007, p. 212.

Ma torniamo allo shampoo mirabolante, alle sue promesse che saturano il nostro orizzonte mediatico di significati con i dogmi inverificabili del nuovo credo blasfemo:

> La metafora biblica è un po' forte, ma questo shampoo *ha davvero poteri sovrannaturali* sui capelli secchi, sfibrati o trattati. Li *farà letteralmente risorgere* con gli enzimi detergenti della frutta, con il gel di alghe e con gli emollienti oli di mandorle e di oliva, che danno struttura e aumentano la flessibilità. Ginepro e lavanda si occupano invece di ristabilire un corretto equilibrio per andar avanti. Ricordatevi di agitare bene prima dell'uso[5].

Prima azzardavo un parallelo tra mondo dei consumi e *fiction* letteraria. Non sarà piuttosto che Ubik, sfuggendo al controllo del suo autore, si è reincarnato in uno shampoo appena un po' pretenzioso? In un mondo senza grazia, di fatto, la salvezza può arrivare da qualsiasi cosa presenti se stesso come un che di divino. D'altronde, il nome Ubik non deriva forse da *ubique*? Ovunque, nel mondo dei consumi, può darsi un surrogato di redenzione: basta solo credere nel verbo dell'imbonitore, che non fa che amplificare la lingua fantasmagorica della merce:

> Io sono Ubik. Prima che l'universo fosse, io ero. Ho creato i soli. Ho creato i mondi. Ho creato le forme di vita e i luoghi che esse abitano; io le muovo nel luogo che più mi aggrada. Vanno dove dico io, fanno ciò che comando. Io sono il verbo e il mio nome non è mai pronunciato, il

5 http://www.lush.it/html/lazzaro-54-602.asp/htlm

nome che nessuno conosce. Mi chiamo Ubik, ma non è il mio nome. Io – *l'essenza di ogni merce* – sono e sarò in eterno[6].

6 P.K. Dick, *Ubik*, cit., p. 222.

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 neoliberismo*
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 monocolture 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, indiffernza 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 capitalismi?*
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 líambiente? 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, *Malacittà. 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 urbinate*, 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. Battaile, 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 documento 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 Cuozzo, *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 Zygmut 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*