

Gianluca Cuzzo

FORTUNA E AZZARDO AI TEMPI DEL CAPITALISMO.
LA VISIONE “CORNUCOPIANA” DEL MONDO
E LA FUGGEVOLEZZA DELL’OCCASIO

Abstract

Of the ancient meanings of the Latin term “fortuna”, the only ones that still survive are those of “abundance” (that is, the so-called cornucopian worldview) and “chance” (that is, to take a chance, to gamble). Capitalism has oversimplified our attitude toward reality. At the same time, though, new myths have been entering the picture, mixing with the professed purity of our economic considerations. Between the illusion of abundance and the unbridled race after the last paradise on earth, nature, now reduced to a mere trace of its old splendor, has fallen into decay, and lies at the foot of our hyper-frantic consumerism.

1. *La presunzione dell’abbondanza*

Il nostro approccio ordinario al mondo – o meglio, a quella sua immagine preconstituita che definirei “disponibilità-mondo” – è condizionato da una meta-raffigurazione che lo intende alla stregua di una *istituzione magica*, «capace, non si sa come, di elargire beni di consumo a getto continuo»¹. In un mondo dove tutto è sempre disponibile, scriveva Ernst Bloch, sembra sia sufficiente «allungare le mani sulle vetrine del momento»² per possedere ogni bene e accedere al paradiso in terra. Il “pane terreno” è sempre alla portata per chiunque sia in possesso del PIN magico o di una scintillante carta di credito – reinvenzioni della bacchetta incantata che esaudisce ogni desiderio, del gesto rituale che spalanca le porte di un Eden piuttosto terreno: *what else?* In effetti, «ci deve essere una ragione se nella nostra lingua basta spostare una erre e CartaSi diventa catarsi»³: la purificazione gioiosa si acquista solo attraverso le merci, mediante l’ultimo ritrovato delle indulgenze *prêt-à-porter* offerte a gran copia nelle vetrine degli *store* di tutto il mondo. Con queste concrezioni del desiderio vorremmo purificare la nostra anima, arretrata e obsoleta, immergendola nel nuovo Lete mediatico della spettacolarizzazione sociale e consumistica – pace e godimento *sine intermissione* dell’anima di ogni consumatore operoso. L’utopia della *plenitudo* è già in mezzo a noi, perfettamente realizzata, amalgamata con l’esistenza prosaica dello *status quo*: il mercato, in particolare, presenta se

¹ D.H. MEADOW-D.L. MEADOW-J. RANDERS, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio* (1972), trad. it. M. Riccucci, Mondadori, Milano 2006, p. 249.

² E. BLOCH, *Il principio speranza* (1950), trad. it. E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, p. 43.

³ W. FONTANA, *L’uomo di marketing e la variante del limone*, Bompiani, Milano 2012, p. 105.

stesso alla stregua di una nuova Canaan «dove, invece del latte e del miele, scorrono le onde del neon sul ketchup e sulla plastica»⁴.

Non si tratta in fondo di una vecchia storia – l'ennesima riedizione di ciò Luigi Sertorio definisce “storia dell'abbondanza”⁵ Tradizionalmente la dea *Fortuna*, ricorda Plutarco, tiene in mano il Corno dell'Abbondanza: «non solo ripieno dei frutti della stagione sempre fiorente, ma tutto quanto producono ogni terra, ogni mare e fiumi e miniere e porti, essa riversa senza invidia e in gran copia»⁶. A conti fatti, non sembra sia cambiato davvero nulla nel nostro immaginario negli ultimi duemila anni di storia: il paradigma della ridondanza dei beni disponibili pare permeare la nostra visione ordinaria del mondo, che si orienta ad esso – con un'approssimazione sempre per eccesso – secondo la massima *melius abundare quam deficere*. Anche le malattie del presente, bulimia e anoressia (i due volti antitetici del nostro paradigma della replezione materiale), riproducono questa logica: se «l'anoressico scongiura la mancanza con il vuoto, l'obeso scongiura l'abbondanza con la saturazione. Sono ambedue soluzioni finali omeopatiche, soluzioni di sterminio»⁷.

In questa presunzione dell'abbondanza agisce evidentemente, oggi come allora, una certa interpretazione “mitica” della realtà, la quale, non a caso, è stata recentemente definita “concezione cornucopiana”⁸ di un mondo creduto in se stesso inesauribile: interpretazione tanto consolatoria quanto inadeguata, essa – quasi avessimo a che fare con la casa di marzapane gravida di ogni leccornia della favola di Hansel e Gretel – proietta sul mondo l'immagine pleonastica del Paese di Cuccagna nella sua versione postmoderna e consumistica. Un enorme *supermarket* esteso in ogni angolo del globo terrestre, in cui tutto ciò che è – alla stregua di un'immagine senza referente – può essere comprato/consumato a credito, reso sempre e comunque disponibile al nostro *delirio ontofagico*. E mentre noi c'indebitiamo per saziare la nostra bulimia, il mondo, spremuto senza pudore e senso del limite, va in bancarotta.

Il capitalismo globale, scrivono Patrik Artus e Marie-Paul Virard – «una formidabile macchina inegualitaria, che attizza i fuochi di ogni sorta di disordine: finanziario, economico, sociale e ambientale» – fa assomigliare il mondo da un lato ad un «calderone che brucia le scarse risorse», incoraggiando così le politiche dell'accaparramento e accelerando l'effetto serra, nonché la produzione forsennata di scorie; dall'altro lo riduce a «un casinò dove si esprimono tutti gli eccessi del capitalismo finanziario»⁹, non in ultimo l'acuirsi della discrepanza tra i redditi da capitale (costantemente in aumento) e il tenore di vita del ceto medio (impoverito drasticamente). Tutto ciò, tra eccessi e scommesse, è stato definito la *trappola sistemica* del nostro modello produttivo, «che aggiunge disgrazia a disgrazia»: mantiene povero il povero e continua a far crescere il

⁴ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi* (1970), trad. it. G. Gozzi e P. Stefani, il Mulino, Bologna 2006, p. 4.

⁵ L. SERTORIO, *Storia dell'abbondanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

⁶ PLUTARCO, *La fortuna dei Romani*, 318A.

⁷ J. BAUDRILLARD, *America* (1986), trad. it. L. Guarino, SE, Milano 1986, p. 51.

⁸ Cfr. J.H. KUNSTLER, *Collasso* (2005), trad. it. G. Lupi, Nuovi Mondi Media, Bologna 2005.

⁹ P. ARTUS-M.P. VIRARD, *Globalisation: le pire est à venir*, La Découverte, Paris 2008, pp. 8 e 14.

reddito e i capitali dei pochi, «danneggiando i suoli, le acque, le foreste e gli ecosistemi»¹⁰ – altro che sogno dell’abbondanza!

Nel giro di poche citazioni di ordine descrittivo circa il mondo in cui consumiamo e sprechiamo risorse (la cui più parte, come sappiamo da tempo, non sono rinnovabili), abbiamo ottenuto due accezioni – ovviamente rivisitate – della Fortuna in senso classico: il tema della ridondanza di beni, tipico della *cornu copiae* della ninfa Amaltea (come già notava Plutarco), e quello della scommessa, legato alla capricciosa dea *Occasio* (esso, evidentemente, è molto vicino alla pratica del gioco d’azzardo e alle sue pretese arti divinatorie): ogni istante, instabile e irripetibile, può essere quello propizio, da afferrarsi al volo e sul quale scommettere per ottenere il massimo beneficio; la filastrocca, in fondo, è sempre la stessa: *life is now*, «sei già dentro l’*happy hour*, vivere costa la metà».

Ora, come operano questi due significati della fortuna nelle nostre pratiche di vita, le quali si credono totalmente emancipate dal mito, dal fatalismo e dalle sue inevitabili conseguenze scaramantiche?

A margine di queste considerazioni, occorre quindi anche interrogarsi sul senso della secolarizzazione, ovvero se questo concetto non sia del tutto inadeguato a descrivere il presente. Non è la nostra epoca, semmai, un tempo segnato da una potente *riattivazione delle forze mitiche*? Fortuna e malasorte, caso e necessità, astuzia nel gioco e pratiche scaramantiche non offrono forse le coordinate del nostro stare al mondo, dedito a consumi scellerati, noncuranza dei limiti naturali e sfida della sorte rispetto ad ogni richiamo – costantemente ignorato – circa l’*Earth overshoot day*?

L’odierna riattivazione delle forze mitiche darebbe poi adito, come scrive Jean-Marie Domenach, al “*retour du tragique*” nel mondo moderno¹¹; oppure, come aveva osservato Ivan Illich, al ritorno di una “Nemesi formato industriale”, la gelosia apocalittica degli dei nel pieno della civiltà secolarizzata e nichilistica. Questo scotto del tutto inatteso, celandosi nella “controproduttività sociale” di molti dei ritrovati della tecnica, «si è annesso la secolarizzazione universale, il trasporto di massa, il lavoro salariato industriale e la medicalizzazione della salute. La Nemesi plana sui canali televisivi, le autostrade, i supermercati e gli ospedali. I parapetti che i miti garantivano sono tutti saltati»¹², liberando la disfunzione omicida del sistema a condizione diffusa dell’odierna catastrofe storica a scoppio ritardato. La nostra cultura di una natura usa-e-getta, in definitiva, «continua ad allevare i tabù e i terrori di punizione che in passato venivano associati all’arroganza e alla fortuna eccessiva: essa seguita dunque a temere la catastrofe, il complemento dimenticato di quel mito»¹³.

Di fronte a questa minaccia, scrive ancora Dupuy, vi sono solo due strade percorribili:

«O il mondo sviluppato odierno si isola, e ciò vorrà dire che sempre più si protegge con scudi di ogni tipo contro le aggressioni che il risentimento degli emarginati concepisce ogni volta più crudeli e

¹⁰ D.H. MEADOW-D.L. MEADOW-J. RANDERS, *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, ed. cit., pp. 71-72.

¹¹ J.-M. DOMENACH, *Le retour du tragique*, Seuil, Paris 1967.

¹² I. ILLICH, *Nemesi medica* (1976), trad. it. D. Barbone, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 280.

¹³ L. ZOJA, *Storia dell’arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Bergamo 2003, pp. 20-21.

più abominevoli; oppure si inventa un altro modo di rapporto con il mondo, con la natura, con le cose e con gli esseri, che avrà la proprietà di poter essere universalizzato al livello dell'intera umanità»¹⁴.

2. *Macché secolarizzazione!*

Già Karl Löwith, indubbio sostenitore del paradigma della *Sekularisierung*, a proposito della nostra società tecnocratica e progressiva, vedeva – al culmine di un processo di erosione dei presupposti tradizionali del vivere e di elisione di ogni limite rispetto all'affermazione di un paradigma antropologico integralmente storico e tecnocratico – il trionfo di una certa “fatalità del progresso”, come s'intitola un suo saggio del 1963¹⁵. Nulla di più convincente nel descrivere la situazione in cui oggi versa la schiatta umana che riattingere al mito di Prometeo, da un lato, e a quello del vaso di Pandora, dall'altro: siamo in balia di forze immani, scatenate dalla nostra azione cieca, smisurata e oltraggiosa. Il ritorno di *Ananke* e di *Némesis* corrisponde alla sfida immane del presente, epoca che ha eliminato la trascendenza (ogni idea di provvidenza e ogni concetto di limite) per trovarsi infine faccia a faccia con Fato, Fortuna e Necessità. La *hybris* dell'uomo contemporaneo – divenuto una sorta di “Prometeo eccessivamente scatenato”¹⁶ – ha così il suo immediato contraltare nella malasorte, la cui minaccia si fa sempre più visibile nell'imminente crisi sociale ed ecologica dei nostri giorni: una sorta di “*Némesis* del deterioramento” conseguente al sogno delirante di una crescita illimitata¹⁷.

D'altronde, per un autore come Benjamin, descrivere il capitalismo – la fonte materiale e culturale della logica della ridondanza – è un'operazione essenzialmente allegorico-decostruttiva, la quale ha a che vedere anzitutto con la messa in luce del mito soggiacente alla pretesa scientificità accampata dalla concezione tecno-capitalistica della vita: si tratterebbe, insomma, della «dissoluzione della “mitologia” nello spazio della storia»¹⁸: «Bonificare i territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata dalla ragione [...]. Ogni terreno ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito»¹⁹. Per Benjamin, ciò che dà significato, agendo implacabilmente sotto la superficie della fantasmagoria delle merci, non è tanto l'azione storica (cosciente e razionale) degli individui, quanto il campo di forze demonico che sovrasta i singoli attori sotto forma di regime economico e di irreggimentazione sociale e consumistica del vivere – dimensioni fatali che si riflettono sul piano culturale quali “immagini di sogno” (*Traumbilder*), ipnotiche e paralizzanti, che tengono in scacco il desiderio e la prassi del collettivo: «Un'immagine del genere è la

¹⁴ J.-P. DUPUY, *Per un catastrofismo illuminato* (2002), trad. it. P. Heritier, Medusa, Milano 2011, p. 29.

¹⁵ K. LÖWITH, *Fatalità del progresso* (1963), trad. it. C. De Roberto, H. Walde, A. Mazzone, A. M. Pozzan e C. Fabro, in ID., *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985.

¹⁶ P.P. PORTINARO, *Introduzione* in H. JONAS, *Il principio responsabilità*, trad. it. P. Rinaudo, Einaudi, Torino 2009, p. XXVI.

¹⁷ Cfr. L. ZOJA, *Storia dell'arroganza*, ed. cit., p. 176.

¹⁸ W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, trad. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 1986, pp. 511-512 [N I,9].

¹⁹ *Ibidem*, p. 223 [N 1,4].

merce stessa: come feticcio. Un'immagine del genere sono i *passages*, che sono casa come sono strade. Un'immagine del genere è la prostituta, che è insieme venditrice e merce»²⁰.

Il “capitalismo come religione”, come s'intitola un noto frammento giovanile di Benjamin, definirebbe l'attuale sistema produttivo e finanziario come un'essenza quasi sovranaturale, indipendente dal volere dei singoli. Esso è all'origine di una «religione di puro culto, senza dogmi»²¹, ritualità ossessiva escogitata per ingenerare colpa negli individui – e dove pertanto non è prevista salvezza alcuna, un sistema efficace di espiatione del debito “ontologico” che non sia la stessa distruzione tragica degli attori socio-economici, lo scioglimento finale dell'azione in forma luttuosa (*katastrophè*): «povertà, monachesimo errante e mendicante», un esercito di straccivendoli che vive di sole scorie è in agguato alle porte della società della *politesse* – insomma, le odierne masse di diseredati, di accattoni ed esodati sarebbero l'ultimo esito *fatale* del sogno di una *mondialisation heureuse*²². Questa concezione della vita colpevolizzante/indebitante, secondo Benjamin, è «il primo caso di un culto che non espia il peccato, ma crea colpa/debito [...] fino al raggiungimento di una condizione di disperazione cosmica»²³, lasciando così l'uomo esposto ai capricci di una “divinità immatura”²⁴ ed estremamente volubile, dietro cui si nasconde la pura e semplice fatalità dei processi economici. Come recita l'*Orazione domenicale* di Paul Lafargue,

«Capitale, padre nostro, che sei di questo mondo, Dio onnipotente, che cambi il corso dei fiumi e buchi le montagne, che separi i continenti e unisci le nazioni; creatore delle merci e sorgente di vita, che comandi re, sudditi, padroni e salariati – che il tuo regno si stabilisca su tutta la terra»²⁵.

Ma un mondo immerso nella colpa, in cui si è colpevoli a prescindere dall'infrazione commessa, come insegna lo stesso Benjamin lettore di Kafka, è proprio dell'essenza del mito: universo fatale di esistenza, il quale – data la contaminazione illegittima fra storia e natura, in cui né il diritto né l'innocenza sono di casa – si offre quale «contesto colpevole di ciò che vive», ove l'essere umano è costitutivamente esposto ai colpi di *Ananke*. Questo *Schuldzusammenhang* condanna l'uomo all'apparenza del sempre uguale, tempo bloccato in rigido paesaggio naturale (il “deserto della creazione”, sul quale sta scolpita la parola caducità o, diremmo oggi, *entropia*) che non permette alcuna forma di cambiamento o di riscatto. Si tratta di una realtà che «non ha presente [...], e conosce anche passato e futuro solo in inflessioni caratteristiche» che sono pura apparenza²⁶; la sua staticità lapidaria è quella della nuda vita «che partecipa della colpa naturale e della sventura»²⁷, nella forma di una ripetizione ossessiva che assume il sembiante del supplizio mitico. In questa contesto destinale del vivere, in cui non spira il minimo alito

²⁰ *Ibidem*, p. 15 [*Exposés*].

²¹ W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, trad. it. C. Salzani, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013, p. 47.

²² Cfr. P. ARTUS-M.P. VIRARD, *Globalisation: le pire est à venir*, ed. cit., p. 59.

²³ W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, ed. cit., p. 43.

²⁴ *Ibidem*, p. 45.

²⁵ P. LAFARGUE, *Preghiere capitaliste* (1887), trad. it. n.n., in ID., *Il diritto alla pigrizia*, Edizioni Piano B, Prato 2009, p. 61.

²⁶ W. BENJAMIN, *Destino e carattere* (1921), trad. it. R. Somi, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1982, p. 36.

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

di libertà, l'unica *chance* di sopravvivenza è data dal *coup* sempre ripetuto – estemporaneo e discontinuo – del giocatore d'azzardo, caduto totalmente nelle mani della dea bendata: personaggio eccentrico molto simile al *clown*, nei cui movimenti sconnessi «è evidente il rapporto con l'economia», moti frenetici rivelatori dei colpi che la congiuntura economica assesta continuamente tanto alla merce quanto al consumatore²⁸.

«La scommessa è un mezzo per dare agli eventi il carattere dello *choc* e staccarli dai contesti dell'esperienza. Non a caso si scommette sull'esito di votazioni, sullo scoppio della guerra e così via. Gli eventi politici, soprattutto per la borghesia, prendono facilmente la forma di avvenimenti al tavolo da gioco»²⁹.

Due frammenti, tratti dal *Passagen-Werk*, fanno luce su questo nesso tra capitalismo, natura e mito, mettendo in luce il fatalismo insito nella concezione odierna del vivere sociale:

«Il capitalismo fu un fenomeno naturale col quale un sonno nuovo e dei nuovi sogni avvolsero l'Europa, dando vita ad una riattivazione delle forze mitiche»³⁰. «Solo l'osservatore superficiale può negare che tra il mondo della tecnica e l'arcaico universo simbolico della mitologia esistano delle corrispondenze»³¹.

In questo mondo della parvenza storica – la fantasmagoria allucinata del moderno, succube della religione culturale indebitante/colpevolizzante del capitalismo finanziario – anche l'architettura si riduce a «manifestazione principale della latente “mitologia”»³²: i *passages*, ad esempio, possono essere equiparati ai «templi di Esculapio»³³, o a sorgenti leggendarie d'asfalto «zampillanti nel cuore di Parigi»³⁴; mentre gli atrii dei casinò divengono luoghi di sogno, soglie magiche in cui celebrare i riti di transizione: essi rimandano la mente intorbidita dell'ozioso visitatore alla scoperta di Pompei ed Ercolano di un secolo prima, favorendo – perlomeno allo sguardo vigile dello storico – una sorta di «archeologia onirica della modernità». Ma questa contaminazione tra vecchio e nuovo vale anche per una miriade di altre innovazioni tecnologiche, “nuove” solo in apparenza, come ad esempio le bilance a gettone: esse non sono altro che «il moderno *gnothi sautom*»³⁵ per dame ossessionate – anziché dalla conoscenza di sé – dalla linea. Ermes, dal canto suo, può apparire nelle vesti di un capostazione con il disco segnaletico in mano, regolando il passaggio dei treni alla stazione (inteso come «mondo onirico del distacco») ³⁶ come se essi fossero messaggeri dall'aldilà. La figura enigmatica della «vecchia sfinge incurante del mondo» (Baudelaire), poi, appare dietro ogni angolo come

²⁸ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, trad. it. a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C-C Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, p. 671 [Prima stesura parziale, *La Parigi del Second Empire in Baudelaire*].

²⁹ *Ibidem*, p. 797 [O 13,5].

³⁰ W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, ed. cit., p. 511 [K I a, 8].

³¹ *Ibidem*, p. 597 [N 2a,I].

³² *Ibidem*, p. 1030 [D°,6].

³³ *Ibidem*, p. 459 [L 3,I].

³⁴ *Ibidem*, p. 458 [L 2,6].

³⁵ *Ibidem*, p. 1053 [M°,24].

³⁶ *Ibidem*, p. 920 [G°,26].

un emblema luciferino della metropoli, quasi essa custodisse il segreto dei meandri di sogno che si nascondono dietro le vetrine splendenti e le imponenti gallerie commerciali parigine: essa, custode minacciosa del Lete d'asfalto cittadino, «ha la tetra bellezza dei fondi di magazzino che ancora si trovano nei *passages*»³⁷, testimoniando del trionfo della materia inorganica su ogni spasmo di vita storica (speranza, tensione al *novum*, irrequietezza rispetto a ogni richiamo all'ordine soporifero e al sempre-uguale, ecc.). Per non parlare del masso di Sisifo, la cui vicenda pare restituire in pieno – in seno all'apparente carattere effimero della vita metropolitana, che sembra scorrere tra la percezione distratta e il *divertissement* favoriti dai *panorama*, dalle pubblicità festose e dal passo felpato del *flâneur* – il carattere lapidario del destino, coattivo e indifferente ai desideri dell'umano e alle sue sorti.

«All'ingresso dei *passages*, della pista di pattinaggio, della birreria, del circolo del tennis: penati. La gallina che depone uova di cioccolato dorate, la macchina che stampa targhette con il nostro nome, le macchine del gioco d'azzardo, quelle che predicono il futuro, sono i custodi della soglia»³⁸.

Questi e altri dettagli mitici fanno assomigliare la metropoli ad una necropoli urbana, mondo infero da cui affiorano – sotto forma di spettri e di *rêverie* – gli incubi che ossessionano la modernità. Si tratta di un contesto atto a generare ignavia, rassegnazione e acedia, come se mercato dei consumi (una determinata formazione storico-contingente) e *natura naturans* (il mondo della stabilità e della ripetizione) fossero divenuti – al culmine della civiltà delle «magnifiche sorti e progressive» – termini interscambiabili: «si dice: il sistema è fatto così, è il sistema del benessere che è fatto così»³⁹, inutile cercare qualcosa di meglio o tentare di cambiare le cose. A conti fatti, sarebbe come voler influire sulla deriva dei continenti, far arretrare il livello dei mari...

3. *Fortuna ed economia: l'uomo-manichino e l'assenza di alternative*

Un'efficace descrizione di questa contaminazione tra economia (storia) e destino (natura) è stata offerta da M. Houellebecq nel romanzo distopico *La possibilità di un'isola*. Qui la bella e giovane Esther assurge, allo stesso tempo, a entità ferina e creatura metropolitana alla moda: essere ibrido e polimorfo perfettamente adattato alla giungla d'asfalto del regno dei consumi – tale da potersi orientare nei suoi meandri con un istinto prodigioso, quasi animalesco:

«Per lei il capitalismo era un ambiente naturale, in cui si muoveva con la disinvoltura e la naturalezza che la caratterizzavano in tutti gli atti della sua vita; una manifestazione contro un piano di licenziamenti le sarebbe parsa assurda quanto una manifestazione contro l'abbassamento della temperatura o l'invasione delle cavallette migratorie nel Nord Africa...»⁴⁰

³⁷ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato* ed. cit., p. 673 [nota*].

³⁸ W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 1053 [M°, 20].

³⁹ L. SERTORIO, *Storia dell'abbondanza*, ed. cit., p. 11.

⁴⁰ M. HOUELLEBECQ, *La possibilità di un'isola* (2005), trad. it. F. Ascari, Bompiani, Milano 2009, p. 157.

D'altronde fortuna, caso, destino, necessità non sembrano essere entrati nel linguaggio quotidiano, affermandosi quali inaggrabili *preambula æconomiae*? È proprio l'economia – come aveva ben compreso Benjamin – a promuovere quel senso di fatalismo esemplificato oggi dalla formula thatcheriana il cui acronimo suona delicato nel nomignolo TINA, ma che potrebbe essere benissimo cantata da un corifeo tragico al culmine della sventura: *There is no Alternative*. E l'attesa spasmodica degli operatori di borsa al cospetto delle bizzarrie del mercato azionario non ha di per sé qualcosa di fatale? «Io ingranaggio, tu ingranaggio. Ingraniamo, e sgraniamo il rosario di Santa Contabilità»⁴¹, verrebbe da dire con Jules Verne di fronte alle oscillazioni di un titolo quotato a Wall Street.

Già Adolf Lenz, nel 1855, descriveva le persone davanti alla borsa – trepidanti e senza peso di gravità – come fossero in attesa della «quotidiana sentenza del destino»⁴². Il denaro e ogni altro bene ammissibile nel sistema capitalistico «giungono dal destino» e da null'altro, quasi si trattasse – come nella situazione dell'amore tanto agognato, ottenuto ad ogni costo – di «un abbraccio perfettamente ricambiato». Di fatto, «nel bordello e nella sala da gioco c'è la stessa peccaminosa delizia: catturare il destino nel piacere» – anche quando il fato si palesi in tutta la sua crudeltà, esso possiede «i suoi devoti e i suoi santi che l'amano per se stesso, non per quello che promette, e che l'adorano anche qualora esso li inganni». Nel gioco d'azzardo, quale emblema del tempo rappsosi in destino, l'uomo è spogliato del proprio nome, della propria individualità e di ogni interiorità vera; egli diviene uno spettro catturato dalle trame imperscrutabili del fato, «e davanti al trono di questo umilia perfino il piacere». A tenere le fila del gioco è il caso, la fortuna, la cui efficacia si manifesta proprio nel denaro; esso, ogni volta, dà l'illusione della «possibilità immediata, infinita»⁴³, facendoci sobbalzare – come nel *coup* del gioco d'azzardo, ogni volta fiducioso nel raggiungimento dell'*en plein* – da una cifra all'altra sulla roulette di una esistenza degradata a mero «arsenale della superstizione».

L'uomo sottomesso al gioco del caso è una sorta di *mannequin* riassorbito nel regno dei fatti, rispetto ai quali è sprovvisto di ogni potere di riflessione e di distanza critica. Reagisce alla fortuna «per mero riflesso patellare», essendogli preclusa ogni interpretazione del caso che gli tocca in sorte – e forse questa è la ragione dell'«abitudine del giocatore di puntare, per quanto è possibile, solo all'ultimo minuto»⁴⁴: a nulla varrebbe riflettere criticamente sugli eventi. Ora, «quanto meno un uomo è prigioniero delle catene del destino, tanto meno è influenzato da ciò che gli sta più vicino»⁴⁵. Questo stato di sottomissione alla prossimità si verifica proprio nel gioco d'azzardo, che è

⁴¹ J. VERNE, *Le meraviglie di Parigi* (1884), trad. it. A. Campus, Liberamente, Trento 2008, p. 67.

⁴² A. LENZ, *Acht Tage in Paris*, Wigand, Leipzig 1855; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 564 [O 7a,3].

⁴³ A. FRANCE, *Le jardin d'Epicure*, Calmann-Lévy, Paris 1923, pp. 14-18; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 559 [O 4a].

⁴⁴ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'epoca del capitalismo avanzato*, ed. cit., p. 798 [O 12a, 2].

⁴⁵ W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, ed. cit., p. 577 [O 14,3].

sempre «un corpo a corpo con il destino»⁴⁶, un ammiccare continuamente alla fortuna – tra spasmi e trepidazioni – a discapito dell’esperienza vera del mondo.

Trovarsi in questa situazione di distensione emotiva e spirituale (di “*Entspannung*”, scriveva Siegfried Kracauer, condizione dell’anima in cui il mondo appare privo di «orientamento e vocazione»)⁴⁷, molto simile a quella descritta da Kafka a proposito dei suoi personaggi succubi di una «colpa senza volto e senza nome», nel presente produce senz’altro rassegnazione (della critica) e rinuncia (all’azione): vero e proprio stato d’ignavia, d’indolenza e di psicastenìa emotiva – quel fatalismo di massa che porta «ad una depressione collettiva e a uno smarrimento dei veri desideri condivisi»⁴⁸. Solo che oggi sono milioni di giovani e meno giovani a pagare le conseguenze di quest’assenza di presupposti operativi: cassintegrati, esodati, disoccupati, precari – i nuovi “K” senza cantori pronti a celebrarli non solo come vittime (tanto per lavarsi la coscienza da ogni responsabilità), ma come sintomi di un modello economico che non regge, giunto al capolinea, e in cui «il sistema associativo regredisce»⁴⁹ a forme di convivenza preistoriche (abbandonati come siamo al fato inderogabile della congiuntura economica planetaria che non fa davvero sconti a nessuno).

L’unica soluzione a questo dramma, il cui sollievo è garantito dalla promessa indefinitamente procrastinata della crescita economica prevista per l’anno venturo, è l’interiorizzazione regressiva in forma accidiosa e rinunciataria del dato d’infelicità, ingenerante frustrazione e depressione – come avviene nel film, ideologico ed eccessivamente estetizzante, di Lars von Trier *Melancholia* (2012): se dipendesse da me, sembra dire Justine (alias Kirsten Dunst), rimanderei l’impresa fino alla fine dei tempi; intanto cerco di arrancare trascinandomi dietro quei pesanti «fili di lana grigi che mi si attaccano alle gambe [...] così pesanti da trascinare» – edera e radici, in realtà, che trattengono al suolo di una natura languida e triste, intrisa di entropia e dissipazione. In questo supplizio vegetale solo la collisione tra un tetro pianeta errante, «abbagliante di nera invisibilità», e la Terra inerme può por fine a tale «dialettica in stato d’arresto», in cui nulla può cambiare⁵⁰. L’importante è che il collasso sia generale, coinvolga l’umanità intera e, soprattutto, sia bello da vedere.

⁴⁶ A. FRANCE, *Le jardin d’Epicure*, ed. cit.; cit. in W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo. I “passages” di Parigi*, ed. cit., p. 559 [O 4°]

⁴⁷ S. KRACAUER, *Il romanzo poliziesco. Un trattato filosofico* (1971), trad. it. R. Cristin, Editori Riuniti, Roma 1994, p. 49.

⁴⁸ L. ZOJA, *Utopie minimaliste. Un mondo più desiderabile anche senza eroi*, Chiarelettere, Milano 2013, p. 8.

⁴⁹ L. SERTORIO, *Storia dell’abbondanza*, ed. cit., p. 152.

⁵⁰ Tra le varie interpretazioni della *Melancholia I* di Dürer, c’è chi sostiene che la raffigurazione prenda spunto dalla caduta di un aerolite nei pressi di Ensisheim, tra Basilea e Colmar, il 7 novembre 1492: questo presagio miracoloso inviato dal cielo farebbe la sua comparsa nell’incisione ben due volte: “In alto, al momento della caduta, una seconda volta, in basso, nella forma di un poliedro”: C. MAKOWSKI, *Albrecht Durers Lucas Cranach mélancolie(s)*, Somogy Édition d’Art, Paris 2012, p. 49A. In tal senso, l’interpretazione offerta dal film di von Trier è figlia di questo “riduzionismo astrologico” applicato all’interpretazione dell’allegoria di Dürer: «Il fatto di non aver saputo sino a oggi collegare la caduta del meteorite di Ensisheim [...] con le sue due rappresentazioni, tra loro connesse, presenti nella *Melencolia I* del 1514, ha sbarrato la strada a tutte le possibili analisi iconografiche di questa incisione unica e sublime, incisione che solo ora noi possiamo comprendere e analizzare in modo dettagliato e coerente»: *ibidem*, p. 49B.

Se quindi di secolarizzazione, nel caso del mito della modernità, non si può parlare, è possibile invece ipotizzare una semplificazione estrema degli elementi in gioco nell'interfaccia mediatico offerto dalla pre-comprensione economica del reale definita *disponibilità-mondo*. Una riduzione della vita alla diade *produzione* (lato positivo)-*indebitamento* (lato negativo del processo), termini simmetrici che costringono l'esistenza in un mero potenziamento/depotenziamento (sempre e solo economico-quantitativo) che lascia intatte le strutture mitiche indebitanti/colpevolizzanti – senza cioè dar adito a quel «“balzo” apocalittico [...] nel cambiamento di rotta, nell'espiazione, nella purificazione, nella penitenza»⁵¹. Tutto ciò che è essenziale continua ad essere lasciato al caso, poiché ogni cosa è commisurata al denaro – e qui, dal punto di vista metodologico, notava ancora Benjamin, «si dovrebbe anzitutto analizzare quali connessioni il denaro ha stabilito con il mito nel corso della storia, finché non è arrivato a ricavare dal cristianesimo così tanti elementi mitici da poter costruire il proprio mito»⁵².

La fortuna, secondo gli antichi, è quel lato del fato che la natura rivolge all'uomo: fortunati o meno non sono mai gli accadimenti in quanto tali, ma solo in quanto colti nelle loro conseguenze prodotte sulla salute, le aspettative e il benessere umano. Fortuna, quindi, è il fato *ad humanam mensuram*, un caso che porta a un risultato diverso da quello previsto riguardo a una determinata azione/proposito dell'essere umano. Come scrive ancora Plutarco, nonostante sia vero che tutto avviene «secondo l'*heimarmene*», è altrettanto certo che «la fortuna interviene nel libero arbitrio grazie alla possibilità del contingente di risolversi in un senso o nell'altro»⁵³. Fortunata, allora, si dice «una causa accidentale delle cose dirette ad un fine e sottoposte alla scelta umana», essendo in nostro potere determinarne un certo stato o disposizione⁵⁴; al contrario di ciò che si chiama *automaton*, secondo cui un determinato risultato, previsto secondo natura, non si realizza – ad esempio, quando assistiamo a un'ondata di freddo in piena canicola, secondo un'anomalia di ordine fisico che prescinde da ogni nostra scelta e deliberazione⁵⁵. In conclusione, scrive Plutarco, «le espressioni “essere fortunato” ed “essere felice” sono ritenute identiche. La felicità si può considerare una specie di buon successo, il quale è proprio solo dell'uomo che abbia raggiunto il pieno sviluppo delle sue facoltà»⁵⁶, che sia cioè in grado di decidere e agire consapevolmente, orientando la propria azione ad un fine ritenuto soggettivamente dilettevole.

Questo *topos* classico è ripreso da Leon Battista Alberti, seppure con una marcata accentuazione umanistica del tema della libertà: «Tiene gioco la fortuna solo a chi se gli sottomette»,⁵⁷ per cui «la fortuna coi suoi immanissimi flutti, ove sé stessi abbandonano, infrange e somerge le famiglie»;⁵⁸ come a dire, «solo è senza virtù chi nolla vuole».⁵⁹ In tal

⁵¹ W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, ed. cit., p. 45.

⁵² *Ibidem*, p. 49.

⁵³ PLUTARCO, *De fato*, 570F.

⁵⁴ *Ibidem*, 572B.

⁵⁵ *Ibidem*, 572D.

⁵⁶ *Ibidem*, *ivi*.

⁵⁷ L.B. ALBERTI, *I libri della famiglia*, a cura di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, *Prologus*, p. 7.

⁵⁸ *Ibidem*, *Prologus*, p. 11.

sensu, recita il personaggio di Lionardo nel II dei *Libri della Famiglia* (1434-1439), «in ogni esercizio famosissimo e glorioso converratti non escludere la fortuna, ma moderarla [per quanto è possibile: N.d.A.] in prudenza e consiglio». ⁶⁰ La virtù, dunque, va sempre ricercata, essa è principio di stabilità e di coerenza nell'azione, contro ogni prematuro fatalismo e rassegnazione all'ineluttabile; «così adunque si può statuire la fortuna essere invalida e debolissima a rapirci qualunque nostra minima virtù, e dobbiamo giudicare la virtù sufficiente a conscondere e occupare ogni sublime ed eccelsa cosa, amplissimi principati, eterna fama e immortal gloria» ⁶¹.

Niccolò Machiavelli, d'altro canto, ne *Il Principe*, sembra far tesoro della lezione dell'Alberti: la fortuna, così egli scrive, «dimonstra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta li sua impeti, dove la sa che non son fatti li argini e li ripari a tenerla» ⁶². La fortuna esiste, certo, ma è proprio dell'uomo reagire al fato con un certo *habitus*, un «esercizio appropriato delli omini». In tal senso, si può dir felice «quello che riscontra el modo di procedere suo con le qualità de' tempi», evitando di lasciarsi governare dalla sorte.

«Perché si vede li uomini, ne le cose che li 'nducano al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto, l'altro con impeto; l'uno per violenza, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire» ⁶³.

Che ne è oggi di questa accortezza, fatta di coscienza dell'ineluttabile (fatalismo) e, allo stesso tempo, di sentimento “sublime” conseguente al convincimento della superiorità della virtù umana atta – *essa sola* – a resistere a un destino cieco e necessario?

La fortuna, lo si è già osservato, prende forma nel nostro immaginario nella figura suadente del Paese di Bengodi: luogo fiabesco che rappresenta l'immediata e magica conquista dei *desiderata*, in cui «nulla è assente» o troppo lontano dalle nostre brame e aspirazioni ⁶⁴. Tale nuovo Eden intramondano, come scrive lo scrittore James Ballard in un romanzo dedicato a un centro commerciale appena inaugurato nell'immediata periferia di Londra, pare «visibile e a portata di mano sugli scaffali» di ogni supermarket, in cui ci aggiriamo – colmi di aspettative redentive – come alla ricerca del «messia fuggiasco dei centri commerciali» ⁶⁵. Il consumismo

«può sembrare una cosa pagana, in realtà è l'ultimo rifugio dell'istinto religioso. Nel giro di pochi giorni [si] vedrà una congregazione che si radunerà ad adorare le lavatrici. Il fonte battesimale in cui la casalinga il lunedì mattina si immerge per ricevere la benedizione del programma del lavaggio della lana» ⁶⁶.

⁵⁹ *Ibidem*, Prologus, p. 10.

⁶⁰ *Ibidem*, Libro II, p. 180.

⁶¹ *Ibidem*, Prologus, p. 10.

⁶² N. MACHIAVELLI, *Il Principe* (1513), cap. XXV (Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum).

⁶³ *Ibidem*, *ivi*.

⁶⁴ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), trad. it. M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 312.

⁶⁵ J.G. BALLARD, *Regno a venire* (2006), trad. it. F. Aceto, Feltrinelli, Milano 2006, p. 188.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 226.

La riemersione del mito, si potrebbe dire, coincide nel presente con la saturazione degli spazi utopici da parte delle tante e spurie eterotopie dell'*happiness now* predisposte dalla società dei consumi – e molti esempi potremmo fare di queste salvazioni mercificate che santificano lo *status quo*: dall'iPad, annunciato come il Jesus Tablet («l'ultima volta che una tavoletta ha provocato così tanta eccitazione portava incisi dei comandamenti» mosaici⁶⁷, si poteva leggere su un blog dedicato ai prodotti Apple) a un incredibile shampoo effetto resurrezione⁶⁸; dall'auto *ecobic* (come se un motore a scoppio potesse essere *ipso facto* ecologico e rispettoso dell'ambiente) fino ai vari prodotti tutelati dal presidio *slow food*, con i quali si vorrebbe far credere di sconfiggere un modello di consumo improntato al “mordi e fuggi” – sorvolando sul fatto osceno che il nostro modello di benessere è, sempre e comunque, l'*occasione* puntuale e instabile collocata tra la produzione (di paradisi virtuali ed aleatori come quelli delle *gourmandises*) e la discarica (un inferno decisamente reale), secondo una costante molto semplice: «produzione, vendita, rilascio in discarica»⁶⁹.

Questi gadget, strumenti e marchi alla moda, a dispetto di ogni “conseguenza reale” di tipo ambientale, sono accompagnati da didascalie trionfistiche che inneggiano all'utopia paradossale della città di Pletora, «in cui ogni primavera e ogni autunno si abatteranno le case di cartapesta per ricostruirle subito dopo, risparmiandosi la fatica delle pulizie»⁷⁰. E intanto, come nella città di Leonia descritta da Calvino, i resti di ieri, «avviluppati in tersi sacchi di plastica», crescono senza tregua ai margini del mondo visibile, accumulandosi in una gigantesca fortezza di rimasugli indistruttibili alta come una montagna⁷¹. Dietro la compulsione alla crescita senza fine (forse ultimo *avatar* della «metafora ingenua dell'immortalità»)⁷², infatti, si affaccia lo spettro di un mondo inospitale e saturo d'immonde scorie oggettuali – la vera incarnazione della perversione del desiderio di benessere, che ha il suo centro propulsore nello spreco: altro che “utopia realizzata” e reincantamento del mondo!

⁶⁷ W. ISAACSON, *Steve Jobs* (2011), trad. it. P. Canton, L. Serra e L. Vanni, *Steve Jobs*, Mondadori, Milano 2011, p. 529.

⁶⁸ Mi permetto di rimandare al mio *Gioco d'azzardo. La società dello spreco e i suoi miti*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

⁶⁹ L. SERTORIO, *Storia dell'abbondanza*, ed. cit., p. 150.

⁷⁰ V. PACKARD, *I persuasori occulti* (1957), trad. it. C. Fruttero, Einaudi, Torino 2005, p. 68.

⁷¹ I. CALVINO, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano 2008, p. 113.

⁷² L. ZOJA, *Storia dell'arroganza*, ed. cit., p. 25.



A. Mantegna, *Occasio et Penitentia* (Museo della Città di Palazzo San Sebastiano, Mantova)

4. E oggi? Come siamo fortunati... peccato per il mondo!

Forse, nella nostra epoca, la fuggevole immagine della dea Occasione non può che apparire se non accompagnata dall'idea della penitenza, come nell'affresco di Andrea Mantegna *Occasio et Penitentia* (1500 ca.). Per afferrare la nostra *chance* di felicità occorre scontare la colpa conseguente a ciò che siamo diventati, pagare lo scotto per ciò che abbiamo sacrificato, far penitenza a causa di ciò che abbiamo vanificato nelle nostre scelte e scommesse irresponsabili. Penitenza, in questa raffigurazione, trattiene non a caso il personaggio speranzoso e inquieto dal suo slancio affrettato volto ad afferrare l'elusiva dea Fortuna, i cui piedi alati danno il senso della fugacità/irripetibilità della sua apparizione, la quale – direbbe Benjamin – «guizza via come un lampo»⁷³. Prima di ciò, si potrebbe osservare con Tertulliano, occorre annullare «la colpa precedentemente

⁷³ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, trad. it. G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 93.

commessa»⁷⁴, essere consapevoli che d'ora in avanti «è assolutamente inutile dire: io avrei voluto far questo, ma non lo feci. Tu devi invece, se lo vuoi, portare a compimento quella data cosa»⁷⁵, senz'altra distrazione e senza puntare troppo in alto. Questa riflessione avveduta e contrita sugli atti mancati del sé, a conti fatti, è la vera «occasione che ti pone innanzi a una fortuna insperata»⁷⁶: quella di tornare a vivere in un mondo ospitale – non soltanto per l'uomo, ma per ogni essere vivente. Mondo-ambiente in cui «rivivere i giorni della tua infanzia, un posto dove tu possa toglierti le scarpe e scorrizzare a piedi nudi»⁷⁷: contesto conciliato del vivere in cui sia ancora possibile «un rapporto pienamente puro e grande con il tutto della natura, del cosmo»⁷⁸.

«Nel desiderio di un mondo migliore che chiamiamo utopia l'ambiente e la difesa delle forme di vita non umane [...] rappresentano la maggior novità del nostro secolo. Essi irrompono in qualunque progetto di miglioramento»⁷⁹.

A conti fatti, dei tanti aspetti della fortuna, compreso il suo controcanto etico offerto dalla virtù, non appena il nostro pianeta ci apparirà meno ospitale disattendendo l'immagine pleonastica e consolatoria della disponibilità-mondo – *Welcome to the real world*, caro consumatore –, permarrà solo quello della *scommessa*, di fonte ad un mondo depauperato e senza futuro. Gioco d'azzardo nel quale, per essere vincenti, occorre essere “baciati dalla buona sorte”, e davvero a poco sembrano valere le qualità personali del giocatore, la sua capacità di previsione a lungo termine. “Scommettere-che”, puntare tutto sulla vincita dell'ultimo istante è l'unico atteggiamento con l'altro (mondo e consimili) oggi ammesso e sostenuto dalle politiche economiche planetarie, in cui la massimizzazione dei profitti è l'obiettivo finale di ogni azione che abbia senso e valore. È come se in ogni nostro atteggiamento volto a trarre benessere dall'ambiente circostante noi demandassimo ogni responsabilità non alla nostra abilità a condurre il gioco, ma all'istante – il cui esito è sempre casuale ed estemporaneo – dei calci di rigore: una sorta di “zona Cesarini” della sopravvivenza che è sempre meno credibile. Sarà forse per questo che si parla di *congiuntura finanziaria*, vincolante sulle scelte politiche dei singoli paesi – così come un tempo si parlava di congiunture o congiunzioni astrali? L'esito delle nostre azioni è fatale, dipende da condizioni che sfuggono al nostro controllo: le guerre “scoppiano” (non si dichiarano), le crisi perdurano (come il pliocene, in cui l'uomo non ha alcun ruolo: semplicemente non c'era ancora), la disoccupazione è un “dato” allarmante (come lo tsunami o un terremoto, difficilmente prevedibili o scongiurabili), l'inflazione è una calamità (al pari di quelle naturali), ecc.

L'occasione trionfa sul progetto a lungo termine e su ogni politica oculata. D'occasione sono i saldi e le svendite promozionali, ma lo è anche l'ultimo paradiso naturale (l'erosione delle coste è irreversibile, affrettati a godere delle magnifiche spiagge

⁷⁴ TERTULLIANO, *De Poenitentia* II, 1229B.

⁷⁵ *Ibidem* III, 1233A.

⁷⁶ *Ibidem* IV, 1233B.

⁷⁷ Questo sogno di reintegrazione è espresso, in una realtà post-apocalittica del futuro, da Allen, uno dei personaggi centrali del racconto distopico di P.K. DICK, *Redenzione immorale* (1956), trad. it. T. Pincio, Fanucci, Roma 2011, p. 92.

⁷⁸ W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù*, trad. it. G. Agamben, Einaudi, Torino 1982, p. 159.

⁷⁹ L. ZOJA, *Utopie minimaliste*, ed. cit., 2013, p. 148.

di Mallorca: così recita una pubblicità del momento di un noto *tour operator*) o la balena arpionata dalle flotte islandesi recalcitranti a ogni logica di preservazione e tutela del mondo che ci dà vita e sostiene – come se l'uomo potesse fare a meno del mondo, sentendosi libero dalla stessa forza di gravità. Similmente al barone di Münchhausen, che crede di poter trarre se stesso dalle sabbie mobili tirandosi per i capelli, senza appigli che non siano quelli offerti dal proprio corpo – mera propaggine reificata dell'*homo consumens*, solo essere reale in un mondo di specchi e di apparenze consumabili a piacimento. In questo gesto disincarnato – quello della scommessa affidata alla dea bendata – non risuonano più le cose che ci circondano, non vi è più alcuna complicità con il mondo; è un colpo secco che spezza ogni armonia, recidendo il legame del vivente per instaurare il regno delle mere somiglianze di ragione, una foresta di simboli artificiali e senza fondamento nella realtà. O come il giovane miliardario Eric Packer descritto da Don DeLillo in *Cosmopolis*, romanzo agghiacciante del 2003: nel delirio di onnipotenza di chi opera senza scrupoli nel mercato dell'alta finanza, secondo cui il mondo è prevedibile e calcolabile fin nelle sue fibre più riposte, Eric giunge infine al proprio rispecchiamento in un'umanità degradata e marcescente – resto di *humanitas* che è il contraltare soggettivo di quel mondo naturale, stuprato e degradato, restituito dalla sua stessa attività finanziaria. Un essere abietto che si scorge infine nel proprio squallore e nella propria miseria *senza mondo*, uomo scevro di legami alla ricerca della «sparsa bellezza dei bidoni della spazzatura rovesciati»⁸⁰. Eric, ultimo discendente postmoderno dell'antica dinastia dei Buddenbrook, resto di uomo «sintonizzato sui registri del cervello inferiore», è perfettamente acquiescente al degrado che vede intorno a sé, assumendo un atteggiamento di «fatalità libera e disinteressata» rispetto a quel processo di erosione che ora brilla in una luce intensa e assassina: «La logica estensione degli affari è l'omicidio»⁸¹, non vi è nessun vincolo morale da rivendicare in presenza dell'interesse economico che guida la finanza e la speculazione di borsa – anche perché tutto è affidato al caso, non ci sono leggi o doveri dove il mercato azionario e il gioco d'azzardo imperversano. L'esito inevitabile dell'integrazione tra tecnologia e finanza è la frenesia, *l'isterismo ad alta velocità* – una frettosità nervosa fine a se stessa che porta alla distruzione del vivente, senza possibilità d'appello.

«Isterismo ad alta velocità, giorno per giorno, minuto per minuto. I cittadini dei paesi liberi non devono temere la patologia dello stato. Siamo noi stessi a creare la nostra frenesia, i nostri sconvolgimenti di massa, incalzati da macchine pensanti sulle quali non abbiamo un'autorità definitiva. La frenesia passa quasi sempre inosservata. È semplicemente il nostro stile di vita»⁸².

Delle figure classiche della dea Fortuna oggi, dunque, la più efficace è senz'altro quella della dea *Tyche*; una fanciulla nuda sta in piedi sopra una sfera e viene sospinta da una vela che tiene con le mani. Dove la sfera rappresenta il mondo, estenuato ed esangue a causa delle nostre attività estrattive e di consumo; mentre la vela potrebbe indicare la forza erosiva delle nostre astrazioni orfane di peso e di realtà – con il pericolo concreto di fare esperienza della hegeliana “Notte del Mondo”, quel soggetto scabroso e senza

⁸⁰ D. DELILLO, *Cosmopolis* (2003), trad. it. S. Pareschi, Einaudi, Torino 2010, p. 123.

⁸¹ *Ibidem*, p. 95.

⁸² *Ibidem*, p. 74.

contenuto etico in cui ogni essente va a fondo. L'uomo "fortunato" è questo abisso – in bilico sulla sfera-mondo adagiata ai suoi piedi – che risolve in sé l'intera realtà, questo assoluto nulla, un puro Sé dissolvente, un gorgo erosivo da cui nulla di ciò che è stato ingurgitato può far ritorno: «questa notte si vede quando si fissa negli occhi di un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*»⁸³. Da questo fondo terrificante emergono, quali incubi orfani di mondo, i parti di un'immaginazione disperata e *déracinée*, che colma la sua mancanza di realtà con apparizioni fugaci di spettri, lemuri terrificanti e teste insanguinate... Con il rischio di ritrovarci, soli e allibiti, tra i rifiuti di un mondo deturpato dalla nostra mano imperiosa e fuori controllo, circondati dagli «sgraditi rimasugli di una festa sporca, gigantesca, psicopatica, oramai priva della gente che aveva ballato tutta la notte fino a crollare al suolo»⁸⁴.

Che fortuna essere arrivati a questo punto! Ogni nostra scommessa, ogni *coup* e azzardo in attesa spasmodica di una vincita senza precedenti è un abisso senza fondo in cui porzioni cospicue di mondo svaniscono senza lasciar altre tracce che non siano cumuli di rifiuti – le allegoriche putrescenze del nostro vivere affidandoci alla sorte del momento, afferrando il più possibile dalle numerose vetrine allestite da quella fantasmagoria chiamata *disponibilità-mondo*. Il livello dei mari si sta innalzando? È davvero una buona occasione di investimento: compra una casa oggi nell'entroterra, affrettati! Tra qualche anno sarà a pochi passi dalla costa, avrà tutt'altro valore. Immagina: vendesi casa vista mare, farai soldi a palate... Un altro colpo di fortuna, che ci vede protesi ad afferrare la chioma della dea in bilico su un mondo alla deriva. «*O fortuna, rota tu volubilis...*»⁸⁵, fai che la mia pancia sia sempre piena, anche se il mondo si svuota progressivamente. Scommettiamo che, quando tutto sarà perduto, prima che il mondo stesso collassi, io non sarò più al mondo? Sfortunati i più giovani, la nostra generazione se ne può allegramente infischiare. Godiamo fine a morire...

⁸³ G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 8, p. 187; trad. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito* (1805-1806), in ID., *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 71.

⁸⁴ P.K. DICK, *La penultima verità* (1964), trad. it. M. Nati, Fanucci, Roma 2008, p. 122.

⁸⁵ *Fortuna imperatrix mundi*, in *Carmina Burana* (XII sec.).