

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 29/32, gennaio 2004-dicembre 2005

Antonio Chiochi

Economia noetica e potere seduttivo

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostino Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2005

ECONOMIA NOETICA E POTERE SEDUTTIVO (*)

di Antonio Chiocchi

Se l'Altro, ancor prima che essere *fuori*, è *dentro* di noi e da *dentro* ci scruta, interroga, forma e informa, come il non possesso può porsi come altro nome del dono?¹. Come l'uscita dai nostri confini può salvarci? Donare e donarsi è veramente possibile? E come si può tentare di farlo? In altri termini, può il dono porsi, se nel momento stesso del suo farsi, rischia di essere travolto dalla reciprocità scambista?².

Con l'arco degli interrogativi appena enunciati, abbiamo delineato la griglia problematica da cui intendiamo prendere le mosse. Tuttavia, prima di entrare, come si dice, "nel merito", si rende necessario un percorso di avvicinamento progressivo, non meno problematico. Il "problema dei problemi", come si sarà già intuito, è il seguente: arrivare ad una tematizzazione del dono che lo ponga in una linea di sconfinamento dalle spirali dello scambio. Ciò ci obbliga, in partenza, a districare due nodi cruciali:

- a) il *problema del sacro* nelle società contemporanee³;
- b) il dissidio tra *etica della mortificazione* (espressa, in primis, dalla posizione giudaico-cristiana) ed *etica della soddisfazione* (espressa, in primis, dall'economia politica)⁴.

Tutti e due i nodi sono internamente fiaccati e avvinti dall'angoscia del *rinvio esplosivo* del piacere. L'esplosione del sacro, della mortificazione e/o della soddisfazione rimanda ad una inquietante relazione servile col potere che riduce i bisogni in sacrificio e i desideri in consumi⁵. Si ingenera, così, una deriva terribile, dai quali flutti agitati emerge l'umanità della produzione e/o del dispendio improduttivo; processo altrimenti definibile come l'umanizzazione della tecnica e/o la tecnicizzazione dell'umano⁶. Il potere che ingloba il sacro ed il sacro che si profila come potere assorbono e metabolizzano la stessa "critica dell'economia politica", riducendola a variabile della riproduzione: qui il desiderio stesso e il medesimo spreco diventano categorie produttive e profittabili.

La *produzione del non pianificabile*, annidata nelle pulsioni profonde e nelle profondità del rimosso, si fa economia desiderante. Il desiderio, nel dispendio, si lascia consumare nel vortice della reiterazione immaginativa. Su questo percorso, incontra la morte e la morte ha qui il contrassegno cupo dell'economia politica⁷. Questa ora, dismessi i panni della pianificazione, cattura lo spazio/tempo libero delle inerziali sfuggenti. Disciplina ora, non solo l'*operosità*, ma anche e soprattutto l'*inoperosità*: i tempi morti individuali e gli spazi collettivi scampati alla produzione, ma portati ora allo scoperto proprio dal dispendio improduttivo. Da un'economia di primo grado, fondata sulla soddisfazione dei bisogni durevoli, trascorriamo ad un'economia politica pluridimensionale che della sussunzione/riproduzione diretta dell'oggetto/desiderio percepito fa il suo cardine. La customizzazione delle regole e dei modi del produrre afferma il suo primato dalle fibre dei più elementari processi lavorativi alla scala della riproduzione dei consumi. L'*inoperosità* non riesce più a sfuggire alla razionalità economica che ora non è più (solo) governo dei processi produttivi in senso stretto.

L'improdotto spazio dell'inoperoso è delimitabile come un opaco dispositivo di miscelazione di desideri arcani, pulsioni di fuga, resistenze inerziali, eremitaggi esistenziali, silenzi e rifiuti assoluti, immobilismi estremi. Volendo far uso di un lessico più squisitamente filosofico, possiamo peculiarmente qualificare l'inoperoso come la prevalenza dello *stare* dell'essere sul *divenire* dell'essere: esso è il *sottrarsi* giocato contro l'*esporsi*. In tal senso, è la faccia speculare del potere: l'*abbandono* simmetrico alla *cattura*⁸. È a questo livello che si colgono meglio la sua presunzione e la sua speranza di uscire indenne dalla contaminazione e dalla presa del potere. Ma lo stare *dell'essere*, più rigorosamente argomentando, è uno stare *nell'essere*, dalla cui

trama non è dato ritrarsi. Nell'essere si è, comunque, gettati e, comunque, al rischio delle sue decomposizioni si è sottoposti. L'inoperoso tenta di costituirsi come una dimensione eccentrica, rifuggendo le regole dell'essere. Ma queste lo inseguono fin negli interstizi infinitesimali della sua trama e lì lo fanno prigioniero. Il cerchio dell'essere si chiude proprio con la cattura dell'inoperoso, a misura in cui l'operosità si rivela progressivamente un'indigente causa di accumulo di ricchezza e potere. Anche per questo, l'ontologia dell'essere è costitutivamente marchiata dal timbro della violenza

Nella saturazione dei bisogni e con l'esplosione delle economie del desiderio, l'inoperoso diviene uno dei principali terreni di caccia dell'economia politica che ora moltiplica le sue dimensioni e i suoi domini ed è più propriamente designabile come *economia noetica*: un'economia, cioè, capace di percepire e riprodurre immediatamente gli oggetti della conoscenza e del desiderio, sul controllo e sublimazione dei quali radica i processi costitutivi del senso e dell'identità. In conformità di queste sue attribuzioni qualificative, l'economia noetica opera una profonda intrusione nei labirinti simbolici del Sé e della massa, offrendosi come il loro "filo d'Arianna". A fronte della crisi del *valore*, le ragioni e le regioni dell'economia politica non si contraggono e nemmeno affidano al 'politico' le funzioni della riproduzione del ciclo; ora esse trasferiscono i propri baricentri, dal *valore*, al *senso* e all'*identità*. Quella capitalistica diviene una struttura metapoietica globale e, insieme, delocalizzata che della sublimazione del senso e dell'identità fa il suo fulcro attivo⁹.

Nella nuova situazione, le visioni, i miraggi, le speranze segrete e inconfessabili, le introflessioni integrali, i mutismi e gli arresti incondizionati, le resistenze estreme e l'estrema inarticolazione dell'inoperoso diventano la preda più ambita dall'economia noetica. Essa, grazie alla sua razionalità metapoietica, fa dell'inespresso e del non pianificabile il suo oggetto perspicuo, alla cui esplosione consumistica e sublimazione riproduttiva lega le proprie sorti. L'inespresso e l'inarticolato diventano il *just in time* continuamente sublimato, modificato e riprodotto. L'inoperosità è trasformata in mercato operoso che mette in scena il fantasmagorico teatro della fruizione consumistica dell'inespresso. L'inerzialità, l'inespressività e l'inappagabilità dei desideri diventano ora riproducibili, attraverso sequenze/figure immaginifiche: *replicanti* che si spacciano per *mutanti*. In queste condizioni inedite, non v'è alcuna speranza di poter afferrare l'inoperosità come la salda impugnatura della salvezza; né essa prospetta all'orizzonte una ultimativa linea di fuga.

L'economia noetica asporta l'Altro che nascondiamo in noi, guidandone l'espatrio verso le fantasmagorie pubbliche del consumo ludico e securitario. Le linee inerziali dell'Altro allignate nella nostra interiorità vengono estratte e trasformate in godimento spicciolo. L'integrità della nostra identità risulta sconvolta e proprio questo dissolvimento diviene desiderio consumistico. L'oggetto precipuo dell'economia noetica è la trasformazione in merce della sublimazione del senso e dell'identità: l'economia dei desideri è il filo spinato con cui l'io povero si protegge dall'Altro, uccidendolo prima di tutto dentro di sé. Con ciò, l'io avvia se stesso verso la morte, a cui si consegna senza nemmeno avvedersene. Ed è qui che sacro e potere si fondono all'estremo grado: sull'economia noetica viene innalzato il *potere seduttivo*.

La simbolica del sacro attribuisce appeal al potere che ora fa leva su figure fascinatorie intorno cui catalizza l'insoddisfazione identitaria e securitaria. In corrispondenza di ogni desiderio inconscio e di ogni sogno rimosso, di ogni resistenza intima, di ogni fuga nell'interiorità ed exteriorità inoperose sono proiettate e riprodotte puntuali figure ammaliatrici che non chiedono altro che essere fruite nella sfera del consumo desiderante. L'economia noetica ricongiunge sacrificio e consumo. Persino il sacrificio estremo e l'estremo misticismo ascetico vengono reificati; le medesime sfere dell'anima e dell'etica vengono ridotte a specifiche regioni economiche. Il potere seduce,

in forza della sua capacità sacrale di filtrare, far circolare e consumare nello spazio pubblico i simboli del consumo identitario e securitario. L'originaria frattura tra etica del sacrificio ed etica del consumo viene ricomposta dall'agire combinato dell'etica introiettiva (dell'economia noetica) e del potere seduttivo. La moda ed il marketing applicati al potere diventano costellazioni scientifiche di prima grandezza.

Il simmeliano "scorrere del denaro" non è più la determinazione etico-estetica costitutiva del potere e nemmeno demarca in prima istanza "lo stile di vita"¹⁰. Ora è lo *scorrere dei simboli* la dimensione etico-estetica fondante dei poteri globali¹¹. Lo scorrere del denaro è essenzialmente finalizzato alla soddisfazione di bisogni; la circolazione dei simboli mira specificamente al consumo riproduttivo del rimosso e dell'inoperoso. Nel passaggio, si compie il trionfo e, insieme, la crisi del moderno e del postmoderno. Il potere seduttivo, assieme all'economia noetica, è la causa e l'effetto di un processo che alla *energia potenziale* del danaro intende sostituire l'*energia cinetica* del simbolo. Altrimenti detto: nell'immaginario collettivo e nella riproduzione sociale, la *pura forza* del danaro (Simmel) viene scalzata dalla *seduzione immaginifica* del simbolo.

Il fascino del potere seduttivo consta esattamente nel rendere possibile la fruizione del simbolo in una dimensione che non rinvia più l'appagamento del desiderio; dentro questa dimensione, però, il godimento scade a consumo ludico: il *passatempo* surroga il *passare del tempo*. Ognuno di noi, grazie all'azione composta dell'economia noetica e del potere seduttivo, può trovare, nel passaggio del tempo, il suo mortuario passatempo. Una volta catturati da questo complesso dispositivo di potere, finiamo schiacciati sotto il peso di illusioni che noi stessi crediamo di aver prodotto e che, invece, sono state mediate e canalizzate dai codici simbolici ed etico-estetici delle seduzioni dominanti. La moda ed il marketing, nel nuovo repertorio delle risorse del potere, sono alcuni dei più efficaci meccanismi di finalizzazione involontaria delle condotte umano-sociali e delle introspezioni esistenziali.

La tendenza psicologica all'*imitazione* rappresentava il perno dell'efficacia sociale della moda¹². Oggi, invece, la moda propone modelli simbolici flessibili, altamente personalizzabili; al punto che la medesima trasgressione e non convenzionalità divengono oggetto di marketing pubblicitario. La *rivoluzione* dei modelli subentra alla *imitazione* dei modelli: è, questa, ora la "linea di condotta". Le mode sono state, sì, sempre fatte per *passare in fretta*; ma il modello filosofico che fino ad ora conferiva loro vita era incardinato sulla *sostituibilità* dei prodotti e *insostituibilità* dei metodi della *durata mimetica*. Ora la durata mimetica diventa un oggetto volatile. La moda abbina alla sostituibilità dei prodotti la sostituibilità dei metodi: tutto scorre e si consuma nell'istante faustiano. Il prodotto si fa istantanea e, insieme, durata. La sua fruizione produttiva e simbolica è, quindi, immediata. Da qui la proliferazione di richieste ininterrotte, anche silenti ed inespressive, di consumo simbolico. Il potere apprende, in queste nuove regioni dell'estetico e dell'etico, l'arte difficile della seduzione¹³.

Il potere seduttivo attinge dalla moda le strategie più sofisticate tendenti a conferire sicurezza¹⁴ e identità ai singoli e ai collettivi, senza sollevarli più, a differenza della moda, dalla responsabilità della scelta. Ora, anzi, mira a rielaborare l'antico luogo comune liberale e liberista, secondo cui solo l'individuo si pone come il titolare sovrano della decisione. La scelta qui, differentemente da quanto ancora accade nella moda, non reca con sé effetti di sgravio e, dunque, non si prospetta più come tormento; segna, piuttosto, il territorio della libertà estrema dell'individuo. Qui il potere seduce proprio offrendosi come erogatore di libertà. Il potere seduttivo compie una sorta di quadratura del cerchio: coniuga protezione con libertà ed è, perciò, percepito come *Stato libero di sicurezza* che è, sì, una sorta di ossimoro politico, ma anche uno degli esiti non casuali del *Welfare State* e della sua crisi¹⁵. Oltre che sulla nutrita serie di raffinate mistificazioni, che abbiamo cercato di isolare, esso si regge su un vero e proprio

isolare, esso si regge su un vero e proprio capovolgimento di alcune gerarchie concettuali del 'politico': la sicurezza viene fatta agire da causa agente della libertà; non è più la libertà a fungere da vera e più solida garanzia della sicurezza. Il potere seduttivo è la metafora dello Stato di sicurezza che sublima i sogni e i desideri dei singoli e dei collettivi, distribuendoli e riproducendoli consumisticamente. Perciò, più della moda, si rivolge a tutti gli strati sociali, sapendo essere *di massa e selettivo, universale e differenziato, astraente e concretante*.

Nella moda, due poli principali appaiono ancora distinti: la *miscelazione* degli stili, tendente alla coesione sociale; la *gerarchizzazione* dei valori, tendente alla creazione di repertori estetici per classi agiate e/o superiori¹⁶. Il potere seduttivo, invece, riunifica questa polarità, in una complessa e articolata unità superiore. Il potere ora seduce proprio perché fa della gerarchizzazione dei propri valori l'anima della coesione sociale. Il *cachet estetico* della moda¹⁷ viene manipolato e proiettato simbolicamente dal potere seduttivo, fino ad assumere la forma di *cliché*: l'estetica, da segno distintivo, si converte in stereotipo della seduzione. Tale stereotipo conferisce un carattere *sociale* al potere seduttivo, poiché grazie ad esso la *separazione*: gerarchizzazione dei valori, convive con la *coesione*: miscelazione degli stili. Qui il potere seduttivo succhia dalla moda quel *fascino del confine*, così ben indagato da Simmel¹⁸: non si limita ad appropriarsene, ma si pone come distributore e, insieme, confine dei desideri singoli e collettivi.

Come dice Simmel, l'uomo di moda *precede* gli altri, ma sulla *loro strada*: nel mettersi alla testa del gusto pubblico, in realtà, l'uomo di moda è guidato da coloro che tenta affannosamente di precedere¹⁹. Il potere seduttivo, viceversa, precede tutti per determinarne il cammino verso l'insignificanza assoluta, il cui corteo funebre viene trasfigurato in orgia consumistica, maschera esemplare del "trionfo della morte". Il suo funesto sex-appeal nasce esattamente da qui.

La dialettica del potere seduttivo ha ragione di quella del dispendio, poiché quest'ultima intende la sottrazione del negativo ai travestimenti e alle ossessioni dell'impiego operoso come liberazione dalla morte. Perciò, la posizione batagiana si rappresenta come superamento del "negativo hegeliano", considerato ancora manifestazione del "trionfo della morte". Ma, in questo modo, il dispendio sovrano, anziché aprirsi, si chiude alla sovranità dell'Altro. La morte è l'Altro per eccellenza ed è essa che non possiamo estirpare dalle trame del con-essere²⁰. Questa stringente verità è fatta propria dallo stesso Blanchot in "La sentenza di morte", struggente opera narrativa del 1948. Qui il Blanchot narratore sopravanza il Blanchot saggista, nello stabilire un punto chiaro inamovibile: la morte è *sempre là e viene*, esattamente come la vita. Dalla morte c'è il *richiamo* alla vita e dalla vita il *ritorno* alla morte.

In quest'opera, a torto non adeguatamente presa in considerazione, Blanchot chiarisce che lo stato di morte è lo *status normale*; mentre lo stato di vita è lo *status straordinario*. Lo straordinario sta nell'essere richiamati alla vita dallo stato di morte: ecco qui il miracolo capitato a J., la figura femminile intorno cui si incardina la prima parte del lavoro di Blanchot. Il miracolo è messo in opera dall'amore e dall'amicizia, non per il motivo che la vita eserciti una signoria assoluta sulla morte, ma perché qui essa si *prende cura* del proprio *rischio estremo*: la morte. Ma anche la morte si prende cura del proprio rischio estremo: la vita. Il personaggio narrante maschile dell'opera, pur vivendo la morte, con il suo amore richiama alla vita J.: da custode della morte si trasforma, per lei, nell'angelo della resurrezione. Ed è proprio lui a dire: senza cura i rischi diventano certezza²¹. Come dargli torto? La cura è, allora, il trionfo dell'incertezza, nel senso positivo che nessuno è sicuro, a priori, di fronte al rischio di vivere e/o morire. Senza cura si vive e muore con certezza; con la cura si scombussola il gioco del rischio di vivere e morire: cioè, si ama e si è in amicizia. Quando viene me-

no la cura dell'amore e dell'amicizia, trionfa la morte e la vita diviene agonia. Nel Blanchot saggista la morte è "essere senza essere", entro il cui orizzonte è pura impossibilità²²; nel Blanchot narratore, invece, la morte, in assenza di cura, è certezza del rischio: senza amore ed amicizia (cioè: fuori dalla relazione introflessiva ed estroflessiva con l'Altro), si muore e si vive come dei morti. Questa prospettiva di ricerca ci pare ben più ricca ed aperta.

(agosto-settembre 2004)

Note

(*)Il testo rappresenta il primo paragrafo della seconda parte di un lavoro in corso sul tema dell'Altro, la cui *prima parte* è disponibile al seguente link: <http://www.cooperweb.it/focusonline/focus25e26-2004.html>.

¹ La problematica è stata impostata nella prima parte e ad essa si rimanda.

² Come è noto, è questa la critica fondamentale che J. Derrida indirizza verso la fenomenologia di Husserl e "l'ontologia del dono", in generale: cfr. *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1984 (2 ed.); *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996.

³ Una prima discussione del tema, da questa prospettiva di analisi, sta in *L'intercampo globalizzazione. 1. Archetipi e codici simbolici*, in questo stesso numero della rivista; in part., il § 4. Non a caso, M. Mauss, uno dei primi e principali "teorici del dono" (cfr. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002), assieme a E. Durkheim (di cui era nipote) fu l'ispiratore della costituzione del "Collège de sociologie" (fondato nel 1937 da G. Bataille, R. Caillois e M. Leiris) che nello studio della "sociologia sacra" aveva una delle sue motivazioni fondanti.

⁴ Da ultimo, con il consueto acume, si è intrattenuto su questa tematica U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, Feltrinelli, 2003.

⁵ Da qui l'attualità di un pensatore come G. Bataille, di cui si veda soprattutto *La sovranità*, Bologna, Il Mulino, 1990.

⁶ Il tema è stato già discusso in *L'intercampo globalizzazione. 1. Archetipi e codici simbolici*, cit.

⁷ Di questo esito tragico, nella sua critica ad Hegel, Bataille non è consapevole: cfr. *op. cit.* In tale barriera corallina rimane impigliato lo stesso "discorso sulla morte" di M. Blanchot: cfr. *Da Kafka a Kafka*, Milano, Feltrinelli, 1983; *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984. Una discussione a parte andrebbe fatta sull'opera in prosa di Blanchot, *La sentenza di morte*, Milano, SE, 1989, su cui torneremo più avanti. I rilievi critici appena avanzati nulla tolgono, ovviamente, alla grandezza dei due pensatori menzionati. Detto di sfuggita: su questo territorio di deriva si compie la sconfitta tragica del "77 italiano" (cfr. A. Chiocchi, *L'eterno pregiudizio*, "Focus on line", n. 24, 2003; in part., il § 3).

⁸ La linea di indagine indicata diverge dalla prospettiva delineata da M. Blanchot (*La comunità inconfessabile*, cit.) e J-L. Nancy (*La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992), pur non confliggendo in toto con essa. A nostro avviso, la posizione espressa da Bataille intorno all'esigenza della "critica dell'opera", quale strategia di realizzazione delle forme del "non-fare" e della "negatività senza impiego", non converge con quella di Blanchot e Nancy; come meglio vedremo in seguito. Rimanendo entro questa costellazione teorica, una posizione particolare occupa l'"azione passiva" e l'"azione non agente" di Simone Weil, per la quale si rinvia alla raffinata e profonda analisi di R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988; in part., pp. 189-244.

⁹ Per la definizione della categoria di "struttura metapoietica" del capitale qui avanzata, si rinvia ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in part., cap. 2, §§ 11-13.

¹⁰ Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984; in part., il cap. 6. Di Simmel, sull'argomento, assolutamente rilevante è *La moda*, Milano, SE, 1996.

¹¹ Per il rapporto tra simbolica e globalizzazione, si rinvia ad A. Chiocchi, *L'intercampo globalizzazione. 1. Archetipi e codici simbolici*, cit.

¹² G. Simmel, *La moda*, cit., pp. 13 ss.

¹³ Di passaggio: sta qui una delle ragioni del successo politico di Berlusconi alle elezioni del 2001, nonostante egli proponesse una variante assai rozza di "potere seduttivo". Ma tanto bastò per sconfiggere centrosinistra e sinistra che di seduttivo, nei loro progetti, non recavano alcuna traccia.

¹⁴ Secondo Simmel, come si sa, la moda trasmette "all'individuo la sicurezza di non essere solo nella sua azione", liberando l'attività dalla "difficoltà di sostenersi da sola ... Nell'imitare non solo *trasferiamo* da noi agli altri l'esigenza di energia produttiva, ma anche la *responsabilità* dell'azione compiuta" (G. Simmel, *op. ult. cit.*, p. 13; corsivi nostri).

¹⁵ Su questo risvolto oscuro del Welfare State, cfr. Ant. Petrillo, *Crisi della cittadinanza e controllo sociale. Il gioco tra interessi e identità*, in Paola Di Nicola-A. Saporiti (a cura di), *Cittadinanza o cittadinanze: la crisi della Stato sociale tra universalismo e logica delle appartenenze*, Campobasso, Università degli Studi del Molise, 1994; Id., *Immigrazione e strategie dell'insicurezza. Genealogia di una politica*, Relazione presentata al Convegno di studi: "Michel Foucault 1926-1996. Luoghi di una permanenza", organizzato dall'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a Napoli il 29-30 novembre 1996 (Gli Atti del Convegno sono stati pubblicati dall'Hammartan, Paris, 1998); Id., *Cittadini in bilico. Crisi del Welfare, controllo sociale e identità*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; A. Chiocchi, *Da dove ripartire? Ridare occhio e cuore alla critica*, "Focus on line", n. 2, 2000.

¹⁶ Cfr., sul punto, la pregnante analisi di Simmel, *op. ult. cit.*; in part., pp. 16-26.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁰ Il tema è specificamente discusso nella prima parte del lavoro sull'Altro, cit.

²¹ M. Blanchot, *La sentenza di morte*, cit., p. 17.

²² Cfr., soprattutto, M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit.