

LE AVVENTURE DI ODRADEK. NATURA, CIVILTÀ, SPAZZATURA  
THE ADVENTURES OF ODRADEK. NATURE, CIVILIZATION,  
SWEEPING

Gianluca Cuozzo<sup>1</sup>

Recebido: 11/2019

Aprovado: 11/2019

**Resumo:** Viver na paisagem atualmente desfigurada - onde a natureza é apenas um fragmento de uma beleza e riqueza antigas - significa entrar na era da alegoria *tout court*, dentro da qual a existência humana é forçada a habitar em uma paisagem lunar, lembrando as descritas por P.K. Dick, local de lixo podre, onde tudo é rapidamente reduzido a "kipple" e "gubble". No entanto, mesmo que um mero fragmento, uma alegoria de seu antigo eu, a natureza ainda mantenha uma dimensão histórica: a dimensão do tempo à qual o universo social - transformado em um mito obtuso de autoperpetuação - desistiu em nome do "sempre idêntico e sempre novo" e da irrevogabilidade de um resultado histórico-contigente específico. No entanto, mesmo uma natureza desfigurada pode ser a fonte de uma utopia concreta de reintegração, em virtude de sua dimensão histórica. Em outras palavras, tanto os desperdícios da natureza quanto os sonhos de salvação não estão isentos de uma solidariedade mútua não esperada: interconectados, eles empurram a imaginação em terras remotas e há muito esquecidas, onde habita uma felicidade cujo nome - agora indizível na história - é o Éden recuperado.

**Palavras-chave:** fragmento, alegoria, utopia, ecologia, tecnologia

**Abstract:** To live in the presently disfigured landscape – where nature is but a fragment of an ancient beauty and richness – means entering the era of allegory *tout court*, within which human existence is forced to dwell in a lunar landscape remindful of those described by P.K. Dick, *locus* of rotting refuse, where everything is swiftly reduced to “kipple” and “gubble”. Yet, even though a mere fragment, an allegory of its former self, nature still retains a historical dimension: that dimension of time to which the social universe – turned into an obtuse self-perpetuating myth – has given up in the name of the “always identical and always new” and of the irrevocability of a particular historico-contigent outcome. Yet, even a disfigured nature can be the source of a concrete utopia of reintegration, by virtue of its historical dimension. In other words, both the wastes of nature and the dreams of salvation are not exempt from an otherwise unsuspected mutual solidarity: being interconnected, they push imagination in remote and long forgotten lands where a happiness dwells whose name – now unsayable in history – is the regained Eden.

**Keywords:** fragment, allegory, utopia, ecology, technology

---

<sup>1</sup> Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione. Professore ordinario dell'Università degli Studi di Torino (Filosofia Teoretica, Filosofia della Natura, Classici della filosofia). Postdoctoral Fellow in Historical and Philosophical Sciences (November 2000), Università degli Studi di Torino. Ph.D. in Hermeneutics (May 30, 1997), Università degli Studi di Torino. Email: [gianluca.cuozzo@unito.it](mailto:gianluca.cuozzo@unito.it)

## La posta in gioco: spazzatura, inconscio, disordine, rimozione

Nell'epoca della «techno-economic unification of the planet»<sup>2</sup> è sempre più evidente lo stretto connubio tra società dei consumi, erosione dei presupposti naturali del vivere e crescita esponenziale delle scorie – il lascito indesiderato del nostro problematico progetto di civiltà. Dei concetti appena indicati il meno evidente, a livello filosofico, è senza dubbio quello dei rifiuti del processo produttivo: la spazzatura. Essa, in primo luogo, può essere intesa sia come l'insieme delle scorie che derivano dal lordo della produzione (residui industriali, la produzione prevedendo sempre scarti in vista del prodotto finito o netto, un certo “effetto tara”), sia come il complesso variegato dei rifiuti conseguenti alle pratiche di consumo (scarti o avanzi alimentari, packaging, gadget desueti o semplicemente vittime della moda di cui ci sbarazziamo, rottami dovuti all'usura, ecc.).

La nozione latina di *purgamentum* è abbastanza ampia da contenere entrambi le varianti del concetto: rifiuto e immondizia (*purgamenta urbis*), scarto e scoria (*purgamenta cenae*), schifezze inguardabili (*purgamenta servorum*), residui e impurità (*purgamen*) fanno parte dell'area semantica della parola. Ma, per estensione metaforica, potremmo pensare anche al “waste-basket of corruption and decay” del nostro stile di vita<sup>3</sup>, ai confini tra l'irrazionalità e la scelleratezza sistemica.

Darei comunque per acquisita questa distinzione, secondo cui scoria, scarto e residuo si collocano sul versante della produzione (ad es., per fabbricare una lattina di bevanda gassata del peso di 15 grammi si producono 800 grammi di rifiuti, vengono scartati alcuni grammi di minerale grezzo per estrarre dalla bauxite alluminio puro, si spreca alcuni litri d'acqua, viene impiegata una quantità di energia elettrica equivalente a circa un terzo di litro di benzina, con l'effetto di immettere nell'aria di 24 grammi di CO<sub>2</sub>); mentre spazzatura e rifiuto sono ciò che non viene consumato e di cui ci sbarazziamo ad utilizzo avvenuto (per ragioni dovute ad es. al packaging), quando cioè non sia più possibile avvalersi – per una qualsiasi ragione, che definiremo soggettiva o oggettiva – di determinate proprietà dell'oggetto per cui esso era stato concepito e realizzato (è il caso di un vestito passato di moda o, ben più concretamente, logoro e non più riparabile; oppure del televisore a led la cui scheda madre risulta irreparabilmente danneggiata).

<sup>2</sup> E. Morin, *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*, Éditions Fayard, Paris, 2011, p. 16.

<sup>3</sup> C. Giobergia, *A Path Trough Landscapes of Waste*, in “RiCOGNIZIONI. Rivista di lingue, letterature e culture moderne”, 2015, 3, n. 11, p. 231.

Il concetto di waste/garbage, a livello esperienziale, appare del tutto evidente. Basti pensare che non esiste civiltà che, fin dagli albori della storia, non si accompagni a una peculiare tipologia di rifiuti. La semplice constatazione che molti dei siti archeologici dell'antichità non sono altro che depositi di scarti/spazzatura (cocci di vasellame, punte di lance spezzate, cumuli di resti di animali cacciati, rudimentali utensili abbandonati perché usurati), dovrebbe farci pensare che la storia della civiltà umana è una storia del residuale. Un solo esempio: Monte Testaccio, nell'omologo quartiere di Roma, è anche detto Monte dei Cocci. Si tratta di una collina di circa cinquantaquattro metri di altezza e di un chilometro di circonferenza, costituita prevalentemente da *testae* (cocci) di vasellame o anfore destinate al commercio fluviale di merci, frammenti che si sono accumulati incessantemente tra il periodo augusteo e il III secolo d.C. Qui si ha una perfetta ibridazione tra progetto di civiltà (stoccaggio delle merci nei magazzini, detti anticamente *horrea*, siti nei pressi della zona portuale dell'antica Roma), rilascio nell'ambiente di spazzatura e paesaggio naturale antropizzato. In questo esempio, la trasformazione dell'ambiente in senso economico è stata in grado di assorbire gli effetti indesiderati del principio di alterazione (gli scarti dell'attività commerciale): il promontorio-spazzatura assurge a paesaggio, incidendo significativamente sulla topografia della città. Questo caso di perfetta resilienza, in cui inquinamento, traccia ecologica, paesaggio e sviluppo mercantile urbano trovano un principio intrinseco di armonizzazione, è piuttosto raro nella storia della civiltà. Oggi sappiamo infatti come “waste prevention and material recovery as the most important objectives in waste management, followed by recycling, incineration with energy recovery and landfilling as the least preferred choice”<sup>4</sup>.

Ma che senso può avere riflettere filosoficamente su scarti, spazzatura e residui? Non è del tutto naturale rimuovere, interrare, far sparire dall'orizzonte percettivo e dalla coscienza ogni traccia di disordine? Perché dunque riportare alla luce – anche nell'orizzonte del discorso e della riflessione – ciò che dovrebbe rimanere sepolto, invisibile, lontano dalle nostre città vetrinizzate e della crescita economica continua?<sup>5</sup> Un'operazione di questo tipo non assomiglia forse a una particolare forma materiale di ritorno del rimosso? Si tratterebbe, allora, dell'eruzione improvvisa del nascosto che pone in crisi quel lungo periodo di latenza culturale che definiamo civiltà dei consumi, attraversata com'è dal nuovo Lete mediatico di una spettacolarizzazione sociale che ha perso il contatto vernacolare con i fondamenti della Terra.

---

<sup>4</sup> D. Antonioli, F. Caratù, F. Niccoli, *Waste Performance, Waste Technology and Policy Effects*, in “Journal of Environmental Planning and Management”, 2017, pp. 1-2.

<sup>5</sup> V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

Quest'oblio programmatico è tale da conferire alla nostra civiltà della *plenitudo* l'immagine pleonastica di una nuova Canaan «dove, invece del latte e del miele, scorrono le onde del neon sul ketchup e sulla plastica»<sup>6</sup>.

Questo periodo di latenza della civilizzazione assume l'aspetto – quale formazione reattiva per effetto di rimozione psicologica – di una potente coazione a ripetere allo sperpero e della dilapidazione di un patrimonio di risorse tendenzialmente non rinnovabili. Con un effetto esiziale sul necessario mantenimento stabile di quei «condizionamenti relativamente costanti che rendono possibile la vita mediante una regolazione attiva»<sup>7</sup>. Il principio coattivo della civiltà si rivela un precetto suicida, che s'impone nella formula *consume and die*: come osserva lo scrittore statunitense DeLillo, “this is the dictate of our culture. And it all ends up in trash. “We make stupendous amounts of garbage, then we react to it, not only technologically, but in our hearts and the minds. We let it shape us. We let it control our thinking”<sup>8</sup>.

È significativo che Baudrillard abbia definito la psicoanalisi freudiana una «teorizzazione sui residui», all'origine di un'economia psichica fondata sull'avanzo (atti mancati, lapsus, torsi di rappresentazioni oniriche, lontani desideri inconsci dell'infanzia, ecc.)<sup>9</sup>. La stessa nozione di perturbante (*Unheimliche*), oggi, potrebbe essere ascritta prevalentemente all'orizzonte della spazzatura, come ha notato ancora DeLillo: i rifiuti insinuano nei sogni dell'umanità «ratti e paranoia»; la spazzatura, a un'osservazione attenta, «sembra dotata di vita propria, una specie di minaccia vegetale in fermento che fa pressione per uscire dai bidoni e dalle scatole, è rumorosa e irrequieta»<sup>10</sup>.

### Spazzatura e male metafisico

Un Plotino dei nostri giorni potrebbe dirci che il filosofo, anche a livello del *theorein*, deve rimanere lontano dalla materia-rifiuto, dalla regione oscura del caos cui condanniamo i resti dei nostri consumi irresponsabili. La spazzatura, in fondo, fa le veci dell'antica *hyle*, l'indeterminato puro e semplice, l'instabile per se stesso, elemento di per sé deprecabile e contagioso. Quale «negazione del pensiero e della forma», essa è principio d'insofferenza per

<sup>6</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna, 2006, p. 4 (ed. or. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Éditions Denoël, Paris, 1968).

<sup>7</sup> J. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University, Oxford, 1979, (ed. it. p. 24).

<sup>8</sup> D. DeLillo, *Underworld*, Picador, London, 2011, p. 288.

<sup>9</sup> J. Baudrillard, *Quand on enlève tout, il ne reste rien*, in “Traverses”, XI (1978), p. 12.

<sup>10</sup> D. DeLillo, *Underworld*, trad. it. D. Vezzoli, Einaudi, Torino, 1999, p. 385.

l'anima che le si approssima, «non tollerando questa di soffermarsi troppo nel non-essere»<sup>11</sup>, vero principio di ogni male metafisico e morale. La spazzatura, in altre parole, assurge a *malum per contactum*: chi si accosta a essa è anch'egli un uomo del sottosuolo, creatura infera e potenzialmente pericolosa: lo scavenger non è il bisognoso o il disperato, bensì colui che compromette la compagine ordinata e monda della civiltà, e ciò per il solo fatto di riportare alla luce un segreto scabroso che riguarda il comune *modus vivendi*.

Spazzatura come non-essere, dunque. Ciò ha senso dal punto di vista delle nostre strategie di organizzazione e contenimento razionale del mondo (inteso come mondo amministrato, strutturato secondo un modello geometrico funzionale all'instaurazione della società della *politesse*, del *nómos* e delle transazioni monetarie su base virtuale: bitcoin, mercato azionario, gioco in borsa, ecc., dove nulla di materiale sembra essere in gioco<sup>12</sup>). Questo principio di profilassi dalla materia sembrerebbe valere anche a livello della teoria della conoscenza, dove si ergono gli «splendidi edifici privi di crepe» del puro pensiero, asettico e in preda a una strana fobia rispetto a ogni contatto con le impurità del mondo<sup>13</sup>.

Ma è davvero sostenibile, dal punto di vista della riflessione etico-filosofica, questa rigida dicotomia tra mondo immunizzato dalla materia e «ogre of chaos»?<sup>14</sup> Non si tratta forse di una semplificazione eccessiva, funzionale alla costruzione della grande apologia dello *status quo*, che dimentica di essere mero caos controllato, amministrato razionalmente?

In questo senso di ripulsa, in effetti, si nasconde il tentativo odierno di dematerializzare la positività del valore, al cui cospetto si staglia, quale principio di ogni male (solido e repellente, da debellare con ogni strumento e metodo), il momento hardware del mondo-spazzatura. Il mondo visibile, positivo per intrinseco valore d'ordine, a conti fatti, è il frutto di una sottrazione, che fa sparire – come in un gioco di prestigio – la greve tara materiale del nostro processo produttivo dal computo dei benefici ottenuti sul piano della forma-valore.

*Valore economico (virtuale) = Produzione industriale (al netto) - Spazzatura (tara materiale)*

Ma la tacita sottrazione è duplice, poiché viene fatta sparire anche la base materiale della creazione del valore-artefactum: la natura. Essa, guarda caso, nel discorso economico – quando non è interpretata come risorsa economica – è ridotta a mero ricettacolo delle scorie materiali.

<sup>11</sup> Plotino, *Enneadi*, G. Faggin (ed.), Milano, Bompiani, 2002<sup>2</sup>, II 4, 10.

<sup>12</sup> J.R. Searle, M. Ferraris, *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino, 2018.

<sup>13</sup> J. Scanlan, *On Garbage*, Reaktion Books, London, 2005, ed. it. p. 78.

<sup>14</sup> Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Polity Press, Cambridge, 2003, p. 39.

Da fonte di ogni essere e valore (quale *physis*, *natura naturans*, imperitura e creatrice di ogni datità) essa è assimilata a deposito inerte di risorse da depredare e a luogo della rimozione delle scorie. Il motto di Eraclito «la natura ama nascondersi» (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) assume oggi ben altro significato: deturpata e oltraggiata, anch'essa ridotta a scoria della sua antica bellezza, la natura non può che divenire il sepolcro occulto della materia immonda (il segreto oltraggioso della civiltà del benessere). Parafrasando Walter Benjamin a proposito del nano teologico delle *Tesi sul concetto di storia*, la natura «today, as we know, is wizened and has to keep out of sight»<sup>15</sup> – una natura residuale, insomma, che perturba l'inconscio dell'uomo sotto forma di terrore dei rifiuti (che molto spesso si converte nel rifiuto di vedere il lato obbrobrioso delle nostre attività produttive che violentano mortalmente ogni forma di vita e bellezza naturale). Da quanto detto, si può dedurre che per la società della produzione ogni incremento di benessere è creduto sempre a costo zero: il valore è il frutto di una *trouvaille* che fa riferimento alle capacità umane d'immaginazione e progettazione (la vecchia nozione edulcorata di plus-lavoro), le quali sembrano non contrarre alcun debito ontologico con il mondo: né a monte (depauperamento delle risorse), né a valle (emissioni di rifiuti pesanti che alterano l'ecosistema). Da qui l'immagine illusoria della disponibilità-mondo, paragonata a «un sistema economico in cui unità economiche invariabili [...] sostengono allo stesso tasso, giorno dopo giorno, la produzione e il consumo»<sup>16</sup>. Tuttavia, suggerisce Georgescu-Roegen, «to maintain further that “the world can, in effect, get along without natural resources” is to ignore the difference between the actual world and the Garden of Eden»<sup>17</sup>.

### La temporalità del rifiuto

L'odierna società digitale è all'origine di una nuova forma di rifiuti, altrettanto avanzati quanto i suoi prodotti scintillanti e altamente performanti: i rifiuti tecnologici. Questi, al di là di alcune caratteristiche chimiche specifiche (come la presenza di piombo, cloro-fluorocarburi, CFC, mercurio, ecc.), presentano un'altra caratteristica di rilievo, che ha a che vedere con la temporalità: la loro rapida e incessante accumulazione, ad un ritmo inconcepibile fino a tempi recentissimi. Questo aspetto incide profondamente sui nostri vissuti, e come tale è degno di

<sup>15</sup> W. Benjamin, *Illuminations*, London, Pimlico, 1999, p. 253.

<sup>16</sup> N. Georgescu-Roegen, *Lo stato stazionario e la salvezza ecologica: un'analisi termodinamica*, in Idem, *Energia e miti economici*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Bollati Boringhieri, Torino, 1998 (1977), p. 94.

<sup>17</sup> N. Georgescu-Roegen, *Energy and Economic Myths*, in “Southern Economic Journal”, January 1975, n. 3, p. 361.

attenzione filosofica.

Il ciclo di vita di numerosi gadget tecnologici, in effetti, è molto breve; parafrasando ancora Benjamin, la loro durata «which flashes up at the instant»<sup>18</sup>. E se da un lato questa circostanza ha a che fare con la componente hardware del dispositivo tecnologico, passibile di una «evoluzione strutturale concreta», ad un tempo tecnica e sociale<sup>19</sup> (si tratta del *tecnema*, quale condensato di scienza applicata, tale da permettere prestazioni impensabili fino a qualche tempo prima, sempre suscettibili di ulteriori sviluppi); dall'altro la durata degli oggetti rimanda a ciò che potrebbe dirsi il loro “derma mediatico”. Questo secondo aspetto è strettamente legato a mere questioni di appeal che si incidono a livello simbolico, al perenne *technology announcement* secondo cui – con andamento ciclico e compulsivo – “è uscito il nuovo modello”, alle réclame e pubblicità che invitano a disfarsi di prodotti marchiati, dall'oggi al domani, con lo stigma dell'obsolescenza.

Antiquati, il più delle volte, i nostri dispositivi lo sono soltanto per questioni non tecniche (valore oggettivo intrinseco di quegli elementi tecnici semplici sui quali si fonda il progresso), ma di pura immagine (fattori soggettivi e proiettivi). Di fatto, come scriveva Anders, «every advertisement is an appeal to destruction»<sup>20</sup>, che non fa che accelerare il ritmo di accumulazione delle scorie assecondando connotazioni emotive, fattori estetici, minime differenze marginali stabilite dalla moda, i quali non hanno minimamente a che vedere con la funzionalità o ergonomia del prodotto (per quanto possano essere occasionalmente associati ad essa). Questo fattore irrazionale-emotivo dà alla nostra civiltà l'aspetto di un «*happening* gigantesco e collettivo in cui la morte [...] viene celebrata nella distruzione euforica, nel pasto rituale di oggetti e gesti»<sup>21</sup>.

Un tempo, il rifiuto tecnologico – si pensi a una macchina per scrivere – si trasformava in spazzatura dopo un ciclo di utilizzo piuttosto lungo. Il punto di non ritorno della vita dello strumento coincideva con alcuni fattori oggettivi, che ponevano fine alla piena efficienza del *tecnema*. I più importanti tra questi fattori incontrovertibili sono riferibili a due gruppi, definibili come intrinseci e di contesto:

#### A. Caratteristiche endogene

<sup>18</sup> W. Benjamin, *Illuminations*, cit., p. 255.

<sup>19</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 265.

<sup>20</sup> G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 2002, p. 41.

<sup>21</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, cit., p. 171.

1. logorio di parti essenziali non più sostituibili;
2. impossibilità di effettuare riparazioni (anche ingegnose) in assenza di pezzi da reintegrare nel tutto del dispositivo.

#### B. Caratteristiche circostanziali

1. effettiva disponibilità di un dispositivo che permette di effettuare un dato lavoro in tempi sensibilmente minori, con più precisione e con meno fatica (anzitutto fisica);
2. basso costo del nuovo dispositivo (che deve costare pari o meno di una eventuale riparazione ingegnosa, tale da far ricorso a competenze artigianali di alto livello □□ caso A.1).

Solo quando le quattro condizioni si verificano, il tecnema può dirsi effettivamente superato.

L'insieme di circostanze richiamate incide profondamente sulla nostra percezione della realtà. Nessuno, guardando una Underwood Standard o una Hermes Rocket nuova fiammante degli Anni Sessanta, avrebbe potuto scorgervi prematuramente i segni del tempo, i cenni premonitori di una crisi intrinseca della struttura funzionale o dell'efficienza del prodotto tale da trasformarlo, di lì a breve, in un ferro vecchio. A patto di non essere Philip K. Dick (il quale, detto per inciso, al pari di Don DeLillo, aveva una predilezione per la seconda macchina per scrivere citata). Lo stesso, ovviamente, non può dirsi dell'odierno PC o Smartphone, concepiti per un tempo d'utilizzo di tutt'altra natura e durata.

Quanto scrive Dick nei suoi romanzi avveniristici, nella sua ossessione antiveggente per i concetti di kipple e gubble (neologismi che fanno riferimento a uno stato di fatiscenza putrescente in cui ogni artefatto umano scivola in tempi brevissimi), vale molto di più per i prodotti odierni – di cui l'obsolescenza programmata è un tratto distintivo – di quanto non valesse per i gadget meccanici (piuttosto duraturi) della sua epoca. A lui, quindi, il merito di aver colto anzitempo il segreto dell'odierna produzione industriale, le cui premesse erano già presenti nel grande sogno utopico-consumistico degli USA negli anni Cinquanta: secondo cui ciò che è durevole e sacro non si offrirebbe tanto nei singoli prodotti, bensì «nell'eternità e nella



pervasività del ciclo della merce»<sup>22</sup> in quanto tale, ciclo che sembra predeterminare gli stessi tempi di apprendistato e di utilizzo del consumatore rispetto ai nuovi gadget immessi nel mercato a getto continuo. Detto altrimenti, nel sistema odierno dei consumi il denaro, passando di mano in mano, incrementa il valore ricchezza «ogni volta che qualche prodotto di consumo viene portato alla discarica»<sup>23</sup>. L'incremento del benessere materiale è quindi un semplice corollario di una compulsione distruttiva, in cui l'entropia dei prodotti è massimizzata in funzione di una sostituzione accelerata: una sorta di «*némesis* del deterioramento»<sup>24</sup> conseguente al sogno delirante di una crescita illimitata ed esponenziale.

Tutto ciò, a conti fatti, significa che il tempo di deterioramento dei prodotti non segue più l'alterazione oggettiva dipendente dai fattori endogeni (A.1 e A.2), ma mere circostanze di contesto (B.1 e B.2), anch'esse snaturate, sottoposte all'effetto *doping* dello *speeding up* produttivo. Con il risultato che i prodotti industriali recano impresso sulla loro pelle lo stigma del *prêt-à-jeter*, funzionale a un rinnovamento continuo – su base meramente psicologica, simbolica ed emozionale – dei nostri gadget alla moda. E ciò nella prospettiva di un «consumo ostentativo»<sup>25</sup>, vale a dire non necessario, cui siamo orientati dal nostro vangelo consumistico (la religione gaudente dietro cui si nasconde la grande produzione collaterale di scorie e rifiuti).

Il nome in codice dei nuovi rifiuti tecnologici, caratterizzati da veloce accumulo, difficoltoso smaltimento e massimo ingombro, è offerto dall'acronimo WEEE, ossia Waste of Electric and Electronic Equipment – o più semplicemente E-Waste. Essi, paradossalmente, sono il ricettacolo di alcuni metalli preziosi (come oro, argento, rame, cerio, ittrio e xenomite), alcuni dei quali presenti nelle cosiddette terre rare (*rare earth metals*), tra cui quelli strategici come il lantanio, il promezio, l'olmio e il lutezio. Il bello è che nessuno di questi minerali utilizzati nella fabbricazione delle tecnologie avanzate viene di fatto riciclato. Sebbene vi sia più oro in una tonnellata di iPhone (circa 8101 telefonini) di quanto ve ne sia in una tonnellata di materiale grezzo proveniente dalle miniere attive di Escondida, in Cile: «0,85 grammi di oro puro contro i 275 del carico di melafonini»<sup>26</sup>.

Queste scorie preziose sono il volto in ombra della nostra età scientifica avanzata siglata Industry 4.0, una sorta di «sottoprodotto della creazione dell'ordine» di cui noi percepiamo

<sup>22</sup> P.K. Dick, *Le tre stimate di Palmer Eldritch*, trad. it. di U. Rossi, Fanucci, Roma, 2007, p. 37; cfr. A. Caronia-G. Gallo, *La macchina della paranoia*, Book, Milano, 2006, pp. 173-4.

<sup>23</sup> Z. Bauman, *Vite di corse*, trad. it. di D. Francesconi, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 29.

<sup>24</sup> L. Zoja, *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2003, p. 176.

<sup>25</sup> S. Latouche, *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmée*, Les liens qui libèrent, Paris, 2012, p. 46 (ed. it.).

<sup>26</sup> S. Cosimi, *La nuova corsa all'oro passa dagli smartphone usati*:

[http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone\\_corsa\\_all\\_oro-57243167/](http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone_corsa_all_oro-57243167/)

soltanto il dato immateriale: big data, accelerazione delle comunicazioni satellitari (5G), grandi archivi digitali, data mining, leggerezza e duttilità del dispositivo smart<sup>27</sup>. Questa euforia digitale si diffonde al ritmo di una globalizzazione che ha già deciso chi sia il fruitore dei servizi offerti dai dispositivi tecnologici e chi sia il custode dei loro miseri rottami: chi ne gode, a buon diritto, può considerarli apportatori di benefici virtuali-oggettivi (velocità delle connessioni, rapidità dell'elaborazione dati, ecc.); chi deve accogliere le scorie recepisce invece il mero tecnema in disuso, nella sua greve materialità defunzionalizzata. Anche qui, la concreta entità del sinolo (costituito da materia e forma, supporto materiale del dispositivo e sua funzione mediatico-proiettiva) è dissimulata, condannando l'aspetto hardware (in disuso) all'invisibilità, alla sua rimozione irresponsabile. E ciò avviene distribuendo benefici e costi ambientali in aree differenti del pianeta ben definite, senza possibilità di contaminazioni impure: mondo dello *speeding up* (o della crescita continua) e terzo mondo-pattumiera (il ricettacolo in cui attuare la rimozione degli scarti). Questo processo di scotomizzazione geopolitica ci riporta nel pieno del meccanismo allegorico: dove il contenuto materiale è mero frammento, runa, rovina di un contenuto di verità (ideologica) che sta su tutt'altro piano: separazione tanto grande quanto quella che divide vetrina commerciale e discarica, mondo della tecnologia avanzata e paesi sottosviluppati (il sepolcro imbiancato del nostro *modus vivendi*).

In tal senso il rifiuto, per essere tale (ovvero rimovibile dall'orizzonte del senso e dell'ordine), implica una divisione del mondo in due sfere, funzionali a un doppio passo sistemico, insito nell'accezione odierna di progresso: produzione-consumo (il volto solare della nostra società) *versus* luogo segreto dello stoccaggio-rimozione dei *reiecta membra* di gadget ormai dissociati dalle rappresentazioni festose dello *happening* sociale (la faccia perennemente in ombra del consumo gaudente, in cui «troverai tutto ciò che è stato abbandonato»<sup>28</sup>). Là dove la natura, riprendendo una formula benjaminiana, finisce per rivelarsi nella sua mera *facies hippocratica* di un «irrigidito paesaggio originario»<sup>29</sup>: un mondo agonizzante, che non ha futuro, inchiodato al proprio destino luttuoso. Anche questo corrisponde all'impianto allegorico della nostra civiltà: il significato si trova sempre altrove dal dato materiale.

## Heidegger e l'analitica del rottame

<sup>27</sup> M. Douglas, *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna, 2014, p. 243.

<sup>28</sup> L.B. Alberti, *Le intercenali*, trad. it. e introduzione di I. Garchella, ESI, Napoli, 1998, pp. 77-80.

<sup>29</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, in *Opere complete*, Vol. II (Scritti 1923-1927), Einaudi, Torino, 2001, p. 202.

Lo scarto-rifiuto, a livello filosofico, potrebbe essere analizzato con le categorie offerte da *Sein und Zeit* (1927), dove Heidegger spiega come gli oggetti propriamente umani – esistenziali – siano connotati in generale secondo un determinato *Wozu*. Questa finalità li determina – in quanto caratterizzati da una specifica *Zeughaftigkeit* – quali strumenti in vista di altre, ulteriori operazioni.

Nel par. 15 di *Essere e tempo* in particolare, Heidegger, riferendosi a un contesto qualificato in senso eminentemente pragmatico, scrive che «nella pratica sono reperibili enti che si usano-per scrivere, -per cucire, -per operare, -per viaggiare, -per misurare»<sup>30</sup>, e così via; sicché «il produrre stesso (*das Herstellen selbst*) è ogni volta impiego di qualcosa per qualcosa» d'altro (*ist je ein Verwenden von etwas für etwas*)<sup>31</sup>; e in questo rimando della *Verwendbarkeit* al *Woraus* dei suoi elementi costitutivi è incluso pure il rinvio «a colui che se ne servirà e fruirà»<sup>32</sup>, producendo altre conseguenze significative nel mondo dischiuso dal proprio operare industriale.

Per un autore del Rinascimento come Marsilio Ficino, non diversamente, il principio propulsore di ciò che noi chiameremo il *progresso* sta proprio in questo dinamismo e in quest'ulteriorità di senso (ad un tempo strumentale e finalistica) tipiche di ogni artefatto umano, intendendo le umane produzioni cosali in un senso pragmatistico *ante litteram*. Grazie a tal effetto cumulativo delle scienze e arti applicate, scrive Ficino, l'uomo, infine, «calca la terra, solca l'acqua, con altissime torri s'alza verso l'aria; per non parlare delle ali di Dedalo o di Icaro [...]. La sua virtù celestiale gli consente poi di ascendere al cielo e di percorrerlo. Inoltre, l'uomo non utilizza semplicemente gli elementi – le pietre, i metalli, le piante e gli animali, trasmutandoli in molte forme e figure –, bensì li rende incantevoli [...]. Dunque, l'uomo che universalmente provvede a tutte quante le cose sia viventi sia non viventi, è come un dio»<sup>33</sup>. Ma, occorre ripeterlo, ciò lo si deve non tanto ai risultati di volta in volta ottenuti, ma in forza del carattere “aperto”, incompiuto delle creazioni umane, che divengono il supporto imprescindibile di altre operazioni ancora, iniziative la cui ricaduta concreta è sempre alla base di un apporto di ingegnosità, bellezza e armonia futuribile. E così via all'infinito, «profetizzando di continuo i secoli a venire». Questa, secondo Ficino, è la storia propriamente umana, che progredisce nel tempo grazie alle creazioni industriali, *in fieri* dello spirito; grazie a cui l'*homo artifex*

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, A. Marini (ed.), Mondadori, Milano, 2006, par. 15, p. 205.

<sup>31</sup> Ivi, p. 208.

<sup>32</sup> Ivi, p. 211.

<sup>33</sup> M. Ficino, *Th. Pl.*, XIII, 3, N. Abbate (ed.), Milano, Bompiani, 2019, p. 1229.

misura la terra e il cielo e scruta le profonde oscurità del Tartaro. Il cielo non gli sembra altissimo, per usare le parole di Mercurio, né il centro della terra profondo. Le distanze temporali o spaziali non gli impediscono di percorrere tutte le cose che esistono in qualunque tempo o luogo. Nessuna parete frena o ottunde il suo intuito. Nessun limite gli è sufficiente. Ovunque cerca di dominare, ovunque di essere lodato, E proprio così si sforza di essere, come Dio, ovunque (*atque ita conatur esse, ut Deus, ubique*)<sup>34</sup>.

E tuttavia è ovvio che l'in vista-di-cui ultimo di Ficino è molto differente da quello ipotizzato da Heidegger: se, in *Sein und Zeit*, si tratta di dischiudere il carattere storico dell'esistenza nel suo progettarsi nella possibilità più propria (la morte, attraverso la decisione anticipatrice, quale antidoto alla neutralità inautentica del *Man* e della piatta *Vorhandenheit*), per Ficino, ben diversamente, si tratta di porre come condizione onto-teologica necessaria di questa incompletezza cronica del fare umano la stessa immortalità dell'anima: quest'ultima, infatti, alla stregua di un postulato kantiano, si fa garante di una crescita spirituale continua e indefinita dell'essere umano, anche nell'aldilà.

D'altronde già *in hoc saeculo*, scrive Ficino, attraverso la ricerca dell'armonia musicale, la prolungata osservazione degli astri, l'indagine delle cause naturali, l'investigazione di ciò che non è effimero, l'eloquenza degli oratori, il furore dei poeti e la produzione delle opere degli artisti, degli artigiani e degli ingegneri (operazioni nelle quali l'uomo è in grado di «adoperare qualsiasi materia cosmica sotto ogni rispetto, come se tutte fossero assoggettate a lui»<sup>35</sup>); grazie a tutto ciò, dunque, si dimostra come già ora, per l'uomo spirituale e industrioso (*artifex*), sia possibile vivere quasi «senza l'ausilio del corpo», proiettandosi in una dimensione di eternità che è tutt'altro dalla fine di ogni attività spirituale di perfezionamento<sup>36</sup>. In tal senso, osserva Ute Oehlig in un'interessante monografia dedicata a Ficino e il problema artistico, se l'opera d'arte, in ultima istanza, «deve rispecchiare lo spirito di Dio, essa diviene un segno dell'immortalità dell'anima umana»<sup>37</sup>.

In Heidegger, tuttavia, quello che mi pare importante ai fini del nostro discorso, è *il caso limite* che si verifica, in casi eccezionali, all'interno della logica del rimando degli utilizzabili: quando la catena delle operazioni e dei rimandi, di fronte a un caso inaspettato (l'*extremus necessitatis casus*, direbbe Carl Schmitt), risulta sospesa, ingenerando un senso di paralisi operativa, di stallo pragmatico, che – nel caso di *Essere e tempo* – rivela *per viam negationis* la

<sup>34</sup> Ivi XIV, 3, p. 1311.

<sup>35</sup> Ivi XIII, 3, p. 1227.

<sup>36</sup> Ivi XIII, 3, p. 1231.

<sup>37</sup> U. Oehlig, *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino*, Wieweg-Teubner, Wiesbaden, 1992, p. 57.

struttura della connessione dei rimandi (*Verweisungszusammenhang*) come tale: vale a dire, la rete dei rimandi complessivi, in cui ogni singolo oggetto, in quanto strumento, può trovare la propria collocazione/funzione/impiegabilità.

Se quindi «l'opera da produrre, in quanto è l'*a-che-fare* (*Wozu*) di martello, pialla e ago ha, da parte sua, il modo d'essere dell'uso-per (*Zeug*)» – per cui ogni strumento, nella impiegabilità che gli appartiene per essenza, fa emergere anche l'*a-che* (*fare*) della sua utilizzabilità<sup>38</sup>; d'altro canto, quando un oggetto risulta essere rotto, e come tale inservibile rispetto alla sua funzione originaria, esso emerge dallo sfondo della *Werwendbarkeit* come un *caput mortuum*: un oggetto estraneo, quasi perturbante (secondo la categoria dell'*Unheimliche* di Sigmund Freud), che pone fine ai rimandi intessuti dalla prassi nel contesto della utilizzabilità-per (*Zeughaftigkeit*). Qui abbiamo quindi a che fare con un martello □ che non serve per piantare chiodi □ al fine appendere un quadro □ in vista di una nuova concezione di un'abitazione □ che dovrebbe comunicare una determinata idea degli arredi □ passibile di rientrare in una nozione di stile dell'abitare ecc. La sospensione del carattere d'uso di un singolo utilizzabile, quindi, produce un effetto domino, che perturba la nostra immagine del mondo in quanto totalità dell'uso-per (*Zeugganzheit*), traducibile nella rete semiotico-operazionale degli utilizzabili: «un uso per, a rigore, non “è” mai. All'essere di ciò che si usa-per appartiene via via sempre una totalità di usi-per, nella quale questo uso-per può essere quello che è»<sup>39</sup>.

La pratica ordinaria, quando tutto fila liscio, non afferra di certo questa totalità di rimandi tematicamente, come oggetto di un sapere determinato. Se il rinvio tra gli strumenti scorre dall'uno all'altro senza intoppi – quando ad esempio uso per scrivere un tablet, ovvero: energia elettrica, connessione internet, sedia ergonomica, scrivania, lampada, finestre, camera, ecc. al fine di trasmettere un certo messaggio di testo –, io non ho modo di soffermarmi sulla totalità delle implicazioni strumentali: esse, piuttosto, sono semplicemente attraversate con disinvoltura dall'azione, in funzione di un *in-vista-di* verso cui siamo protesi, mettendo a frutto le funzioni implicite in ogni singolo elemento della catena degli utilizzabili. Fino a che, per lo meno, tutte le condizioni del mondo, presupposte come contesto semiotico-operazionale complessivo, ci garantiscono la struttura del «rimando di qualcosa a qualcosa»<sup>40</sup>. È ovvio che, in questo modo, molte dimensioni delle cose che ci stanno attorno ci sfuggono; queste sono attraversate troppo velocemente, conformemente ad un agire strumentale teleologicamente

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Sez. I, par. 15, p. 209.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>40</sup> *Ibid.*

orientato che non si pone mai domande sul fare come tale, sulla consistenza effettiva di quanto impieghiamo distrattamente, sull'entità specifica di cui il singolo strumento – nel suo essere costituito di elementi tratti dalla natura, sebbene trasformati in modo quasi irriconoscibile – è composto nel suo essere materiale (ad es., non ci viene mai in mente che il nostro telefonino contiene oro, o alcune terre rare, la cui estrazioni presuppone politiche del territorio e assetti geopolitici che hanno impatto e conseguenze a livello globale). Eppure, come si diceva, vi è più oro in una tonnellata di iPhone (circa 8101 telefonini) di quanto ve ne sia in una tonnellata di materiale grezzo proveniente dalle miniere attive di Escondida in Cile.

Vedremo poi come giustapporre, con maggiore precisione, queste due totalità di senso presupposte: quella della funzionalità (che sembra sgravarsi di ogni peso materiale) e quella del provenire-da (che offre un'immagine del pianeta libera dalla gabbia semiotico-operazionale cui si faceva riferimento). Tanto per cominciare, in Heidegger la natura disvelata dal rimando strumentale è sempre e solo *Natur im Lichte der Naturprodukte*: dove la «foresta è forestazione, il monte è cava di pietra, il fiume è energia idrica, il vento è “vento in poppa”»<sup>41</sup>, che permette all'imbarcazione di solcare i mari. Ma qui la natura, anziché essere colta come qualcosa d'indipendente dall'uomo, è vista solo come mondo-ambiente naturale (*Umweltnatur*), come ciò che è scoperto dal nostro sguardo circospetto (*Umsicht*), sempre interessato a determinarla «nel suo puro essere sotto-mano»<sup>42</sup> ai fini della sua utilizzabilità.

In fin dei conti, il grave difetto della filosofia di Heidegger è una concezione neoromantica – passata al setaccio della mitologia pagana – della natura (l'esatto contraltare di quella «concezione derivata e secondaria della natura» che egli attribuiva alla scienza non-pensante<sup>43</sup>). Di essa, oltre a qualche riferimento alla *physis* dei pensatori presocratici (gli antichi *physikoi*), rimane solo quell'immagine ideologica, tratta dal Walhalla germanico, personificata da Odino (il veemente dio Wotan), «lo spirito della natura che tutto penetra e conquista» – quell'archetipo barbarico dormiente sin dai tempi della conversione al cristianesimo, la cui riemersione, secondo Carl G. Jung, è alla base del «*maelström* Nazi in Germania negli anni '30»<sup>44</sup> del Novecento. Sicché, la critica della tecnica che si fonda su questa visione arcaica non può essere che regressiva e intessuta di pregiudizi antiscientifici – e di questo oggi non vi è davvero bisogno. Come nota John Passmore, una visione disincantata della natura, alla base del

<sup>41</sup> Ivi, p. 211.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> D.E. Cooper, *Heidegger on Nature*, in “Environmental Values”, 14 (August 2005), n. 3 (*Nature and Continental Philosophy*), p. 349.

<sup>44</sup> C.B. Dohe, *Wotan and the 'Archetypal Ergriffenheit': Mystical Union, National Spiritual Rebirth and Culture-creating Capacity in C.G. Jung's 'Wotan' Essay*, in “History of European Ideas”, 37 (2011), pp. 344-345.

pensiero ecologico,

è un serio tentativo scientifico, subordinato all'aiuto del computer come delle altre innovazioni tecnologiche, di capire una cosa che per gli scienziati è ancora misteriosa, e cioè come le popolazioni rispondano ai cambiamenti ambientali<sup>45</sup> [...]. Si è tentati di rifiutare l'idea che solo la scienza e la tecnologia possano risolvere i nostri problemi ecologici, perché equivale un po' a chiamare il diavolo come esorcista. Ma nella situazione attuale è ovviamente l'unica possibilità. Gli scienziati e i tecnologi hanno individuato per primi il problema ecologico e non possiamo sperare di risolverlo senza il loro aiuto (e neanche loro lo potrebbero da soli)<sup>46</sup>.

Ugo Viale, in un bel libro sul concetto di riuso, avverte quanto le cose, del tutto inaspettatamente, siano dotate di un senso profondo, il quale emerge nel momento in cui riusciamo a sospendere le urgenze della vita quotidiana (fatta delle rete infinita degli in vista-di-cui). Questo senso, dunque, non si riduce al superficiale rimando del *Wozu*, che più che afferrare l'essenza delle cose-strumento le attraversa distrattamente in vista di determinate conseguenze che si dispongono attorno ad esse in senso reticolare; esso, ben diversamente, s'impone come l'enigma, il caso anomalo, l'eccezione, vale a dire come ciò che perturba le logiche dell'attribuzione del significato proprie del mercato globalizzato:

Le cose [...] sono anche, e soprattutto, portatrici di senso: un senso che a volte siamo noi ad attribuire loro – ciascuno a modo suo – ma che molto più spesso ci si impone con la forza di una evidenza ineludibile. In questi casi, che sono la maggior parte, anche se per lo più ci si presentano in forma inconsapevole o irriflessa, è per noi molto difficile distinguere e separare [...] la dimensione fisica dell'oggetto, il valore utilitaristico o economico del bene e il suo senso, cioè il cumulo di rimandi a cui la cosa ci invita. Soprattutto perché quei rimandi le si sono stratificati sopra e si presentano a noi come le bucce di una cipolla [...]. A causa di questa complessità, l'indagine sulla natura e la realtà delle cose che ci circondano esige che ci poniamo in uno stato di sospensione rispetto alle urgenze della vita quotidiana. Questa sospensione [...] [p]uò essere, soprattutto se l'oggetto è “nuovo” [...], una valutazione sommaria della complessità dei processi che ne hanno reso possibile la produzione [...]. Oggi, tuttavia, [...] viviamo in un'epoca di globalizzazione dei mercati, che fa sì che i diversi materiali e i diversi componenti dell'oggetto che ci sta di fronte percorrano anche numerose volte il giro del mondo prima di approdare nelle nostre mani<sup>47</sup>.

Oggi, se dovessimo cercare un'applicazione concreta delle suggestivi analisi di

<sup>45</sup> J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (1974), trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 186.

<sup>46</sup> Ivi, p. 60.

<sup>47</sup> Guido Viale, *La civiltà del riuso. Riparare, riutilizzare, ridurre*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 5-6.

Heidegger, mi pare accada la stessa cosa con i nostri gadget tecnologici in condizioni anomale. La loro essenza specifica, in condizioni ordinarie, consiste nel servire-per, entrando così in un contesto di riferimenti strumentali – amplificati vertiginosamente dalla rete dei social media – in cui sparisce del tutto la dimensione materiale del dispositivo. A meno che non si giunga al malaugurato caso della interruzione specifica di un determinato *Wozu* implicato nella sua costitutiva struttura di rimando(-a): se un telefonino si rompe, ad esempio, immediatamente appare – come per miracolo – la sua *gravitas* materiale, fonte di imbarazzo e di un indeterminato sentore di frustrazione e (quasi) di colpevolezza. Il gadget, consegnato alla sua inutilità, ci perplime proprio per la sua consistenza oggettuale, presentandosi a noi come *un resto di senso* che rifiuta ogni sua immissione/risoluzione nelle trame dell'utilizzabilità reticolare, in cui esso – nelle condizioni di normalità – si sfibra fino a sopravvivere unicamente nelle sue potenzialità virtuali: capienza di archiviazione, velocità di trasferimento dati, capacità di catturare immagini ad alta risoluzione e immediatamente trasferibili in un certo profilo social aperto alla condivisione, ecc. Tutto questo, a ben vedere, non ha nulla a che vedere con la materialità del dispositivo, ma rimanda alla semplice rielaborazione di bit – quel contenuto di informazioni (articolate nel linguaggio binario 0/1) che è l'elemento basilare di quella rete di rimandi del mondo tecnicizzato (o tecno-sfera globale).

In questo svelarsi della non-impiegabilità, ciò che si usa-per (in quanto inibito nella meta) salta inevitabilmente all'occhio. Questa *vistosità*, in modo paradossale, offre l'uso-per alla mano in una specie di non-essere-allamano (*Unzuhandenheit*). Ma ciò implica: «l'inutilizzabile sta lì e basta – appare come un 'coso', che ha questo o quell'aspetto e che sotto tale aspetto era sempre stato sottomano, anche nel suo essere-alla-mano»<sup>48</sup>. In questo punto preciso, in cui ciò di cui abbiamo bisogno-per ci appare come del tutto inutilizzabile (o in riparazione), «ciò che è allamano emerge come non-allamano nel modo del *fare urgenza* (*Aufdringlichkeit*)»<sup>49</sup>. Fissandolo interdetti, scopriamo – nel non essere utilizzabile della cosa – che esso «im Wege liegt»: esso, cioè, sta tra i piedi, ci ostacola nella nostra motilità dei vari riferimenti, un po' come Odradek (e non è un caso che lo strano oggetto descritto da Franz Kafka sia nato per far incespicare la gente sulle scale)<sup>50</sup>. Nel suo carattere di impertinenza, il coso non-impiegabile – introducendo un salto semantico nella grammatica dell'utilizzabilità –

<sup>48</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, par. 16, p. 219.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> F. Kafka, *Gli affanni del padre di famiglia* (1917), in *Idem, Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 1970.



«turba l'ordine»<sup>51</sup> cui siamo abituati affidandoci con disinvoltura alla scorrevolezza e transività dei rimandi.

Se dovessimo raccogliere i caratteri del non-essere-allamano, mi soffermerei sui seguenti tratti:

- *Aufälligkeit* (vistosità: nel senso di cadere sotto lo sguardo come qualcosa di inusitato).
- *Audringlichkeit* (carattere d'urgenza).
- *Aufsässigkeit* (impertinenza).

Questi sono i tre caratteri dell'essere-allamano (nel senso della sua strumentalità) quando esso perde il suo specifico *Wozu*, rivelandosi come un 'coso' (*Zeugding*) inutilizzabile, avulso dalla rete dei rimandi. Di questo "coso" è parente stretto Odradek, come si diceva, «il più strano bastardo che la storia abbia generato con la colpa in Kafka»<sup>52</sup>: essere enigmatico a forma di rocchetto a stella, cui è avvolto del filo, dotato di una stanghetta metallica alla quale poggia come unica gamba; esso, inoltre, possiede una voce che è simile «al frusciare di foglie cadute», da cui non si posso evincere le sue regole di utilizzo. Odradek, scrive Kafka, vive chiuso nei bauli e nei solai, per comparire di tanto in tanto come «figura enigmatica del rimosso». Il cruccio angoscioso del padre di famiglia è che, sebbene esso non paia far male a nessuno, possa sopravvivergli, ruzzolando giù per le scale davanti ai piedi dei suoi figli, e dei figli dei suoi figli, «trascinandosi appresso tutto quel filo» variegato per forme e colori in cui è facile inciampare<sup>53</sup>. Esso – quale incarnazione spettrale della non impiegabilità del *Zeugding* – sta semplicemente tra i piedi, un po' come l'omino gobbo (*das bucklicht Männlein*) evocato da Benjamin, «prototipo della deformità», che inibisce nella meta ogni nostro proposito.

Nella stanza voglio andare / a rifare il mio lettino, / un omino con la gobba ahimè compare / che si mette a ridacchiare [...]. Sulla panca m'inginocchio / a pregare un pochettino, / un omino con la gobba ahimè compare / che con me vuole parlare [...]<sup>54</sup>.

Quando il rimando costitutivo è disturbato (*ist gestört*), si produce quella sospensione della scorrevolezza che possiamo definire l'"effetto Odradek" prodotto in seno alla totalità dei

<sup>51</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, par. 16, p. 221.

<sup>52</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte, morte* (1934), trad. it. di R. Solmi, in *Idem, Opere complete*, cit., vol. V (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2003, p. 146.

<sup>53</sup> F. Kafka, *Gli affanni del padre di famiglia*, cit., pp. 231-232.

<sup>54</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka. Nel decennale della morte, morte* (1934), cit., pp. 147-148.

rimandi (*Verweisungsganzheit*), totalità che è il fondamento del concetto della *Umwelt* stessa. Ciò che qui viene alterato è quindi la struttura del rimando (*Störung der Verweisung*), su cui si regge il mondo ambiente visto sotto lo stigma di «un modo universale di relazione»<sup>55</sup>. A venir messa in discussione – e ad apparire come tale nella sua struttura di rimando, proprio a causa del guasto – è così l'intera officina (*Werkstatt*)<sup>56</sup> del mondo: nel punto di rottura, nel *vulnus* della rimandatività, la connessione degli usi-per si illumina improvvisamente, per la prima volta, come qualcosa di mai visto prima. Allo stesso tempo, esso emerge però come un tutto che già in precedenza era stato atematicamente precompreso dalla nostra *Umsicht* (*circumpectio*, visione ambientale preveggenza, il guardar-si-intorno) come il presupposto esistenziale della possibilità d'impiego del singolo strumento. Qui, tuttavia, si annuncia il mondo-circostante come un problema, che arresta la scorrevolezza dell'azione nel mondo della vistosità, impertinenza e urgenza del caso anomalo. Come qualcosa, cioè, che appare proprio in virtù della sua condizione difettiva verificatasi: la non utilizzabilità rivela – *per viam negationis* – come il mondo dovrebbe essere, tenendoci in bilico tra stato di normalità (sempre data per scontata nella condizioni fluida della struttura dei rinvii) ed eccezionalità della situazione data (per cui il rimando si sclerotizza nello sguardo vuoto del coso, che non significa più perché non serve a nulla: un sorta di spaventosa *Nacht der Welt* in cui precipita, hegelianamente, il soggetto privo di mondo<sup>57</sup>).

Allo stesso tempo, però – e qui occorre andare oltre Heidegger –, quello che emerge dallo sconcerto dell'inutilizzabilità è la natura stessa vista come il *factum brutum* della vita in generale. A partire, come dicevamo, dalla riscoperta del lato materiale del gadget defunzionalizzato, su cui lo sguardo non scorre proteso verso l'in vista-di, non rimanda-a, ma si paralizza – come lo sguardo tetro di Amleto sul teschio –, ad essere improvvisamente discoperta è la rozza materialità del dispositivo che non-mette-in-relazione-a, ma sprofonda in se stessa, insistendo nella sua *gravitas* non-servibile (come fulcro di un nuova attenzione centripeta circa la realtà del mondo naturale). Di fronte a questo sprofondare vacilla il mondo dell'intera connessione universale degli utilizzabili, per rivelare una connessione – ben più originaria – che si fonda su un altro linguaggio (o struttura di rimandatività): quello dell'essere-in-debito della cosa, che scardina la logica dell'utilità-per. Con l'essere-in-debito della cosa si intende qui il suo provenire-da, come sinolo di materia e forma, sinolo che – per la sua

<sup>55</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, Sez. I, par. 16, p. 229.

<sup>56</sup> Ivi, par. 16, p. 223.

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito* (1805-1806), in Idem, *La fenomenologia dello spirito jenesse*, trad. it. e a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008, I. Lo spirito secondo il suo concetto, p. 71.

consistenza ontologica – trae sostanzialità da qualcosa d’altro e di precedente alla sua fluida impiegabilità di strumento: una sorta di “tara materiale” che non si risolve del tutto nel rimando-segno di un «a-(far sì)-che di una utilità» (*Wozu einer Dienglichkeit*) determinata<sup>58</sup>.

Questo provenir-da instaura un nuovo riferimento, in cui fa capolino per la prima volta il dato naturale come presupposto incompreso di ogni struttura di riferimento pragmatico-funzionale. Da questo punto greve, *intransitivo*, si dirama una nuova rete di rinvii, che ha il suo centro d’irradiazione nel *caput mortum* del dispositivo guasto – l’elemento non dialettizzabile nella totalità dei rimandi, ciò che perturba lo stesso ordine della significatività come un gorgo che erode l’esser-strumento dello strumento. Lo sguardo ipnotico del coso, trattenendo la teleologia dell’azione – *la sua transitività* – nell’abisso dello sconcerto paralizzante, orienta il nostro stesso sguardo in senso nostalgico, volto *in extremis* a una natura deficitaria, come rete di rimandi da sempre connotati da un debito ontologico in funzione dell’industriosità umana: ogni rinvio, anziché correre libero e spensierato tra riferimenti dematerializzati delle informazioni intessute di bit, in virtù della sua consistenza materiale, erode le fondamenta della terra. Nel rimandare avanti (verso la rete di riferimenti in cui si appaga la sua funzionalità come uno specifico tassello nella vasta grammatica delle operazioni) rimanda anche indietro (verso la struttura materiale del mondo, di cui, nel suo provenire-da, è una propaggina erosiva ed entropica).

### **Un nuovo *Unheimliche*: osceno e maleodorante**

Freud, come dicevamo, per questi stati di «incertezza intellettuale»<sup>59</sup> – in questo caso, quando l’oggetto rotto ci sorprende per la sua materialità di rifiuto, avendo depresso le spoglie della propria utilizzabilità – ha coniato la categoria del perturbante: stato di sospensione del giudizio, che paralizza l’azione, di fronte a certi oggetti che non sappiamo bene come definire. Questa situazione di stallo, motivata dall’assenza di rimandatività, ingenera angoscia e *insecuritas*; come direbbe Gaston Bachelard a proposito dei racconti di E. Allan Poe, essa corrisponde alla «nozione di *spavento incerto*»: il che si verifica quando in noi nasce «un dubbio sulla realtà dell’oggetto che spaventa», e questo dubbio stesso sembra possedere «un’essenza ontologica più straziante della coscienza di un pericolo presente e concreto»<sup>60</sup>. La paura soltanto

<sup>58</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, Sez. I, par. 17, p. 233.

<sup>59</sup> S. Freud, *Il perturbante*, in Idem, *Saggi sull’arte, la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1919), p. 282.

<sup>60</sup> G. Bachelard, *Il diritto di sognare*, trad. it. di M. Bianchi, Dedalo, Bari, 2008, pp. 118-9.

*suggerita* circa la mancata impiegabilità dello strumento (che assume la forma del coso) implica un «dubbio intellettuale» circa la realtà dell'oggetto difettivo, ingenerando un terrore diffuso e del tutto irragionevole che mozza il respiro e disorienta a livello dell'azione. Credo che questo carattere indeterminato di una paura senza oggetto (*Angst*, nel linguaggio di Heidegger), pur avendo il sentore del vago, abbia in realtà una specifica intenzionalità: la materia-natura nel suo stato di logoro e sofferente di spazzatura, ciò che abbiamo definito la tara del processo produttivo (una sorta di torso dell'utilizzabile, il quale sta davanti al nostro sguardo fissato nel proprio *rigor mortis*). Ciò significa, in definitiva, che noi abbiamo il sentimento di un vago (eppure destabilizzante) terrore del controcanto colpevole dei nostri prodotti tecnologici residuali, oggetti intaccati da un «effetto stigma di cui vergognarsi»<sup>61</sup>. Di fatto, aver terrore dei nostri rifiuti spesso assume il senso dell'aver paura di confessare a noi stessi i nostri peccati: il sudiciume ci trascina di fronte all'indicibile, a quelle inconfessabili colpe di consumatori irresponsabili che abbiamo rimosso, obliato e sepolto in qualche luogo remoto e inaccessibile; luogo-discarica indicibile da cui nulla di ciò che è stato sottratto alla vista, in quanto inservibile, avrebbe dovuto far ritorno alla stregua di un terrificante *revenant*. Nascondere il lato scabroso della produzione di merci significa tuttavia non fare i conti con la nostra responsabilità di abitanti di un mondo di cui non siamo padroni; vuol dire rifiutare di vedersi quali esseri responsabili che vivono in un contesto di interdipendenze in cui ogni gesto si ripercuote sul tutto, e dove «il benessere di un luogo ha la sua parte di responsabilità nella sofferenza di un altro luogo»<sup>62</sup>. In effetti, «noi ricchi occidentali produciamo e consumiamo, mentre ai poveri dei Paesi del Sud del mondo (Africa, Asia, Sudamerica) vanno tutte le scorie, l'immondizia»<sup>63</sup>.

Lo sguardo attonito di esseri umani affamati; carestie senza precedenti; la mitezza, quasi la rassegnazione inspiegabile di animali in via d'estinzione che si lasciano sopraffare dal petrolio grezzo che si avvolge ai loro corpi impotenti soffocandoli; la carenza di risorse idriche e i conseguenti tentativi di privatizzazione dell'acqua 'a tutela' dei consumatori e per 'porre rimedio' a ogni spreco nella gestione pubblica delle risorse; migrazioni di massa verso i cosiddetti paesi ricchi che fanno di esodo, ma che si tramutano nella condizione permanente dell'erranza, senza terra promessa, da parte dei *sans papier*, veri e propri «rifiuti della

---

<sup>61</sup> Z. Bauman, *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, trad. it. di D. Francesconi, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 30.

<sup>62</sup> Idem, *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, trad. it. di S. D'Amico, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 14.

<sup>63</sup> D. Pelanda, *A munnezza. Ovvero la globalizzazione dei rifiuti*, Torino, Edizioni Sensibili alle Foglie, 2008, p. 19.

globalizzazione»<sup>64</sup>; tutto questo, dunque, fa parte della nostra quotidiana omissione di colpevolezza in favore di un'assimilazione acritica al «colossale sistema simbolico»<sup>65</sup> predisposto dalla realtà mediatica del presente, funzionale al nostro operare nel mondo degli utilizzabili. Si tratta di una deposizione di responsabilità in favore dell'obbedienza ossequiosa allo sguardo muto degli oggetti allucinanti esposti, come una strabiliante amalgama di segni in cui perdersi, nei grandi magazzini – oggetti-merce capaci di evocare il Paese di Bengodi dell'abbondanza e di stregarci con la falsa promessa di una pacifica «salvazione fiabesca»<sup>66</sup>.

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»<sup>67</sup>. D'altro canto, è assolutamente certo che «supermercato e discarica sono l'uno il riflesso dell'altra, si specchiano e si rivelano a vicenda come una stessa materia, un'unica logica»<sup>68</sup>. Più il processo produttivo è avanzato, senza scrupoli e a suo modo efficiente, più i rifiuti si annunciano come la cifra segreta dell'economia vigente, il suo DNA occulto; le discariche, ricorda Roberto Saviano, «sono l'emblema più concreto di ogni ciclo economico»: «lo strascico vero del consumo, qualcosa in più dell'orma lasciata da ogni prodotto sulla crosta terrestre»<sup>69</sup>. E se questo problema affligge il napoletano più di ogni altra città dell'Occidente, è perché Napoli è la punta avanzata – per cinismo ed efficienza – del capitalismo iperliberista, un sistema all'avanguardia nello «spinning della crescita economica»; se il suo porto è la bocca da cui entrano tutte le merci del mondo (e fissare il movimento delle navi-container che vi attraccano dà un po' il senso di vedere passare «tutte le merci prodotte per l'umana specie», «tutta la produzione del mondo»<sup>70</sup>), d'altra parte, le discariche del casertano, tanto quelle legali quanto quelle gestite dalla criminalità organizzata, rappresentano il suo gigantesco orifizio da cui – a colpi di sfintere – vengono eliminate le immancabili scorie di quel processo alchemico che ha il proprio baricentro nella trasformazione della merce. Quel processo mediante cui i prodotti commerciali, ridotti ai loro elementi grammaticali, vengono ricomposte e immesse sul

<sup>64</sup> Z. Bauman, *Vite di scarto*, trad. it. di M. Astrologo, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 74.

<sup>65</sup> S. Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, trad. it. di C. Arruzza, Milano, Ponte alle Grazie, 2009, p. 11.

<sup>66</sup> J. Baudrillard, *La società dei consumi*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, Bologna, Mulino, 2006, p. 4.

<sup>67</sup> J. Scanlan, *Spazzatura. Le cose (e le idee) che scartiamo*, trad. it. di M. Monterisi, Roma, Donzelli, 2006, p. 146.

<sup>68</sup> B. Sebaste, “Spazzatour”: *reportage dall'olocausto bianco dei rifiuti*, in “Archivio blog”, 11 luglio 2010 (<http://bepesebaste.blogspot.com/2010/07/spazzatour-reportage-dalloolocausto.html>).

<sup>69</sup> R. Saviano, *Gomorra*, Milano, Mondadori, 2006, p. 85, p. 310.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 14-5.

mercato con una nuova sintassi, lasciando dietro di sé scorie di ogni tipo, per mare e per terra: un mare del golfo che sembra «un'enorme vasca di percolato», della stessa lucentezza dei sacchetti neri della spazzatura; cave e discariche sature che accolgono «il destino di interi decenni di prodotti industriali». Camminare su una discarica, in effetti, è come calpestare i residui di civiltà, l'intera storia dell'uomo sedimentata in resti di «stratificazioni di operazioni commerciali; è come fiancheggiare piramidi di produzioni»<sup>71</sup> oramai inservibili e da intombare nella terra.

L'apocalisse, nella sua variante inquinamento/produzione scellerata di montagne di rifiuti che si gettano tanto in cielo come in terra, è il contrappeso negativo di una società che «si commercializza come un menu del programma del computer»<sup>72</sup>: realtà senza peso e sfibrata, che si offre in una vetrina di immagini virtuali sempre disponibili – la società dell'acquisto con un click.

### **Melancholia W(aste)**

A emblema di questa sospensione della struttura dei riferimenti, fatta di costante apertura all'ulteriorità e di inevitabile frustrazione per l'incompiutezza di ogni umana opera, potrebbe assurgere la celebre *Melancholia I* di Albrecht Dürer, datata 1514. Rilevo solo tre elementi, spiegati magistralmente da Klibansky, Panofsky e Saxl nel loro testo fondamentale *Saturno e la melancolia*, interpretazione che individua come una delle possibili fonti dell'incisione il *De vita triplice* di Ficino: gli strumenti adagiati al suolo (simbolo del sapere matematico applicato), il capo mollemente reclinato della Dama alata (rassegnata al fatto di non poter vedere compiuti i propri sforzi d'indagine razionale), il putto operoso, adagiato a una mola di pietra in disuso (forse simbolo di un tempo che ritorna su se stesso, quasi in attesa dell'inserimento di un nuovo, specifico *Wozu* nella compagine inoperosa degli strumenti abbandonati alla propria inutilizzabilità). Il mondo della cultura descritto da Ficino è contenuto esattamente in questo cerchio allegorico, in cui l'opera (insoddisfatta del risultato raggiunto) si fa strumento per nuove acquisizioni (altrettanto inconcluse) – *circulus* da cui si esce soltanto con la fede nell'aldilà (dimensione cui rimanda non a caso l'immagine düreriana più tarda del *San Girolamo nello studio*, corredata di elementi allegorico-salvifici). La Dama melancolica, scrive a tal proposito Panofsky, «non è fissa su un oggetto che non esiste, ma su un problema

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 313.

<sup>72</sup> I. Illich, *La perdita dei sensi*, trad. it. di G. Pucci, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2009, p. 334.

che non può essere risolto» con gli strumenti razionali dati<sup>73</sup>.

D'altronde, la caratteristica saliente della *Melancholia I* di Dürer, straordinaria sintesi del *typus Acediae* (esempio popolare dell'inattività melancolica) e del *typus Geometriae* (la personificazione scolastica di una delle arti liberali),

è che non sta facendo nulla con tutti questi strumenti intellettuali o manuali, e che le cose su cui il suo occhio potrebbe posarsi semplicemente non sussistono per lei. La sega posa inutilizzata ai suoi piedi; la mola col bordo scheggiato sta appoggiata inutile al muro; il libro le sta in grembo con i fermagli chiusi; il romboide e i fenomeni astrali sono ignorati; la sfera è rotolata a terra e il compasso sta “rovinandosi perché inutilizzato”<sup>74</sup>.

Di contro a questo stato di afflizione sta, alla sua destra, il putto operoso, il quale scribacchia assorto, ripiegato sulla lavagna, reimmettendo entusiasmo e operosità nel ciclo della produzione tecnico-pratica, fondamentale veicolo di trasmissione della cultura umana; *circuitus* in cui ogni artefatto/prodotto diviene pretesto per nuove acquisizioni dello spirito, cercando così di porre rimedio a quell'imperfezione creaturale secondo cui – scrive Santinello – «l'atto stesso [della creazione artistica: *NdA*] non riesce ad adeguare sé medesimo nei risultati della sua produzione»<sup>75</sup>.

Stando così le cose, l'atteggiamento disperato della Dama diviene l'emblema dell'impotenza di ogni applicazione matematico-strumentale: essa, nella sua pensosità, è richiamata a riflettere sulla struttura greve e intransitiva dei propri strumenti, che stanno adagiati al suolo come magnifiche allegorie della inutilizzabilità. Tutto si blocca, sotto un cielo plumbeo in cui l'azione non diviene, simile a un oceano denso e vischioso in cui le umane operazioni non sembrano contemplate nel novero delle possibilità creaturali. Il mondo, tradotto dall'*homo artifex* per lo più in calcoli matematici e in figure geometriche (antesignani dei nostri algoritmi operazionali), per la prima volta appare alla Dama pesante come un macigno: inamovibile, in esso ogni struttura di rimandatività sta come sospesa, invischiata nella corporeità materiale di un romboide su cui si riflette – stilizzato ma ben visibile – il teschio: quasi alter ego della Dama angelica, come colta di profilo da uno specchio pietrificato che richiama il mondo degli utilizzabili al proprio destino materiale, fatto di *vanitas et inutilitas*. Il *rigor mortis* della rimandatività, in fondo, è il controcanto luttuoso e postalapsario di una

<sup>73</sup> E. Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer* (1955), trad. it. di C. Basso Milano, Abscondita, 2006, p. 211.

<sup>74</sup> R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melancolia, Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte* (1964), nuova ed. ampliata, trad. it. di R. Federici e U. Colla, Einaudi, Torino 2002, pp. 296-297.

<sup>75</sup> G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, Liviana, 1958, p. 248.

transitività funzionale che attraversa velocemente il mondo senza porsi mai il problema del debito contratto con la natura.

L'immagine, sulla base di quanto suggerito, potrebbe parlare ancora di noi: impotenti di fronte ai nostri scarti, che non sappiamo come rifunzionalizzare – scarti che improvvisamente, perduta ogni funzionalità, si trasformano in mera tara materiale della mancanza di rimandatività, scaraventati ai piedi della nostra responsabilità. Mentre, sullo sfondo, l'apocalisse avanza: sotto un cielo tetro che va incontro alla catastrofe, con cui reagiamo semplicemente con mestizia e rassegnazione.

La versione 2.0 della Melencolia düreriana, come ho avuto già modo di dire, è forse il robottino metallico siglato Pixar Wall-E, che accumula spazzatura in grattacieli vertiginosi di rifiuti in un mondo oramai disabitato. Wall-E, terminato il suo lavoro di rimozione/compattazione verticale dei rifiuti, raccoglie oggetti curiosi nel proprio hangar: una collezione di obsolescenze tra cui un astuccio per occhiali da vista, una palla di gomma, bombolette spray inservibili, un salvadanaio a forma di maialino (ovvero il personaggio Hamm del film *Toy Story*), e via dicendo. Questi oggetti residuali sono testimonianze dell'antica civiltà dell'uomo, uomo che ha abbandonato una Terra oramai inospitale per l'atmosfera irrimediabilmente compromessa dall'inquinamento e per l'esaurimento di ogni risorsa. Essi, bene o male, testimoniano ancora delle speranze riposte dall'umanità nel progresso e nella tecnica, fiducia oramai svanita al cospetto di un mondo in rovina e sommerso dalle proprie scorie. Non è un caso che Wall-E guardi a quest'ultime con aria melancolica, con gli occhi colmi di rimpianto per ciò che è stato (o, per meglio dire, per ciò che non è mai stato: la felicità tanto attesa). In tali resti, infatti, si è sedimentato il fallimento delle nostre speranze: sono il torso materico e deturpato dei nostri antichi ricordi riguardo alla possibilità reale di un mondo in sé riconciliato, in cui poter vivere in armonia con il tutto. Lo sguardo metallico del robottino, al cospetto di queste allegorie smozzicate delle umane aspirazioni di felicità, si fa improvvisamente umano e pietoso, quasi volesse redimere, ricomporre quei relitti storici che sono l'ultima testimonianza della civiltà che fu.

Wall-E, in definitiva, è *la versione odierna, tecnologica dell'Angelo della storia benjaminiano*; mentre gli strumenti allegorici che attorniavano la pensosa figura angelica di Dürer, allo sguardo del robot-collezionista, si sono trasformati in manufatti logori e dismessi: spazzatura, null'altro che scorie e spazzatura; uno spettacolo blasfemo che, passo dopo passo, conduce dritto all'apocalisse: vale a dire, alla trasformazione della natura nel deserto disperato della creazione. Ciononostante, in questi resti sentiamo ancora echeggiare una voce lontana,



come un'eco che ci parla di un'antica promessa tradita dalla nostra società-pattumiera. Il recupero benjaminiano degli elementi storici al risveglio assume per Wall-E l'aspetto, apparentemente rinunciatario, del contemplare la storia dell'uomo a partire dalle scorie prodotte dalla sua brama di benessere. Forse il suo sogno segreto è che «lo spreco consumistico e la produzione mostruosa di rifiuti possa convertirsi in una virtuosa economica circolare»<sup>76</sup>. Quella *chance* salvifica secondo cui “the interaction between environmental policy and technology is non-trivial, and under certain circumstances can lead to desirable results”<sup>77</sup>.

### La prassi del restauro

Se si prescinde dal suo legame con l'arte<sup>78</sup>, il restauro – dal punto di vista di una teoria filosofica della preservazione del reale, o di porzioni di esso, dai processi naturali e artificiali del decadimento – può intendersi come la *restituzione del senso* a ciò che è stato compromesso dall'uomo e/o dai fenomeni di declino insiti nella natura. Si tratta di un'azione circolare, che riviene su un aspetto del passato (tramandato sotto forma di relitto) per garantire ad esso un nuovo futuro: il doppio passo, avanti (nella forma di *proiectus*) e indietro (verso il *reiectus*) è tipico di questa attitudine volta alla salvazione di elementi compromessi della realtà; e ciò vale «relativamente alla loro sussistenza nel presente e alla loro trasmissione nel futuro»<sup>79</sup>. Si tratta, in fondo, della concrezione pragmatica della credenza che la considerazione retrospettiva degli scarti possa cambiare gli esiti (quanto mai parziali e problematici) dei nostri processi di formazione del significato; che, *nuotando contro la corrente degli eventi*, dare una seconda possibilità (di valore e di sopravvivenza) all'impensato della nostra produzione di senso sia all'origine di un'alternativa ancora affatto percorribile, in grado di cambiare le sorti del presente, entrato in uno stato di sofferenza irreversibile. Si tratta di un vero e proprio atto di *conversione religiosa ed ecologica*, se nel vocabolo *religo* ne va dei legami dell'uomo con ogni altro uomo e con il mondo: *convertere*, quindi, come ritorno circolare sulle decisioni già prese, per correggere il tiro del nostro agire scellerato, in vista di un obiettivo del tutto nuovo, che faccia leva – in senso ecologico – su sopravvivenza, socialità e futuro dell'uomo nell'unico pianeta in cui ci sia dato esistere.

Il restauro, correttamente inteso, non è una semplice operazione di *maquillage*, con cui

<sup>76</sup> S. Latouche, *Usa e getta*, Torino, Einaudi, 2013, p. 105.

<sup>77</sup> D. Antonioli, F. Caratù, F. Niccoli, *Waste Performance, Waste Technology and Policy Effects*, cit., p. 5.

<sup>78</sup> Cfr. C. Brandi, *Teoria del restauro* (1963), Torino, Einaudi, 2013, pp. 4-9.

<sup>79</sup> Ivi, p. 83.

imbellettiamo la superficie di un dato storico per restituirgli l'apparenza dell'attualità; e nemmeno di semplice *restyling*, procedura illusionistica con cui si rende più accattivante ciò che di fatto è desueto (non è un caso che questo concetto sia applicato a tecnologie in se stesse superate, come l'automobile, uno degli ultimi pachidermi dell'età del ferro nel bel mezzo dell'era della tecnologia avanzata). Restaurare, ben diversamente, è un'operazione che mobilita la memoria e la prassi in vista di un compito (oggi immane) che ha a che vedere con la cura del mondo in quanto tale. Si tratta del tentativo di sottrarre di volta in volta porzioni di realtà a un processo entropico oggi rapidissimo, che non guarda in faccia nulla e nessuno: tecnologie obsolescenti (ciò che abbiamo comprato giusto qualche settimana prima), politici *âgés* prossimi alla rottamazione (fosse mai vero! Ma, purtroppo, sono le idee a fare la differenza... ), *soubrettes* poco più che ventenni ma oramai troppo vecchie per lo sguardo impietoso 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 (perché contendono i pascoli agli allevamenti di bovini), tradizioni sopravvissute millenni, pensionati giudicati oramai improduttivi – tutto, senza alcuna eccezione, da un momento all'altro può fungere da scarto inutilizzabile/sacrificabile nella società dell'usa-e-getta. Quel che conta non è ciò che si butta via – cosa che, secondo la mentalità consumistica, non può mai avvenire a malincuore –, ma 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»<sup>80</sup>: da ciò che è stato respinto, rifiutato, confinato e sepolto ignominiosamente nella grande discarica dell'esistente – la faccia perennemente in ombra 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. Mentre parti cospicue di natura, al di sotto degli effetti mitiganti dell'incanto della disponibilità a oltranza di ogni bene, spariscono in modo irreversibile. La discarica, quindi, come luogo dell'*apocalisse*, nel senso autentico della parola; come disvelamento che, alla fine dei tempi, «espone e consegna allo sguardo la sostanza delle nostre vite quotidiane: l'incessante spreco delle sostanze sottratte alla Terra per essere trasformate, nel più breve tempo possibile, in rifiuti carichi d'inquinanti e destinati a ridurre

---

<sup>80</sup> W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann e G. Agamben, Torino, Einaudi, 1986, p. 514 [K 2a, 3].

l'ambiente in cui viviamo in deserto»<sup>81</sup>.

Il motto di questa operazione in controtendenza, essenzialmente salvifica, potrebbe essere «nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso»<sup>82</sup>. Una nuova etica della conservazione è la soluzione ai drammi che abbiamo scatenato inseguendo, *con mano pesante e irresponsabile*, il nuovo e il controllo totale dell'altro (uomini e natura). Il restauro, in senso lato, è volto a ripristinare gli equilibri indispensabili alla nostra esistenza, prestando attenzione al rapporto della parte con il tutto, nonché assecondando il contesto dinamico delle interdipendenze nel loro insieme: senza questo talento sistemico, scrive Peccei, «è impossibile rendersi conto che ogni fenomeno, problema o soluzione interagisce ed è in relazione di mutua dipendenza con ogni altro fenomeno, problema o soluzione»<sup>83</sup>. In effetti, fuor di metafora, il restauro è un'attività sistemica per eccellenza, dove la competenza richiesta mira a rinnovare la parte decaduta – si pensi al classico esempio del mobile antico, il cui piede, anta o cassetto può essere gravemente danneggiato –, nel rispetto filologico del tutto estetico-funzionale, e persino dell'epoca di provenienza del manufatto. La restituzione della funzionalità del mobile va di pari passo con il *riguardo coscienzioso ed empatico dovuto allo stile*, nonché con l'osservanza di quell'aura di antichità che promana da esso (e qui *rest-aurare*, a livello letterale, potrebbe significare anche *ripristino, restituzione dell'aura*): questa operazione esige «di non cancellare nell'opera stessa il passaggio del tempo che è la stessa storicità dell'opera in quanto si è trasmessa fino a noi»<sup>84</sup>.

D'altronde, se la natura – *per una trasmigrazione di attributi* – ha ceduto i propri tratti ipostatici al sociale (e, viceversa, i tratti di contingenza sono fatti propri da una natura avvilita e depauperata, oggi esposta al pericolo della catastrofe), essa, attraverso l'«unificazione tecnoeconomica del pianeta»<sup>85</sup>, si presenta quale mera porzione di una natura seconda, quasi regione antica ricompresa in un ambiente artificiale più vasto di quello naturale (ambiente che potrebbe intendersi come contesto globale delle interdipendenze socio-economiche, *l'impero umano globale*<sup>86</sup>). Il mondo della natura, cioè, pare essere divenuto una sorta di riserva terrestre, o peggio di complemento d'arredo, spesso trascurato e malridotto, funzionale a quell'allestimento planetario definito disponibilità-mondo. Ed è così che le specie animali in

<sup>81</sup> G. Viale, *Azzerare i rifiuti. Vecchie e nuove soluzioni per una produzione e un consumo sostenibili*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 54.

<sup>82</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 23.

<sup>83</sup> A. Peccei, *La qualità umana*, Milano, Mondadori, 1976, p. 157.

<sup>84</sup> C. Brandi, *Teoria del restauro* (1963), Torino, Einaudi, 2013, p. 83.

<sup>85</sup> E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (2011), trad. it. di S. Lazzari, Milano, Raffaello Cortina, 2012, p. 6.

<sup>86</sup> A. Peccei, *La qualità umana*, cit., p. 157.

via d'estinzione sono preservate nelle riserve artificiali (come avviene per un antico *trumeau* dell'ebanista Pietro Piffetti, accudito presso una qualunque fondazione-museo), la barriera corallina o una foresta eccessivamente sfruttata è sottoposta ad un esperimento di reintegrazione (come avviene con un mosaico bizantino, danneggiato e lacunoso), e un intero ecosistema (o nicchia naturale di sopravvivenza) è tutelato, addirittura riprodotto in condizioni artificiali (l'acquario, a conti fatti, è l'analogo in natura della ricostruzione storico-filologica di una abitazione stile impero, sul modello della casa-museo di Mario Praz a Roma). La natura addomesticata, stuprata e degradata è come un tesoro antico da preservare e reintegrare; essa, oggi, è la mera sopravvivenza residuale dell'antica *natura naturans*, resto di cui prendersi cura con ogni mezzo di cui disponiamo (culturale e tecnologico).

La speranza è che la compassionevole salvaguardia di questi singoli aspetti decontestualizzati possa, prima o poi, ambire alla grande impresa demiurgico-ricostruttiva affidata all'uomo ai tempi della crisi ecologica: la restituzione del mondo reale alle concrete dinamiche dell'azione. In questa *palestra cibernetica*, essenziale alla nostra sopravvivenza, il nostro agire deve imparare a rinunciare a ogni arroganza e vertigine dello sradicamento, deponendo i panni dell'eroe suicida Eric Packer: genio delle speculazioni finanziarie, orfano di corpo e di mondo, modello di ogni alienazione ecologica. Il compito di questa prassi nuovamente radicata nel mondo ha a che fare con una moltitudine di obiettivi concreti: efficienza energetica e fonti rinnovabili, agricoltura e alimentazione sostenibili, mobilità di massa e flessibile con mezzi condivisi, manutenzione e riparazione dei beni, degli edifici, del territorio, riciclaggio dei materiali, lotta agli sprechi nonché riuso di tutto quanto è possibile<sup>87</sup>.

Questo compito, del resto, assomiglia a quello assegnato da Paul Auster all'ultimo uomo in un mondo in rovina, l'abitante del paese delle ultime cose: in mezzo alla devastazione progressiva, scrive Auster, «vi sono pezzi di questo e pezzi di quello, ma nessuno si incastra con l'altro. Eppure, molto stranamente, al limite di tutto questo caos, ogni cosa comincia a fondersi di nuovo». Nei frammenti di un mondo che non c'è più resta sempre qualcosa, rimane come un resto di realtà; tutte le cose deperiscono, «ma non ogni parte di ogni cosa, almeno non allo stesso tempo»; il lavoro dell'uomo-spazzino (ultimo *avatar* del collezionista benjaminiano) consiste allora nel salvare queste piccole isole intatte di realtà, e nell'unirle ad altre simili: fino a che, come per incanto, nascano «nuovi arcipelaghi di materia».

Poiché è rimasto così poco, non si può buttare via niente e sono state scoperte

---

<sup>87</sup> Cfr. G. Viale, *La conversione ecologica*. There is No Alternative, Rimini, NDA Press, 2011, p. 10.

nuove possibilità di utilizzo per materiali che un tempo erano disprezzati e considerati robbaccia. Tutto ciò ha a che fare con un nuovo modo di pensare. La scarsità costringe a trovare nuove soluzioni, e ti scoprirai avere idee che non ti sarebbero mai venute prima<sup>88</sup>.

Questi nuovi pensieri costituiscono una nuova *ars combinatoria* del residuale, a partire da cui il mondo potrà forse essere salvato – *pezzo dopo pezzo*, come sa fare il sapiente lavoro dell'artigiano. Quest'arte, quale ultima possibilità di sussistenza della natura, è una *chance* concreta di sopravvivenza anche per l'uomo, prassi rispetto a cui nessuno deve sentirsi esentato. Ogni singolo gesto, per quanto piccolo, può sottrarre porzioni di mondo da un'erosione senza precedenti: «Intorno a noi tutto si ossida, si rompe, si disperde, si cancella ecc. Non ci sono strutture materiali immutabili, perché la materia come l'energia si dissipa continuamente e irrevocabilmente»<sup>89</sup>. O, come aveva compreso Philip K. Dick, ogni cosa, prima o poi, finisce in palta (*kipple*) e putrio (*gubble*): stato di marcescenza e consunzione che consegna la realtà alla tomba, a quel «buco-mondo» erosivo da cui nulla può far ritorno<sup>90</sup>. Come a dire: se le cose invecchiano precocemente, addirittura spariscono, occorre reinventarle, aggiornarle continuamente, restituirle – mediante il ricordo e il gesto restauratore – ad un livello di decenza ontologica, quasi a voler prendere in contropiede quel processo di logoramento che consegna uomini e artefatti a un comune destino di distruzione.

La palta (*kipple*) è fatta di oggetti inutili, inservibili, come le pubblicità che arrivano per posta, o le scatole di fiammiferi dopo che hai usato l'ultimo, o gli involucri di caramelle o l'omeogiornale del giorno prima. Quando non c'è nessuno a controllarla la palta si riproduce. Per esempio, se quando si va a letto si lascia un po' di palta in giro per l'appartamento, quando ci si alza il mattino dopo se ne ritrova il doppio. Cresce, continua a crescere, non smette mai [...]. L'intero universo è diretto verso uno stato finale di paltizzazione totale e assoluta<sup>91</sup>.

Prima che il tarlo proliferi a dismisura, occorre intervenire sull'antico legno, con fare sapiente, tatto estetico e visione dell'insieme. *Perché un mondo restaurato è un mondo mezzo salvato*, in cui la “funzione vita” – senza perdere lo stile dell'*humanitas* – possa continuare armoniosamente a sussistere nel vasto contesto di risonanze, in cui cosa risponde ad altra cosa

<sup>88</sup> P. Auster, *Nel paese delle ultime cose* (1987), trad. it. di M. Sperandini, Torino, Einaudi, 2003, pp. 28-29.

<sup>89</sup> N. Georgescu-Roegen, *Lo stato stazionario e la salvezza ecologica: un'analisi termodinamica* (1977), in Idem, *Energia e miti economici*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p. 100.

<sup>90</sup> P.K. Dick, *Ubik* (1969), trad. it. di P. Prezavento, Roma, Fanucci, 2007, p. 139.

<sup>91</sup> Idem, *Blade Runner* (1968), trad. it. di R. Duranti, Roma, Fanucci, 2008 (cito così il romanzo *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, conformemente alla celebre versione cinematografica realizzata nel 1982 da Ridley Scott).

e al tutto.

Questo percorso di maturazione, culturale, etico e scientifico, è esemplato dal passaggio da un repertorio metaforico (tipico della riflessione solipsistica) ad un altro (quello della risonanza sistemica): ovvero, dallo *strumento speculare* (lo specchio, simbolo di un narcisismo aggressivo verso il mondo) al *sistema dell'eco* (metafora di una prassi accorta e consapevole dell'effetto di ritorno insito in ogni progetto e azione). Saremo mai capaci, distogliendo lo sguardo da noi stessi, di ascoltare il lamento con cui la natura replica ai nostri gesti privi di saggezza sistemica? Ci sarà possibile accogliere nel nostro progetto di senso il talento cibernetico restituito metaforicamente dal principio del pipistrello?

Il restauro, come arte del recupero, è la giusta *corrispondenza eco-logica* alla crisi in atto, nella consapevolezza di vivere in un sistema chiuso (dove non è possibile che le innovazioni e la crescita siano illimitate). È finita l'epoca delle immagini del mondo, in cui l'ambiente può essere indefinitamente dilatato attraverso le sue metastasi derealizzanti: occorre esercitarsi in un'arte che, nell'ascolto delle corrispondenze sistemiche, agisca con pazienza e competenza sui *reiecta membra* del mondo-ambiente; e che, al posto di inseguire il sogno della massimizzazione dei profitti, si converta al tentativo di «*minimizzare i rimpianti*»<sup>92</sup>. Il restauro, quale *arte del coscienzioso rammendo*<sup>93</sup>, può essere una via in tal senso praticabile.

Forse sta in questo gesto, in ogni piccolo gesto responsabile, la «debole forza messianica» di cui parlava Benjamin, affidata a ogni uomo che sia in grado di riflettere sulle sciagure del passato. D'altronde, se mai il Messia verrà al mondo, non sarà per stravolgerlo da capo a fondo, bensì «per aggiustarlo di pochissimo»<sup>94</sup>. La palingenesi, insomma, come paziente operazione di restauro del mondo, affidata ai tanti uomini di buona volontà. Alla caccia di quell'inadempito che si nasconde nei resti. Perché un resto di salvezza si può ancora trovare nei frammenti, ed esso, per quanto smozzicato – preservato con cura, passione e comprensione del contesto –, può rappresentare l'ultima *chance* di sopravvivenza.

Giordano Bruno, autore del *De vinculis in genere* (1590) – opera in cui si celebra, a livello metafisico, quel talento sistemico che sembra esser del tutto assente nella prassi dell'uomo di oggi –, ne *Lo spaccio de la bestia trionfante* aveva coniato un neologismo particolare, additando a un concetto che sta giusto a metà strada tra ciò che è minimo e la monnezza: la *divina minuzzaria*. Lo voglio citare, a testimonianza di quanto sia sepolto nelle

<sup>92</sup> N. Georgescu-Roegen, *Lo stato stazionario e la salvezza ecologica: un'analisi termodinamica*, cit., p. 106.

<sup>93</sup> Traggo questa espressione da P. Auster, *Nel paese delle ultime cose*, cit., p. 152.

<sup>94</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 299.

nostre tradizioni (quasi impensato ancora futuribile a margine delle nostre opzioni di senso):

Ma te inganni, Sofia, se pensi che non ne sieno a cura cossì le cose minime come le principali talmente, sicome le cose grandissime e principalissime non costano senza le minime et abiettissime. Tutto dunque quantumque minimo, è sotto infinitamente grande providenza; ogni quantosivoglia vilissima minuzzaria, in ordine del tutto et universo è importantissima: perché le cose grandi son composte de le piccole, e le piccole de le picciolissime, e queste de gl'individui e minimi. Cossì intendo de le grande sustanze, come de le grande efficacie e grandi effetti<sup>95</sup>.

## Bibliografia

L.B. Alberti, *Le intercenali*, trad. it. e introduzione di I. Garchella, ESI, Napoli, 1988.

G. Anders, *L'Uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino, 2007 (ed. or. *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 1980).

D. Antonioli, F. Caratù, F. Niccoli, *Waste Performance, Waste Technology and Policy Effects*, in "Journal of Environmental Planning and Management", 2017, pp. 1-22.

P. Auster, *Nel paese delle ultime cose*, trad. it. di M. Sperandini, Einaudi, Torino, 2003.

G. Bachelard, *Il diritto di sognare*, trad. it. di M. Bianchi, Dedalo, Bari, 2008.

S. Bartolommei, *Etica e natura. Una "rivoluzione copernicana" in etica?*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

J. Baudrillard, *America*, trad. it. di L. Guarino, SE, Milano, 1986 (ed. or. *Amérique*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1986).

\_\_\_\_\_. *Quand on enlève tout, il ne reste rien*, in "Traverses", 1978, XI, pp. 12-15.

\_\_\_\_\_. *La società dei consumi*, trad. it. di G. Gozzi e P. Stefani, Bologna, il Mulino, Bologna, 2006 (ed. or. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Éditions Denoël, Paris, 1968).

Z. Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Polity Press, Cambridge, 2003.

\_\_\_\_\_. *Vite di corsa*, trad. it. di D. Francesconi, Il Mulino, Bologna, 2009.

\_\_\_\_\_. *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, trad. it. di S. D'Amico, Laterza, Roma-Bari, 2009.

W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino, 1986 (ed. or. *Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980).

\_\_\_\_\_. *Illuminations*, Pimlico, London, 1999.

<sup>95</sup> G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), in Idem, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, note ai testi a cura di N. Tirinnanzi, Milano, Mondadori, 2005, Dial. I, p. 530.

- \_\_\_\_\_. *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997 (1942).
- \_\_\_\_\_. *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, in *Opere complete*, vol. II (Scritti 1923-1927), Einaudi, Torino, 2001 (1928).
- \_\_\_\_\_. *Franz Kafka. Nel decennale della morte, morte*, trad. it. di R. Solmi, in Idem, *Opere complete*, vol. V (Scritti 1934-1937), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2003 (1934).
- C. Brandi, *Teoria del restauro*, Einaudi, Torino, 2013.
- G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Idem, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, note ai testi a cura di N. Tirinnanzi, Mondadori, Milano, 2005.
- I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano, 2008.
- V. Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- D.E. Cooper, *Heidegger on Nature*, in “Environmental Values”, August 2005, 14, n. 3 (*Nature and Continental Philosophy*), p. 349.
- S. Cosimi, *La nuova corso all'oro passa dagli smartphone usati*, in “La Repubblica online”, 24.04.2013: [http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone\\_corsa\\_all\\_oro-57243167/](http://www.repubblica.it/tecnologia/2013/04/24/news/smartphone_corsa_all_oro-57243167/).
- D. DeLillo, *Underworld*, trad. it. D. Vezzoli, Einaudi, Torino, 1999 (ed. or. *Underworld*, Scribner, New York, 1997).
- \_\_\_\_\_. *Rumore bianco*, trad. it. di M. Biondi, Einaudi, Torino, 1999.
- P.K. Dick, *Ubik*, trad. it. di P. Prezavento, Fanucci, Roma, 2007 (1967).
- \_\_\_\_\_. *Le tre stimate di Palmer Eldritch*, trad. it. di U. Rossi, Fanucci, Roma, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Blade Runner*, trad. it. di R. Duranti, Roma, Fanucci, Roma, 2008.
- C.B. Dohe, *Wotan and the 'Archetypal Ergriffenheit': Mystical Union, National Spiritual Rebirth and Culture-creating Capacity in C.G. Jung's 'Wotan' Essay*, in “History of European Ideas”, 2011, 37, pp. 344-345.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo*, il Mulino, Bologna, 2014.
- M. Ferraris, J.R. Searle, *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino, 2018.
- M. Ficino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano, Rusconi, 2002<sup>2</sup>.
- S. Freud, *Il perturbante*, in Idem, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 (1919).
- N. Georgescu-Roegen, *Energia e miti economici*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Bollati Boringhieri, Torino, 1998 (ed. or. *Energy and Economic Myths*, in “Southern Economic Journal”, 1975, 41, n. 3, pp. 347-381).
- C. Giobergia, *A Path Tgrough Landscapes of Waste*, in “RiCOGNIZIONI. Rivista di lingue, letterature e culture moderne”, 2015, 3, pp. 225-237.



G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, in Idem, *La fenomenologia dello spirito jenesse*, trad. it. e a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008 (1805-1806).

M. Heidegger, *Essere e tempo*, A. Marini (ed.), Mondadori, Milano, 2006.

I. Illich, *Elogio della bicicletta*, trad. it. di E. Capriolo, Bollati Boringhieri, Torino, 2006 (ed. or. *Energy and Equity*, Harper & Row, New York, 1974).

\_\_\_\_\_. *La perdita dei sensi*, trad. it. di G. Pucci, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2009.

F. Kafka, *Gli affanni del padre di famiglia*, in Idem, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, Milano, 1970 (1917).

R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melancolia, Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte*, nuova ed. ampliata, trad. it. di R. Federici e U. Colla, Einaudi, Torino, 2002.

S. Latouche, *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmée*, Les liens qui libèrent, Paris, 2012.

\_\_\_\_\_. *Usa e getta*, Einaudi, Torino, 2013.

J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, trad. it. di V. Bassan Balducci, Bollati Boringhieri, Torino, 2011 (ed. or. *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979).

M. Ficino, *Theologia. Platonica*, a cura di N. Abbate, Milano, Bompiani, 2019.

D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers e W.W. Behrens III, *The limits to growth: a report for the club of Rome's project on the predicament of mankind Earth Island*, Potomac Associates, New York, 1972.

E. Morin, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, trad. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano, 2011 (ed. or. *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*, Éditions Fayard, Paris, 2011).

U. Oehlig, *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino*, Wieweg-Teubner, Wiesbaden, 1992.

E. Panofsky, *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*, trad. it. di C. Basso, Abscondita, Milano, 2006.

J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 1986 (1974).

A Peccei, *Cento pagine per l'avvenire*, Mondadori, Milano, 1981.

\_\_\_\_\_. *La qualità umana*, Mondadori, Milano, 1976.

D. Pelanda, *A munnezza. Ovvero la globalizzazione dei rifiuti*, Edizioni Sensibili alle Foglie, Torino, 2008.

N. Pietzsch, J.L. Duarte Ribeiro, J. Fleith de Medeiros, *Benefits, Challenges and Critical Factors of Success for Zero Waste: A Systematic Literature Review*, in "Waste Management", 2017, 67, pp. 324-353.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano, Bompiani, 2002<sup>2</sup>.

- G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova, 1958.
- R. Saviano, *Gomorra*, Mondadori, Milano, 2006.
- J. Scanlan, *Spazzatura*, trad. it. di M. Monterisi, Donzelli, Roma, 2005 (ed. or. *On Garbage*, London, Reaktion Books, 2005).
- B. Sebaste, “Spazzatour”: *reportage dall’olocausto bianco dei rifiuti*, in “Archivio blog”, 11.07.2010: (<http://beppesebaste.blogspot.com/2010/07/spazzatour-reportage-dallolocausto.html>).
- I. Sesana, *Un viaggio nelle discariche elettroniche del Ghana*, in “La Stampa”, 03.09.2013: <http://www.lastampa.it/2013/09/03/scienza/ambiente/focus/un-viaggio-nelle-discariche-elettroniche-del-ghana-DozuDIMPIde1CN5Zfoc3dM/pagina.html>
- P. Sloterdijk, *In the World Interior of Capital: Towards a Philosophical Theory of Globalization*, Polity Press, Cambridge, 2013.
- G. Viale, *La conversione ecologica. There is No Alternative*, NDA Press, Rimini, 2011.
- S. Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, trad. it. di C. Arruzza, Milano, Ponte alle Grazie, 2009.
- L. Zoja, *Storia dell’arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2003.