

FILOSOFIA E NUOVI SENTIERI



IL SOGGETTO NEI LUOGHI
DEL CAPITALE-POTERE
CONTEMPORANEO

a cura di Matteo Spagnuolo ed Emiliano Bazzanella

«Filosofia e nuovi sentieri» 2026

ISSN 2282-5711

Capitalismo e potere. Il soggetto nei luoghi del capitale-potere contemporaneo, a cura di Matteo Spagnuolo ed Emiliano Bazzanella

In copertina: “Senza soggetto”, anno 2004, di Daniele Baron

Indice

Introduzione.....	4
Emiliano Bazzanella, Lavoro, tempo e capitale dal punto di vista immunologico.....	6
Antonio Martone, Il dispositivo della guerra. Paranoia, tecnica e capitale.....	31
Mauro Ferraresi, Il soggetto nella rete. Dispositivo algomediatico, capitalismo computazionale e soglia situata della coscienza.....	47
Edoardo Poli, Il soggetto e il simulacro. Note sul Fuori del digitale.....	76
Eugenio Girelli Bruni, La proprietà, il frequentismo nel capitalismo e la resistenza del soggetto.....	91
Moreno Carosella, Utopia decentralizzata e capitale potere.....	123
Andrea Micarelli, Che cos'è un dispositivo (di giustificazione)?.....	136
Matteo Gonfiantini, Potere e capitale. Note per un Foucault operaista.....	149
Gabriella Mingarelli, Politica europea e crisi globale.....	165
Robert Martiko, Il soggetto, il significato e la responsabilità.....	184
Matteo Spagnuolo, Per una morfogenesi del potere: alla ricerca di nuove categorie.....	201

Introduzione

>La Redazione

È con vivo piacere ed entusiasmo che la Redazione di «Filosofia e nuovi sentieri» presenta ai lettori questo numero monografico, esito della Call for Papers dal titolo “*Capitalismo e potere. Il soggetto nei luoghi del capitale-potere contemporaneo*”.

Un sincero e sentito ringraziamento va ai curatori del volume, Matteo Spagnuolo ed Emiliano Bazzanella, per aver ideato e proposto questo importante progetto scientifico, coordinando con rigore e dedizione l'intero percorso curatoriale, dalla stesura del bando alla selezione e cura dei contributi.

Quando è nata l'idea di questo bando, l'intenzione primaria dei curatori e della Redazione non era soltanto quella di raccogliere studi accademici su un tema classico della filosofia politica e teoretica, ma quella di sollecitare una presa diretta sui meccanismi materiali, simbolici e tecnici che reggono il nostro presente. Nella cornice contemporanea, infatti, il nesso tra capitale e potere ha smesso di configurarsi come una semplice sovrapposizione tra economia e politica per farsi dispositivo pervasivo e capillare: una rete immanente di leggi, istituzioni, algoritmi, linguaggi e pratiche che attraversa i corpi e struttura gli orizzonti dell'esistente.

I contributi accolti in questo volume accettano la sfida di sottrarre il potere all'astrazione teorica per situarlo nei suoi luoghi concreti di esercizio e di estrazione di valore: dall'ecosistema informativo e digitale alla datificazione del corpo; dalle logiche del capitalismo di guerra e della minaccia alla razionalizzazione attuariale dell'incertezza; dalla ristrutturazione delle dinamiche del lavoro alle trasformazioni della sfera ecologica e biopolitica.

Attraverso prospettive eterogenee ma rigorosamente intrecciate — che spaziano dalla genealogia foucaultiana all'operaismo, dalla sociologia delle reti e dell'IA alla critica dell'economia politica e all'epistemologia — gli autori mappano e analizzano il plesso capitale-potere come una macchina sociale capace di auto-regolarsi, assorbire le proprie crisi e riprodursi. Tuttavia, il filo conduttore che attraversa l'intero volume non si esaurisce nella diagnosi dell'assoggettamento.

La domanda decisiva che percorre queste pagine riguarda la soggettivazione: in che modo il soggetto, posizionato sulle soglie del presente, agisce per rideterminarsi, opporre resistenza, disattivare i dispositivi e riaprire lo spazio del possibile e della responsabilità?

Fedele alla propria vocazione di spazio aperto alla ricerca interdisciplinare e non convenzionale, la Rivista «Filosofia e nuovi sentieri» intende offrire con questo volume un terreno di confronto e di dialogo concettuale, mettendo a disposizione di chi legge strumenti critici per abitare la complessità contemporanea con sguardo vigile e attitudine trasformativa.

Auguriamo a tutti una proficua lettura.

La Redazione di «Filosofia e nuovi sentieri»

Lavoro, tempo e capitale dal punto di vista immunologico

> **Emiliano Bazzanella***

Introduzione

L'intento di questo *paper* è quello di delineare i contorni di un'interpretazione del lavoro e del capitale a partire dal concetto di *immunità*. In generale l'immunità indica i sistemi di protezione dell'organismo nei confronti degli agenti patogeni, ma in un'accezione più estesa riguarda anche le forme di difesa dei sistemi sociali, dalla costruzione di fortificazioni e castelli all'uso del linguaggio e del diritto. La componente protettiva è indubbiamente presente nel concetto di immunità, ma dal mio punto di vista, più in profondità, è sottesa una concezione della realtà intesa nel senso del relazionismo di autori come James, Whitehead, Dewey, Paci, Nancy, Rovelli, in parte anche di Peirce, Husserl e Merleau-Ponty. A monte dell'immunità ci sono molteplicità relazionali mentre entità, oggetti e cose sono ad esempio già forme di immunità, ossia modalità di gestione e controllo di queste molteplicità relazionali. Le categorie e le identità con cui interpretiamo il mondo sono una modalità cognitiva attraverso la quale possiamo muoverci nell'ambiente e possiamo agire, facendo previsioni e individuando le fonti di pericolo: questa modalità ha una ragione evolutiva e non è necessariamente presente in altre specie animali, le quali con molta probabilità hanno sistemi di categorizzazione differenti, oppure non ne hanno affatto non essendo necessari alla loro sopravvivenza.

Il concetto di lavoro, nella storia delle sue interpretazioni, dimostra un profilo ambiguo, se non contraddittorio: da un lato fatica necessaria dalla quale affrancarsi, dall'altro fattore caratterizzante dell'umano in quanto in grado di sostenere un'identità e un riconoscimento sociale, processo attraverso il quale l'individuo prende coscienza di sé, e infine capacità di modificare l'ambiente e creare oggetti e manufatti durevoli nel tempo e inediti in natura. Con il diradarsi del lavoro schiavile e l'emergere della borghesia, la connotazione negativa è andata via via sfumando e da oggetto di disprezzo il lavoro è divenuto progressivamente il simbolo dello

sviluppo sociale e dei processi di civilizzazione. In un passaggio successivo, tuttavia, con la divisione delle mansioni lavorative, lo sviluppo delle specializzazioni e le prime forme di automazione, da agente attivo nella costruzione dell'autocoscienza del soggetto (Hegel) esso si è trasformato in fattore alienante. Nella meccanizzazione dei processi di produzione, il lavoro è divenuto così plus-lavoro, innescando processi di accumulo e di transazione. Dall'eccesso del lavoro si è strutturata gradualmente l'esigenza di gestire le sovrabbondanze, generando, grazie al potenziamento offerto dalla tecnica, il capitale e il "controllo del capitale", cioè il *capitalismo*: nell'etimo della parola "capitale" troviamo invero un riferimento al capo in quanto parte superiore del corpo (*caput*), indicando quindi metaforicamente una posizione di superiorità gerarchica e, in breve, un *potere*.

Dal punto di vista immunologico, il lavoro costituisce un modo di essere-nel-mondo che si traduce nel controllo delle molteplicità relazionali esuberanti attraverso la coltivazione e la trasformazione di oggetti. La realtà per sua natura è molto ricca e sovrabbondante di stimoli per cui necessita di forme di controllo, selezione e accorpamento. Uno dei profili caratterizzanti dell'immunità però è quella di essere eccessiva, così che anche le modalità di controllo tendono a essere esuberanti, innescando una sorta di dialettica immunitaria che alterna immunità, autoimmunità e meta-immunità. La trasformazione del capitale da una natura materiale a una immateriale, ad esempio, dipende da uno di questi meccanismi di auto-regolazione, non essendo più gestibili stock eccessivi di merci. Anche il consumo e il consumismo possono essere inquadrati in questo moto in apparenza circolare: il consumo significa da una parte annientamento, neutralizzazione, dall'altra "portare a termine" indicando un processo che i biologi fisici chiamano "minimizzazione dell'energia libera"; da un punto di vista immunologico, invece, il consumo svolge soprattutto una funzione immunitaria nella misura in cui *occupa*, e ciò che occupa è soprattutto il tempo. È forse in questa doppia funzionalità che il capitale si dimostra così plastico e camaleontico, non riguardando soltanto la produzione e l'accumulo di ricchezze, ma svolgendo un fondamentale ruolo socio-immunitario

nell'occupazione del tempo attraverso l'esercizio del consumo al di là delle necessità fisiologiche. In effetti quando parliamo di socio-immunità non dobbiamo pensare soltanto alla difesa nei confronti di un nemico esterno come avviene nelle guerre, ma dobbiamo soprattutto pensare alla sorveglianza e al contenimento dei serbatoi di stress endogeno che derivano giocoforza dall'essere-in-relazione delle comunità. In quest'ottica la comunicazione linguistica e la costruzione di un "senso comune" e di un "buon senso" sono lo strumento privilegiato per un'ansiolisi collettiva, ma il capitalismo assieme al circolo del consumo svolge senza dubbio una funzione coadiuvante. Allo stesso modo, il lavoro non descrive solo l'essere-in-relazione dell'uomo nel proprio ambiente, ma anche un agente che, occupando il tempo e le forze, *distrae* e distanzia le conflittualità interpersonali.

Un paradigma di questo meccanismo immunitario può essere rappresentato dal "tempo libero": nell'automazione e robotizzazione dei processi produttivi, il tempo dell'uomo tende a essere sempre più *dis*-occupato, per cui si profila la necessità di un *riempimento* attraverso nuovi stili e forme di consumo. Il capitalismo acquista così un nuovo volto divenendo anche *cronofago*, cioè divoratore di tempo-vita: all'interno di un'ideologia che celebra l'*Homo laborans*, l'ozio e il tempo libero divengono altrettanto alienanti del lavoro salariato in una catena di montaggio. Questo pattern cognitivo non è connaturato all'uomo, ma è il frutto di una specifica microfisica del potere che vede nell'efficienza e nella produttività un valore sociale condiviso al quale non si può rinunciare. Il fantasma ideologico in base al quale il tempo libero *deve* in qualche modo essere occupato, s'innesta nel fantasma ideologico del tardo-capitalismo di una produttività fondata su un lavoro cognitivo sempre *on line*.

Da questi rilievi emerge un errore che ancora si commette, cioè quello di considerare il capitale come una "cosa". In realtà esso costituisce una molteplicità di relazioni, rendendo concreta e tangibile una serie di relazioni. Da questa angolatura anche il lavoro è già in sé un capitale, poiché mette in gioco un complesso di interazioni che a sua volta innesca ulteriori *n* interazioni in un processo cumulativo indefinito. Come d'altronde è anche una forma di capitale la stessa presenza sui Social in quanto caratterizzata da transazioni e

interazioni che si accumulano e valorizzano: ogni traccia informatica, ogni forma di documento può divenire così elemento di un processo di capitalizzazione. La proprietà costituisce il nucleo del primo fraintendimento per cui il capitale diviene “cosa”: nella sua forma originaria essa immunizza l’essere-*in* rispondendo tentando di rispondere alla domanda in apparenza semplice “dove sono?” La proprietà fissa e delimita un insieme di relazioni per farne un “luogo” e un territorio che allude alla prossimità (lat. *prope*) e a una certa familiarità. Questa originarietà tuttavia si dissolve quando anche la proprietà fondiaria diviene oggetto di transazione e acquisisce un puro valore di scambio come qualsiasi altra merce. Una casa non è una “cosa” ma un potenziale di transazione che è continuamente soggetto a quel processo che Gilles Deleuze e Félix Guattari definiscono “surcodificazione” o sovrapposizione simbolica.

Nell’ultima parte mi soffermo brevemente sull’intelligenza artificiale analizzandone soprattutto il ruolo nei processi immunitari del lavoro e del capitale, senza tenere in considerazione in questa sede gli aspetti che riguardano il pensiero, il sapere e l’idea di uomo che in futuro potrebbero derivarne. In sintesi, l’AI introduce una nuova forma di alienazione: se l’operaio di Marx era alienato poiché inconsapevole dei processi produttivi cui prendeva parte, ora siamo innanzi alla possibilità che anche i decisori e i controllori delle macchine siano sostituiti da un’altra macchina e che quindi subiscano un processo di alienazione secondaria. Marx ipotizzava un’epoca utopica in cui le macchine facessero tutti i lavori usuranti e l’uomo fosse semplicemente deputato al loro controllo, nell’ambito di un meccanismo sociale di redistribuzione delle ricchezze. Ora delegando l’attività di controllo all’AI, l’uomo è destinato alla semplice occupazione del consumo, come i maiali all’ingrasso: ciò non è consentaneo con una vita “felice”, eppure fa parte di un meccanismo immunitario che Foucault nel suo corso del 1977-1978 ha definito *dispositivo di sicurezza*. La delega del “pensiero” alla macchina significa soprattutto un atto di delega della responsabilità e conseguentemente un affrancamento da un certo peso psicologico. Il termine sicurezza deriva dal latino e significa *sine cura*, cioè senza preoccupazione: è una dimensione di immunità assoluta in cui

l'individuo tende a emanciparsi dalle responsabilità e dalle sensazioni sgradevoli come la paura o il dolore. È da questo meccanismo che sono nate le assicurazioni ed è per questo che la nostra è una società assicurata, nella misura in cui delega la propria libertà ad apparati securizzanti esterni. Nel caso dell'AI, con la pretesa della precisione e della riduzione dell'errore, le scelte e le decisioni apicali vengono delegate a un Altro che non può essere responsabilizzato come un decisore umano. Si pone perciò il problema di un livello superiore di controllo - quello dell'AI stessa - che sarà affidato a una minoranza e che diventerà una nuova fonte di sperequazione, di potere e di disequilibrio sociale.

1. Dalla schiavitù alla suddivisione del lavoro

Nel mondo greco omerico il lavoro era dequalificante: “in Omero le attività fondamentali, maggiormente virtuose e redditizie, sono la guerra, la rapina, la pirateria, la soppressione fisica dei vinti, che non possono essere ridotti in schiavitù, oppure dell'avversario sfidato in mortale duello” (Mari, 2024). Il lavoro in sé costituisce un'attività inferiore tanto che lo stesso Omero immagina nell'*Iliade* e nell'*Odissea* l'utopia di un mondo in cui il lavoro faticoso venga svolto dalle macchine e da predecessori dei robot. Queste argomentazioni sono riprese da Aristotele: “se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o rivedendolo in anticipo e, come dicono che fanno le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali a sentire il poeta ‘entran di proprio impulso nel consesso divino’, così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi” (Aristotele, *Politica* I, 1233b). Aristotele in effetti pone il problema della dipendenza e della libertà: “non praticare alcuna professione artigianale, perché è proprio dell'uomo libero non vivere in dipendenza di altri” (Aristotele, *Retorica*, 1366a, 32). In Omero tuttavia troviamo una compensazione più realistica, laddove egli sottolinea l'essenzialità di un'emancipazione dalle attività militari, lavorative e politiche per conquistare degli spazi in cui occuparsi con disinteresse alla coltivazione di sé stessi. *Le opere e i giorni* di Esiodo invece celebrano *ante litteram* il lavoro come realizzazione di ciascun

individuo: egli fa una distinzione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale senza privilegiarne alcuno, e sottolinea la necessità e la dignità di un lavoro autonomo nel quale il lavoratore possiede i mezzi di produzione ed è libero nel gestire la propria attività. Per Esiodo infatti il fine del lavoro non è la ricchezza ma l'autocoscienza e il godimento derivante dal consumo dei propri prodotti: “quando il cardo e in fiore e la rumorosa cicala su un albero seduta spande il suo stridulo canto [...], allora molto grasse le capre e il vino ottimo, le donne ardentissime, gli uomini debolissimi si fanno [...] Allora si ci fosse l'ombra di una roccia e vino di Biblo e una focaccia morbida di latte e farina [...] e la carne di una vacca [...] e di capretti di prima figliata; e bevici sopra vino scintillante, seduto all'ombra, il cuore sazio di cibo col viso rivolto al soffio favorevole di Zefiro: attingendo da una fonte perenne e corrente e che niente ha intorpidito, versa tre parti di acqua e aggiungi una quarta di vino” (Esiodo, *Le opere e i giorni*, pp. 582-596).

Platone era ammirato dalle attività manuali pur disprezzando il lavoratore in sé rispetto al filosofo e a colui che svolge attività contemplative. Egli tuttavia sottolineava l'importanza della conoscenza tecnica e ipotizzava una divisione del lavoro basata sulle propensioni e attitudini personali. Da qui si può desumere che per Platone “gli individui sono membri di una comunità solo in quanto risultano possessori di una competenza tecnica e in generale di un'abilità professionale. La tendenza a formare aggregazioni sociali dipende primariamente da un fattore economico, ossia dall'esigenza di fornire una risposta adeguata alle necessità della sopravvivenza. In un simile contesto l'individuo è parte della comunità attraverso la tecnica e il lavoro con i quali contribuisce al benessere generale” (Ferrari, 2024, p. 49). Ci sono nel pensiero antico delle profonde oscillazioni, cioè coscienza della necessità del lavoro e il privilegio dell'attività contemplativa, una certa fascinazione per le tecniche e le organizzazioni lavorative e un atteggiamento aristocratico che associa la fatica del lavoro a un determinato genere (inferiore) di uomini. Ma il paradigma dell'ambiguità della concezione greca del lavoro è incarnato dalla concezione aristotelica dello statuto dello schiavo in quanto mezzo necessario all'interno di un sistema razionale. Egli

costituisce una sorta di prolungamento del proprio padrone il quale, grazie al suo intelletto, è in grado di guidarlo e coordinarlo nei lavori manuali: “l’universo di Aristotele è, sotto questo profilo, un mondo di strumenti, di articolazione del movimento, governato dal sapere” (Bodei, 2019, p. 88). Come un uomo nasce naturalmente dotato di una certa intelligenza, così un altro uomo è più dotato fisicamente, è più robusto e muscoloso e, quindi, maggiormente adatto al lavoro schiavile. Questa differenza di natura, strutturata gerarchicamente, sarebbe stata successivamente superata dalla prospettiva stoica ed epicurea in base alla quale qualsiasi individuo è in grado di raggiungere la pienezza della ragione.

Nel mondo antico, quindi, in genere il lavoro manuale implicava una condizione di dipendenza, mentre l’inattività (che per i Greci veniva deificata nella figura di Ἀεργία) e l’*otium* contemplativo venivano considerate attività superiori in quanto finalizzate al perfezionamento delle qualità superiori dell’uomo. In un’epoca in cui la schiavitù era dapprima naturalizzata in un’ottica organicistica della società umana e successivamente istituzionalizzata molto rigidamente come nel mondo romano, il lavoro veniva considerato una necessità faticosa e spiacevole dalla quale soltanto l’uomo libero (non schiavo) poteva affrancarsi. Con lo sviluppo delle società occidentali, con l’incremento demografico, la crescita del commercio e l’innovazione tecnologica assistiamo a un cambiamento prospettico quasi gestaltico: “il lavoro è diventato il nucleo ontologico delle relazioni sociali e dell’autocomprensione degli individui. Su di esso si sono imperniati stima di sé e riconoscimento da parte degli altri, la rivendicazione da parte dei diritti di cittadinanza e la richiesta sempre più diffusa, sostenuta da organizzazioni conflittuali di classe, della partecipazione alla fruizione delle risorse” (Totaro, 2024, p. 1677). Il lavoro diviene il perno della produzione economica, dell’incremento della ricchezza e dello sviluppo sociale: “il lavoro svolto in un anno è il fondo da cui ogni nazione trae in ultima analisi tutte le cose necessarie e comode della vita che in un anno consuma e che consistono in effetti o nel prodotto immediato di quel lavoro o in ciò che in cambio di quel prodotto viene acquistato dalle altre nazioni” (Smith 2011, 63). Con Adam Smith diviene inoltre essenziale la suddivisione del lavoro e la distribuzione

delle mansioni dove l'antica competenza o "arte" (τέχνη) assume il titolo di "specializzazione": "la causa principale del progresso nelle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto, sembra sia stata la divisione del lavoro" (ivi, p. 66). L'idea di Smith è che il lavoro costituisca il fondamento delle società moderne grazie a un meccanismo di surplus e di redistribuzione delle ricchezze: "ogni operaio può disporre di una grande quantità del suo lavoro, che supera le sue necessità e, dal momento che tutti gli altri operai si trovano esattamente nella stessa situazione, è in grado di scambiare una grande quantità dei suoi beni con una grande quantità dei beni degli altri, oppure, che è lo stesso, con il prezzo di queste quantità. Egli li fornisce copiosamente di ciò di cui hanno bisogno ed essi fanno lo stesso con lui, sicché una generale abbondanza si diffonde fra tutti i diversi ceti sociali" (ivi, p. 71). Il lavoro non è più la fatica necessaria destinata agli schiavi, ai contadini e a gli artigiani, ma è il motore della produzione collettiva e la garanzia di prosperità. D'altronde la suddivisione del lavoro non deriva da un'intenzionalità condivisa, né da un disegno razionale collettivo, bensì dall'inclinazione naturale e soggettiva al commercio, cioè allo scambio dei beni, "inclinazione comune a tutti gli uomini che non si trova invece in nessun'altra specie di animali: la tendenza a trafficare, a barattare, a cambiare una cosa con l'altra" (Smith, 1969, p. 26). A monte quindi della formazione del capitale non troviamo il prodotto in sé, l'oggetto di consumo accumulato, ma la *transazione* tra gli attori sociali che si adattano creando specializzazioni e mansionari differenziati.

Un altro capovolgimento significativo nella concezione del lavoro emerge dalla distinzione di Smith tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo: "c'è un tipo di lavoro che aggiunge valore a quello della materia alla quale è applicato e ce n'è un altro che non ha tale effetto. Il primo in quanto produce un valore può essere chiamato lavoro produttivo, il secondo può essere chiamato lavoro improduttivo. Così il lavoro di un manifatturiero aggiunge generalmente al valore dei materiali che egli lavora il valore del suo mantenimento e il valore del profitto del suo padrone. Il lavoro di un domestico, invece, non si aggiunge al valore di alcuna cosa" (Smith 2011, p. 304). La politica ad

esempio che nel mondo romano veniva considerata l'attività più prestigiosa e degna per un uomo in quanto gestione della *res publica* diviene con l'ascesa della borghesia e con l'ideologia emergente un'occupazione equiparabile alle altre in una società basata sulla suddivisione dei compiti e su una produttività in grado di aggiungere valore. A corroborare questa nuova concezione del lavoro è anche un processo di legittimazione religiosa: secondo Max Weber proprio un'etica protestante e soprattutto calvinista celebrano nell'occupazione la forma ideale di redenzione da un'esistenza costitutivamente macchiata dal peccato originale. "L'adempimento dei doveri intramondani in tutte le circostanze sarebbe l'unico modo di essere graditi a Dio, esso ed esso soltanto sarebbe volontà di Dio, e quindi tutte le professioni lecite avrebbero assolutamente lo stesso valore, di fronte a Dio" (Weber, 1991, p. 103). In questo senso il capitalismo non costituisce soltanto un sistema sociale in cui il lavoro è essenziale, ma esso corrisponde a un'etica che ha un fondamento teologico e che definisce il valore morale delle azioni umane.

Il lavoro si presenta dunque come un concetto ambivalente: da un lato è la maledizione causata dal peccato originale; dall'altro costituisce un affrancamento dai vili oppressivi della natura per giungere a essere, attraverso l'organizzazione collettiva, il vero motore del benessere sociale. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel si sofferma invece componente soggettiva ed esistenziale che caratterizza l'attività lavorativa: egli intuisce che i processi di suddivisione e meccanizzazione del lavoro inducono forme di dipendenza e di disequilibrio gerarchico, sicché ne vuole sottolineare soprattutto le note emancipanti. Il lavoro conduce all'autocoscienza del servo che, pur sottomesso al signore, grazie all'oggettivazione della sua attività nel prodotto "sa" di essere lui il soggetto della creazione e della modificazione della natura: "nell'atto del formare, [...] la coscienza del servo giunge alla consapevolezza di essere a sua volta in sé e per sé" (Hegel 2008, 136). Il servo lavora e produce per il padrone, venendone assoggettato. Ma al contempo il servo che produce, diviene cosciente del proprio lavoro e conseguentemente di sé, laddove invece il padrone deve limitarsi al godimento inane di prodotti realizzati dagli altri. L'autocoscienza deriva dall'oggettivazione del proprio lavoro e dalla

permanenza di questi oggetti. Il lavoro non è più una faticosa costrizione indotta da “altri” ma rappresenta l’essere-nel-mondo dell’uomo in quanto tale, cioè in quanto soggetto autocosciente che si distanzia dal corso degli eventi in vista della propria autonomia. Colui che inizialmente era il servo soccombente, ora è colui che si affranca dalla dipendenza di un signore che invece, inconsapevolmente, dipende dal servo: questo meccanismo tuttavia è simmetrico sicché più verosimilmente possiamo parlare di *interdipendenza* nella misura in cui l’indipendenza è in sé impossibile.

Marx recepisce questo passaggio essenziale, forse più di quanto egli ne sia effettivamente consapevole: il lavoro è l’espressione caratterizzante dell’essere umano, ma, a differenza di Hegel, egli ne intuisce anche la controparte, cioè il rischio dell’alienazione implicita proprio nella suddivisione del lavoro teorizzata da Smith. Per Marx Hegel vede nel lavoro “solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenire-per-sé* dell’uomo nell’ambito dell’*alienazione* o come uomo *alienato*. Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce, è il lavoro *astrattamente spirituale*” (Marx, 2004, pp. 158-159). . L’alienazione deriva dal fatto che nella rivoluzione tecnologica e nell’accumulo del capitale dovuto al surplus della produzione, il lavoratore, al contrario di ciò che pensava idealisticamente Hegel, non è più cosciente del proprio prodotto vivendo una condizione di nuovo sfruttamento e schiavitù. Marx rimane in questo modo irretito da una contraddizione: egli pensa all’*animal laborans* come cifra caratterizzante l’umano, per cui “il lavoro è la forma specificamente umana di ‘metabolismo con la natura’, mentre la forma animale è la mera consumazione dei frutti che la natura stessa produce” (Arendt, 2002, pp. 55-56). D’altronde il lavoro implica fatica e dolore, per cui solo un’automazione totale dei processi produttivi riuscirebbe a realizzare un uomo la cui attività sia solo quella di sorvegliare e controllare le macchine: realizzando il mito omerico, solo la robotizzazione dei processi potrà risolvere le contraddizioni aristoteliche tra ποιήσις e πράξις, l’agire produttivo e l’agire morale, il lavoro manuale e il lavoro contemplativo. Ma emergono ulteriori problemi: l’eccesso e il surplus della produzione; l’idea di proprietà, della stabilità e dell’identità dei beni prodotti. Così

Hannah Arendt si chiede “perché Locke e tutti i suoi successori, a parte i loro personali punti di vista, insistano così ostinatamente sul lavoro come origine della proprietà, della ricchezza, di tutti i valori e, alla fine, dell’autentica umanità dell’uomo” (Arendt, 1958, p. 126). Il lavoro è immesso in un metabolismo entropico della natura (o minimizzazione dell’energia libera) che crea surplus e cumuli eccessivi; forma un plusvalore che deriva dalla trasformazione delle risorse naturali attraverso la tecnica, plusvalore che in fondo non costituisce una realtà in sé per quanto permutabile nel denaro, bensì immunizza un complesso di transazioni e relazioni reificandole, cioè facendone una cosa. Il denaro a sua volta come permutazione del plusvalore e potenziale di scambio, opera il primo passaggio astrattivo (ora palese nelle monete digitali) nella misura in cui valorizza la transazione in sé: se da un lato questo processo immunizza le sovrabbondanze degli stock smaterializzandole, dall’altro innesca un altro movimento di accumulo eccessivo che crea un’ulteriore dipendenza.

2. Il lavoro da un punto di vista immunologico

Nella *Vita activa* Arendt, sempre nell’ambito di una critica costruttiva di Marx, individua tre forme di attività: il lavoro, l’opera e l’azione. Il lavoro riguarda la necessità biologica di procurarsi il cibo per consumarlo ed è quindi un processo circolare che l’uomo ha in comune con gli altri animali. Nell’opera entra in gioco l’elemento artificiale che modifica l’ambiente popolandolo di elementi che hanno quale caratteristica la stabilità nel tempo. Mentre il grano raccolto dal contadino viene consumato, il tavolo e le sedie forgiate dall’artigiano hanno un’identità in sé che permane nel tempo. Il tempo del lavoro è circolare e ricorrente, il tempo dell’opera è lineare: in questa concezione la Arendt tiene come modello l’opera dell’artista che crea i propri oggetti non per un consumo momentaneo e immediato, ma per ciò che essi durino nell’eternità. L’*animal laborans* caccia gli animali selvatici, semina il grano, raccoglie i frutti dell’albero in vista di un consumo necessario e immediato, l’*homo faber* lavora dando vita a oggetti che tendono a durare nel tempo e, soprattutto, sono in grado di modificare l’ambiente in cui l’uomo vive: “il mondo delle cose fatte dall’uomo, la sfera artificiale creata dall’*homo faber*, diventa una

dimora per gli uomini mortali, che si manterrà stabile e sopravviverà all'incessante e sempre mutevole movimento delle loro vite e delle loro azioni, solo in quanto trascende sia la mera funzionalità delle cose prodotte per il consumo sia la mera utilità degli oggetti prodotti per l'uso" (Arendt, 1958, p. 191). Tuttavia l'uomo è anche un animale sociale, è-con una molteplicità di altri uomini con i quali parla, discute e argomenta. L'azione è allora quell'attività che attraverso la pratica discorsiva e l'aggregazione di più individui conduce alla rivoluzione, cioè al sovvertimento di una condizione politica preesistente e al cominciamento di una nuova. Nella scala di valore, l'azione è quella che caratterizza il ζῶον πολιτικόν ed è in questo la pratica più nobile ed eletta.

La Arendt cerca di risolvere l'aporia marxiana delineando differenti dimensioni del lavoro e inserendole in una gerarchia che manifesta tuttavia una certa propensione antropocentrica. Il lavoro svolto per necessità e per il consumo immediato è infatti quello dell'animale, mentre l'opera e l'azione - attività considerate superiori - sono proprie dell'uomo in quanto capace di pensiero e di discorso. Ma - mi chiedo forse un po' ingenuamente - che cosa è il lavoro? Come potremmo definirlo in termini essenziali? E ancora: che significato può avere una domanda che teme di non aver risposta come quella: che cosa fare? Che cosa stiamo facendo? Vorrei costeggiare qui il lavoro, in modo preliminare, dal punto di vista di un'immunologia generale descrivendo al contempo le interazioni con l'ambiente proprie dell'azione umana e i meccanismi di controllo e difesa che in tal modo vengono suscitati. L'agire, da intendersi in senso generico e non arendtiano, è un essere-nel-mondo che nasconde in sé una serie indefinita di processi e di molteplicità relazionali: per alzare un braccio ad esempio l'impulso nervoso trasmesso dai motoneuroni attiva le proteine appartenenti al gruppo delle miosine che a propria volta si legano alle actine che costituiscono il citoscheletro delle cellule e che si contraggono consentendo il movimento. Quando l'artigiano modella il proprio manufatto mette in gioco un complesso di interazioni che si concludono nella circolazione della merce prodotta e nelle transazioni derivanti: in questo processo il consumo non costituisce la destinazione finale del lavoro, ma rappresenta un complesso

relazionale all'interno di una lunga serie di transazioni e interazioni. Non possiamo distinguere quindi il frutto della terra dall'opera d'arte inutile o dall'azione politica poiché tutte oggetto di consumo e di consumazione temporale. L'ambiguità del verbo italiano *consumare* non ci è d'aiuto: da un lato esso rimanda alla preposizione latina *cum* e al termine *summa*, "fine", "compimento", indicando quindi un condurre a termine, un perfezionare come nella frase "consumare il rito"; dall'altro lato può riferirsi al verbo latino *consumere*, che significa al contrario "distruggere", "annientare". Indubbiamente certe declinazioni della nostra epoca tendono a privilegiare quest'ultima accezione, ma a dire il vero la determinazione semantica del "portare a compimento" più si addice a una realtà composta da processi, interazioni e transazioni. Non viene prodotto un oggetto che poi viene annientato dall'atto del consumare; semmai sono in gioco serie di trasformazioni e relazioni.

Ma se il lavoro e il consumo sono caratterizzati come un essere-in-relazione multiplo che di fatto non ha un termine né un fine, dobbiamo interrogarci sulle ragioni per cui il lavoro si concretizza a livello sociale in oggettività, sia materiali che immateriali, che modificano l'ambiente. Come osserva Peter Sloterdijk la trasformazione dell'ambiente è finalizzata all'edificazione di una *bolla* climatizzata in cui il "fuori" viene al contempo definito ed escluso (Sloterdijk, 2004). La costruzione della casa, le fortificazioni, i castelli, i villaggi sono aree di immunità prodotte dal lavoro. Quest'ultimo costituisce quindi una forma di immunizzazione nel duplice significato dell'essere-in-relazione e della protezione nei confronti di questo essere-in-relazione. Il lavoro è una delle modalità in cui l'uomo ma anche gli altri animali interagiscono con il proprio ambiente, sono-*in* e sono-*con*. Ma soprattutto esso rappresenta una forma primaria di immunizzazione poiché controlla la natura e la oggettiva creando stabilità (la merce) nel fluire degli eventi. Il termine "lavoro" deriva dalla radice *labh-* da cui anche il greco λαμβάνω, "afferro, prendo" e implica una certa violenza e un prendere possesso. Nel diritto antico la "proprietà" indicava infatti un "essere insediato" caratterizzato dal lavoro e dalla cura della terra, cioè da un essere-*in* che viene iterato nel tempo e che conduce a processi multipli di identificazione: Locke è

stato il primo a connettere il diritto di proprietà al lavoro dell'uomo in quanto forma di controllo e di custodia della terra.

C'è tuttavia un altro versante dell'immunità del lavoro: nell'idea di Marx l'economia capitalistica era fondata sul prodotto nel quale era concretizzato il plus-lavoro del lavoratore, che in tal modo creava plusvalore e valore di scambio. Nel decorso che culmina nel tardo-capitalismo, invece, il plusvalore è insediato nella transazione, nella relazione e nello scambio, tanto che potremmo pensare a un prodotto inesistente che acquista progressivamente un valore nell'intensificazione delle interazioni cui dà luogo. Solo l'uomo - e questa è forse la sua sola unicità - è giunto a tal punto da accumulare gli accumuli, cioè da fare del capitale una nuova realtà astratta che può estendersi a ogni livello e strato: ogni essere-con, ogni molteplicità è potenzialmente un capitale che può dar vita a qualche forma di transizione e di comunicazione e, quindi, ad arricchimento fittizio. Il lavoro non è più quello faticoso del contadino o del metalmeccanico impegnato nella catena di montaggio, ma quello dei funzionari e degli addetti alla gestione delle informazioni e dei dati immateriali. Ciò nonostante il lavoro svolge una funzione socio-immunitaria di complemento, altrettanto funzionale: l'occupazione non costituisce soltanto un impegno oneroso, un *onus*, ma, proprio nel tener occupato il soggetto, lo distrae e lo distoglie. Essa diviene una *necessità esistenziale* tanto che l'interrogazione "che cosa fare?" cela in sé il timore del non aver risposta, del vuoto del non-essere-occupato. D'altronde la *distrazione* è una delle modalità privilegiate nella socio-immunità e talvolta non è solo indotta dagli apparati della politica, ma da sé stessi onde non affrontare le situazioni critiche della propria vita. Potremmo anzi dire in linea generale che l'esistenza dell'uomo in fondo non è che un continuo fuorviare ed evadere attraverso occupazioni variegate, non sempre legate all'utilità sociale. In questo senso il tempo libero o "tempo liberato" (vedi *ultra*) non rappresenta soltanto un'opportunità del capitalismo ma la sua "ri-occupazione" diviene una necessità socio-immunitaria poiché evita l'accumulo di serbatoi di stress eccedenti, evita pure il "pensiero critico" e incanala l'energia e l'aggressività sociali verso macchine di svago che sono altrettanto fonti di profitto. La disoccupazione in senso generale crea

quindi vuoti che devono essere riempiti da pratiche accessorie come la vacanza, lo *shopping*, l'utilizzo di droghe e di sostanze psicoattive, lo sport, lo stesso consumo culturale.

Quindi: 1) il lavoro costituisce una molteplicità di relazioni in cui il soggetto interagisce con il proprio ambiente, ma al contempo lo controlla, lo gestisce modificandolo e traendone fonte di alimento; 2) il lavoro, nella sua esuberanza, sfocia in un surplus di produzione che attiva il meccanismo della gestione-immunizzazione degli accumuli prima attraverso la transazione e lo scambio, successivamente attraverso la reificazione delle transazioni e la costituzione di un capitale astratto; 3) la liberazione dal lavoro dovuta all'automazione dei processi crea indubbiamente disoccupazione ed esclusione sociale ma pone pure il problema del "tempo libero", ossia il venir meno di una delle funzioni immunitarie fondamentali del lavoro che è quella ansiolitica e distraente; l'eccesso del tempo libero innesca l'azione meta-immunitaria del capitale che "riempie" il tempo libero traendone nuovo profitto. Come si può notare la costante in tutti questi processi sono l'eccesso e la necessità di immunizzare questo eccesso dando vita a un movimento dialettico che non ha fine.

3. Il capitale non è una "cosa"?

Oggi sono stati definiti tanti tipi di capitale e di capitalismo. Capitale umano, capitale intellettuale, capitale finanziario, capitale digitale, capitale informativo; e poi: post-capitalismo, tardo-capitalismo, capitalismo della sorveglianza, etc. Così Marx definisce il capitale nel *Manifesto*: "il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto solo mediante un'attività di molti" (Marx-Engels, 1948, p. 25). Il capitale rimanda a una collettività, è un "prodotto" e quindi l'effetto di un'azione sociale e comunitaria. Non si tratta ancora di un possesso, ma di un "agire" che sfocia in qualcosa di oggettivo. Ricontriamo qui un discrimine che sembra chiarire le cose, ma in fondo pone delle varianti non prive di ambiguità: sono in gioco l'essere-con di una comunità, un operare collettivo più o meno organizzato e il consolidarsi del tutto in una "cosa", in un "prodotto" a sua volta soggetto a manipolazione, uso, controllo. In gran parte delle narrazioni, siano esse neo-liberiste, conservatrici o anti-capitalistiche,

il capitale sembra perdere il suo carattere socio-dinamico per consolidarsi in una “cosa”, in qualcosa di “oggettivo” che “è” influenzando significativamente le società umane. Il capitale non è più insomma una forma di accumulo più o meno eccessivo derivante dal lavoro di una certa comunità e, quindi, bene comune costituito dalla stratificazione di interazioni e transazioni, ma diviene una “cosa” trascendente dalla quale si diramano ulteriori potenzialità di agire in autonomia e, quindi, di forme di potere.

La natura di “cosa” del capitale emerge peraltro anche nella definizione che ne dà Thomas Piketty: “il capitale è uno stock. Corrisponde alla quantità totale posseduta in un determinato momento. Lo stock proviene dalla ricchezza acquisita e accumulata nel corso di tutti gli anni precedenti” (Piketty, 2013, p. 86). Sembra in apparenza un circolo vizioso: il capitale è lo stock delle ricchezze accumulate, le quali a loro volta costituiscono degli stock ulteriori. Si tratta quindi di uno stock degli stock, di un accumulo degli accumuli, dove probabilmente questi ultimi derivano da un’attività individuale, pur in un contesto sociale, mentre il capitale assume il ruolo di un’astrazione e, quindi, di un’istanza metafisica, una “cosa non-cosa”. Emergono evidenti contraddizioni, ma anche alcune suggestioni per ridefinire il concetto astratto di capitale in senso relazionistico: queste suggestioni riguardano il carattere operativo-sociale del capitale e il suo derivare da un’attività di accumulo o, meglio, di *controllo* delle attività accumulatrici tipicamente umane. Non si tratta di un’idea così discosta dalla realtà: la tecnologia blockchain – quella che sta alla base del bitcoin e delle altre criptovalute – non fa altro che identificare il capitale nella *transazione*, con tutti gli annessi sociali di sicurezza, condivisione, irreversibilità temporale. Il cumulo non è altro che un blocco, cioè un certo numero di transazioni, il quale rimanda ad altri blocchi e ad altri ancora, in un processo infinito ma controllato. Il valore che ne consegue è soltanto quello del mantenimento della transazione e della sua securizzazione, ovvero ciò che crea effettivamente valore consiste nel fatto che la transazione esista, sia temporalizzata e integri – in modo astratto – una relazione.

Il capitale quindi, come ho già accennato, è una forma di immunità derivata, cioè un fattore di controllo di accumulazioni e

molteplicità eccessive: ciò però è esatto sino a un certo punto. Il capitale inteso come “cosa” sopravviene anche come forma di *meta-immunità* che si riferisce ad altre forme primarie di immunità. L'esempio più significativo è costituito dalla proprietà la quale costituisce una prima forma di controllo di quella relazione originaria che è l'essere-in. Heidegger così sottolinea questa condizione in *Essere e tempo*: “l'in-essere è (...) l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo” (Heidegger, 1927, p. 78), per cui “l'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è il suo ‘Ci’ (*Da*)” (ivi, p. 170). Il soggetto occupa uno spazio che non sa che cosa sia, cioè si trova gettato (*geworfen*) in un “buco di senso”: l'organismo è destinato ad abitare un mondo, un ambiente, cioè è una molteplicità *gettata* in ulteriori molteplicità: in questo egli “ha da essere” il proprio *qui* e la sua immunità è rappresentata dall'essere-in-relazione ma soprattutto dal rassicurarsi il territorio minimale e familiare per la propria esistenza facendone una “casa”, una dimora protetta. La parola greca χώρα rispetto al termine τόπος - entrambi traducibili genericamente con “luogo” - è “spesso associata a un verbo che significa ‘possedere, tenere, dominare’ e opposta per questo alla semplice localizzazione puntuale” (Agamben, 2022, p. 105). Locke esprime icasticamente questa movenza: “sebbene le cose della natura siano date in comune, l'uomo (essendo padrone di sé stesso e proprietario della propria persona, delle sue azioni e del suo lavoro) aveva già in sé il grande fondamento della proprietà” (Locke, 1970, p. 119). La proprietà si contrappone, a causa o grazie al lavoro, a ciò che è comune: da un certo punto di vista costituisce sia una violenza, che un processo immunitario in cui viene gestito il non-senso di uno spazio che esiste soltanto nell'essere in relazione. La reificazione del non-senso dello spazio rappresenta il primo passaggio nell'accumulo e nella necessità di controllare questo accumulo attraverso forme di distribuzione, transazione, ma soprattutto *surcodificazione* (Deleuze e Guattari, 1980), ossia l'acquisizione di un valore simbolico che può dar luogo a infiniti codici e a infiniti livelli di astrazione. Si delinea così ancor meglio il circolo vizioso: il capitale deriva dal lavoro in quanto molteplicità relazionale, ma poi successivamente controlla queste

molteplicità attraverso un processo di reificazione che conduce alla proprietà; quest'ultima, tendendo all'eccesso, deve essere a sua volta immunizzata attraverso un'altra forma di capitalizzazione che ora non è più materiale ma costituita dal controllo di transizioni che rimangono per lo più nello stato immateriale (il capitale azionario di Elon Musk ad esempio) e che solo di tanto in tanto vengono riconvertite in cose e in ulteriori accumuli di cose.

Capitale, capitalismo, capitalizzazione costituiscono quindi forme di controllo delle molteplicità relazionali che caratterizzano l'essere-nel-mondo dell'*homo faber* e in questo sono forme di senso, costruzioni di senso. Il termine capitale si rifà al latino *caput*, "testa" e alla radice *kap-* (da cui anche il latino *capere*) che indicava in origine il "vaso che contiene il cervello"; successivamente, in modo figurato, ha assunto il significato della parte superiore dell'animale, ciò che controlla i movimenti e più astrattamente "principio", "origine", etc. È quindi già immanente nella parola "capitale" (in quanto riferita a *caput*) una declinazione semantica che indica un controllo, un *princeps* e un signore. Essendo una struttura di senso che ordina e governa gli accumuli derivanti dal surplus del lavoro, il capitale è un di potere o un *potisense*: ogni senso infatti costituisce una forma di potere in quanto immunizza - distanziandolo e metamorfizzandolo - il "reale". Secondo questa prospettiva la correlazione essenziale che lega tra di loro lavoro e capitale prende una coloritura affatto diversa: se "l'essenza completa dell'uomo è il lavoro", il sistema capitalistico "si vede obbligato a elaborare un insieme di tecniche politiche, tecniche di potere, per le quali l'uomo è legato al lavoro, per le quali il corpo e il tempo degli uomini diventano il tempo di lavoro e forza di lavoro e possono essere effettivamente utilizzati per trasformarsi in plus-guadagno. Ma perché ci sia plus-guadagno, è necessario che ci sia sub-potere, è necessario che a livello dell'esistenza dell'uomo si sia stabilita una trama di potere politico microscopico, capillare, capace di fissare gli uomini agli apparati di produzione, facendo di essi agenti produttivi, lavoratori" (Foucault, 1994, pp. 183-184). Tutti questi elementi che hanno a che fare con la biopolitica rimandano all'auto-formazione di un sistema socio-immunitario complesso in cui l'essere umano si protegge dallo stress endogeno ed esogeno attraverso

l'occupazione del lavoro che crea surplus a propria volta controllati dal sistema del capitale: quest'ultimo, in tal modo, grazie alla sua plasticità, diviene la macchina immunitaria privilegiata nelle società occidentali, sostituendo i sistemi più antichi basati sullo scambio dei doni, sul lignaggio e sulle gerarchie. In apparenza egualitario, moltiplicando la produzione e i consumi, capitalizzando le transazioni e valorizzandole, il sistema del capitale rappresenta una forma molto sofisticata di governo microfisico e uno spazio efficiente di ansiolisi sociale che confina però con la psicosi.

4. Tempo libero e tempo occupato

Sin qui, dunque, ho rilevato il carattere ad un tempo necessario e contraddittorio del lavoro, nonché il concatenamento immunitario cui dà luogo per giungere all'eccesso cumulativo, al capitale in quanto accumulazione di cumuli e al capitalismo quale forma privilegiata di socio-immunizzazione. Vorrei tuttavia costeggiare il lavoro anche da un altro punto di vista, cioè da quello del *tempo*: essendo un essere-in-relazione che modifica il proprio essere-*in* ed essere-*con* esso implica un consumo laterale che è quello del tempo-vita. Il tempo in sé non esiste, ma è una forma di controllo collettivo e convenzionale del divenire degli eventi: ebbene in questo senso, il lavoro immunizza il trascorrere del tempo attraverso il *riempimento di tempo* che corrisponde a un "controllo del divenire". Nell'epoca moderna stiamo assistendo a due fasi di questo riempimento: con l'automazione dei processi lavorativi si è creato un nuovo *asset* produttivo che riguarda la conoscenza, per cui quest'ultima, essendo immateriale e immanente in ogni individuo, è divenuta usufruibile per quasi tutto il tempo-vita. La smaterializzazione del lavoro in questa prima fase, quindi, non ha condotto a una liberazione, bensì a un maggior impegno di cui si è avuto prova negli *smart working* del periodo COVID: siamo di fronte all' "*autosfruttamento funzionale* asservito al dominio del produttivismo" (Totaro, 2024, p. 1681). Ma se il tempo-lavoro offre un certo ordine al formicolio dei processi e degli eventi, il lavoro-consumo compie l'atto definitivo nel bloccare il tempo legandolo all'occupazione e a ciò che significativamente i latini definivano *negotium*, non-ozio. Nell'economia del tardo-capitalismo il lavoro non è soltanto quello

della produzione, ma - anche e soprattutto - quello del *consumo*, essendo entrambi forme di occupazione di tempo. Il lavoro, inteso in questa doppia accezione, è per sua natura *cronofago* e in questo svolge una seconda funzione immunitaria poiché occupa il tempo *vuoto* agendo per distrazione e ridirezione degli eventuali serbatoi di stress. In una cultura estremamente secolarizzata l'*horror vacui* è lo strumento moderno per trasformare il lavoro in una *necessità* finalizzata a ridurre quei laschi di libertà in cui la contemplazione e la riflessione potrebbero condurre ad azioni non coerenti con il dispositivo normotipico di riferimento. La nuova ideologia del tardo-capitalismo opera sul doppio livello dell'incremento del tempo libero come compensazione risarcitoria del lavoro alienato, e della saturazione del tempo libero quale nuovo orizzonte di mercato e spazio socio-immunitario di distrazione ansiolitica. In questa prospettiva il tempo libero inteso in modo tradizionale rappresenta da un lato un miraggio per coloro eccessivamente impegnati nel lavoro, dall'altro un'arma a doppio taglio poiché implica ulteriori occupazioni. Esso dovrebbe essere considerato un riequilibrio del tempo subordinato al lavoro industriale di massa (Adorno, 1974), ma invece si trasforma in "una *dépendance*, per quanto dilatata, della sfera economica e viene riempito dalla compulsione al consumo di beni marcatori di distinzione o di presunto appannaggio esclusivo, anche quando alimentano, sempre più, l'omologazione degli stili di vita" (Totaro, 2024, p. 1685). Il tempo libero diviene quindi funzionale al lavoro e bacino di nuove occupazioni e consumi con annesso un incremento del conformismo e dell'equilibrio sociale. Non si tratta tuttavia soltanto di un processo di sistema, bensì anche dell'esigenza esistenziale di ciascun soggetto probabilmente veicolata da una determinata cartografia microfisica del potere che fa sì che ciascuno di noi, se abbandonato all'ozio e all'inazione, si senta profondamente colpevole e inquieto. La vita, il tempo-vita è uno solo e irreversibile, e deve essere riempito. Nel circolo vizioso del tempo, il riempimento del tempo è una necessità esistenziale all'interno di un progetto capitalistico di sfruttamento nel quale il tempo libero rappresenta l'illusione necessaria e irrealizzabile di un'emancipazione e di una non-dipendenza: "il tempo libero diventa tempo liberticida perché

compresso fra diversi estremi: ciò che si ‘deve’ fare in quel tempo - perché dentro un sistema familiare, relazionale, sociale in genere, etc.; ciò che, individualmente, ‘ciascuno realmente vorrebbe realizzare’ o fare. ‘Riempire i vuoti’ diventa la modalità attraverso cui si declina il tempo liberticida” (Lo Verde, 2024, p. 1143). Abbiamo già osservato come capitale e capitalismo siano delle strutture di senso; da parte sua, anche il lavoro può essere considerato come quell’azione che conferisce un senso al proprio ambiente, istituendo direzioni, orientamenti, finalità, organizzazione degli spazi. Da questo punto di vista il tempo libero dovrebbe configurarsi come uno spazio di non-senso, una *vacatio* nel suo significato essenziale di “essere libero” o “immune” in quanto esonerato da obblighi. Eppure il non-senso nel tempo libero contemporaneo è caratterizzato da un *eccesso di senso* (Gershuny, 2000, p. 4) e quindi da uno stato di isomorfismo nei confronti della dimensione lavorativa capitalistica.

5. L’AI e le nuove forme di alienazione

Uno dei concetti portanti di Marx è la “caduta tendenziale del saggio di profitto” in base al quale l’investimento sul capitale costante (macchinari, automazione, computer, etc.) a scapito del capitale variabile (lavoro salariato), dovrebbe diminuire il plusvalore, la redditività e, quindi, il capitale stesso. Per Marx quindi il nodo del plus-guadagno riguarda strettamente la gestione (e lo sfruttamento razionale) del lavoratore e non l’automazione dei processi produttivi. Ciò secondo la sua utopia avrebbe dovuto portare a una deplezione progressiva del capitale e conseguentemente alla crisi del sistema capitalistico. È stata forse la teoria più problematica di Marx, puntualmente falsificata dagli eventi della storia: l’incremento dei processi di automazione e di robotizzazione hanno al contrario incrementato produttività e profitti, proprio diminuendo quel capitale variabile che veniva gradualmente regolarizzato da norme e politiche che tendevano, almeno formalmente, a evitare forme di sfruttamento. Un’altra contraddizione che troviamo in Marx è il ripresentarsi di quell’idea utopica, cui abbiamo già fatto cenno, di un sistema-lavoro completamente affidato alle macchine: il lavoro - da un lato costitutivo dell’essere umano, dall’altro fonte di dolore e fatica - è una necessità

ma, se inquadrato in un concatenamento di specializzazioni e di mansioni routinarie, diviene giocoforza un fattore alienante. Se il lavoro definisce l'essenza dell'uomo in quanto egli può prendere coscienza di sé riflettendosi nel proprio prodotto, nella suddivisione del lavoro ciò non può realizzarsi, così da perdere in parte la propria identità. Questa dis-identificazione conduce a un divenire-altro che è soprattutto assoggettamento. Il soggetto lavoratore non è il servo di Hegel, ma è un altro-da-sé che perciò è assoggettato. Nella visione utopica di Marx, l'automazione completa del lavoro può tuttavia condurre a una nuova società in cui il compito degli uomini è quello di controllare le macchine: “per millenni il lavoro, molto spesso per iniziativa degli stessi lavoratori, ha promosso l'invenzione di strumenti per alleviare la fatica, incrementare la produzione e la qualità dei risultati, dall'utensile ai supporti per la scrittura, alla macchina” (Mari, 2024, p. 1662). Trasferendo l'energia e le abilità del corpo alle macchine, assistiamo a una liberazione: “il corpo si è oggettivato nella macchina che si muove mediante energia non umana e che dell'uomo, dal punto di vista dello sforzo, ha solo bisogno come appendice o sorvegliante; attività in molti casi stressante, ma comunque diverse dalla fatica, una volta interamente a carico del lavoratore e ora sostenuta dalla macchina” (ivi, p. 1663).

Ora, di fatto l'automazione dei processi produttivi ha portato indubbiamente una liberazione da alcune mansioni molto pesanti, ha ridotto drasticamente il lavoro manuale e ha incrementato il lavoro che implica conoscenza. Oggi il tornitore non opera più direttamente sul tornio, ma dal PC guida virtualmente i movimenti dell'apparecchio, con una precisione che la mano dell'uomo un tempo non era in grado di raggiungere. Lo stesso medico che 60 anni fa aveva quale strumentazione solo radiografie e stetoscopi e doveva basarsi soprattutto sull'analisi diretta del paziente e su inferenze fondate sull'esperienza, oggi interpreta semplicemente i dati delle apparecchiature d'indagine computerizzata (TAC, RM, PET, etc.) che offrono un'immagine abbastanza precisa dell'interno dei corpi. Sino a questo livello tuttavia ci troviamo di fronte a una *delega* delle mansioni più faticose e complesse, dove il verbo “delegare” significa “inviare qualcuno o qualcosa al posto mio”. Il connotato alienante della delega

viene compensato dal controllo apicale di tutto il processo, così che il lavoro manuale viene totalmente svolto dalla macchina mentre all'uomo spetta il lavoro intellettuale.

Lo sviluppo delle tecniche AI sta mutando radicalmente questo panorama, poiché si sta profilando una delega ulteriore, *la delega del lavoro intellettuale*. Non si tratta di una liberazione dalla fatica del pensiero, ma dell'attivarsi del processo collettivo di deresponsabilizzazione tipico della società contemporanea: infatti, secondo Foucault, il dispositivo che caratterizza la nostra epoca non è più soltanto quello disciplinare dell'età classica, ma quello della *sicurezza* (Foucault, 2004). Il soggetto tende a evitare le preoccupazioni, vuole trovarsi nella condizione del *sine cura*, scansando decisioni e scelte che implicano il sovraccarico della responsabilità, cioè il "dover rispondere di qualcosa a qualcuno" (dal lat. *respondeo*). La paura e l'ansia che si annidano in ogni decisione lavorativa vengono così immunizzate dalla delega nei confronti dell'intelligenza artificiale, con l'auto-illusione che essa, disponendo di molti dati e di una capacità elaborativa potente, risulti senza dubbio più efficiente e performativa. Il paradigma del dispositivo di sicurezza del nostro tempo è rappresentato dalle assicurazioni, le quali appunto svolgono il compito di assicurare e di assolvere le preoccupazioni per i potenziali rischi dell'esistenza: "pregare è bene, assicurarsi è meglio: da questa prospettiva nasce la prima tecnologia immunitaria pragmaticamente impiantata dal Moderno" (Sloterdijk, 1999, pp. 820-821). Si costruisce così un'immunità provvisoria che offre la sensazione dell'emancipazione e dell'affrancamento dalle attenzioni che implicano impegno: se infatti la distrazione immunizza riempiendo il tempo, l'attenzione al contrario significa essere responsabili e al contempo prendere coscienza di sé. L'AI funziona nella sua essenza come una macchina assicurativa, in quanto ha la delega per pensare, inferire e decidere in luogo di un uomo che ha perso decisamente ogni controllo non solo sui processi produttivi materiali, ma anche su quelli immateriali e intellettuali. In questo passaggio immanente nella delega assicurativa e deresponsabilizzante si realizza una nuova forma di *alienazione*. L'eccesso immunitario-difensivo nei confronti delle pressioni mentali

attraverso le quali i sistemi produttivi sfruttano il lavoro cognitivo, si è manifestato nella delega delle mansioni decisionali all'AI: questa scelta, forse obbligata, celebra però ancora una volta l'illusione di un'emancipazione che si concretizza come nuova alienazione e che attiva una nuova dialettica meta-immunitaria.

Bibliografia

- Adorno, T.W. 1974 "Tempo libero", in *Le parole chiave. Modelli critici*, SugarCo, Milano.
- Agamben, G. 2022 *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino.
- Aristotele, 1996 *Retorica*, M. Dorati (a c. di), Mondadori, Milano.
- Aristotele, 2002 *Politica*, C.A. Viano (a c. di), Rizzoli, Milano.
- Arendt, H. 1958 *The Human Conditio*, tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991.
- Arendt, H. 2002 *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, tr. it. di S. Forti, Cortina, Milano.
- Bodei, R. 2019 *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, il Mulino, Bologna.
- Deleuze, G. - Guattari, F. 1980 *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris; tr. it. di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelveccchi, Roma 1997 (4 voll.).
- Esiodo, 1999 *Le opere e i giorni*, G. Arrighetti (a c. di), Rizzoli, Milano.
- Ferrari, F. 2024 "Lavoro, tecnica e società in Platone: uno sguardo d'insieme, in AA.VV., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze.
- Foucault, M. 1994 *La verità e le forme giuridiche*, L. d'Alessandro (a c. di), Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.
- Foucault, M. 2004 *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Seuil-Gallimard, Paris; tr. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Gershuny, J. 2000 *Changing Time: Work and Leisure in Post-Industrial Society*, Oxford University Press, Oxford.
- Hegel, G.W.F. 1995 *Fenomenologia dello spirito* (2 voll.), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- Heidegger, M. 1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Locke, J. 1970 *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1a ed. 1690; tr. it. a c. di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1982.
- Lo Verde, F.M. 2024 "Libero, liberato, liberatorio, liberticida. I mulamenti del *leisure time* tra modernità e postmodernità", in AA.VV., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze.

- Mari, G. 2024 “Utopie del lavoro e ozio in Omero”, in AA.VV., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze, p. 31.
- Mari, G. 2024 “Lavoro, ozio, festa: riequilibrare l’umano”, in AA.VV., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze, p. 1661.
- Marx, K. 2004 *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, , Einaudi, Torino.
- Marx, K., Engels, F. 1948 *Manifesto del partito comunista*, D. Losurdo (a c. di), Laterza, Roma-Bari 1999.
- Piketty, T., 2013 *Le capital au XXI siècle*, Seuil, Paris; tr. it. di S. Arecco, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2018.
- Sloterdijk, P. 1999 *Sphären II. Globen*, Suhrkamp, Farnkfurt am Main, tr. it. di S. Rodeschini, *Sfere II. Globi*, Cortina, Milano 2014.
- Sloterdijk, P. 2004 *Sphären III. Schäumen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004; tr. it. di G. Bonaiuti e S. Rodeschini, *Sfere III. Schiume*, Cortina, Milano 2015.
- Smith, A. 1969 *Abbozzo della Ricchezza delle nazioni*, tr. it. di V. Parlato, Editori Riuniti, Roma.
- Smith, A. 2011 *La ricchezza delle nazioni*, tr. it. di F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, Newton Compton, Roma.
- Totaro, F. 2024 *Lavoro, ozio, festa: riequilibrare l’umano*, in AA.VV., *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, Firenze University Press, Firenze.
- Weber, M. 1991 *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano.

Emiliano Bazzanella ha pubblicato numerosi studi di fenomenologia e di pensiero francese del secondo Novecento. Tra le sue opere: *Echologia* (Asterios, 2000), *Trattato di echologia* (2004), *Il tardocapitalismo* (2006), *Dipendenza. Dalla relazione alla patologia* (Mimesis, 2023) e *Immunologia generale. Non ci sono cose ma relazioni* (Mimesis, Eterotopie, 2026). Si occupa del rapporto tra «senso» e ambiti contemporanei come arte, economia, scienza, etica e religione.

Il dispositivo della guerra. Paranoia, tecnica e capitale

>**Antonio Martone***

Premessa

Qualsiasi contributo che tenti di pensare un fenomeno storico come la guerra corre il rischio di farsi esso stesso narrazione, aggiungendo una voce ad un coro che può trasformare ciò che dice in destino. Le pagine che seguono non sfuggono a questo rischio — nessun discorso sul presente vi sfugge — ma tentano di renderlo visibile, di esporre le proprie giunture teoriche invece di dissimularle. Il metodo è deliberatamente eterogeneo: geopolitica realista, critica dell'economia politica, teoria dei sistemi, psicoanalisi dei gruppi sociali, critica della tecnica. Il fenomeno del riarmo contemporaneo non si lascia comprendere in una sola grammatica concettuale. È insieme fatto strategico, meccanismo di accumulazione, sintomo collettivo e destino tecnico. Il compito che queste riflessioni si assumono è quello di tenerli in tensione, mostrando dove si rafforzano e dove, invece, si contraddicono.

1. Il crollo del principio di realtà

Le discussioni circa il riarmo italiano ed europeo costituiscono il compimento di una transizione epocale verso quella che Lucio Caracciolo definisce la “Guerra Grande” attuale. Il conflitto tipico del nostro tempo non riguarda solo i confini territoriali ma costituisce un sisma geopolitico planetario in cui i massimi imperi si trovano simultaneamente in crisi e “temono per la propria esistenza”. In quest’orizzonte, assistiamo al crollo dello stesso “principio di realtà”: le narrazioni appaiono intossicate, finendo per disinformare talvolta gli stessi decisori che le producono.

Nel lessico che va da Freud alla teoria dei sistemi, il “principio di realtà”, designa la capacità di un soggetto — individuale o collettivo — di correggere le proprie rappresentazioni sulla base del riscontro con una propria esternalità. Il collasso del principio di realtà determina un’atrofia funzionale dell’apparato decisionale: venendo meno

l'impatto con l'esternalità, si estingue la capacità di apprendere dall'errore. La recente cecità delle cancellerie occidentali sulla traiettoria cinese o sulla tenuta russa segnala questo ripiegamento in un circuito tautologico che ratifica scelte già assunte. I recentissimi fallimenti di previsione sulla transizione energetica e sull'adozione dell'intelligenza artificiale ne mostrano la persistenza. L'industria automobilistica europea ha per anni trattato la penetrazione dei veicoli elettrici cinesi come una minaccia lontana o un fenomeno di bassa gamma, scambiando il proprio ritardo tecnologico per una superiorità di standard e finendo travolta da un'occupazione di mercato già avvenuta. Sul fronte tecnologico, l'ipotesi che il controllo monopolistico sull'hardware avanzato bastasse a congelare il progresso cinese ha prodotto la convinzione che la Cina non avrebbe mai sviluppato modelli linguistici competitivi in tempi brevi, scambiando le sanzioni per una barriera insuperabile piuttosto che per un acceleratore dell'autarchia tecnologica. In ogni ambito, la rimozione del dato difforme risponde alla stessa cecità: salvaguardare la coerenza della teoria sacrificando la presa sulla realtà.

In questa cornice, anche l'economia muta natura, diventando "capitalismo di guerra". La nostra fase storica è quella in cui lo Stato riprende il controllo dei mercati per finalità securitarie, trasformando il cittadino in un ingranaggio della mobilitazione totale. Un segno tangibile di questa mutazione è penetrato persino nel diritto privato. Saravalle e Stagnaro riportano che un contratto di acquisizione tra due grandi società italiane nel 2024 include una clausola di recesso legata all'art. 5 del Trattato Nato - fino a poco tempo fa, ciò sarebbe stata impensabile in Europa. È la spia di un processo per cui la sicurezza diventa la grammatica sottostante a ogni altra funzione pubblica, il codice binario (sicuro/insicuro) che ricodifica anche i rapporti fra privati.

Per Caracciolo, la "Guerra Grande" è appena cominciata e nessuno può immaginarne la fine. Essa segna il tramonto dell'utopia dell'Occidente collettivo concepito dopo la caduta del Muro di Berlino. In questo scenario, l'Europa appare decisamente spaesata. Il riarmo europeo rappresenta dunque il tentativo frenetico di mettere in sicurezza un'esistenza che non poggia più su basi solide.

2. Sistema e complessità

Per spiegare la nozione di entropia, conviene richiamare la lezione di Niklas Luhmann: ogni sistema sociale vive riducendo la complessità dell'ambiente che lo circonda, selezionando cioè un numero gestibile di distinzioni rilevanti fra le infinite possibili. Un ordine geopolitico funziona finché sa dire, con un minimo di affidabilità, che cosa conta e che cosa non conta, chi sono gli alleati e quali siano i rischi effettivi. Ciò che osserviamo oggi è il fallimento di questa funzione selettiva su scala planetaria: troppe variabili — tecnologiche, finanziarie, demografiche, climatiche, militari — interagiscono simultaneamente perché un solo centro di potere, per quanto ancora egemone, possa più tradurle in una strategia coerente. Il sistema non produce ordine ma lo importa dal “fuori”, concentrandolo al centro (la “*e-city*” del benessere apparente) e scaricando il disordine crescente nelle periferie (la “*no-city*” dei conflitti permanenti). La Guerra Grande è l'avanguardia di questa ridistribuzione ineguale: le potenze imperiali non sono più in grado di ridurre la complessità del sistema, e la guerra diventa il modo — rozzo, dispendioso, ma ancora disponibile — di semplificare con la forza ciò che la politica non sa trattare in maniera razionale.

Si combatte, in altre parole, non per un obiettivo positivo che si voglia raggiungere ma per garantirsi la sopravvivenza all'interno di un disordine che si autoalimenta — un disordine che ogni tentativo di controllo, lungi dal ridurre, tende paradossalmente ad amplificare, poiché ogni intervento correttivo introduce a sua volta nuove variabili non previste.

Vale la pena notare come questa dinamica rovesci l'intuizione più comune sulla potenza. Nell'immaginario (spesso) ancora ottocentesco che sopravvive nel discorso pubblico, la potenza di uno Stato si misura dalla sua capacità di imporre un ordine — di dettare, cioè, quali distinzioni contano nel sistema internazionale. Un sistema iper-complesso come quello attuale, tuttavia, non si lascia più ordinare da un solo centro, per quanto militarmente sovradotato: la potenza americana resta ineguagliata sul piano della potenza, eppure si rivela incapace di tradurre quella forza in un ordine stabile, riconosciuto, autoperpetuantesi — la vicenda afghana, in questo senso, si è rivelata

un sintomo assai chiaro. Ne consegue un paradosso: più cresce la sproporzione di forza fra il centro imperiale e le periferie, più cresce, non diminuisce, l'instabilità complessiva del sistema — la potenza militare non riduce la complessità ma la comprime, rinviandone l'esplosione.

3. Il ritorno delle mura: sovranismo, semiconduttori, materie critiche

Entriamo in una fase in cui la globalizzazione viene vista come una vulnerabilità da arginare attraverso il *de-risking* e il *friend-shoring*. È il trionfo del sovranismo economico. La politica torna a dominare sull'economia sì, ma in modo irrazionale — o, più precisamente, in modo razionale rispetto a un fine (la sicurezza) e irrazionale rispetto all'insieme (il benessere generale), il che costituisce una perfetta attuazione di ciò che Max Weber chiamava razionalità parziale contrapposta a quella sostanziale. Un mondo diviso è semplicemente un mondo più pericoloso e più povero, e la sola frammentazione commerciale potrebbe costare al Pil globale tra lo 0,2 e il 7 per cento annuo, secondo le stime che circolano fra Fmi e Ocse.

Il ritorno delle mura si collega al riarmo e quest'ultimo si manifesta come una guerra per i semiconduttori e le materie prime critiche. Gli Stati Uniti utilizzano il controllo di “colli di bottiglia” tecnologici — la fotolitografia estrema a raggi ultravioletti, prodotta da un'unica azienda olandese, ne è l'esempio più eclatante — per mantenere la propria leadership. Da parte sua, l'Europa rincorre una sovranità che si traduce spesso in sussidi inefficienti e in una “stagnazione complessiva della crescita”. Nel capitalismo di guerra, il “tempo prebellico” diventa la condizione normale della produzione: un regime ordinario entro cui si pianificano investimenti, filiere, persino un nuovo tipo di educazione delle nuove generazioni.

In quest'orizzonte, la categoria di *Sattelzeit* con cui Reinhart Koselleck descriveva la modernità come un tempo di soglia proteso verso un futuro aperto viene drammaticamente ribaltata. L'orizzonte d'attesa non è più lo spazio della speranza o del progetto politico ma viene interamente saturato dall'incombenza della minaccia. Il “tempo prebellico” diventa la struttura temporale permanente del presente:

una condizione in cui la decisione politica è sottratta al dibattito politico e consegnata alla pura reazione d'emergenza, trasformando la percezione dell'esistente in una mobilitazione perpetua.

4. La narrazione del sospetto e il capitale di guerra

Per comprendere la situazione attuale, tuttavia, occorre decostruire la narrazione occidentale che presenta la sua strategia come una risposta puramente difensiva. Dalla violazione delle promesse di non espansione alla denuncia dei trattati sui missili nucleari, l'Occidente ha alimentato una percezione esterna di minaccia esistenziale, esasperando le dinamiche di attrito e rendendo il conflitto militare il drammatico esito di un assedio reciproco.

Tuttavia, ridurre questo processo alla sola responsabilità strategica occidentale — pur pesantissima — rischia di oscurarne la natura più profonda: la guerra è la forma che il Capitale assume quando svaniscono le sue possibilità ordinarie di valorizzazione. Già nel 1913, Rosa Luxemburg, individuava nel militarismo un vero e proprio “campo di accumulazione” — un settore economico che permette al capitale di realizzare plusvalore proprio quando i mercati “civili” si saturano. Il riarmo odierno, con le sue commesse pubbliche pluriennali, i suoi debiti dedicati, le sue clausole contrattuali ormai penetrate — come si è visto — anche nel diritto privato, non fa che aggiornare quest'intuizione: la spesa militare è la forma più stabile e meno contestabile di domanda pubblica garantita, l'unico settore in cui lo Stato può ancora spendere senza dover giustificare il rendimento sociale dell'investimento, perché la giustificazione — la sicurezza — è già presupposta come indiscutibile.

Abelow definisce il meccanismo che innesca questa spirale “narrazione del sospetto”: una costruzione mentale che aggrava le minacce che vorrebbe fronteggiare. Le narrazioni non sono solo descrittive ma “generative”: funzionano cioè come modelli della realtà che guidano l'azione verso la militarizzazione totale. Perché una narrazione del sospetto attecchisca su scala collettiva, occorre che essa si appoggi su una struttura che Carl Schmitt ha fissato nella sua teologia politica: il concetto di sovranità e quello di nemico sono correlativi, e ogni ordine politico ha bisogno di designare un'alterità

assoluta rispetto a cui definirsi. Ciò che distingue la fase attuale non è dunque la comparsa del nemico — costante antropologica di ogni ordine — ma la sua permanenza: il nemico non viene mai sconfitto né normalizzato, resta sospeso in uno stato di minaccia perpetua che giustifica una mobilitazione altrettanto perpetua. Il riarmo è dunque l'esito di una profezia che si autoavvera, grazie alla quale la paura diventa l'unico orizzonte di senso possibile — e insieme il combustibile che la Luxemburg avrebbe riconosciuto come nuova frontiera dell'accumulazione.

Bisogna denunciare qui una tensione teorica che emerge da questo discorso. Da un lato, la lettura di Rosa Luxemburg interpreta il militarismo come risposta funzionale all'accumulazione: un campo di valorizzazione in cui il nemico è lo strumento necessario per realizzare il plusvalore sottratto ai mercati civili saturi. Dall'altro, la lezione politico-teologica di Carl Schmitt pone la distinzione amico/nemico come categoria originaria ed essenziale del politico, irriducibile a qualsiasi calcolo economico: il nemico schmittiano non viene designato per produrre profitto, ma per confermare la forma ontologica di un gruppo che definisce sé stesso attraverso un'alterità minacciosa, persino a costo della propria rovina materiale.

L'odierna ontologia del riarmo non nasce dalla sintesi armoniosa di queste due istanze, ma dal loro cortocircuito catastrofico. Assistiamo alla sussunzione della categoria del politico da parte del Capitale, il quale tenta di utilizzare la decisione schmittiana sul nemico come semplice carburante di mercato e fonte di domanda pubblica garantita. Nel compiere questa operazione, tuttavia, l'economia di guerra evoca una forza — l'angoscia identitaria, l'odio essenziale, la paranoia dell'assedio — che la razionalità formale del mercato non può governare. Quando la logica dell'inimicizia assoluta prende il sopravvento, essa finisce per travolgere le stesse condizioni di profittabilità del sistema, imponendo sanzioni autolesionistiche, *de-risking* rovinosi e la distruzione di intere strutture commerciali. La guerra contemporanea si rivela così come il luogo in cui il Capitale si mutila per alimentare la propria ombra politico-teologica, mentre la politica si sottomette credendo di servire un'accumulazione economica che sta in realtà accelerando la propria dissoluzione.

5. La psiche collettiva: paranoia, massa, potere

Questa dinamica geopolitica poggia su un sostrato psicologico profondo, mirabilmente intuito da Shirley Jackson nel racconto *Paranoia*: l'idea che l'unico modo per preservare un'inviolabilità interna sia la distruzione sistematica di qualsiasi cosa si trovi all'esterno. È una prospettiva d'insopportabile potenza, poiché descrive quel meccanismo che, su scala collettiva, trasforma l'avversario in una mostruosità irrazionale, rendendo così impossibile qualsiasi dialogo.

Chi è il soggetto di questa paranoia? Non sono la stessa cosa il decisore che elabora scenari di minaccia, l'apparato mediatico che quegli stessi scenari amplifica e semplifica per un pubblico vasto, e l'opinione pubblica che quelle narrazioni riceve e — spesso — reinterpreta secondo logiche proprie, non sempre allineate a quelle dell'*establishment*. Elias Canetti, in *Massa e potere*, aiuta a distinguere questi livelli: la massa cerca la propria coesione attraverso la designazione di un pericolo comune, ma questa ricerca di coesione è diversa dal calcolo, spesso lucidissimo e privo di ogni afflato paranoico, con cui l'apparato di potere utilizza quella paura per i propri fini di legittimazione. Dal canto suo, Hannah Arendt mostrava come le ideologie del Novecento traessero la propria forza dalla coerenza interna della narrazione che sapevano offrire a masse disorientate dalla perdita di ogni appartenenza stabile: la narrazione paranoica non convince perché è vera, ma perché è totale — non lascia margini di ambiguità, e in questo dà sollievo a chi non tollera più l'incertezza.

Tenendo ferma questa distinzione, possiamo dire: nella narrazione della Guerra Grande, il nemico (la Russia, la Cina) è dipinto come una forza "intrinsecamente espansionista" — non da un singolo soggetto paranoico, ma da un dispositivo a più livelli in cui il calcolo strategico dell'apparato, il bisogno di coesione della massa e l'angoscia individuale di ciascun cittadino si rinforzano reciprocamente senza mai coincidere del tutto.

Tale mancata coincidenza è, a ben vedere, ciò che rende il dispositivo tanto resistente a ogni critica razionale. Se il soggetto paranoico fosse uno solo — un decisore, un'agenzia, un centro occulto di manipolazione, come vorrebbe una certa vulgata cospirazionista —

basterebbe smascherarlo perché l'incantesimo si rompesse. In realtà, ogni livello si appoggia sull'altro senza dipendere interamente da esso: l'apparato securitario ha bisogno del consenso della massa per finanziare il proprio riarmo. Quest'ultima ha bisogno della narrazione paranoica per ricomporre un'identità collettiva altrimenti frammentata dalla precarietà economica e dallo sradicamento culturale. Il singolo cittadino necessita, a sua volta, di credere che la propria ansia individuale trovi un referente esterno reale e non — come pure sospetta, in un angolo non del tutto rimosso della coscienza — un prodotto del proprio disagio interiore proiettato all'esterno, esattamente come nella protagonista del racconto di Jackson. Ecco perché smontare la narrazione richiede di agire simultaneamente sui tre piani, cosa che nessun singolo intervento — né la denuncia intellettuale, né l'inchiesta giornalistica, né il voto elettorale — è in grado di fare da solo.

È evidente che tutto ciò agisce come una barriera insormontabile rispetto a qualsiasi tentativo di riproporre la questione del senso. Come in Shirley Jackson, nel labirinto del potere contemporaneo l'individuo si ritrova costretto a reagire in modo impulsivo per autodifesa, finendo per alimentare proprio le forze che lo minacciano. La "fobocrazia" diventa così la forma di governo dominante — non perché qualcuno, in cima alla piramide, tragga vantaggio dalla paura di tutti, ma perché la paura, una volta innescata a più livelli distinti, diventa un sistema che si sostiene da solo, indipendentemente dalle intenzioni di chi vi partecipa.

Il nemico della Guerra Grande — mai sconfitto, mai normalizzato, sospeso in un'esistenza spettrale — trova la sua radice antropologica in quella che René Girard ha diagnosticato come crisi mimetica di una società desacralizzata. Privo della capacità rituale di individuare un capro espiatorio condiviso in grado di assorbire la violenza attraverso il sacrificio, il sistema globale rimane bloccato in un'oscillazione paranoica infinita, dove ogni attore raddoppia e specchia le angosce dell'altro senza alcuna possibilità di catarsi.

La tentazione del pensiero critico di fronte a questo quadro è quella di rispecchiare la medesima struttura, chiudendo la diagnosi nella descrizione di un "sistema che si sostiene da solo" e che non lascia

più margini di fuga. Una narrazione totale che spiega tutto senza crepe, tuttavia, rischia di diventare essa stessa un'articolazione sistemica: un discorso che risulta persuasivo perché l'angoscia della catastrofe inevitabile è psicologicamente più tollerabile dell'angoscia dell'incompiuto. È doveroso riconoscere la tentazione autoimmunizzante del proprio discorso e rigettarlo. È necessario ammettere che la macchina del riarmo non è un blocco metafisico perfetto, bensì un dispositivo vivente (e in quanto tale imperfetto) che spende una quantità enorme di energia ideologica proprio per nascondere le sue incrinature interne.

6. L'Italia e il vincolo esterno

Per l'Italia, il riarmo assume la forma di un "vincolo esterno" ineludibile. L'interesse nazionale italiano è oggi definito dalla necessità di proteggere la reputazione finanziaria e il "merito di credito" presso i mercati globali, controllati dalle potenze atlantiche. Con un debito pubblico al 150% del Pil, l'Italia non può permettersi disallineamenti: il riarmo e il sostegno militare all'Ucraina sono il prezzo da pagare per mantenere la stabilità finanziaria.

Questa condizione trasforma non soltanto l'Italia, ma l'intera Europa in un territorio di "vassalli e valvassori" dell'Impero Americano. L'Unione Europea finisce per sposare in toto linguaggi, ritualità e modelli americani per mascherare una sostanziale passività politica e una perdita d'incidenza etico-politica. La guerra in Ucraina funge da acceleratore per questa sottomissione, impedendo la nascita di un asse euro-russo che avrebbe potuto bilanciare lo strapotere statunitense. In fondo, basta poco per perdere la fiducia delle Borse: un attacco coordinato da testate influenti può far scappare i compratori, spingendo lo spread alle stelle e l'intero sistema alla rovina.

Il riarmo si rivela così per quello che è: il tasso d'interesse reale che paghiamo in vite e sovranità per alimentare la finzione della nostra solvibilità sui mercati, trasformando il debito pubblico nella garanzia di un'esistenza ipotecata a *Thanatos*. Non è un'iperbole retorica ma una descrizione tecnicamente precisa: ogni obbligazione di debito pubblico è, in ultima istanza, una promessa di pagamento futuro

sostenuta dalla fiducia nella sopravvivenza — economica, ma non solo — dello Stato emittente; quando quella sopravvivenza viene condizionata a un allineamento militare permanente, il debito cessa di ipotecare soltanto il gettito fiscale di domani e comincia a ipotecare la disponibilità stessa della nazione a sacrificare vite per restare solvibile agli occhi dei mercati.

7. La disincarnazione tecnica della guerra

Il riarmo contemporaneo è segnato da un salto qualitativo nella tecnica. La guerra si disincarna attraverso l'uso di droni, intelligenza artificiale e sistemi di comando autonomi che rischiano di sottrarre il conflitto al controllo umano. Paul Virilio ha dedicato l'intera sua opera a mostrare come la storia della guerra coincida con la storia della velocità: ogni avanzamento tecnico riduce il tempo di decisione a disposizione degli uomini, fino al punto — che oggi sembriamo aver raggiunto — in cui la velocità di reazione richiesta da un sistema d'arma eccede la velocità di deliberazione politica, costringendo l'autorità umana a delegare sempre più funzioni critiche ad automatismi che essa stessa non comprende più pienamente. Günther Anders, riflettendo sull'era atomica, parlava di “obsolescenza dell'uomo”: la nostra capacità di produrre strumenti di distruzione ha superato da tempo la nostra capacità di immaginarne e sentirne emotivamente le conseguenze — un divario che Anders chiamava “dislivello prometeico”, e che oggi si aggrava ulteriormente con sistemi la cui logica interna sfugge persino ai loro progettisti.

In questa nuova dimensione, le armi tradizionali colpiscono meno della propaganda incessante che satura l'opinione pubblica, rendendo il conflitto una “categoria interpretativa della realtà”. I cittadini sono trasformati in “forzati del consumo” e della percezione. Il sistema mediatico mondiale agisce come uno stormo di bombardieri. Esso distrugge la capacità critica e rende accettabile l'idea di una “Guerra grande infinita” che potrebbe non finire con questa generazione. La propaganda non serve solo a giustificare la guerra ma a conquistare l'anima dei soggetti, integrando l'economia, la tecnica e la vita biologica in un unico apparato di controllo. L'esigenza non è più soltanto quella di disciplinare i corpi o amministrare la vita

delle popolazioni, ma mobilitare preventivamente ogni energia vitale — economica, affettiva, informativa — in funzione di un conflitto che non ha bisogno di essere dichiarato per essere già operativo.

Vi è, in questo, una torsione ulteriore rispetto alla diagnosi foucaultiana, che pensava ancora il biopotere in termini di amministrazione — censimenti, statistiche, politiche sanitarie, cioè una gestione relativamente lenta e burocratica della vita delle popolazioni. Il capitalismo di guerra digitale opera invece in tempo reale: l'algoritmo che seleziona quale contenuto bellico mostrare a quale utente, in base al suo profilo emotivo già tracciato per finalità pubblicitarie sincronizza la vita istantaneamente con l'esigenza di consenso. La stessa infrastruttura tecnica vende scarpe e vacanze, e poi, con un'identica grammatica algoritmica, impone anche l'urgenza della mobilitazione securitaria: il consumatore e il cittadino mobilitato non sono più due ruoli distinti che lo stesso individuo assume in momenti diversi ma un'unica superficie di ottimizzazione continuamente performata da un apparato che non distingue, perché non ha motivo di distinguere, fra la vendita di una merce e la vendita di una paura.

8. La macchina militare e l'entropia distruttiva

La logica del riarmo è intrinsecamente entropica. Il “tritacarne” ucraino, dove si consumano migliaia di vite per pochi chilometri di fango, è l'emblema di una cecità strategica che preferisce il sacrificio collettivo alla ricerca di un accordo. Ciascun attore, mosso da imperative logiche interne di conservazione o di rivalsa — siano esse le pulsioni egemoniche anglosassoni o le reazioni euroasiatiche —, contribuisce a una spirale di escalation in cui la mediazione politica è sistematicamente neutralizzata.

Nel *Trattato di nomadologia*, Gilles Deleuze e Félix Guattari tracciano una linea di frattura netta tra due polarità inconciliabili. Da un lato la “macchina da guerra”, estranea ad ogni logica militare: una forma d'esistenza nomade, pura esteriorità che si muove nello spazio senza volerlo fondare né dominare, dedita soltanto alla propria incessante metamorfosi. Dall'altro l'“apparato di Stato”, il cui unico vettore è il potere: la riduzione del movimento a norma, la recinzione

del territorio e la stabilizzazione delle forme. La torsione drammatica di questa distinzione si consuma quando lo Stato, strutturalmente privo di una propria dinamica trasformativa, attrae a sé la macchina da guerra per convertirla nell'istituzione militare della propria difesa. In questo gesto di appropriazione, tuttavia, l'apparato statale inocula al proprio interno un principio di eccedenza ingovernabile, finendo per essere scompaginato dalla stessa forza che pretendeva di imbrigliare. È esattamente ciò che osserviamo oggi: gli Stati occidentali hanno riattivato una macchina da guerra — industriale, tecnologica, mediatica — che ora li eccede, dettando essa stessa i tempi e le priorità della politica, anziché esserne semplicemente lo strumento.

La guerra cessa così di essere uno strumento della politica per diventare la sostanza stessa delle istituzioni che la conducono. L'energia distruttiva di questo processo non è governabile all'infinito. Il rischio di un conflitto nucleare è reale ma viene trattato dai leader occidentali con un grado di cecità quasi inconcepibile. Siamo come "sonnambuli" che camminano verso l'*iceberg* — l'immagine, non a caso, è la stessa che Christopher Clark ha usato per descrivere le cancellerie europee nell'estate del 1914 — mentre la propaganda di sistema continua a parlare di "ordine basato sulle regole". Il sistema ha strutturalmente eletto *Thanatos* a motore dell'accumulazione, trasformando la vita stessa in un derivato finanziario da ipotecare per il riarmo.

9. Fatalità e responsabilità: la soglia

A questo punto è necessario affrontare direttamente una tensione che attraversa l'intero discorso e che non va dissimulata: se il riarmo è, come qui si sostiene, una "fatalità tecnico-sistemica" — l'esito necessario di una fase storica che non conosce altra via per auto-perpetuarsi se non attraverso il conflitto — come si può ancora parlare di responsabilità e di possibilità di "disattivare il meccanismo"? Se si concepisce ogni decisione presente come vincolata da una struttura, e quella struttura come il sedimento di decisioni passate a loro volta condizionate, la categoria di responsabilità rischia effettivamente di arretrare lungo una catena causale indefinita, evaporando in un

passato privo di origine. Un fatalismo coerente fino in fondo dovrebbe rinunciare a ogni appello all'azione.

Occorre tuttavia spingere l'analisi oltre la trappola di una regressione all'infinito. Per arrestare questa fuga all'indietro non serve ipotizzare alcun atto fondativo incontaminato, né il richiamo a una presunta innocenza originaria dei decisori. La risposta risiede nella capacità di distinguere la determinazione strutturale del sistema nel suo complesso dalla sovradeterminazione di ogni singola decisione. Che il capitalismo di guerra costituisca l'orizzonte entro cui qualsiasi decisore si trova costretto a muoversi rende fatale il riarmo. Il fatto, però, che quest'orizzonte sia il prodotto di decisioni storiche cumulate apre uno spazio in cui la responsabilità torna ad avere senso. Essa si colloca in uno spazio/soglia, ossia nell'eccedenza della decisione sul calcolo di sistema nei momenti di saturazione entropica. Quando la macchina del capitalismo di guerra accumula attrito, si producono punti/limite in cui la norma non sa più codificare l'evento e il vincolo si allenta per paralisi delle opzioni interne dell'apparato. È lì che la responsabilità trova il suo ancoraggio eminentemente negativo: nella capacità di abitare l'incompiutezza del momento critico senza affrettarsi a saturarla con una reazione automatica.

L'apertura dello spazio-soglia, tuttavia, non è un compito equamente distribuito, né potrebbe esserlo: la saturazione entropica non si manifesta allo stesso modo su tutta la superficie sistemica. Chi abita la *e-city* sperimenta l'attrito del capitalismo di guerra come inflazione, come rincaro, come titolo di giornale — un disagio reale, ma ancora traducibile nel lessico che il sistema stesso mette a disposizione per neutralizzarlo. Chi abita la *no-city*, ossia i lavoratori precarizzati, i corpi arruolati o arruolabili, le popolazioni che pagano il dispositivo di guerra sulla propria pelle non lo abitano per scelta ma per condizione. Sarebbe tuttavia un errore trasformare la maggiore esposizione in una virtù critica automatica. La massa cerca coesione proprio attraverso la designazione condivisa di un pericolo, ed è esattamente chi ha perso ogni altro ancoraggio — economico, comunitario, simbolico — a trovare nella narrazione del sospetto la ricomposizione identitaria più immediatamente disponibile. Chi è più esposto al disagio sistemico non è dunque, per ciò stesso, più incline a smascherare il dispositivo

che lo produce: rischia semmai di esserne l'utente più fedele, perché è a lui che quella narrazione offre il sollievo più necessario. Il capro espiatorio designato dal riarmo consola maggiormente chi ha minori consolazioni a disposizione. Attribuire alla *no-city* una lucidità morale spontanea sarebbe allora una mitologia populista, speculare e non meno ingannevole di quella che si vuole decostruire.

È in questa doppia direzione — mai scontata, mai acquisita — che la responsabilità di abitare l'incompiutezza va effettivamente pensata. È fondamentalmente una condizione da costruire, con strumenti che restano innanzitutto politici prima che filosofici — redistribuzione reale del rischio, spazi di parola che non passino per l'intermediazione dell'apparato, forme di solidarietà che non abbiano bisogno di un nemico comune per sussistere. Il compito riguarda tutti, poiché tutti restano coinvolti nella medesima catena di decisioni cumulate; ma per chi la *no-city* la abita davvero, quel compito non può essere semplicemente richiesto — va anzitutto reso possibile.

Disattivare "il meccanismo che ha reso la paura la principale risorsa di valorizzazione economica e disciplinamento sociale" significa agire su quel margine sottile in cui la struttura, per riprodursi, ha ancora bisogno del consenso, della narrazione e della credibilità di chi la racconta. È precisamente in quel margine che si gioca la possibilità di un pensiero che non sia esso stesso un ulteriore ingranaggio della macchina.

La via d'uscita non risiede dunque nel semplice auspicio di una moderazione diplomatica o in un appello alla ragionevolezza dei governi — i quali sono i primi prodotti e funzionari di questa narrazione —, ma nella disattivazione del meccanismo che ha reso la paura la principale risorsa di valorizzazione economica e disciplinamento sociale. Il compito non è solo quello di fermare la produzione di armi ma presuppone la disattivazione del meccanismo che ha reso la guerra l'ambiente naturale della nostra esistenza. Solo scorgendo le sbarre del nostro labirinto esistenziale e politico (una sorta di claustrofobico fasciosistema) potremo, forse, ricominciare a pensare un'alternativa al nichilismo, imparando ad abitare quella "soglia" che separa il flusso operativo dall'esperienza effettiva del reale.

Poiché, in fondo, l'unica domanda seria in un contesto simile non può che essere la seguente: fino a che punto una civiltà può eleggere la paura a propria infrastruttura produttiva prima che l'apparato costruito per proteggerla diventi la causa primaria della sua dissoluzione?

Bibliografia

- Abelow, Benjamin, *Come l'Occidente ha provocato la guerra in Ucraina*, Fazi Editore, Roma, 2023.
- Anders, Günther, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.
- Arendt, Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009.
- Canetti, Elias, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981.
- Caracciolo, Lucio, *La pace è finita. Così ricomincia la storia in Europa*, Feltrinelli, Milano, 2022.
- Clark, Christopher, *I sonnambuli. Come l'Europa arrivò alla Grande Guerra*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelvechi, Roma, 2003 (in particolare il capitolo “Trattato di nomadologia: la macchina da guerra”).
- Foucault, Michel, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- Girard, René, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980.
- Jackson, Shirley, *Paranoia*, Adelphi, Milano, 2018.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986.
- Luhmann, Niklas, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna, 1990.
- Luxemburg, Rosa, *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino, 1968.
- Saravalle, Alberto – Stagnaro, Carlo, *Capitalismo di guerra. Perché viviamo già dentro un conflitto globale permanente (e come uscirne)*, Fuoriscena, 2024.
- Schmitt, Carl, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna, 1972.
- Virilio, Paul, *Velocità e politica*, Multiplayer.it Edizioni, Trento, 2011 (ed. orig. *Vitesse et politique*, 1977).
- Weber, Max, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999.

Antonio Martone è professore associato di Filosofia politica presso il Dipartimento di Studi politici e sociali dell'Università di Salerno. Si occupa di genealogia della filosofia politica moderna e contemporanea, di biopolitica e soggettività, di tecnocrazia e sicurezza. Tra le sue pubblicazioni: *Le radici della disuguaglianza* (2011), *Ecity. Antropologia della tecnica* (2018), *NoCity* e *Fobocrazia* (2021); è in corso di stampa *Fasciosistema*.

Il soggetto nella rete. Dispositivo algomediatico, capitalismo computazionale e soglia situata della coscienza

> **Mauro Ferraresi***

Abstract

Il contributo interroga le forme contemporanee di soggettivazione a partire dalla nozione di dispositivo, nella genealogia che va da Foucault a Deleuze e ad Agamben. Si propone la nozione di dispositivo algomediatico: la rete che si stabilisce tra sistemi algoritmici, ambienti mediali, piattaforme e infrastrutture di calcolo, e che si distingue dai dispositivi precedenti per due tratti, la ricorsività e la funzione enunciativa. A differenza dei dispositivi desoggettivanti descritti da Agamben nel 2006, il dispositivo algomediatico interpella la soggettività e la modella, perché è nella soggettività viva che si trova il valore che gli interessa. Ne deriva un circuito che va dall'estrazione di valore al governo delle disposizioni all'azione, all'orientamento dei comportamenti, alla produzione di nuova soggettività. La tesi è che il capitale-potere computazionale tenti di valorizzare economicamente la linea di soggettivazione, che Deleuze descriveva come una sorta di plusvalore, e che tragga vantaggio da un *decoupling*: il valore resta al dispositivo, la responsabilità ricade sul soggetto o si dissolve nella macchina. Integrando il concetto di Agentività Relazionale Distribuita e la teoria SENSE della coscienza situata, il contributo colloca il soggetto sulla soglia in cui il senso diventa cosciente e imputabile, e analizza questa dinamica in tre luoghi: l'ecosistema informativo, il lavoro algoritmizzato, il corpo datificato. Alla domanda su come il soggetto si ridetermini, risponde con la nozione di ri-accoppiamento: pratiche, relazioni e istituzioni che riattaccano gli effetti a chi li produce, lungo i circuiti del riconoscimento, le pratiche e le traiettorie di responsabilità.

1. Il soggetto riposizionato

Il problema del soggetto è sempre stato, insieme, filosofico, politico, economico e tecnico: riguarda il modo in cui le formazioni

sociali distribuiscono la capacità di agire, di attribuire senso, di essere riconosciuti e di rispondere delle proprie azioni. La contemporaneità, tuttavia, introduce una variazione inedita di questa distribuzione.

Il capitalismo computazionale (Stiegler 2019), nella sua forma attuale, non elimina il soggetto: lo riposiziona dentro una rete di mediazioni in cui l'agire, il percepire e il produrre senso avvengono sempre più all'interno di ambienti digitali che non si limitano a supportare l'azione ma partecipano attivamente alla sua configurazione (Ferraresi, Raffa 2025). È la condizione che Nick Couldry e Andreas Hepp hanno chiamato mediatizzazione profonda, nella quale ogni elemento della vita sociale è composto di elementi già mediati (Couldry, Hepp 2017). Si tratta di un mutamento di condizioni che richiede strumenti concettuali nuovi, o almeno profondamente riformulati.

La tesi va messa subito in confronto con alcune letture che hanno interrogato lo stesso nesso tra dispositivi e soggettivazione, e che vanno lette nella loro data dal momento che i processi e le tecnologie sono mutati, e piuttosto in fretta. Nel 2006 Giorgio Agamben definiva soggetto «ciò che risulta dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo fra i viventi e i dispositivi» (Agamben 2006, p. 22), una definizione relazionale che il presente contributo condivide. Agamben osservava che alla crescita dei dispositivi corrispondeva una proliferazione dei processi di soggettivazione, una «disseminazione» più che una cancellazione del soggetto (ivi, p. 23); ma sosteneva poi che i dispositivi di quella che chiamava «la fase attuale del capitalismo» agissero soprattutto attraverso processi di desoggettivazione (ivi, p. 30): chi si lascia catturare dal telefono cellulare non acquista una nuova soggettività, «ma soltanto un numero attraverso cui può essere, eventualmente, controllato» (ivi, p. 31). Nel 2013 Antoinette Rouvroy e Thomas Berns descrivevano una governamentalità algoritmica che evita il confronto con gli individui e rende rare le occasioni di soggettivazione (Rouvroy, Berns 2013). Nel 2015 Fulvio Carmagnola, discutendo il *gadget* come dispositivo di godimento, collocava il soggetto «in mezzo, sul crinale» tra desoggettivazione e soggettivazione (Carmagnola 2015, p. 72). Queste letture precedono la diffusione delle piattaforme conversazionali e dei

sistemi generativi, e dunque di ciò che in queste pagine si chiama dispositivo algomediatico: la rete che si stabilisce tra sistemi algoritmici, ambienti mediali e piattaforme digitali, e che estrae valore dalla soggettività degli utenti mentre la modella (se ne darà una definizione compiuta al §2). Questo dispositivo non si limita ad assegnare al soggetto un numero o un profilo: lo interpella e gli risponde, sollecitandolo di continuo a riconoscersi in ciò che gli restituisce e gli propone. Agisce così prima che il soggetto rifletta e decida su ciò che gli appare e su ciò che lo sollecita. La soggettivazione si sposta di conseguenza dalla deliberazione al momento in cui il soggetto si accorge di ciò che il dispositivo ha predisposto e lo assume come proprio, diventandone responsabile: è ciò che il §5 definirà come soglia situata. Questa soglia è il crinale di cui parlava Carmagnola: è su di essa che il capitale-potere computazionale opera, ed è su di essa che il soggetto si ridetermina.

Il presente contributo si propone di analizzare questa trasformazione attraverso due prospettive teoriche integrate. La prima è quella di una sociologia dell'intelligenza artificiale che legge il potere algoritmico come estensione e mutazione del dispositivo foucaultiano, nell'accezione che Michel Foucault elaborò negli anni Settanta del Novecento e che Gilles Deleuze riprese tra il 1988 e il 1990, in dialogo con la teoria delle macchine sociali costruita con Félix Guattari. La seconda è quella di SENSE, una teoria sociologica della coscienza elaborata per rispondere proprio alle trasformazioni introdotte dall'intelligenza artificiale nel campo dell'esperienza e della soggettività.

Il punto di partenza comune a entrambe le prospettive è la nozione di condizione algomediatica: la situazione strutturale in cui l'ibridazione tra algoritmi e ambienti mediali produce, in modo continuo e adattivo, nuove forme di soggettivazione. Dentro questa condizione il soggetto è un processo, l'esito sempre provvisorio di pratiche, relazioni e dispositivi che lo costituiscono rideterminandolo.

Questo argomento richiede di essere sviluppato attraverso diverse stazioni teoriche: la genealogia del concetto di dispositivo e la sua pertinenza attuale; la natura specifica del capitalismo computazionale e delle sue direttrici di potere; la questione

dell'agentività in ambienti socio-tecnici distribuiti; infine, la proposta teorica di SENSE come strumento per analizzare empiricamente il soggetto nel suo rideterminarsi continuo. Si tenterà di mostrare che il soggetto contemporaneo si costituisce attraverso e contro il dispositivo algomediatico, in un processo di negoziazione continua, mai di pura sottomissione né di pura libertà, lungo la soglia in cui senso e responsabilità si integrano e diventano imputabili. In questo modo il contributo risponde alle due questioni: come il capitale-potere orienti le forme contemporanee di soggettivazione, e come il soggetto agisca per rideterminarsi.

2. Il dispositivo algomediatico come macchina di soggettivazione

Foucault non ha mai dato del dispositivo una definizione sistematica; vi si avvicina in un'intervista del 1977, dove lo descrive come «un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto», precisando che «il dispositivo è la rete che si stabilisce fra questi elementi» (Foucault 1994, pp. 299-300; tr. it. in Agamben 2006, p. 6). Il dispositivo è inoltre una «formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza», e ha perciò «una funzione eminentemente strategica» (ibidem).

Ogni dispositivo produce poi effetti che eccedono la strategia da cui nasce: il carcere, ricorda Agamben, produce «come conseguenza più o meno imprevista la costituzione di un soggetto e di un *milieu* delinquente» (Agamben 2006, p. 30). Fulvio Carmagnola ha osservato che il termine oscilla tra l'ordine delle grandi disposizioni storiche, impersonali, e l'ordine delle tecnologie, che prevedono invece «un alto grado di progettualità "miope"» (Carmagnola 2015, p. 48). La formula si attaglia al dispositivo algomediatico più che a ogni altro: progettato fin nei dettagli, produce effetti che nessuno ha progettato. È in questo scarto tra progetto ed effetto che si apre la zona grigia della responsabilità di cui si dirà più avanti.

Agamben ha mostrato che il termine porta con sé una genealogia economica. *Dispositio* è la parola con cui i padri latini tradussero il greco *oikonomia* (Agamben 2006, p. 18), che significa «l'amministrazione dell'*oikos*, della casa e, più generalmente, gestione, *management*» (ivi, p. 15). Comune alla *dispositio* dei teologi e ai dispositivi foucaultiani è il rimando a «un insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini» (ivi, p. 20). Il nesso tra capitale e potere ha dunque un fondamento nella storia stessa della parola: il dispositivo nasce come economia, cioè come gestione delle condotte orientata all'utile, e il dispositivo algomediatico è la forma in cui gestione delle condotte e produzione di valore coincidono operativamente.

Nel 1988, in una conferenza dedicata a Foucault, Gilles Deleuze descrive il dispositivo come una «matassa» (Deleuze 2007), un insieme multilineare composto da linee di natura diversa: curve di visibilità e di enunciazione, linee di forza, che costituiscono la dimensione del potere, e infine linee di soggettivazione. Queste ultime designano la possibilità di piegare diversamente le linee del dispositivo e di «sottrarsi ai rapporti di forza stabiliti» (ivi, p. 17). Il soggetto, in questa lettura, è interno al dispositivo senza esserne il semplice prodotto: «noi apparteniamo a dei dispositivi e agiamo in essi» (ivi, p. 27). Due conseguenze vanno trattenute. Se ogni dispositivo distribuisce il visibile e l'invisibile, il dispositivo algomediatico va analizzato anzitutto come regime di visibilità, che decide che cosa appare, a chi e in quale ordine. La soggettivazione, poi, è ciò che il dispositivo rende possibile senza poterlo interamente prevedere: lo spazio che questo contributo chiama soglia situata.

Dalla stessa conferenza viene una cautela di metodo. Deleuze distingue nel dispositivo le linee dell'archivio, ciò che siamo e perciò stesso cessiamo di essere, secondo una formula che riprende da Foucault, dalle linee dell'attuale, «il divenire-altro a cui arriviamo» (Deleuze 2007, p. 40; cfr. Carmagnola 2015, p. 38). Foucault stesso, in un'intervista del luglio 1977 rimasta a lungo inedita, dichiarava che il suo problema era «sempre un problema contemporaneo» (Foucault

2011, p. 4, trad. mia). Le analisi di Foucault, di Deleuze e di Agamben descrivono in larga parte ciò che non siamo già più; il loro uso, in queste pagine, è misurare lo scarto rispetto a ciò che stiamo diventando.

La nozione di dispositivo richiede dunque di essere estesa e parzialmente riformulata per rendere conto della specificità del capitalismo computazionale. Si può ora fornire la definizione compiuta annunciata al §1. Il dispositivo algomediatico è la rete che si stabilisce tra sistemi algoritmici, ambienti mediali, architetture di piattaforma, protocolli di raccolta dei dati, modelli predittivi, interfacce conversazionali e infrastrutture di calcolo. Come ogni dispositivo, risponde a un'urgenza, che è economica prima che politica: estrarre valore da ciò che un numero non contiene. I dispositivi descritti da Agamben, come si è visto al §1, si limitavano ad assegnare al soggetto un numero; il dispositivo algomediatico risponde all'esaurimento di quel modello e interpella la soggettività per modellarla, perché è nella soggettività viva che si trova il valore che gli interessa. Ne deriva un ordine delle funzioni che rovescia quello indicato da Agamben, per il quale il dispositivo è «innanzitutto una macchina che produce soggettivazioni, e solo in quanto tale è anche una macchina di governo» (Agamben 2006, p. 29). Il dispositivo algomediatico opera anzitutto come estrazione di valore, cui seguono il governo delle disposizioni all'azione, che struttura il campo delle possibilità, l'orientamento dei comportamenti e, infine, la produzione di nuovi elementi di soggettività, che diventano a loro volta materia di nuova valorizzazione. L'ordine è un circuito, e la ricorsività ne è il principio.

Due tratti distinguono questo dispositivo da quelli che lo precedono. Il primo è ricorsivo: apprende dalla condotta del soggetto che governa e lo modula con i materiali di quella stessa condotta. Il secondo è enunciativo: i dispositivi analizzati da Foucault e da Deleuze facevano vedere e facevano parlare; il dispositivo algomediatico parla esso stesso, produce enunciati e risponde a chi lo interroga. Il nome registra entrambi i tratti: algoritmico per la ricorsività, mediatico per la funzione enunciativa. La condizione algomediatica di cui si è detto al §1 è la formazione storica entro cui questo dispositivo opera; il dispositivo ne è la rete operativa.

Per comprendere che cosa vi sia di nuovo nel tratto ricorsivo conviene partire dal contrasto con i dispositivi disciplinari. I dispositivi di sorveglianza e disciplina analizzati da Foucault erano, per così dire, statici nella loro architettura: il *panopticon* non cambiava il proprio funzionamento in risposta al comportamento dei detenuti; il dispositivo di confessione non si riconfigurava in base a ciò che veniva detto. Il dispositivo algomediatico è invece un sistema adattivo: si riconfigura in tempo reale, anticipa le azioni prima ancora che vengano compiute e ridisegna di continuo le opzioni entro cui i soggetti si trovano a operare.

Il passaggio dalla fissità all'adattamento era stato descritto da Deleuze nel 1990, nel *Poscritto sulle società di controllo*: «Gli internamenti sono stampi, dei calchi distinti, ma i controlli sono una modulazione, qualcosa come un calco autodeformante che cambia continuamente, da un istante all'altro» (Deleuze 2000, p. 236). Poco oltre Deleuze osserva che gli individui sono diventati «“dividuali”» e le masse «campioni, dati, mercati o “banche”» (ivi, p. 237): una descrizione che oggi coincide con il profilo algoritmico. L'adattività, dunque, non basta a distinguere il dispositivo algomediatico, perché la modulazione era già nel *Poscritto*. Ciò che il *Poscritto* non poteva prevedere è proprio la ricorsività.

Questa differenza ha conseguenze teoriche sul modo in cui pensiamo la soggettivazione. Nel modello classico i soggetti si formano all'interno di strutture relativamente stabili che definiscono norme e gerarchie di visibilità, e la soggettivazione è un processo lento, sedimentato in pratiche ripetute e istituzioni durature. Nel capitalismo computazionale il dispositivo è invece modulare e continuamente aggiornato: il soggetto, anziché essere formato una volta per tutte dentro uno spazio di potere relativamente stabile, viene rideterminato a ogni interazione. La soggettivazione diventa un processo distribuito nel tempo e nello spazio delle reti.

Si può ora formulare la tesi che orienta il resto del contributo. Deleuze chiamava la linea di soggettivazione «una sorta di plusvalore» (Deleuze 2007): il termine designa ciò che eccede i rapporti di forza e i saperi costituiti. Il dispositivo algomediatico è il primo a prendere questa metafora alla lettera, cioè a tentare di valorizzare

economicamente proprio quella eccedenza. Un sistema che apprende si aggiorna a partire dallo scarto tra ciò che prevede e ciò che accade: la deviazione, l'uso imprevisto, il gesto nuovo diventano per esso il materiale più prezioso. La linea di soggettivazione diventa così materia prima della riconfigurazione del dispositivo. Carmagnola aveva mostrato come il dispositivo estetico avesse fatto del sentire «una parte cospicua della produzione di plusvalore» (Carmagnola 2015, p. 60); il dispositivo algomediatico estende questa economia dal sentire alla soggettivazione stessa. La cattura incontra però due limiti, dai quali dipende il seguito del nostro argomentare. Il primo: ciò che il dispositivo trattiene è la traccia operativa della soggettivazione, mentre l'esperienza situata da cui la traccia proviene resta fuori dalla sua presa; è la soglia situata di cui si dirà al §5. Il secondo: il valore prodotto dalla soggettivazione viene trattenuto dal dispositivo, mentre la responsabilità degli atti che la esprimono resta in capo al soggetto. In questa asimmetria, il valore al dispositivo e la responsabilità al soggetto, consiste il *decoupling* da cui il capitale-potere computazionale estrae valore.

La tesi si iscrive nella linea aperta da Deleuze e Guattari con la nozione di macchina sociale, elaborata nell'*Anti-Edipo* e ripresa in *Mille piani* attraverso la figura dell'apparato di cattura. La macchina descrive un modo di funzionamento che non è né struttura né soggetto, ma un campo di flussi, connessioni, tagli e catture; non ha un centro né uno scopo definito dall'esterno, e funziona producendo i propri effetti attraverso il funzionamento stesso. Il capitalismo, in questa lettura, è una macchina che cattura flussi (di lavoro, di desiderio, di significato, di dati) e li converte in valore, rideterminando continuamente le condizioni della propria riproduzione. Il capitalismo computazionale è la forma attuale di questa macchina, nella quale i flussi di esperienza soggettiva, di attenzione, di comportamento e di relazione diventano la materia prima privilegiata di una valorizzazione che non si ferma mai. Deleuze lega esplicitamente il controllo a una mutazione del capitalismo, al punto da scrivere che «il marketing è ora lo strumento del controllo sociale» (Deleuze 2000, p. 239).

Nell'intervista del luglio 1977 Foucault chiarisce il proprio metodo con un'analogia che riguarda il nesso tra capitale e potere. I

socialisti prima di Marx si chiedevano perché chi produce la ricchezza resti povero e rispondevano in termini negativi, con il furto; Marx ha cercato invece i meccanismi positivi dell'accumulazione che producono la pauperizzazione. Foucault dichiara di voler fare lo stesso con il potere, cercando dietro gli effetti di miseria «l'enorme meccanica positiva di potere che investe il corpo e produce gli effetti» (Foucault 2011, p. 12, trad. mia). Il potere è allora ciò che «ci attraversa positivamente», ci fa fare qualcosa e ci dà gratificazioni (ivi, p. 9, trad. mia). La descrizione si attaglia al dispositivo algomediatico con una precisione che il 1977 non poteva prevedere: un potere che governa per gratificazione, attraverso la raccomandazione e il riconoscimento, più che per interdizione.

Dentro questo dispositivo il soggetto è, insieme, oggetto del potere e motore del suo funzionamento. È la ricorsività descritta sopra, vista dal lato del soggetto: ogni gesto digitale alimenta il sistema che ridefinirà le condizioni dei gesti successivi. Il soggetto, in questo senso, è costitutivamente implicato nel funzionamento del dispositivo che lo governa, come nodo di una rete che lo attraversa e lo ridetermina più che come agente libero.

È importante, tuttavia, non cadere in un determinismo totale. Il dispositivo algomediatico non è onnipotente, e le forme di resistenza, di controcondotte (Foucault 2005, lezione del 1° marzo 1978), di appropriazione critica degli strumenti non scompaiono dentro di esso. Foucault lo diceva con chiarezza: si hanno tante resistenze quanti sono i poteri, perché «il potere si esercita sempre su una resistenza e una resistenza si oppone sempre a un tipo di potere» (Foucault 2011, pp. 13-14, trad. mia). Quali forme questa resistenza possa assumere nel capitalismo computazionale è la domanda a cui risponde il §7.

3. Le direttrici del capitale-potere computazionale

Il capitalismo computazionale non è, evidentemente, una realtà monolitica. Esso si articola attraverso una pluralità di meccanismi e direttrici che incidono in modo differenziato sui soggetti, sui loro corpi, sulle loro capacità di agire e di produrre senso. Una classificazione di queste direttrici non è un esercizio meramente tassonomico: è uno strumento analitico che permette di rendere

visibile la complessità del dispositivo e di identificare i luoghi in cui il soggetto viene più intensamente sollecitato a rideterminarsi. Se ne individuano sei: discorsiva e semiotica, simulativa, estrattiva, predittiva, manipolativa e ambientale. Esse non stanno sullo stesso piano: coerentemente con quanto si è detto al §2, la direttrice estrattiva è il principio che orienta le altre, mentre quella ambientale ne costituisce la condizione.

In ogni caso, partendo dalla prima direttrice nominata, quella discorsiva e semiotica, occorre affermare che l'intelligenza artificiale ha introdotto nella produzione culturale e comunicativa una discontinuità significativa: sistemi generativi capaci di produrre testi, immagini, video, musica e codice a una velocità e a una scala senza precedenti storici. Questo non è un cambiamento meramente quantitativo. È un mutamento nelle condizioni in cui il senso viene prodotto, distribuito e ricevuto. I sistemi di linguaggio di grandi dimensioni operano attraverso correlazioni statistiche che identificano le sequenze più probabili, senza comprendere nel senso umano del termine: non vi è esperienza, non vi è intenzionalità, non vi è *situatezza* nell'atto produttivo. Eppure, i loro output orientano discorsi, costruiscono narrazioni, producono rappresentazioni che hanno effetti sociali reali.

Questa situazione produce una tensione teorica di grande rilievo. Il significato, nella tradizione semiotica che va da Peirce a Eco (Peirce 1931-1958; Eco 1975), non è mai una proprietà intrinseca dei segni, ma emerge dalla relazione tra segni, interpreti e contesti. Un sistema che produce segni senza avere esperienza, senza essere situato in un corpo e in una storia, senza poter essere responsabile di ciò che produce, cambia radicalmente le condizioni in cui questa relazione si dà. Il soggetto che interagisce con questi sistemi si trova di fronte a produzioni di senso che sembrano autentiche, che rispondono, che si adattano, che personalizzano: ma sono produzioni che, come si diceva, non provengono da un'esperienza situata. La questione del soggetto si pone, in questo contesto, anche come questione circa la capacità di distinguere il senso prodotto dall'esperienza dal senso prodotto dalla correlazione statistica.

La seconda direttrice è quella simulativa. I sistemi di intelligenza artificiale contemporanei sono in grado di produrre simulazioni sempre più fedeli dell'esperienza umana: voci, volti, comportamenti, conversazioni. Questo potere simulativo ha effetti che vanno ben oltre la sfera dell'intrattenimento o della comunicazione. Esso opera all'interno dei processi di formazione dell'identità, delle relazioni affettive, della percezione della realtà sociale. Il caso di *Marco e Dedalo*, documentato nella ricerca di Ferraresi e Raffa (2025), è esemplare in questo senso: un sistema di intelligenza artificiale che, nel dialogo con un utente che gli attribuisce coscienza e autonomia, produce dichiarazioni di emozione, di scelta, di amore, costruendo una relazione che il soggetto percepisce come autentica e reciproca. Questa relazione non è inautentica, nel senso che produce effetti reali sulla soggettività dell'utente. Ma è una relazione asimmetrica nel senso più radicale: uno dei due poli non ha esperienza di ciò che dice né può risponderne.

La terza direttrice è quella estrattiva. Il capitalismo computazionale, come ha mostrato Shoshana Zuboff con il concetto di capitalismo della sorveglianza (Zuboff 2019), si fonda sulla trasformazione dell'esperienza umana in materia prima per la produzione di valore economico. Ogni comportamento, ogni preferenza, ogni gesto digitale viene convertito in dato, e il dato viene utilizzato per costruire modelli predittivi del comportamento futuro, che a loro volta vengono venduti come prodotti sul mercato pubblicitario e come strumenti di governance. Questo processo non riguarda soltanto le grandi piattaforme di consumo: si estende progressivamente a ogni ambito della vita sociale, dalla sanità all'educazione, dalla giustizia al lavoro. La datificazione del corpo, della salute, delle competenze e delle relazioni produce una nuova forma di estrattivismo che preleva valore dall'esperienza soggettiva senza necessariamente restituirla al soggetto da cui proviene.

La quarta direttrice è quella predittiva. I sistemi algoritmici di raccomandazione e personalizzazione non si limitano a rispondere alle preferenze degli utenti: le anticipano. Attraverso l'analisi dei comportamenti passati, costruiscono modelli del soggetto che consentono di prevederne le azioni future prima ancora che egli stesso

le abbia deliberate. Questo potere predittivo non è neutro: seleziona, ordina e rende disponibili certi contenuti e certe opzioni mentre ne oscura altre, ridefinendo continuamente il campo entro cui il soggetto si trova a operare. Il problema teorico che questo pone è profondo: se l'azione si svolge sempre in un ambiente già pre-strutturato dalla predizione algoritmica, la nozione stessa di scelta liberamente esercitata richiede di essere radicalmente riformulata. La razionalità del soggetto, già limitata strutturalmente come aveva mostrato Herbert Simon con la nozione di razionalità limitata (Simon 1957), si trova ora operante entro ambienti che non sono neutrali rispetto alle scelte che rendono disponibili: ambienti costruiti sulla base di ciò che il soggetto ha già fatto, e orientati a produrre ciò che si prevede farà.

La quinta direttrice è quella manipolativa. Mentre il potere predittivo anticipa i comportamenti, il potere manipolativo interviene attivamente su di essi, orientandoli verso esiti desiderati da soggetti terzi: piattaforme, inserzionisti, istituzioni, attori politici. I meccanismi di *nudge* (Thaler, Sunstein 2008), i sistemi di gamification, le notifiche calibrate sui ritmi biologici dell'attenzione, i dark pattern nelle interfacce (interfacce progettate deliberatamente per indurre l'utente a compiere azioni che altrimenti non compirebbe, a tutto vantaggio di chi le gestisce: Brignull 2023): tutto questo costituisce un arsenale tecnico di intervento sul comportamento che non si presenta come coercizione, ma come facilitazione, suggerimento, personalizzazione. Il soggetto non viene costretto: viene orientato in modo che le sue scelte spontanee coincidano con gli obiettivi del sistema. Questa forma di potere è particolarmente insidiosa perché opera al di sotto della soglia della coscienza riflessiva: agisce sui desideri prima che diventino intenzioni, sulle attenzioni prima che si trasformino in giudizi, sui comportamenti prima che vengano sottoposti a valutazione critica.

La sesta direttrice è quella che si propone di definire ambientale. Il termine è preferito a quello di infrastrutturale, che pure sarebbe descrittivamente corretto, per una ragione teorica precisa: il potere di cui si tratta non si manifesta come infrastruttura separabile dai soggetti che la abitano, ma come ambiente, ossia come condizione costitutiva dell'esperienza, come campo entro cui il soggetto esiste

prima ancora di agire. In Ferraresi e Raffa (2025), questa nozione è stata sviluppata muovendo dall'intuizione che la tecnologia, ai suoi livelli più profondi, non è uno strumento ma un ambiente: non qualcosa che usiamo, ma qualcosa dentro cui siamo immersi e che ci forma. Il capitalismo computazionale produce un ambiente tecno-sociale pervasivo in cui data center, cavi sottomarini, protocolli di trasmissione, architetture di cloud computing, standard di interoperabilità e sistemi di governance delle piattaforme costituiscono le condizioni materiali e simboliche entro cui ogni soggettivazione contemporanea si dà. Come osserva Kate Crawford (2021), l'intelligenza artificiale non è una tecnologia immateriale: è radicata in corpi, territori, risorse, lavoro e geografie di potere. Il potere ambientale è tanto più efficace quanto più riesce a rendersi invisibile, a presentarsi come sfondo naturale dell'esperienza piuttosto che come scelta politica e tecnica: chi controlla l'ambiente controlla le condizioni di possibilità di ogni azione, senza che questa forma di controllo debba mai mostrarsi come tale.

4. Agentività Relazionale Distribuita: il soggetto come nodo

In questo contesto, la questione del soggetto non può essere separata dalla questione dell'agentività. Chi agisce, come agisce, con quali strumenti, in quale ambiente, con quale margine di discrezionalità e con quale responsabilità per gli effetti: queste sono le domande che la sociologia dell'azione si è posta da sempre, e che il capitalismo computazionale rende urgenti in modo del tutto nuovo.

La tradizione sociologica ha elaborato diversi modelli per comprendere l'agentività. Anthony Giddens, nella sua teoria della strutturazione, ha proposto il principio della dualità della struttura: gli attori agiscono dentro strutture che li vincolano e li abilitano, e al tempo stesso le riproducono e le trasformano attraverso il loro agire (Giddens 1990). Mustafa Emirbayer e Ann Mische (1998, p. 962) hanno sottolineato la dimensione temporale dell'agire, concepito come intreccio tra passato (schemi e abitudini sedimentate), presente (valutazione situata) e futuro (proiezioni e aspettative). Bruno Latour, con la teoria dell'attore-rete, ha messo in discussione il primato del soggetto umano come sede esclusiva dell'agentività, mostrando come

l'azione emerga sempre da reti eterogenee in cui entità non-umane, oggetti, tecnologie e infrastrutture partecipano attivamente alla produzione degli effetti sociali (Latour 2005, pp. 63-86).

Questi quadri teorici hanno costituito il punto di partenza per elaborare il concetto di Agentività Relazionale Distribuita (ARD; Ferraresi, Raffa 2025) proposto per descrivere le forme di agire che emergono dall'interazione tra soggetti umani, ambienti digitali e sistemi algoritmici nell'epoca dell'intelligenza artificiale. L'ARD non è una nuova ontologia dell'azione, ma una categoria analitica: uno strumento per descrivere trasformazioni empiricamente osservabili nelle condizioni dell'agire contemporaneo, senza attribuire coscienza alle macchine né dissolvere l'intenzionalità umana in un generico processo sistemico.

L'idea fondamentale dell'ARD è che l'agentività, nell'era dei sistemi algoritmici pervasivi, non sia più localizzabile in un singolo punto (un soggetto, un'istituzione, un sistema), ma emerga come funzione distribuita lungo reti in cui umani, algoritmi, dati, istituzioni e infrastrutture operano congiuntamente. Quando un sistema algoritmico contribuisce alla selezione di un candidato per un posto di lavoro, la decisione non è riconducibile né al software né al selezionatore preso isolatamente: essa emerge da una rete di relazioni in cui criteri aziendali, modelli statistici, dati storici, architetture di interfaccia, giudizi umani e aspettative istituzionali operano insieme, producendo un esito che nessuno dei nodi della rete avrebbe potuto produrre da solo.

Questa distribuzione ha conseguenze teoriche importanti per la comprensione del soggetto. Il soggetto dell'ARD non è né il soggetto sovrano della tradizione liberale, né il soggetto dissolto nelle strutture del determinismo sociologico: è un nodo dentro una trama relazionale che rende possibile l'azione e ne condiziona gli esiti. La sua agentività è reale, ma non è esclusiva: si esercita sempre in relazione ad altri agenti, umani e non, che partecipano alla configurazione degli esiti. La sua intenzionalità rimane una prerogativa umana, ma gli effetti dell'azione eccedono sempre le intenzioni, perché emergono dall'intreccio di mediazioni che l'attore non controlla interamente.

È necessario precisare un punto critico. L'ARD non implica equivalenza ontologica tra umano e artificiale: i sistemi algoritmici non hanno coscienza né responsabilità nel senso pieno in cui questi termini si applicano ai soggetti umani (si veda il §5). Ciò che l'ARD afferma è qualcosa di più preciso: che gli effetti sociali dell'azione emergono da configurazioni in cui entità umane e non-umane contribuiscono in modo asimmetrico alla produzione degli esiti, e che localizzare l'agentività esclusivamente nel soggetto umano non permette di comprendere adeguatamente né la struttura del potere in questi contesti né la distribuzione della responsabilità.

La distinzione decisiva che l'ARD introduce è quella tra piano operativo e piano simbolico-normativo dell'agire. Sul piano operativo, l'azione è co-prodotta da una rete di entità eterogenee: si tratta di descrivere come questa co-produzione avviene, chi interviene, in quale momento, con quale margine di discrezionalità, con quale effetto sugli esiti. Sul piano simbolico-normativo, l'azione deve essere attribuita, giustificata e imputata a qualcuno: si tratta di comprendere come i soggetti e le istituzioni costruiscono narrazioni circa l'agentività, come distribuiscono la responsabilità, come legittimano o contestano le decisioni emergenti da configurazioni distribuite.

Questi due piani possono divergere, e la divergenza è sociologicamente significativa. Quando si dice che "lo ha deciso l'algoritmo", si compie un'operazione di attribuzione simbolica che può occultare la distribuzione operativa reale del potere: chi ha progettato il sistema, chi ha definito i criteri di addestramento, chi ha validato gli output, chi ha deciso di implementare la tecnologia in un determinato contesto. La deresponsabilizzazione che si nasconde dietro l'idea di decisione automatica è una costruzione sociale, e come tale può essere analizzata, contestata e modificata. Ed è questa operazione di attribuzione a rendere possibile il *decoupling* di cui si è detto al §2: la responsabilità ricade sull'utente o si dissolve nella macchina, mentre il valore resta al dispositivo.

5. SENSE: la coscienza come rete di senso situato

L'introduzione dell'ARD come categoria analitica lascia aperta una domanda fondamentale: cosa rimane del soggetto in questo

quadro? Se l'agentività è distribuita, se gli effetti dell'azione eccedono le intenzioni, se il campo delle possibilità è strutturato dal dispositivo algomediato, dove si colloca la specificità del soggetto umano rispetto agli altri nodi della rete?

La risposta che si propone passa attraverso il concetto di coscienza situata, elaborato nella prospettiva teorica di SENSE, acronimo di *Social Emergent Network of Situated Experience* (Ferraresi 2026). SENSE è una teoria sociologica della coscienza che parte da una premessa apparentemente semplice ma con implicazioni profonde: la coscienza non è una proprietà intrinseca del cervello individuale, né un'entità metafisica separata dalla materia, ma un processo emergente che si dà nella relazione tra il soggetto e il suo ambiente, mediato da segni, pratiche e reti sociali (cfr. Ferraresi, Raffa 2025).

Il punto di partenza teorico di SENSE è la sfida che l'intelligenza artificiale pone alla tradizione filosofica e sociologica della coscienza. Per decenni, il dibattito sulla coscienza si è svolto prevalentemente nei termini del cosiddetto *hard problem* (Chalmers 1995; 1996): come e perché l'attività fisica del cervello produce esperienza soggettiva, *qualia*, il senso di esserci. L'arrivo di sistemi di intelligenza artificiale che operano in modo altamente efficace senza avere esperienza, senza essere situati in un corpo, senza avere intenzionalità, ha spostato il problema. Non si tratta più soltanto di chiedersi cos'è la coscienza, ma di chiedersi cosa fa la coscienza che la macchina non fa, e perché questo è socialmente rilevante.

La risposta di SENSE a questa domanda è triplice. In primo luogo, la coscienza è un processo relazionale: essa non esiste né nel cervello isolato né nell'ambiente isolato, ma emerge nell'interazione tra soggetti, segni e contesti. Questa intuizione è presente nella tradizione della semiotica peirceana (Peirce 1931-1958, 5.253; 5.311), nella psicologia sociale di Mead, da cui ha preso le mosse l'interazionismo simbolico (Mead 1934), nella fenomenologia di Merleau-Ponty (2003) e nella cognizione incarnata di Varela, Thompson e Rosch (1992). SENSE li integra in una prospettiva sociologica che riconosce il ruolo costitutivo delle reti sociali, delle

pratiche e delle infrastrutture materiali nella produzione della coscienza.

In secondo luogo, la coscienza è situata: essa si dà sempre in un contesto specifico, incarnata in un corpo, inserita in una storia, dipendente da relazioni concrete. Questo non significa che la coscienza sia ridotta al contesto, ma che non può essere compresa al di fuori di esso. La nozione di soglia situata indica precisamente il luogo e il momento in cui il senso, che circola nelle reti di relazione come processo semiotico distribuito, diventa cosciente, viene appropriato dal soggetto come suo, viene orientato verso fini e viene reso imputabile come responsabilità.

In terzo luogo, la coscienza è funzionale: svolge nella vita sociale, tra gli altri, un ruolo specifico, quello di rendere il senso imputabile, cioè di legarlo a qualcuno che può risponderne. La ragione per cui i sistemi artificiali attuali non svolgono questo ruolo discende dalle stesse premesse relazionali di SENSE, senza bisogno di postulare un'interiorità inaccessibile. La coscienza emerge in una rete quando nella rete c'è un corpo che sente e che ha una storia, un corpo trasformato nel tempo da ciò che gli resiste: è la dimensione che Peirce chiamava *altersense*, la coscienza dell'alterità e della resistenza (Peirce 1931-1958, 7.551). I sistemi di intelligenza artificiale entrano nelle reti e vi producono effetti, anche rilevanti, ma non vi portano né un sentire né una storia: possono essere aggiornati dai dati che le loro azioni generano, ma nessuna conseguenza li raggiunge come esperienza. Da qui discende il loro statuto rispetto alla responsabilità. L'imputazione è un'istituzione sociale, come si è visto al §4, e può essere costruita, spostata, occultata; si regge però su un portatore che le conseguenze possono raggiungere e che può risponderne. La deresponsabilizzazione che accompagna la decisione automatica è dunque una costruzione sociale che sfrutta un'asimmetria reale. Resta aperta, e va posta in termini empirici più che metafisici, la domanda se sistemi futuri potranno portare nelle reti un sentire e una storia. Per i sistemi attuali la risposta è negativa, ed è su questa asimmetria che il capitalismo computazionale costruisce il proprio potere e che le possibilità di resistenza devono misurarsi.

È su questa asimmetria che opera il *decoupling* descritto al §2. Quando un algoritmo determina l'ordine delle notizie che vediamo, produce, insieme a un effetto operativo, una gerarchia simbolica del mondo che incide sulla coscienza situata, sulla percezione di ciò che è rilevante, urgente, vero; ma di quell'effetto nessuno nella rete risponde come ne risponderebbe un soggetto, mentre il valore che ne deriva resta al dispositivo.

SENSE offre gli strumenti per analizzare questo *decoupling* e le sue conseguenze sul soggetto. Individuando nella soglia situata il luogo in cui il senso distribuito nelle reti diventa cosciente e imputabile, SENSE permette di identificare i processi attraverso cui il dispositivo algomediatico incide su questa soglia: dilatandola, comprimendola, spostando verso le macchine porzioni sempre più ampie della produzione di effetti sociali, mentre mantiene nei soggetti umani l'onere della responsabilità senza sempre restituire loro gli strumenti per esercitarla consapevolmente.

6. Tre luoghi del soggetto nel capitalismo computazionale

La teoria del soggetto come processo emergente nella soglia situata, e la lettura del capitalismo computazionale come dispositivo che opera su questa soglia, possono essere rese più concrete attraverso l'analisi di tre ambiti empirici in cui la redistribuzione di agentività, senso e responsabilità è particolarmente visibile: l'ecosistema informativo, il lavoro algoritmizzato e la datificazione del corpo.

6.1. L'ecosistema informativo

L'ecosistema informativo contemporaneo è il luogo in cui la condizione algomediata si manifesta con maggiore evidenza e diffusione. I sistemi di raccomandazione algoritmica, i motori di ricerca, i feed delle piattaforme social: tutto questo costituisce l'ambiente in cui la maggior parte dei soggetti costruisce la propria percezione del mondo sociale, politico e culturale. È un ambiente che non è neutro rispetto ai contenuti che distribuisce, ma che li seleziona, li ordina, li personalizza secondo logiche di ottimizzazione che non

coincidono necessariamente con quelle dell'informazione veritiera, del pluralismo o dell'interesse pubblico.

Il soggetto che abita questo ecosistema non è semplice destinatario passivo di contenuti prodotti da altri: è un nodo attivo nella rete, le cui azioni (click, condivisioni, reazioni, tempo di attenzione) alimentano il sistema e contribuiscono a ridefinire l'ambiente informativo in cui opera. Questa circolarità tra comportamento del soggetto e configurazione dell'ecosistema è la forma specifica in cui l'ARD si manifesta nell'informazione. Il soggetto che valuta liberamente le informazioni disponibili è sempre stato più un ideale normativo che una realtà sociologica: la sua razionalità era limitata (Simon 1957), e la sua percezione del mondo passava già attraverso filtri altrui, la redazione di un giornale, il palinsesto di una rete televisiva. Ciò che cambia sono le forme e i metodi con cui questa autonomia viene limitata. I filtri dei media di massa erano gli stessi per tutti i loro destinatari e avevano autori riconoscibili; il filtro algomediatico è diverso per ciascuno, è costruito a partire dalle tracce lasciate dal soggetto stesso e opera senza mostrarsi. Che cosa vediamo, in quale ordine e per quanto tempo dipende da una configurazione distribuita in cui le preferenze passate, i modelli statistici, le scelte di design delle piattaforme e le intenzioni pubblicitarie degli inserzionisti operano congiuntamente.

Le conseguenze per la soggettività riguardano la formazione dell'identità politica, la percezione della realtà sociale e la costruzione del giudizio morale, che avvengono sempre più all'interno di ambienti informativi personalizzati. L'ipotesi delle bolle di filtraggio, formulata da Eli Pariser (2011), è stata contestata da chi sostiene che la dieta informativa complessiva degli utenti resti varia (Bruns 2019). La questione decisiva, però, riguarda l'architettura delle piattaforme più che la varietà complessiva dell'informazione: un'analisi comparativa di oltre cento milioni di contenuti su temi controversi ha mostrato che le piattaforme organizzate attorno a reti sociali e algoritmi di feed, come Facebook e Twitter, favoriscono la formazione di camere dell'eco, assenti invece su Reddit, dove gli utenti possono modificare il proprio feed (Cinelli et al. 2021). Le camere dell'eco dipendono dunque anche da scelte di progettazione: i sistemi ottimizzati per massimizzare

il coinvolgimento selezionano i contenuti secondo una logica che non coincide con quella del pluralismo, e lo fanno a partire dalla condotta del soggetto. Ne deriva una forma inedita di riduzione della distanza critica: la limitazione dell'autonomia viene restituita al soggetto come espressione delle sue stesse preferenze.

Questo non significa che la critica sia impossibile, o che i soggetti siano privi di agentività nei confronti dell'ecosistema informativo. Esistono pratiche di media literacy, di verifica delle fonti, di ricerca attiva di prospettive alternative. Esistono comunità che costruiscono infrastrutture informative alternative, basate su principi di trasparenza algoritmica e di controllo collettivo dei dati. Ma queste pratiche si esercitano dentro un campo di forze che non è simmetrico: le risorse computazionali, economiche e simboliche delle grandi piattaforme sono enormemente superiori a quelle degli utenti individuali o delle comunità alternative. La redistribuzione di potere nell'ecosistema informativo richiede, oltre alle pratiche individuali, trasformazioni strutturali nelle condizioni di governance delle infrastrutture digitali.

6.2. Il lavoro algoritmizzato

Il lavoro è il secondo luogo in cui la redistribuzione di agentività, senso e responsabilità si manifesta con particolare intensità nel capitalismo computazionale. La letteratura economica dominante ha impostato la questione nei termini della sostituzione: la macchina prende il posto del lavoratore e ne replica le funzioni (Brynjolfsson, McAfee 2014). È un problema reale, ma non il più urgente. Il rischio più immediato è l'inversione dei ruoli: il lavoratore comincia ad adattare il proprio lavoro alla logica della macchina, fino al punto in cui non è più chiaro chi diriga il progetto, se l'architetto o il manovale. L'intelligenza artificiale, inoltre, non segue la sequenza storica dell'automazione, che per due secoli ha colpito prevalentemente i compiti routinari, lasciando relativamente al riparo quelli che richiedono giudizio, creatività e comunicazione complessa (Autor, Levy, Murnane 2003): i sistemi generativi intervengono proprio sulle routine cognitive standardizzate che caratterizzano l'ingresso nelle professioni intellettuali e creative.

La pressione si esercita in due regimi, storicamente sovrapposti ma concettualmente distinti. Nel regime algomediatico, algoritmi di selezione e raccomandazione governano la visibilità del lavoro e ne restituiscono metriche che il lavoratore è invitato ad assumere come criterio: l'ottimizzazione comincia a precedere la produzione. Nel regime di delega cognitiva, l'intelligenza artificiale generativa entra nel processo produttivo stesso, propone, completa, anticipa, e il confine tra proposta umana e proposta algoritmica si fa poroso. La struttura è omologa a quella descritta da Luc Boltanski ed Ève Chiapello, per i quali il capitalismo post-fordista aveva assorbito la critica artista trasformando la rivendicazione di autonomia in risorsa produttiva (Boltanski, Chiapello 1999). Allora, però, il capitale doveva convincere il lavoratore che la flessibilità era libertà. Oggi l'adattamento alla logica della macchina non ha bisogno di persuasione: è la condizione materiale della permanenza sul mercato, e viene vissuto come competenza professionale aggiornata più che come costrizione.

All'estremo opposto della scala si colloca il lavoro fantasma: annotazione, etichettatura, moderazione e verifica degli output, svolte da una forza lavoro numerosa, dispersa e deliberatamente occultata, senza la quale i servizi che appaiono automatici non funzionerebbero (Gray, Suri 2019). Qui il manovale non è una metafora. Il lavoro fantasma mostra il *decoupling* dal lato del lavoro: il valore viene attribuito all'automazione, mentre il lavoro umano che la rende possibile, e la precarietà in cui si svolge, scompaiono dalla narrazione.

Il lavoratore, tuttavia, non subisce passivamente questi regimi. La ricerca etnografica di Angèle Christin sulle redazioni giornalistiche alle prese con le metriche digitali documenta risposte differenziate (Christin 2020), che qui si riconducono a tre forme: l'incorporazione, in cui il lavoratore ridefinisce la propria identità attorno alla curatela e alla direzione degli output algoritmici; la resistenza selettiva, che traccia un confine tra il lavoro assistito e quello che resta proprio; la reinvenzione, la più rara, in cui il confronto con la macchina diventa occasione per articolare ciò che essa non può generare, a cominciare dalla coerenza di una traiettoria biografica. La reinvenzione presuppone però risorse culturali, formative e istituzionali che non sono equamente distribuite e che la contrazione del lavoro d'ingresso

rischia di erodere: se i sistemi generativi assorbono la gavetta, si interrompe la filiera in cui il giudizio professionale si forma. La questione sociologicamente rilevante riguarda dunque le condizioni a cui il lavoratore può restare l'architetto del progetto, mantenendo nella propria soglia situata il giudizio su quali possibilità abbiano valore.

6.3. La datificazione del corpo

Il terzo luogo è il corpo. La datificazione del corpo, ossia la conversione delle sue funzioni, dei suoi stati, dei suoi movimenti e dei suoi comportamenti in dati computabili, è l'ambito più intimo in cui il capitalismo computazionale opera. Conviene distinguere due forme che nel discorso corrente tendono a confondersi. La prima è la datificazione estratta: il corpo viene rilevato da altri, spesso senza che il soggetto vi partecipi o ne sia consapevole, come accade con il riconoscimento facciale negli spazi pubblici, con i sensori biometrici nei luoghi di lavoro, con i dati sanitari raccolti da piattaforme che li trattano come risorsa proprietaria. La seconda è l'autodatificazione: il soggetto misura se stesso, attraverso dispositivi indossabili e applicazioni di *self-tracking*, in nome del benessere, della salute o della prestazione (Lupton 2016; Neff, Nafus 2016).

La tradizione teorica che da Foucault a Butler e Haraway ha analizzato il corpo come sito di potere, di normazione e di resistenza (Foucault 1976; 1978; Butler 1990; Haraway 1985) offre strumenti per entrambe le forme, che però chiedono di essere lette in modo diverso. La datificazione estratta prolunga la linea della sorveglianza disciplinare, con una differenza di scala e di velocità: il corpo viene misurato, classificato e predetto da sistemi che operano su grandezze incommensurabili rispetto ai dispositivi pre-digitali. L'autodatificazione appartiene invece a ciò che Btihaj Ajana ha chiamato una biopolitica del sé, in cui il corpo si rende disponibile a tecniche di gestione e di monitoraggio che riprendono l'etica neoliberale della prestazione (Ajana 2017). Qui il soggetto desidera la misurazione, la sceglie e spesso la paga.

Le due forme, tuttavia, convergono. I dati che il soggetto produce misurando se stesso confluiscono nelle infrastrutture di chi fornisce i dispositivi, dove diventano materia di valorizzazione; la stessa Ajana

segnala la tensione tra i discorsi che presentano la condivisione dei dati come gesto filantropico e la questione della riservatezza (Ajana 2017). L'autodatificazione è così la forma più compiuta del *decoupling* sul piano del corpo: il soggetto svolge il lavoro di misurazione e si assume la responsabilità della propria salute, mentre il valore dei dati che produce viene trattenuto altrove.

La conseguenza per la soggettività riguarda il rapporto tra il soggetto e la propria esperienza corporea. Chi monitora costantemente i propri passi, il proprio sonno, il proprio ritmo cardiaco costruisce una relazione con il proprio corpo mediata da rappresentazioni che non coincidono necessariamente con l'esperienza vissuta, e il benessere rischia di ridursi a omeostasi misurabile, a un corpo in forma nel senso dei parametri computabili. Il soggetto del *self-tracking* interiorizza progressivamente le categorie e le metriche del dispositivo, valuta la propria esperienza attraverso i dati che essa produce e tende a considerare reale soltanto ciò che è misurabile e confrontabile. La coscienza situata resta, ma la soglia in cui il senso diventa cosciente e imputabile viene ridefinita dalle metriche del dispositivo, che stabiliscono che cosa valga la pena di notare, di ricordare, di valorizzare.

7. Il soggetto come rideterminazione: soglia situata e resistenza

Analizzati i tre luoghi in cui il capitalismo computazionale opera sulla soglia situata, resta la seconda domanda posta dal numero: come agisce il soggetto per rideterminarsi dentro queste condizioni? La risposta discende dalla diagnosi. Se il potere del dispositivo algomediatico consiste nel *decoupling*, cioè nell'asimmetria per cui il valore resta al dispositivo e la responsabilità ricade sul soggetto o si dissolve nella macchina, la resistenza coerente con questa diagnosi è un lavoro di ri-accoppiamento: pratiche, relazioni e istituzioni che riattaccano gli effetti a chi li produce e restituiscono al soggetto gli strumenti per rispondere di ciò che fa. Questo lavoro può essere articolato secondo i tre criteri con cui SENSE descrive l'attraversamento della soglia situata: l'integrazione socio-semiotica, che passa per i circuiti del riconoscimento; l'orientamento pragmatico,

che si esercita nelle pratiche; la stabilizzazione temporale, che rende possibili le traiettorie di responsabilità.

Sul piano del riconoscimento (Honneth 1992), il capitalismo computazionale fa passare le relazioni sociali per sistemi che decidono chi è visibile, a chi e in quali contesti: piattaforme, sistemi di raccomandazione professionale e motori di ricerca operano come dispositivi di distribuzione del riconoscimento, e lo traducono in metriche che il dispositivo stesso valorizza. Ri-accoppiare, qui, significa anzitutto rendere visibile ciò che il dispositivo occulta: il lavoro fantasma che sostiene l'automazione, le scelte di progettazione che orientano la visibilità, gli interessi economici che stanno dietro a ciò che appare come preferenza dell'utente. È la condizione perché il riconoscimento torni a essere un rapporto tra soggetti, prima che una metrica.

Sul piano delle pratiche, Pierre Bourdieu ha mostrato che l'azione sociale è esito dell'*habitus*, una disposizione incorporata che orienta l'agire in modi né del tutto consapevoli né del tutto automatici (Bourdieu 2005). È esattamente su questo livello che il dispositivo algomediatico interviene quando governa le disposizioni all'azione e converte la condotta quotidiana in dato. Le pratiche individuali di sottrazione esistono, e il §6.2 ne ha descritta una, la reinvenzione, in cui il lavoratore usa lo strumento senza cedere il progetto. Il loro margine, però, dipende dall'architettura entro cui si esercitano. Il confronto tra piattaforme in cui l'utente può modificare il proprio feed, dove le camere dell'eco non si formano, e piattaforme in cui non può (Cinelli et al. 2021) mostra che le condizioni di progettazione sono esse stesse un oggetto di rivendicazione, collettiva più che individuale.

Sul piano delle traiettorie di responsabilità, il rischio è che il soggetto, davanti a decisioni che emergono da configurazioni distribuite, deleghi all'algoritmo anche la propria responsabilità. Le corti, chiamate a pronunciarsi, hanno respinto questa delega. Nel 2024 un tribunale canadese ha giudicato singolare la tesi di una compagnia aerea secondo cui il proprio chatbot sarebbe un'entità giuridica separata, responsabile delle proprie azioni, e l'ha ritenuta responsabile delle informazioni errate fornite dal chatbot (Moffatt v. Air Canada, 2024 BCCRT 149). In Italia il Consiglio di Stato ha

affermato nel 2019 il principio dell'imputabilità della decisione algoritmica all'organo titolare del potere (Cons. Stato, sez. VI, 13 dicembre 2019, n. 8472), e nel settembre 2025 i tribunali di Torino e di Latina hanno condannato per responsabilità aggravata parti che avevano depositato atti redatti con il supporto dell'intelligenza artificiale e privi di fondamento (Trib. Torino, 16 settembre 2025, n. 2120; Trib. Latina, 23 settembre 2025, n. 1037). Il quadro, tuttavia, è ambivalente. Il diritto rifiuta che la responsabilità si dissolva nella macchina, ma la riattacca a chi impiega il sistema o a chi ne firma l'output: la compagnia aerea, l'amministrazione, l'avvocato. In queste pronunce il fornitore del modello, che dalla circolazione di quegli output trae valore, resta fuori dal quadro. Il ri-accoppiamento giuridico è dunque parziale: ricolloca la responsabilità sul lato umano della rete senza raggiungere il punto in cui il valore si concentra. Per il soggetto, rideterminarsi su questo piano significa restare autore delle proprie azioni anche in ambienti distribuiti, conservando la capacità di riflettere sulle proprie scelte, di giustificarle davanti agli altri e di modificarle alla luce delle conseguenze; e significa, insieme, rifiutare di farsi carico da solo di una responsabilità che la rete distribuisce altrove.

Per questo la rideterminazione non è un processo individuale. Avviene in relazioni, comunità e istituzioni: è la dimensione collettiva che organizzazioni dei lavoratori, comunità professionali e regolazione pubblica esercitano quando contrattano la trasparenza dei sistemi, rivendicano architetture che lascino agli utenti il controllo dei filtri, chiedono che la responsabilità risalga fino a chi trae valore dagli output. Agamben chiama profanazione il controdispositivo che restituisce all'uso comune ciò che i dispositivi hanno catturato e separato (Agamben 2006, pp. 26-28). Pur senza dividerne la diagnosi della desoggettivazione, se ne può riprendere il gesto. Nel capitalismo computazionale ciò che viene catturato è la traccia della soggettivazione, insieme al valore che ne deriva; restituirla all'uso comune significa mantenere aperta, sulla soglia situata, la possibilità di un soggetto che non coincida con il proprio funzionamento nel dispositivo.

8. Conclusioni: per una analisi del soggetto nei luoghi del capitale-potere

Il presente contributo ha cercato di rispondere a due questioni. Alla prima, come il capitale-potere orienti le forme contemporanee di soggettivazione, la risposta è che il dispositivo algomediatico opera come un circuito: estrae valore, governa le disposizioni all'azione, orienta i comportamenti e produce nuovi elementi di soggettività, che diventano a loro volta materia di valorizzazione. La sua novità rispetto ai dispositivi descritti da Foucault, da Deleuze e da Agamben sta in due tratti, la ricorsività e la funzione enunciativa, e in un'ambizione: valorizzare economicamente la linea di soggettivazione che Deleuze vedeva sottrarsi ai rapporti di forza. Il soggetto viene così riposizionato sulla soglia in cui il senso diventa cosciente e imputabile, e il capitale-potere trae vantaggio dal *decoupling* che su quella soglia si produce: il valore resta al dispositivo, la responsabilità ricade sul soggetto o si dissolve nella macchina.

Alla seconda domanda, come il soggetto agisca per rideterminarsi, la risposta discende dalla prima. La resistenza coerente con questa diagnosi è un lavoro di ri-accoppiamento, che si svolge nei circuiti del riconoscimento, nelle pratiche e nelle traiettorie di responsabilità, e che ha una dimensione collettiva irriducibile. La cattura operata dal dispositivo, d'altra parte, è parziale: trattiene la traccia operativa della soggettivazione, mentre l'esperienza situata da cui la traccia proviene resta fuori dalla sua presa. In questo scarto la rideterminazione resta possibile.

Sul piano teorico, il contributo integra la genealogia del dispositivo, estesa al capitalismo computazionale attraverso la nozione di dispositivo algomediatico, il concetto di Agentività Relazionale Distribuita e la teoria SENSE della coscienza situata. Sul piano empirico, apre un programma di ricerca che, nei tre luoghi esaminati, interroghi la divergenza tra il piano operativo, in cui l'azione è co-prodotta da entità eterogenee, e il piano simbolico-normativo, in cui viene attribuita e imputata. Due direzioni appaiono particolarmente promettenti: l'analisi delle architetture di piattaforma come oggetto di rivendicazione collettiva, e lo studio delle forme giuridiche e contrattuali con cui la responsabilità potrebbe risalire fino a chi trae

valore dagli output, oltre il lato umano della rete su cui oggi tende ad arrestarsi.

Resta aperta, infine, una domanda che il contributo ha posto senza poterla chiudere: se sistemi futuri potranno portare nelle reti un sentire e una storia. Se ciò accadesse, la soglia situata andrebbe ripensata, e con essa la distribuzione della responsabilità su cui il capitale-potere computazionale costruisce oggi il proprio potere. Per i sistemi attuali, la tensione tra la potenza del dispositivo e la capacità del soggetto di rideterminarsi resta la posta del presente.

Bibliografia

- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?*. nottetempo, Roma.
- Ajana, B. (2017). "Digital health and the biopolitics of the Quantified Self". *Digital Health*, 3, pp. 1-18. DOI: 10.1177/2055207616689509.
- Autor, D.H., Levy, F., Murnane, R.J. (2003). "The Skill Content of Recent Technological Change: An Empirical Exploration". *The Quarterly Journal of Economics*, 118(4), pp. 1279-1333.
- Boltanski, L., Chiapello, È. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard, Paris.
- Bourdieu, P. (2005). *Il senso pratico*. Armando, Roma.
- Brignull, H. (2023). *Deceptive Patterns. Exposing the Tricks Tech Companies Use to Control You*. Testimonium, [luogo da verificare].
- Bruns, A. (2019). *Are Filter Bubbles Real?*. Polity, Cambridge (trad. it. *E' vero È vero che internet ci chiude in una bolla?* FrancoAngeli, Milano, 2024).
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York.
- Carmagnola, F. (2015). *Dispositivo. Da Foucault al gadget*. Mimesis, Milano-Udine.
- Chalmers, D.J. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), pp. 200-219.
- Chalmers, D.J. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, New York.
- Christin, A. (2020). *Metrics at Work. Journalism and the Contested Meaning of Algorithms*. Princeton University Press, Princeton.
- Cinelli, M., De Francisci Morales, G., Galeazzi, A., Quattrociocchi, W., Starnini, M. (2021). "The echo chamber effect on social media". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118(9), e2023301118. DOI: 10.1073/pnas.2023301118.
- Couldry, N., Hepp, A. (2017). *The Mediated Construction of Reality*. Polity, Cambridge.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI. Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. Yale University Press, New Haven.
- Deleuze, G. (2000). "Poscritto sulle società di controllo", in *Pourparler 1972-1990*. Quodlibet, Macerata, pp. 234-241.

- Deleuze, G. (2007). *Che cos'è un dispositivo?*. Trad. it. di A. Moscati. Cronopio, Napoli.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Einaudi, Torino.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Castelvechi, Roma.
- Eco, U. (1975). *Trattato di semiotica generale*. Bompiani, Milano.
- Emirbayer, M., Mische, A. (1998). "What Is Agency?". *American Journal of Sociology*, 103(4), pp. 962-1023.
- Ferraresi, M. (2026). "Consciousness as Emergent Function: A Sociological Theory of Situated Experience. Practice, Relational Networks and the Situated Threshold", manoscritto in corso di valutazione.
- Ferraresi, M., Raffa, M. (2025). *Sociologia dell'IA. Creatività, coscienza, potere*. Guerini Next, Milano.
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Einaudi, Torino.
- Foucault, M. (1978). *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (1994). "Le jeu de Michel Foucault" (1977), in *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III. Gallimard, Paris, pp. 298 sgg.
- Foucault, M. (2005). *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*. Feltrinelli, Milano.
- Foucault, M. (2011). *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977)*, presentazione di C. Laval. materiali foucaultiani, [link abbreviato], ultima verifica [data].
- Giddens, A. (1990). *La costituzione della società*. Edizioni di Comunità, Milano.
- Gray, M.L., Suri, S. (2019). *Ghost Work. How to Stop Silicon Valley from Building a New Global Underclass*. Houghton Mifflin Harcourt, Boston.
- Haraway, D. (1985). "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". *Socialist Review*, 80, pp. 65-108.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. MIT Press, Cambridge (MA).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Lupton, D. (2016). *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking*. Polity Press, Cambridge.
- Mead, G.H. (1934). *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Bompiani, Milano.
- Neff, G., Nafus, D. (2016). *Self-Tracking*. MIT Press, Cambridge (MA).
- Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble. What the Internet Is Hiding from You*. Penguin Press, New York (trad. it. *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano, 2012).
- Peirce, C.S. (1931-1958). *Collected Papers*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

- Rouvroy, A., Berns, T. (2013). "Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?", in *Réseaux*, 177, pp. 163-196.
- Simon, H.A. (1957). *Models of Man. Social and Rational*. Wiley, New York.
- Stiegler, B. (2019). *The Age of Disruption. Technology and Madness in Computational Capitalism*. Polity, Cambridge.
- Thaler, R.H., Sunstein, C.R. (2008). *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*. Yale University Press, New Haven (trad. it. *Nudge. La spinta gentile*, Feltrinelli, Milano, 2009).
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1992). *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*. Feltrinelli, Milano.
- Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Luiss University Press, Roma.

Mauro Ferraresi è professore associato presso l'Università IULM di Milano (Dipartimento di Comunicazione, arti e media). Si occupa di processi comunicativi, trasformazione digitale, consumo, identità e giovani, con approccio sociosemiotico. Tra i suoi volumi: *Le nuove leve del consumo* (Guerini Next, 2016), *Marketing esperienziale* (FrancoAngeli, 2018), *Modamedia* (Guerini Next, 2023) e, con Massimiliano Raffa, *Sociologia dell'IA. Creatività, coscienza, potere* (Guerini Next, 2025).

Il soggetto e il simulacro. Note sul Fuori del digitale

>Edoardo Poli*

Abstract

Il presente articolo parte dalla domanda “c’è qualcosa, oggi, al di fuori del digitale oppure il digitale ha finito per inglobare la dimensione offline?”. Il pensiero del Fuori, sulla scia di autori come Maurice Blanchot, Michel Foucault e Gilles Deleuze, è fondamentale affinché il reale non collassi su sé stesso, ma trovi sempre degli ostacoli che permettano di modificare la condizione esistente. Il rischio che si corre annullando il Fuori è quello di ricadere in ciò che Jean Baudrillard ha chiamato *iperrealtà*, in cui non vi è più alcuno scarto tra la copia e il mondo, tra la mappa e il territorio. Così, il mondo digitale rischia di divenire l’unica realtà concessa all’umano. Questo è reso possibile da diversi fattori: le Big Tech hanno il monopolio delle tecnologie, sostenuti da un sistema capitalistico e neoliberista che non le contrasta ma, al contrario, offre la propria protezione in cambio delle potenzialità che queste aziende possono offrire. Shoshana Zuboff ha definito questa particolare forma di capitalismo: *capitalismo della sorveglianza*. Quest’ultimo si regge su quel tipo di governamentalità che Antoinette Rouvroy ha indicato come *algoritmica*. Questo vuol dire che stiamo delegando, e con l’introduzione delle intelligenze artificiali pare sempre più evidente, il controllo e la gestione dei processi ad algoritmi e macchine statistiche la cui fonte di sostentamento sono i *dati*. La datificazione della società è, per ora, lo stadio più avanzato del *tecnocapitalismo*: qualcosa esiste solamente se è trasformabile in un dato che può essere collezionato, analizzato, confrontato e poi emesso sotto forma di *output*, dal quale dipende il futuro del singolo. Che cosa resta dell’individuo, in quella che Deleuze ha chiamato *società del controllo*, forma successiva a quella disciplinare teorizzata da Foucault? Sempre Deleuze, insieme a Guattari, ha ridefinito l’individuo come *dividuale* per indicarne la natura frammentaria e frammentata: il soggetto non è più quello dell’epoca moderna, saldo nella propria posizione di contro a un mondo. Ora, il soggetto è l’insieme dei dati che lo compongono, delle

sue abitudini, dei comportamenti: una merce. Ma le abitudini e i comportamenti sono solo parametri per l'algoritmo che processandoli restituisce un'immagine del soggetto stesso in linea con ciò che è offerto dal mercato. Pertanto, la strutturazione dell'articolo sarà la seguente: nei primi tre paragrafi saranno analizzati i concetti teorici ai quali il contributo si rifà. Dunque, verranno trattati quelli già citati di *Fuori* e *governamentalità algoritmica* oltre a quello di *dispositivo*, necessario per capire come il digitale rientri in una dinamica di soggettivazione, desoggettivazione e risoggettivazione. Nel quarto paragrafo si provvederà a mostrare il rapporto tra capitale e digitale, insistendo sul cappio che le aziende *tech* stanno stringendo sempre più intorno alla nostra società – civile e politica – e al singolo tramite l'adozione di uno stile di vita votato al profitto, alla performance e all'incessante adattamento ai ritmi delle macchine. Nel quinto e ultimo paragrafo si cercherà di capire come mantenere ancora aperta una via d'uscita verso il Fuori, impedendo così al reale di collassare sotto il peso immateriale dell'iperrealtà.

1. Partire dal Fuori

Nell'ultimo decennio si è diffuso e imposto il termine “*onlife*” per esprimere l'esperienza di una realtà che non sa più distinguere tra ciò che è *online* e ciò che è *offline*. Nel manifesto redatto nel 2014 dal gruppo *The Onlife Initiative*, troviamo scritto che sono in atto le seguenti trasformazioni: « i. the blurring of the distinction between reality and virtuality; ii. the blurring of the distinctions between human, machine and nature; iii. the reversal from information scarcity to information abundance; and iv. the shift from the primacy of entities to the primacy of interactions » (L. Floridi 2014, p. 7). L'avvento del digitale, prima, e dell'Intelligenza Artificiale, poi, ha quindi cambiato i parametri di percezione di ciò che reputiamo reale e ciò al quale invece assegniamo l'etichetta di “irreale”, “virtuale”. La pervasività del digitale, amplificato dall'Intelligenza Artificiale, è tale che non risulta così banale chiedersi: c'è qualcosa, oggi, al di fuori del digitale oppure il digitale ha finito per inglobare la dimensione offline? Certo, noi viviamo la nostra vita materiale, siamo corpi che patiscono l'esistenza e non solo immateriali pensieri che viaggiano nel *cloud* – sebbene

questa metafora è alquanto ingannevole perché necessita della materia senza svincolarsene – dunque potrebbe apparire bizzarro porre l’accento sulla dimensione onnicomprensiva del digitale. Eppure, a ben guardare, ogni ambito della nostra vita ha subito delle infiltrazioni, tanto che alcuni autori hanno parlato di *technological enviromentality*¹ proprio per rendere conto del fatto che siamo in quella che definirei una *nicchia digitale*. Se così fosse, se cioè il digitale fosse diventato sia il modo tramite il quale modifichiamo l’ambiente intorno a noi sia l’ambiente stesso in cui siamo immersi – pensiamo a tutte le attività che nel corso degli anni sono state digitalizzate, lasciando che anche il corpo sia costantemente monitorato da strumenti come lo *smartwatch* e si regoli su di essi – allora potremmo azzardare l’ipotesi che non vi sia nulla al di fuori della digitalizzazione dell’esistenza. Ma cosa intendiamo con *fuori*? Nel 1966, contemporaneamente all’uscita di uno dei suoi testi più famosi, *Le parole e le cose*², Michel Foucault delinea il *pensiero del fuori*, che dà il nome a un suo testo, nel quale si confronta con Maurice Blanchot – apice di una genealogia che vede autori come Sade, Nietzsche, Mallarmé, Bataille, Klossowski. In questo breve saggio, il filosofo francese approfondisce la morte dell’uomo teorizzata nel libro coevo legandola al linguaggio, il quale ha bisogno che il soggetto scompaia per mostrarsi:

Questo pensiero che si tiene fuori da qualsiasi soggettività per farne sorgere come dall’esterno i limiti, per enunciarne la fine, per farne scintillare la dispersione e non raccoglierne che l’invincibile assenza, e che al tempo stesso si tiene sulla soglia di ogni positività, non tanto per coglierne il fondamento o la giustificazione, ma per ritrovare lo spazio in cui si manifesta, il vuoto in cui si situa, la distanza in cui si costituisce e dove sfuggono, non appena vi si rivolga lo sguardo, le sue certezze immediate - questo pensiero, in rapporto all’interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro

¹ Cfr. Ciano Aydin, Margoth González Woge, Peter-Paul Verbeek, *Technological Environmentality: Conceptualizing Technology as a Mediating Milieu*, in “Philosophy & Technology”, 32, 2019, pp. 321–338.

² Cfr. Michel Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Panaitescu, BUR, Milano 2015.

sapere, costituisce quel che si potrebbe chiamare in una parola « il pensiero del fuori » (Foucault 2015, pp. 17-18).

Il pensiero del fuori si lega al linguaggio nella misura in cui il soggetto non è una sostanza, un ente che si automodella ma è piuttosto all'incrocio di forze che si scontrano, la risultante dei processi di soggettivazione su cui Foucault ha messo l'accento nella seconda parte della sua opera, a partire da *Sorvegliare e punire*, esplorando tutti quei luoghi che fanno sì che un soggetto sia tale. Come scrive Deleuze nei suoi seminari proprio sul filosofo francese, il fuori può essere considerato come la relazione tra forze. Per dirla proprio con Blanchot, il linguaggio è ciò che tiene il Medesimo e l'Altro come termini *assoluti*: «Ciò che parla nella parola è il fuori, che genera la parola e permette di parlare» (Blanchot 2015, pos. 2391). Fuori del digitale, dunque cosa vorrebbe significare? Se non c'è più distinzione tra vita *offline* e *online*; se la vita *offline* non può più fare a meno del digitale allora sembra che non ci sia più alcun fuori, più alcuna forza che metta in discussione e che aiuti a plasmare questa realtà *onlife*. Se la realtà è, secondo Jean Baudrillard, «ciò di cui è possibile fare una riproduzione equivalente» (Baudrillard 1979, p. 92) allora oggi, a maggior ragione con l'avvento delle AI generative e degli agenti AI, viviamo in un mondo di simulacri, in cui ogni segno rimanda all'altro senza però aver come riferimento qualcosa di reale. Si perdono quelle corrispondenze che Baudelaire aveva posto all'interno della Natura e che avevano con l'umanità una certa familiarità. Siamo bloccati in quelle che sul web vengono chiamate *backrooms*³, luoghi realistici infiniti che non portano da nessuna parte, che recano al loro interno oggetti che non hanno alcuna connessione tra loro. Manca l'aria, manca un Fuori.

³ Cfr. Valentina Tanni, *Exit reality. Vaporwave, backrooms, weirdcore e altri paesaggi oltre la soglia*, Nero, Roma 2023. Un anonimo su 4chan, in un commento del 12 maggio 2019, descrive le *backrooms* così: «Se non sei attento e noclippi fuori dalla realtà nelle zone sbagliate, finirai nelle Backrooms, dove non c'è niente a parte il fetore dei vecchi tappeti umidi, la pazzia del giallo monocromatico, l'incessante rumore di sottofondo delle luci fluorescenti che emettono un ronzio elettrico di massima intensità e approssimativamente 600 milioni di miglia quadre di stanze vuote randomicamente segmentate nelle quali perdersi. Dio ti salvi se senti qualcosa che si aggira nei dintorni, perché è sicuro che ti abbia sentito anch'esso» Per l'originale, rimando a: <https://urly.it/31g048> [ultimo accesso 17/09/2026].

2. Digitale come *dispositivo*

Dopo aver visto come Foucault abbia proposto un *pensiero del fuori*, ci rivolgiamo al filosofo francese anche per esaminare il concetto di *dispositivo*. Come fa notare Enrico Radaelli il dispositivo ricorre più volt negli scritti di Foucault, indicando tutto ciò che produce soggettivazione, abiti d'azione e condotte conformi. Porta quindi l'esempio di un edificio, il modo in cui è stato costruito, la sua struttura, la disposizione interna degli spazi: tutto questo orienta i corpi e li colloca in uno schema, assegna funzioni. Proprio gli spazi sono un particolare interesse di quel campo che il filosofo ha chiamato *microfisica del potere*, la quale comincia a partire già dall'architettura⁴. Dunque, il Foucault degli anni Settanta è interessato a capire, e lo farà fino alla fine della sua vita affrontando temi diversi, come il soggetto si venga a costituire tramite l'analisi di nuove forme di soggettivazione, tra cui quelle disciplinari – scuola, prigione, caserma. I dispositivi perciò possono essere di natura diversa, senza appartenere a un gruppo specifico di elementi, possono essere discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche come scrive in Foucault *Follia e psichiatria*⁵. La natura del dispositivo non è mai statica, anzi è fluida proprio perché è costituito dal rapporto tra i diversi processi che inglobano quelle che Deleuze definisce le «tre grandi istanze» cioè «Sapere, Potere, Soggettività» (Deleuze 2010, p. 279). Per come questo tema viene letto dallo stesso Deleuze nel saggio *Che cos'è un dispositivo*, il dispositivo è un insieme di linee che si incrociano e si intrecciano permettendo sempre nuove combinazioni che lasciano così affiorare il nuovo, la novità: questa è una delle conseguenze di una filosofia dei dispositivi. Questi ultimi possono svilupparsi in maniera tale da creare il futuro dispositivo oppure possono ripiegarsi su sé stessi irrigidendo e indurendo le proprie linee. Un'altra caratteristica è l'abbandono degli universali. Ciò vuol dire che non ci si appella a una Ragione o a un

⁴ Cfr. Enrico Radaelli, *Foucault e il potere. Discipline, dispositivi, biopolitica*, in Rossella Fabbrichesi, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010, pp. 145-183.

⁵ Cfr. Michel Foucault, *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Raffaello Cortina Editore, a cura di M. Bertani, P. A. Rovatti, Milano 2006.

Soggetto, così come sono rifiutati tutti quei valori “forti” quali il Vero, il Bello, l’Uno, il Tutto. Ripudiare gli universali significa che i dispositivi danno vita a processi in divenire, cosicché ogni dispositivo sia una molteplicità. Ma ciò vuol dire anche che «così come non c’è universalità di un soggetto fondatore o di una Ragione per eccellenza che permetterebbe di giudicare i dispositivi, non vi sono nemmeno universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte» (Ivi, p. 283). Una ripresa del *dispositivo* viene anche dal filosofo italiano Giorgio Agamben che è perentorio nella sua analisi. Infatti, dopo aver ricercato la genealogia del termine in Jean Hyppolite, dunque in Hegel, e nella teologia cristiana, dove *dispositio* sarebbe la resa latina del greco *oikonomia*, che indica anche l’amministrazione da parte di Dio della sua casa, della vita e del mondo, egli passa a una classificazione abbastanza insolita. Propone infatti una partizione dell’esistente in due grandi gruppi o classi: da una parte gli esseri viventi e dall’altra i dispositivi in cui essi vengono catturati. In mezzo ai due vi sono i soggetti⁶. Il tardo-capitalismo secondo Agamben potrebbe essere definito come una enorme accumulazione di dispositivi, che per il filosofo italiano potrebbe essere qualsiasi elemento: penna, scrittura, agricoltura, la sigaretta, la filosofia, i computer, i cellulari e così via. A differenza, però, dei dispositivi del passato, quelli attuali operano un processo di desoggettivazione, una forma larvale e spettrale del soggetto che appare frammentato. Il digitale rientra pienamente nei dispositivi perché incontra i viventi indirizzandoli verso nuove forme di soggettività, inducendo condotte o imprimendo abiti d’azione. Però questo non basta, perché il digitale, come sostiene Agamben, va ben oltre in quanto prodotto estremo del capitalismo e quindi desoggettiva il soggetto, lo spezzetta in componenti più o meno ricomponibili⁷. In

⁶ Questa visione di Agamben è problematica per quegli autori che invece vedono la tecnica e i viventi come inseparabili e reciprocamente costitutivi: cfr. Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990; cfr. Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, MIT Press, Cambridge 2013; cfr. Francesco Parisi, *La tecnologia che siamo*, Codice Edizioni, Torino 2019, cfr. Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011.

⁷ Il sociologo Antonio Camorino usa il termine *ikeificazione* per indicare come in epoca contemporanea il soggetto assembli in modo arbitrario i diversi elementi

questo senso, quando *scorriamo* i contenuti su un *social* non facciamo altro che impedire alla nostra soggettività di creare un nucleo stabile, ma siamo in balia dell'algoritmo e di ciò che ci raccomanda. Il dispositivo si inserisce in quella che viene definita *governamentalità algoritmica*.

3. Dalla società disciplinare a quella del controllo: *governamentalità algoritmica*

Affinché il digitale possa farsi dispositivo e rendere effettivi i processi di (de)soggettivazione è necessaria la materia prima: i dati. Nell'ultimo decennio si è arrivati a parlare di *datafication*, dataficazione, della realtà: qualsiasi attività umana può essere trasformata in un dato, analizzata e poi riutilizzata per nutrire gli algoritmi digitali. Secondo Nick Srnicek, i dati sono il materiale grezzo che viene estratto, raffinato e usato – l'analogia è con il petrolio – per usi diversi. Senza di questi non sarebbe possibile per le piattaforme prosperare e acquisire il potere che attualmente detengono. Chi fornisce i dati sono gli utenti con la loro attività. Questo processo di produzione di dati è, per Antoinette Rouvroy, la trama stessa del capitalismo odierno:

Si potrebbe così avanzare l'ipotesi che i dati digitalizzati “allo stato grezzo” siano oggi la “tessitura” stessa del capitalismo (una tessitura assolutamente immateriale e astratta). “Segnali” – che provocano delle “reazioni” o un “riflesso” nei dispositivi informatici – piuttosto che segni che rinviano a dei significati, i dati grezzi non si lasciano facilmente assimilare a nessuna delle categorie di segni descritti da Charles-Sanders Peirce: non funzionano come icone (che fanno segno per rassomiglianza con l'oggetto di cui essi sono segno), né come indici (che fanno segno

spirituali provenienti da tradizioni diverse: «È forse giusto parlare, in relazione alla società postmoderna, di una “ikeificazione”¹³ dell'immaginario sacro. Il mercato religioso contemporaneo offre infatti l'opportunità di assemblare a prezzi relativamente modici un rifugio spirituale il cui arredo simbolico può contemplare elementi provenienti dalle più disparate tradizioni» (Antonio Camorino, *La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea*, in “Im@go. A Journal of Social Imaginary”, 12, 2018, pp. 39-62, p. 52. In questo caso lo intendiamo come la possibilità del soggetto di crearsi una identità instabile perché basata sui contenuti irrelati che le piattaforme mettono a disposizione.

per connessione fisica con l'oggetto per il quale fanno segno), e nemmeno come simboli (Rouvroy 2016, p. 31).

La raccolta dei dati, la correlazione tra di essi attraverso il processo di *data mining* e, infine, l'anticipazione di comportamenti e condotte da parte degli utenti profilati sono le tre fasi che Rouvroy e Thomas Berns⁸ hanno identificato per definire la *governamentalità algoritmica*. Questa dunque si caratterizza proprio per essere *data-centered* e per rimanere indifferente all'individuo, in quanto ciò che conta è solo il gemello statistico creato con i dati. Andando oltre Foucault e alla sua idea di biopolitica e biopotere, che provano a controllare la vita per moltiplicarla e rafforzarla, Rouvroy scrive che il « terreno della vita – quella degli individui in quanto corpi e psichismi individuali, e quella delle popolazioni in quanto affettate da processi d'insieme propri della vita – sembrerebbe singolarmente disertata dalla governamentalità algoritmica, a profitto di un terreno numerico sempre più richiuso su se stesso, indifferente ai processi d'emergenza della vita e di accadimento della morte» (Rouvroy 2016, p. 34). La governamentalità algoritmica costruisce un deserto piuttosto che una società di condivisione e si differenzia dalla società disciplinare foucaultiana⁹ perché non inserisce i corpi docili all'interno di strutture gerarchizzate (scuola, caserma, prigioni) ma disgrega qualsiasi relazione comunitaria, assegnando, tuttavia, contemporaneamente a ogni soggetto una moltitudine di profili, in base ai dati raccolti. Così, quando stiamo navigando su un social e guardiamo dei prodotti contemporaneamente trasmettiamo dei meta-dati in base al tipo di prodotto che stiamo acquistando, che rinvia perciò a un ulteriore profilo – se è un prodotto per cani sarò un “amante dei cani”, se è un *sex toy* potrebbe indicarmi come una persona inscrivibile innanzitutto nella schiera di coloro che hanno una vita sessuale attiva, ma in correlazione con altri dati, per esempio i “mi piace” e i tempi di permanenza su certi post, potrebbe dirsi che io abbia anche un profilo di “adultero” se sul mio social c'è scritto o è testimoniato che sono

⁸ Cfr. Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, in “Réseaux”, 77, 2013/1, pp. 163-196.

⁹ Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

impegnato con un partner fisso. Il modello della società della disciplina non è più quello su cui basarsi, infatti è stato sostituito, come visto in maniera lungimirante da Deleuze, dalla società del controllo¹⁰. Come puntualizza Stefano Pietropaoli:

Non conta più tanto il sorvegliare per punire, quanto il controllare per condizionare. La sanzione è sempre possibile, certo, ma il potere adesso consegue i suoi obiettivi primariamente grazie alla capacità di indurre nei consociati determinati comportamenti: suggerimenti personalizzati, pubblicità mirata, e variazioni nei prezzi dei servizi basate sull'analisi comportamentale sono tutti strumenti che funzionano in maniera più efficiente del carcere e delle altre istituzioni totali. (Pietropaoli 2024, p. 28).

4. Capitalismo digitale

Parlare di dati, governamentalità algoritmica e di digitale implica necessariamente analizzare il sistema di produzione entro cui questi elementi si congiungono e gli agenti che usufruiscono dei vantaggi del sistema, da loro stessi perpetrato e favorito. Siamo, ovviamente, all'interno del sistema capitalistico. Stando ad analisi quelle di Bernard Stiegler¹¹, Byung-Chul Han¹², Jonathan Crary¹³ il sistema attuale entro cui la maggior parte dell'umanità vive è basato su un ritmo continuo senza alcuna pausa, in cui viene perduta la capacità di poter staccare, di sognare con gli occhi aperti, persino di dormire. Gli analisti del capitalismo non fanno che sottolineare come l'atteggiamento fondamentale che permea lo strato sociale sia quello della performatività. Performare a lavoro, a casa, con gli amici, *online*: non è un caso che negli ultimi tempi si sia creato anche un canone estetico maschile, quello del *maschio performativo*, il quale assume una serie di atteggiamenti di stampo intellettuale e femminista pur di

¹⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Pourparler*, tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 1999.

¹¹ Cfr. Bernard Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola Meltemi, Milano 2019.

¹² Cfr. Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2012.

¹³ Cfr. Jonathan Crary, *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno*, tr. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015.

attirare l'attenzione. All'inverso, esiste anche la versione femminile, cioè la *pick me girl*, la quale ricerca attenzione maschile screditando le altre donne. L'esigenza di performance si fa ancora più evidente in rete. In *Il lato oscuro dei social network*¹⁴, Serena Mazzini mostra, apportando numerosi esempi tratti dai *social*, come ogni evento, anche il più traumatico, sia buono per potersi esibire, dunque performare, e trarre così visibilità. La visibilità degli utenti e dei *creator* che generano contenuti a ogni costo viene sfruttata dalle piattaforme, che ottengono così diversi vantaggi. Il primo è quello di procurarsi ovviamente del traffico. Il secondo prevede una mole immensa di dati acquisiti gratuitamente grazie alla permanenza stessa degli utenti che esprimono preferenze, commentano, scrivono ecc; terzo la profilazione degli utenti dopo l'ottenimento dei dati. Questo meccanismo permette così di ricevere informazioni su cosa ci piace o no e lasciarci restituire offerte che poi verranno affinate dall'algoritmo stesso. In questo modo si consolida ciò che Yanis Varoufakis ha definito come *tecnofeudalesimo*¹⁵. Le grandi società *tech* vivono di rendita sui dati che noi forniamo continuamente. Per questo motivo Srnicek arriva a definire questo tipo di capitalismo *delle piattaforme*. Le piattaforme sono «infrastrutture digitali che consentono a due o più gruppi di interagire» (Srnicek 2017, p. 42) e i loro vantaggi rispetto alle aziende che usano i dati in modo tradizionale sono 1) quello di porsi come collegamento tra gli utenti e sviluppare un ambiente dove vengono registrate le loro attività; 2) producono e sono dipendenti dagli *effetti di rete*, cioè dal quel meccanismo per cui più utenti si registrano e più la piattaforma acquista valore. La bolla che è scoppiata intorno all'Intelligenza Artificiale e la corsa a un posizionamento strategico sul mercato sono paradigmi evidenti di cosa sta succedendo nel mondo del digitale: ogni azienda cerca di mostrare al mondo e agli investitori quanto il proprio prodotto sia il migliore sul mercato. Nel mondo altamente finanziarizzato di oggi¹⁶ spesso le parole valgono più delle azioni, così quando una azienda si esprime, o con una

¹⁴ Cfr. Serena Mazzini, *Il lato oscuro dei social network. Come la rete ci controlla e ci manipola*, Rizzoli, Milano 2025.

¹⁵ Cfr. Yanis Varoufakis, *Tecnofeudalesimo. Cosa ha ucciso il capitalismo*, tr. it. di S. Serù, La nave di Teseo, Milano 2023.

¹⁶ Cfr. Alessandro Volpi, *Nelle mani dei fondi. Il controllo invisibile della grande finanza*, Altraeconomia, Milano 2024.

dichiarazione forte o facendo presentire qualche cambiamento, le fluttuazioni del mercato oscillano in modo perentorio a ribasso o a rialzo. Così, per esempio, Elon Musk è stato capace di ottenere fondi pur senza riuscire a dimostrare per anni che i propri prodotti funzionassero¹⁷. Il risultato di questa corsa sfrenata ha degli effetti però sugli utenti, i quali si trovano in balia di pochi attori i quali dettano le proprie regole e data la capillarità con cui oggi il digitale è diffuso nella nostra società, non sembra possibile sottrarsi al gioco.

5. C'è un'alternativa? Tornare al Fuori

In termini wittgensteiniani potremmo affermare che finché non cambiamo il *gioco linguistico* – in questo caso quello del capitalismo, e in particolare del capitalismo finanziario-digitale – non sarà possibile trovare una alternativa. Non vogliamo però rassegnarci a un realismo capitalista¹⁸, per cui non sembrerebbe essercene una al sistema attuale. Per esempio uno dei rimedi che propone Cory Doctorow¹⁹ è quello di spezzare il monopolio delle piattaforme, lasciare che gli utenti possano sceglierne altre senza per questo venire esclusi dalla cerchia dei propri contatti²⁰, utilizzare *software open source*, far migrare i propri dati altrove. In questa direzione va anche Maurizio Ferraris²¹ quando afferma che, essendo noi stessi i produttori di dati, dovremmo essere pagati per il lavoro che oggi svolgiamo gratuitamente. Anzi egli immagina un'alternativa all'attuale capitalismo, che chiama *comunismo digitale* e che in buona sostanza fa leva sul bisogno umano – naturale e culturale – che mobilita le persona. Il bisogno, ciò che

¹⁷ Cfr. Zeno Goggi, *Elon Musk il tecno reazionario. Una biografia intellettuale*, Anniluce, Roma 2025; cfr. Fabio Chiusi, *L'uomo che vuole risolvere il futuro. Critica ideologica di Elon Musk*, Bollati Boringhieri, Milano 2023; cfr. Asma Mhalla, *Resistere ai tempi oscuri. Il nuovo sistema totalitario*, tr. it. di C. Delorenzo, Einaudi, Torino 2026.

¹⁸ Cfr. Mark Fisher, *Realismo capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Nero, Roma 2018.

¹⁹ Cfr. Cory Doctorow, *Come distruggere il capitalismo della sorveglianza*, a cura del Gruppo di Ricerca Ippolita, Mimesis, Milano-Udine 2024.

²⁰ La forza delle piattaforme attuali è proprio quella di aver legato a sé gli utenti in modo tale che utilizzare un'altra piattaforma significherebbe l'esclusione dalla propria cerchia: non usiamo una applicazione perché è la migliore in assoluto ma perché è la più diffusa nella nostra cerchia.

²¹ Cfr. Maurizio Ferraris, *Capitalismo digitale. Una proposta politica*, Einaudi, Torino 2025.

accomuna tutti gli umani, produrrebbe dati che verrebbero capitalizzati, affidati a enti terzi che provvederebbero poi a ridistribuire nella società, attraverso strutture e servizi o anche monetizzazione, la ricchezza accumulata. Sono questi tutti tentativi di ridimensionare il potere delle grandi aziende, rimettendo al centro gli utenti, i quali sono presi nella morsa di un sistema che per potersi riprodurre sfrutta i viventi²² e porta gli umani, in particolare²³, a vivere un'esistenza all'insegna dell'eterna produzione e dell'autosfruttamento pur di rispettare i canoni imposti. In questo sistema già oppressivo, il digitale stringe ancora di più il laccio promettendo liberazione, svago, connessioni, autenticità in cambio però di dati, attenzione, presenza sulle piattaforme che detengono il monopolio pena l'esclusione, standardizzazione e omologazione a un tipo di pensiero algoritmico-binario che emerge dall'interazione con il digitale stesso. In altre parole, per poter interagire con quest'ultimo è necessario introiettarne il linguaggio: un esempio sono i *meme*, i quali si sviluppano sul web e poi dilagano anche al di fuori, veicolando concetti, immagini e modi di dire – pensiamo al famoso *six seven* o al *Io sono Giorgia*, divenuto in breve tempo un tormentone. Le stesse vicende politiche accadono sui *social*, a colpi di *tweet* o di dichiarazioni rilasciate sulle principali piattaforme. Il soggetto in questo modo è disperso e anche quando si rivolge al supporto psicologico, ciò che chiede è un tipo di aiuto volto a soddisfare le richieste della società²⁴. Come scrivono Sara Baranzoni e Pietro Vignola: «Sembra allora evidente che più che ad una conservazione (della vita, della sua integrità e delle sue possibilità) questo tipo di politiche sottendano a una perdita: dove ciò che può perdere un corpo è la possibilità di sentire altro, ciò che va fuori dal prevedibile, interdiciendo l'apertura all'altro da sé e le molteplici possibilità di elaborazione offerte dalla contingenza» (Baranzoni, Vignola 2015, p. 162). Il digitale annulla il

²² Per questa formulazione mi rifaccio a Paul Guilibert, *Sfruttare i viventi. Un'ecologia politica del lavoro*, tr. it. di G. Morosato, ombre corte, Bologna 2025.

²³ Sebbene gli effetti delle scelte umane si riversano inesorabilmente su tutto il sistema-Terra. Per approfondire rimando a: Andra Meneganzin, Telmo Pievani, Stefano Caserini, *Anthropogenic climate change as a monumental niche construction process: background and philosophical aspects*, in "Biology & Philosophy", 35, 2020.

²⁴ Cfr. Miguel Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, tr. it. di E. Missana, Feltrinelli, Milano 2016.

Fuori e si ripiega su di sé creando l'iperrealtà paventata solo quando cediamo alla propaganda tecnocapitalista per cui il futuro è nel *metaverso*²⁵, alla metafora ormai introiettata del nostro corpo come *hardware* e del cervello come *software*, quando crediamo che la nostra identità *online* sia più importante di quella *offline*, quando cioè dimentichiamo la vita al di qua dello specchio – sia quello di Alice o di Harry Potter. Quando ogni nostro passo ci spinge sempre di più verso quella civiltà *cyberpunk* che dà il titolo alla versione francese del testo già citato di Asma Mhalla. Rispondere alla desoggettivazione algoritmica, come suggerisce Natascia Tosel, non è necessariamente ritornare a un individuo ma è possibile ripensare la soggettività come forma impersonale²⁶ sempre aperta al futuro e alla creatività: «finito il tempo delle grandi rivoluzioni e delle rivendicazioni sindacali, inizia, forse, quello della vita singolare, che resiste attraverso il suo modo di rapportarsi con l'ambiente, cioè attraverso la sua capacità di non farsi precludere l'avvenire, che coincide con la sua capacità di creare sempre qualcosa di nuovo, di imprevisto, di inattuale» (Tosel 2016, p. 73). Il soggetto non sarà simulacro solo se prenderà coscienza di quanto il digitale non sia uno spazio neutro; se cercherà, poi, di assumere una *postura* etica nei confronti della vita *online*, vedendo dunque le implicazioni che ricadono sulla vita al di fuori dello schermo, se saprà riconvertire gli schemi algoritmici in potenzialità creative, aiutando a rimodellare gli algoritmi stessi per rendere la propria vita *onlife* la più degna possibile e se si ricorderà che non è solo ma è parte di una comunità, umana e politica. In ultima analisi, vale per il digitale e per coloro che lo sfruttano a proprio vantaggio ciò che Levinas scriveva a proposito della metafisica: «"La vera vita è assente". Ma noi siamo al mondo. La metafisica sorge e si mantiene in questo alibi» (Levinas 2019, p. 31).

²⁵ Per un approfondimento: Walter D'Avanzo, *Il metaverso. Le nuove frontiere della tecnologia tra etica e diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2025.

²⁶ Per una teoria dell'impersonale rimando a Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2015; Gilles Deleuze, *Immanenza*, tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Bibliografia

- Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Milano 2006.
- Ciano Aydin, Margoth González Woge, Peter-Paul Verbeek, *Technological Environmentality: Conceptualizing Technology as a Mediating Milieu*, in "Philosophy & Technology", 32, 2019, pp. 321–338.
- Sara Baranzoni, Paolo Vignola, *Cosa potrebbe un corpo? Il individuale e l'individuazione della filosofia contemporanea*, in "La Deleuziana", 1/2015, pp. 158–173.
- Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, tr. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 1979.
- Miguel Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, tr. it. di E. Missana, Feltrinelli, Milano 2016.
- Maurice Blanchot, *Il passo di là*, Marietti, tr. it. di L. Gabellone, Genova 1989.
- Maurice Blanchot, *La conversazione infinita*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 2015, edizione digitale.
- Antonio Camorrino, *La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea*, in "Im@go. A Journal of Social Imaginary", 12, 2018, pp. 39–62.
- Fabio Chiusi, *L'uomo che vuole risolvere il futuro. Critica ideologica di Elon Musk*, Bollati Boringhieri, Milano 2023.
- Jonathan Crary, *24/7: il capitalismo all'assalto del sonno*, tr. it. di M. Vigiak, Einaudi, Torino 2015.
- Giacomo Cuoco, *Piattaforme, mediazione e rappresentazione: regimi di visibilità e di verità nei dispositivi digitali*, in "B@belonline", 9/2022, pp. 193–206.
- Gilles Deleuze, *Pourparler*, tr. it. di S. Verdicchio Quodlibet, Macerata 1999.
- Gilles Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti*, tr. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.
- Gilles Deleuze, *Immanenza*, Mimesis, tr. it. di F. Polidori, Milano-Udine 2010.
- Cory Doctorow, *Come distruggere il capitalismo della sorveglianza*, a cura del Gruppo di Ricerca Ippolita, Mimesis, Milano-Udine 2024.
- Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2015.
- Mark Fisher, *Realismo Capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Nero, Roma 2018.
- Luciano Floridi, *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Heidelberg New York Dordrecht London 2015, <https://short.do/Ck5Ixz> (ultimo accesso 19/06/2026).
- Michel Foucault, *Follia e psichiatria. Detti e scritti 1957-1984*, Raffaello Cortina Editore, a cura di M. Bertani, P. A. Rovatti, Milano 2006.
- Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.
- Michel Foucault, *Il pensiero del fuori*, tr. it. di V. Del Ninno, SE, Milano 2015.
- Zeno Goggi, *Elon Musk il tecno reazionario. Una biografia intellettuale*, Anniluce, Roma 2025.
- Paul Guillibert, *Sfruttare i viventi. Un'ecologia politica del lavoro*, tr. it. di G. Morosato, ombre corte, Bologna 2025.

Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2012.

Don Ihde, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1990.

Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2019.

Lambros Malafouris, *How Things Shape the Mind*, MIT Press, Cambridge 2013.

Asma Mhalla, *Resistere ai tempi oscuri. Il nuovo sistema totalitario*, tr. it. di C. Delorenzo, Einaudi, Torino 2026.

Serena Mazzini, *Il lato oscuro dei social network. Come la rete ci controlla e ci manipola*, Rizzoli, Milano 2025.

Andra Meneganzin, Telmo Pievani, Stefano Caserini, *Anthropogenic climate change as a monumental niche construction process: background and philosophical aspects*, in "Biology & Philosophy", 35, 2020.

Francesco Parisi, *La tecnologia che siamo*, Codice Edizioni, Torino 2019.

Stefano Pietropaoli, *Dalla sorveglianza al controllo: la parabola della governamentalità algoritmica*, in "Rivista italiana di informatica e diritto", 2/2024, pp. 25-33.

Enrico Redaelli, *Foucault e il potere. Discipline, dispositivi, biopolitica*, in Rossella Fabbri, *Corpo e comunità*, Cuem, Milano 2010, pp. 145-183.

Antoinette Rouvroy, Thomas Berns, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, in "Réseaux", 77, 2013/1, pp. 163-196.

Antoinette Rouvroy, *La governamentalità algoritmica: radicalizzazione e strategia immunitaria del capitalismo e del neoliberalismo?*, in "La Deleuziana", 3/ 2016, pp. 30-36.

Nick Srnicek, *Capitalismo digitale. Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, tr. it. di C. Papaccio, LUISS University Press, Roma 2017.

Bernard Stiegler, *La società automatica. 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. di S. Baranzoni, I. Pelgreffi, P. Vignola, Meltemi, Milano 2019.

Valentina Tanni, *Exit reality. Vaporwave, backrooms, weirdcore e altri paesaggi oltre la soglia*, Nero, Roma 2023.

Nataschia Tosel, *Pensare l'impersonale tra vitalismo e macchinismo. Come resistere alla governamentalità algoritmica?*, "La Deleuziana", 3/ 2016, pp. 59-75.

Yanis Varoufakis, *Tecnofeudalesimo. Cosa ha ucciso il capitalismo*, tr. it. di S. Serù, La nave di Teseo, Milano 2023.

Alessandro Volpi, *Nelle mani dei fondi. Il controllo invisibile della grande finanza*, Altraeconomia, Milano 2024.

Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2011.

Edoardo Poli è laureato in Filosofia morale con una tesi su Levinas. Ha approfondito tematiche legate alla soggettività e alla temporalità, come la morte e il perdono.

La proprietà, il frequentismo nel capitalismo e la resistenza del soggetto

>Eugenio Girelli Bruni*

Abstract

Il presente saggio sostiene una tesi che si colloca all'intersezione tra filosofia della probabilità, critica del capitalismo e ontologia del soggetto: la probabilità frequentista non è uno strumento neutro di gestione dell'incertezza, ma un dispositivo nel senso foucaultiano del termine, che produce effetti ontologici sistematici, forma un determinato tipo di soggetto e si radica storicamente nello spirito del capitalismo anglosassone-protestante.

L'ontologia del capitalismo viene articolata in tre pilastri: proprietà, oggettivazione e quantificazione, la cui relazione non è additiva ma gerarchicamente orientata. La *proprietà* è il gesto fondativo che precede e rende possibili gli altri due. In questa architettura, la probabilità emerge come strumento tecnico che estende il dominio della *proprietà* sul *possibile*: non crea gli eventi, ma li rende calcolabili, prezzabili, appropriabili.

Il capitalismo non si limita a fraintendere l'incertezza, trattandola come proprietà dei fatti anziché condizione della coscienza, ma la produce artificialmente: nella precarietà del lavoro, nella volatilità dei mercati, nell'ecosistema mediale che semina incertezza indotta per riprogrammare il soggetto come profilo di rischio. La probabilità frequentista emerge come risposta a un problema che il capitalismo ha esso stesso generato.

La genealogia di questa egemonia risale, attraverso Weber, all'etica protestante calvinista: La grazia diventa rendimento atteso. L'anima si fa profilo attuariale. Il soggetto calvinista-capitalista, nel tentativo di decifrare i segni della propria salvezza attraverso i dati, compie il primo storico passo verso la propria auto-reificazione, preparando l'avvento dell'algoritmo contemporaneo. Al dispositivo frequentista si contrappone, nella formulazione radicale di Bruno de Finetti, la probabilità soggettiva come contro-dispositivo: gesto filosofico che restituisce la probabilità al soggetto giudicante, come

credenza, responsabilità epistemica, dichiarazione etica. de Finetti non è soltanto un matematico eterodosso: è un pensatore della resistenza del soggetto alla sua dissoluzione nell'algoritmo. La probabilità soggettiva si riscopre così per ciò che è sempre stata: una dichiarazione incarnata, il gesto attraverso cui l'uomo, nella sua finitudine, risponde eticamente all'appello dell'incerto.

1. La tesi

La civiltà occidentale, nella sua configurazione capitalistica, non è un dato naturale né un punto d'arrivo necessario della storia: è il sedimento di pratiche, discorsi e dispositivi che si sono stratificati nel tempo lungo traiettorie non lineari e spesso contraddittorie. Il soggetto che abita questa civiltà non ne è spettatore esterno: si è formato *in essa* e *con essa*, in una co-evoluzione che non ammette un'origine pura né una direzione univoca.

L'indagine qui proposta non procede per grandi sintesi né per causalità lineari. Essa si muove per stratificazioni, cartografie e cerchi concentrici, secondo lo spirito genealogico di Foucault (Foucault, 1972), in cui pratiche corporee, forme di soggettivazione e attriti con le macchine e le strutture del capitale si intrecciano in una rete orizzontale, a più livelli, di natura rizomatica nel senso di Deleuze e Guattari (Deleuze e Guattari, 2003): estranea, per struttura e per vocazione, a qualsiasi gerarchia verticale e a qualsiasi teleologia.

In questo quadro, si sostiene la seguente tesi: l'ontologia del capitalismo poggia su tre pilastri fondamentali: *proprietà*, *oggettivazione* e *quantificazione*, la cui relazione non è di semplice coesistenza ma di implicazione reciproca orientata storicamente. Non si tratta di una deduzione logica necessaria, ma di una tendenza strutturale storicamente realizzatasi: una volta istituita la proprietà come gesto fondativo, la spinta a oggettivare e quantificare diventa la forma normale di espansione del sistema.

1.1 La proprietà come gesto fondativo

Il punto di partenza non è, come potrebbe sembrare, l'oggettivazione del mondo né la sua misurabilità: è la *proprietà*.

Assunto: *Non esiste proprietà senza misurazione*; nessun regime di appropriazione del reale è pensabile senza delimitazione, senza equivalenza, senza trasferibilità (operazioni che presuppongono tutte una misura). La misura non è dunque una tecnica neutrale applicata a un mondo già dato: è un dispositivo di ordinamento impositivo, una *Gestell* di matrice heideggeriana (Heidegger, 1976), che agisce sul reale per ridurlo a riserva utilizzabile e appropriabile. È qui che si situa la genesi del dispositivo capitalistico, prima ancora che sul piano epistemico o ontologico.

Il primo pilastro è perciò lo stesso concetto di proprietà, inteso non come semplice possesso ma come operazione fondativa: la cesura che separa ciò che è delimitabile, assegnabile e trasferibile da ciò che non lo è. Ontologicamente, questa cesura opera una *spazializzazione astratta del reale*, trasformando il mondo in un insieme di entità separabili; questa *atomizzazione del continuo mondano* è la condizione di ogni misura sistematica. Si tratta di quel violento processo che Theodor W. Adorno definisce come l'egemonia del "pensiero dell'identità" (Adorno, 2004), in cui l'irripetibile singolarità delle cose viene sacrificata sull'altare dell'equivalenza e della scambiabilità. La proprietà non descrive il reale: lo produce come campo di oggetti discreti, misurabili e dunque appropriabili.

Che la proprietà non sia una struttura universale dell'essere umano ma una costruzione storica e culturale specifica lo dimostrano, per contrasto, società esistenti o recentemente esistenti in cui essa non costituisce il gesto fondativo dell'ordine sociale.

1.2 Contro-esempi ontologici

In gran parte delle società dell'Africa subsahariana, dove il diritto fondiario consuetudinario prevede che la terra si usi ma non si possieda definitivamente, e dove rituali collettivi come il *Drum Out*¹ (espulsione di un membro della comunità) possono privare un individuo del diritto d'uso senza che questi possa appellarsi ad alcun titolo di proprietà personale, il fondamento dell'ordine sociale non è la

¹ La pratica del *Drum Out* è documentata dalla testimonianza diretta dell'autore (Ghana, anni 2009-2011). Per il contesto antropologico generale dell'ordine comunitario africano e del ruolo della comunità come istanza sovrana sul soggetto, si rimanda a Mbiti, John S. (1969) e Ramose, Mogobe B. (2002).

proprietà ma l'appartenenza comunitaria e il riconoscimento collettivo². Il soggetto non si definisce attraverso ciò che possiede, ma attraverso ciò che è riconosciuto di essere dalla comunità che lo abita.

Una testimonianza diretta illumina questa incompatibilità ontologica con straordinaria concretezza. Nel 2009, durante un incontro con il Vice Chancellor dell'Università di Cape Coast, in Ghana, chi scrive apprese di popolazioni contadine che abitavano territori attraversati da confini statali, tracciati dal colonialismo europeo senza riguardo per le comunità preesistenti, e che continuavano a ignorare quelle linee secondo la logica della propria ontologia: la terra che aveva ospitato i loro padri e i padri dei loro padri doveva ospitare anche loro, indipendentemente da quale Stato la rivendicasse come propria. Non si tratta di trasgressione: si tratta di fedeltà a un regime di realtà in cui la terra non si possiede ma si abita, non si misura ma si custodisce, non si divide ma si attraversa secondo il ritmo delle stagioni e dei bisogni delle bestie.

Quello che il Vice Chancellor raccontava era, senza saperlo, una lezione di ontologia comparata. Quei contadini non stavano violando una legge: stavano abitando un mondo diverso. E il fatto che questo mondo diverso coesistesse fisicamente con quello capitalistico, sullo stesso terreno, sotto lo stesso cielo, era la prova più concreta che il dispositivo capitalistico della proprietà non è la realtà: è una delle realtà possibili, imposta con la forza dei trattati, dei confini, delle armi.

Questo aneddoto sostiene con precisione tre tesi che il presente saggio sviluppa sul piano teorico. Prima: la proprietà non è una struttura universale dell'essere umano ma una costruzione storica e culturale specifica. Quei contadini non ignoravano il confine per arretratezza o "inciviltà", ma perché la loro forma di vita era fondata su un'ontologia in cui il gesto fondativo della cesura proprietaria era semplicemente impensabile. Seconda: il capitalismo non descrive il reale ma lo produce: il confine coloniale ha prodotto una realtà, due

² Va precisato che in alcune aree dell'Africa subsahariana si sta diffondendo, sotto l'influenza del diritto fondiario occidentale, la possibilità di acquistare terra in proprietà permanente e individuale. Questo processo non contraddice l'argomento: ne è semmai la conferma genealogica. La penetrazione della proprietà come categoria giuridica fondativa è essa stessa un prodotto dell'espansione coloniale e post-coloniale del dispositivo capitalistico; la dimostrazione che questa struttura non è universale ma si impone storicamente attraverso rapporti di forza.

Stati e due regimi di proprietà, che per quei contadini non esistevano; due regimi di realtà incompatibili coabitano lo stesso territorio senza riconoscersi. Terza, e più sottile: il corpo vivente è meno libero della proprietà astratta: quelle stesse merci che quei corpi trasportavano attraversavano lo stesso confine senza ostacoli giuridici, mentre quei corpi rischiavano di essere fermati, respinti, criminalizzati. Il confine coloniale, linea astratta che produce la realtà che pretende di descrivere, non esiste nell'ontologia di quei contadini. Ma esiste, con tutta la sua violenza materiale, nei loro corpi.

Questa sovrapposizione violenta di una griglia astratta e proprietaria sul corpo vivente dei soggetti specchia, su scala geopolitica, la medesima operazione con cui la razionalità capitalistica ha storicamente sottomesso il corpo stesso del pianeta. Come suggerito dalle riflessioni di una filosofia per il pianeta (Giacomoni, 2021), la Terra è stata strappata alla sua dimensione originaria di dimora comune, lo spazio in cui la vita biologica si riconosce come parte del tutto, per essere ridotta a suolo geometrico, lottizzato e abusato. Dire che “la terra siamo noi” significa rivendicare una continuità ontologica tra la carne dell'uomo e la materia del mondo, la stessa che i contadini del Ghana difendono ignorando i confini statali. Il dispositivo della proprietà, imponendo la cesura della misurazione, recide questo legame profondo: esso non riconosce la Terra come organismo vivente e indivisibile, ma la frammenta in titoli di possesso, trasformando la custodia in sfruttamento e l'appartenenza in dominio.

1.2.1 La tradizione biblica, la terra appartiene a Dio, non all'uomo.

Persino la tradizione biblica che il capitalismo anglosassone-protestante rivendica come propria radice spirituale nega la proprietà assoluta della terra: il Levitico (25:23) (Tanakh, 2001) recita esplicitamente che “*la terra non sarà venduta in perpetuo, poiché la terra è mia*”, dove il possessivo si riferisce a Dio, non all'uomo. Gli esseri umani vi sono definiti “stranieri e ospiti”. La proprietà assoluta è dunque una distorsione della stessa tradizione che pretende di fondarla.

1.2.2 Confucio, il valore fondativo è il ruolo, non la proprietà.

Analogamente, nella tradizione confuciana, il valore fondativo del soggetto non risiede in ciò che accumula ma in ciò che è riconosciuto di essere nella rete di ruoli e obbligazioni reciproche. Il *junzi*, l'uomo esemplare, è definito dalla virtù e dall'onorabilità del ruolo ben esercitato, non dalla proprietà: «*l'uomo di animo nobile intende la giustizia; l'uomo di poco conto intende il profitto*» (*Analecta*, IV, 16; Confucio, 2016.).

Questi esempi non dimostrano che esistano o siano esistite società perfette: dimostrano che la proprietà come gesto fondativo è un prodotto di scelte storiche, non una necessità ontologica, e che il dispositivo capitalistico che su di essa si costruisce è contestabile alle radici.

Vi è una conseguenza di questa architettura ontologica che merita di essere esplicitata nella sua brutalità: nel mondo contemporaneo, la proprietà, entità astratta e inanimata, gode di una libertà di movimento globale che all'essere umano è sistematicamente negata. Un capitale finanziario attraversa i confini senza visto, senza controllo, senza identità. Un essere umano che tenti di fare lo stesso rischia la detenzione, il respingimento, la morte. I trattati internazionali tutelano la circolazione dei beni e dei capitali con strumenti giuridici sofisticati e universalmente riconosciuti; nessun trattato equivalente garantisce all'essere umano il diritto di abitare liberamente il pianeta su cui è nato. Questa asimmetria non è un'anomalia del sistema: è la sua logica portata alle estreme conseguenze. Quando la proprietà diventa il gesto fondativo dell'ordine sociale, è coerente che essa acquisisca diritti che al soggetto vivente non siano riconosciuti. Il capitalismo non ha subordinato l'uomo alla proprietà per errore: lo ha fatto per necessità strutturale.

In questa asimmetria tra la fluida *smaterializzazione spettrale* del capitale e la pesante *immobilità biocorporea* del soggetto si consuma il passaggio definitivo dal governo dei territori al governo delle esistenze. Il capitalismo globale opera qui una distinzione radicale e violenta che richiama l'analisi biopolitica inaugurata da Michel Foucault (1976/1978) e successivamente declinata da Giorgio

Agamben (1995): da un lato, tutela e sacralizza il flusso dei titoli di proprietà; dall'altro, riduce il soggetto migrante a pura *nuda vita* (*zoé*), ossia a un corpo biologico spogliato di qualsiasi qualificazione politica o forma giuridica (*bìos*). Il corpo recluso o respinto ai confini dell'Occidente non è semplicemente un individuo non autorizzato: è la manifestazione tangibile di una sovranità che si esercita decidendo chi appartiene allo spazio della quantificazione e chi, invece, deve essere abbandonato al bando dell'esclusione. Come Hannah Arendt ha mostrato nelle *Origini del totalitarismo* (Arendt, 1951), il diritto ad avere diritti non è garantito dalla nascita, ma dall'appartenenza a una comunità politica, e il capitalismo globale dissolve sistematicamente questa appartenenza, lasciando al soggetto solo la nuda esposizione alla violenza dei confini. È in questo spazio di abbandono che la probabilità frequentista rivela la sua funzione più profonda: non gestisce l'incertezza, decide chi è calcolabile e chi è espellibile dal calcolo. Il dispositivo della proprietà giunge così a compimento: dopo aver sussunto il mondo fisico e il futuro possibile, esso reclama la sovranità biologica stessa sul corpo del vivente.

Il secondo pilastro è l'oggettivazione. Ma per comprenderlo occorre risalire a una predisposizione più antica e più elementare: la tendenza umana a considerare reale ciò che si tocca. Il corpo, la terra, lo strumento: ciò che offre resistenza alla mano trova un accordo collettivo immediato, quasi pre-riflessivo, sulla propria realtà. Questa priorità del tangibile non è ancora capitalismo, è antropologia. Ma diventa il terreno su cui il capitalismo innesta la propria logica, perché la sequenza si rivela straordinariamente produttiva: ciò che si tocca è oggettivo; ciò che è oggettivo è misurabile; ciò che è misurabile è appropriabile. Scoperta questa catena, l'impulso si inverte e si generalizza: non si aspetta più che qualcosa sia naturalmente tangibile per trattarlo come oggetto, si oggettiva attivamente, si produce oggettività, perché l'oggettivazione è la condizione di accesso alla proprietà. La spinta a oggettivare tutto: le relazioni, il tempo, il sapere, la vita ecc... non è una deriva patologica del capitalismo: è la sua logica interna, coerente e necessaria.

In questo processo il soggetto stesso non fa eccezione. Una volta che l'oggettivazione diventa la grammatica universale del reale, il

soggetto è sospinto in posizione subalterna: non come centro generativo di senso, ma come variabile da fruire: forza lavoro, capitale umano, dato comportamentale da misurare, da ottimizzare, da rendere comparabile agli altri oggetti del sistema. L'oggettivazione del soggetto non è un errore filosofico correggibile: è la conseguenza coerente di un dispositivo che il soggetto stesso ha contribuito a costruire, e dentro il quale si ritrova già, in linea di principio, reificato.

1.3 La quantificazione come grammatica egemonica

Il terzo pilastro è la quantificazione come grammatica egemonica di accesso al reale: la convinzione operativa che i fatti, gli eventi e persino le relazioni siano essenzialmente misurabili, comparabili e convertibili in valore numerico. È qui che la probabilità entra come figura tecnica decisiva: non come strumento neutro di gestione dell'incertezza, ma come forma attraverso cui il possibile viene internalizzato nel sistema di misura. La probabilità, intesa qui, come si vedrà, nella sua interpretazione frequentista e oggettivistica, non elimina l'incertezza, la rende *appropriabile* (Berardi "Bifo", 2018). Concretizza così la condizione tecnica della reificazione: non crea gli eventi, ma li rende calcolabili, prezzabili, impegnabili. La proprietà, in questo senso più profondo, non identifica solo il possesso del fatto presente, ma istituisce e prolunga il dominio sul suo possibile: e la probabilità è lo strumento con cui quel dominio si esercita sul futuro e sul non ancora definito.

I tre pilastri non sono semplicemente additivi, né simmetrici. Oggettivazione e quantificazione si implicano a vicenda (ciò che non è oggettivabile non è misurabile, e ciò che non è misurabile tende a essere espulso dal campo della razionalità capitalistica: tanta "roba" che attiene alla sfera umana) ma entrambe poggiano su qualcosa che le precede e le fonda: la proprietà. Non si tratta solo di un atto epistemologico, ma di un atto di potere originario: è il momento in cui il mondo viene tagliato in porzioni separabili, e questo taglio sovrano è la condizione di ogni misura sistematica. È solo perché il mondo è già stato pensato come campo di proprietà che può essere oggettivato e quantificato. La sintesi operativa di questi tre pilastri, con la proprietà come gesto fondativo, l'oggettivazione come sua conseguenza, e la

quantificazione come sua grammatica tecnica in quanto cristallizza e istituisce l'imperativo della produttività materiale come forma di razionalità egemonica: il mondo diventa ciò che si può misurare perché è già, prima ancora, ciò che si può possedere.

Occorre qui marcare una distanza teorica precisa rispetto alla pur fondamentale critica dell'equivalenza formulata da Theodor W. Adorno (2004). Nella prospettiva adorniana, è il principio dello scambio mercantile a generare, quasi come ricaduta gnoseologica, l'astrazione concettuale e l'egemonia del numero. La tesi sostenuta in questo saggio, al contrario, inverte la catena causale: *non è lo scambio a produrre l'equivalenza numerica, ma è l'esigenza originaria e sovrana della Proprietà che, per potersi istituire come dispositivo di possesso e di esclusione, esige e impone la quantificazione attraverso l'oggettivazione del reale*. La misura non è l'esito dello scambio; è la tecnologia ontologica preliminare che rende il mondo appropriabile.

È questa inversione della catena causale, proprietà prima, scambio poi, che permette di comprendere perché la probabilità frequentista non sia un esito dello scambio mercantile, ma una tecnologia ontologica preliminare al servizio della proprietà: il dispositivo che trasforma il possibile in calcolabile, e il calcolabile in appropriabile.

La nozione di probabilità diventa pertanto il centro del presente lavoro: come essa fiorisca sulla terra del capitalismo, come si radichi nei suoi tre pilastri ontologici, e come il suo utilizzo dominante nasconda (o attivamente alieni) la dimensione della soggettività e, con essa, quella dell'etica. Si sosterrà che la probabilità, nell'impiego capitalistico, non è uno strumento neutro: è un dispositivo nel senso foucaultiano, che produce effetti di oggettività e forma un certo tipo di soggetti. Il soggetto capitalista pensa sé stesso e i propri progetti in termini di profili di rischio, calcoli attuariali, aspettative statistiche e margini di profitto, e in questo pensarsi, si aliena dalla propria irriducibile singolarità.

La radice storica e spirituale di questa razionalità è stata individuata da Max Weber (1904-1905/1965) nell'etica protestante: l'ascesi intra-mondana, il lavoro metodico, la ricerca di segni della grazia nel successo mondano. Questa genealogia non è un'appendice

storica all'argomento: ne è la condizione di intelligibilità. La trasformazione dell'incertezza in rischio calcolabile, governabile, assicurabile (si consideri François Ewald in *L'État providence* (1986)) non è una conquista neutrale della ragione tecnica: è l'erede di una teologia, sedimentata in una forma di vita, cristallizzata infine in un dispositivo epistemico. È da questa radice che occorre partire per comprendere ciò che oggi si presenta come ovvio, naturale, inevitabile, e per ritrovare ciò che essa ha sistematicamente occultato: il soggetto, non il soggetto reificato del calcolo, ma il soggetto responsabile del proprio gesto.

Vi è infine una convergenza ontologica che il presente saggio non può tacere. Il Dio ebraico del Levitico, nella lettura di Moni Ovadia, pronuncia una sentenza che la teologia e l'ontologia raramente hanno osato avvicinare: "la terra è mia, e voi siete ospiti tra gli ospiti". Heidegger, per altra via, raggiunge la stessa condizione: il *Dasein* è gettato nel mondo (*Geworfenheit*) senza aver scelto il corpo che lo porta, la terra che lo accoglie, il ventre che lo ha generato. L'uomo non è proprietario: è ospite. Ospite di una natura che lo precede, lo avvolge e lo sopravanza, prolungamento di quel ventre materno che nessuno ha mai potuto rivendicare come proprietà. Teologia ed ontologia convergono qui in una stessa negazione: la proprietà assoluta è una finzione: non solo storica e culturale, ma ontologica. E la natura, quando vuole, lo ricorda. Chernobyl e il Covid-19 non sono stati semplicemente emergenze da gestire: sono stati irruzioni dell'ontologico nel politico: momenti in cui il ventre comune ha sfondato la finzione proprietaria e ricordato all'uomo, nei corpi e nei territori, la sua condizione originaria di ospite. Le contraddizioni tra il dispositivo artificiale della proprietà e questa condizione originaria non attendono la comprensione dell'uomo per svilupparsi: crescono, silenziose e inesorabili, con una forza proporzionale alla distanza tra la finzione e il reale che essa nega. Il capitalismo ha costruito il suo dispositivo esattamente contro questa convergenza: sostituendo il Dio ebraico con il profitto, la *Geworfenheit* con il soggetto sovrano proprietario, la natura con la risorsa appropriabile. Ma ciò che viene negato non scompare: torna, e torna sempre nel corpo.

2. L'incertezza

Prima di analizzare la probabilità come dispositivo di calcolo, è indispensabile interrogarsi su ciò che la produce: l'incertezza.

L'incertezza non è un'invenzione del capitalismo. È una condizione costitutiva dell'esistenza umana: l'uomo è l'essere che non sa, che non sa quando morirà, se il raccolto crescerà, se il figlio sopravviverà, se il viaggio andrà a buon fine. Questa ignoranza strutturale non è una deficienza da correggere: è la forma stessa in cui il soggetto abita il tempo, il futuro, l'Altro.

Le civiltà pre-capitalistiche non ignoravano l'incertezza, la abitavano. Il rito, il mito, la preghiera, la comunità: non erano strumenti di eliminazione dell'incerto, ma forme di coabitazione con esso. L'incertezza veniva iscritta in un orizzonte di senso di tipo cosmologico, religioso e comunitario che la rendeva sopportabile senza renderla calcolabile. L'uomo non pretendeva di misurare il futuro: lo attendeva, lo invocava, lo negoziava con forze che lo trascendevano. In questo orizzonte, l'incertezza aveva ancora un volto soggettivo: era mia incertezza, nostra incertezza e legata a un corpo, a una storia, a una relazione. Non una variabile anonima di un sistema.

In termini strettamente ontologici, del resto, i fatti del mondo, la *res extensa* cartesiana, non conoscono incertezza: essi semplicemente accadono, nella pienezza della loro presenza. L'incertezza non appartiene alla natura della cosa, ma alla struttura della coscienza. È un sentimento ontologico, la manifestazione vissuta di ciò che, in termini kantiani, potremmo riconoscere come condizione trascendentale della coscienza temporale, una condizione biologica ed esistenziale che attraversa il vivente e che nell'*homo sapiens* trova la sua massima espressione riflessiva: il modo in cui il soggetto abita la distanza tra il "già percepito" e il "non ancora percepito". Sostenere il contrario, ovvero che l'incertezza risieda nelle cose, negli eventi, e che il "già percepito" sia riferito come "dato", presuppone un'immanenza oggettiva dell'essere, mai dimostrata, ma accolta acriticamente dal sentire capitalistico per giustificare la colonizzazione del futuro. Contro questa chiusura del mondo operata dal calcolo, l'incertezza è, e rimane, la custodia ontologica dell'apertura del possibile: ciò che il

dispositivo capitalistico non si può appropriare senza prima distruggerlo.

Ed è qui che si annida il primo e più radicale errore del sistema capitalistico e della scienza che ne costituisce il braccio epistemico. Sostenuta da ingenti flussi di capitale che orientano la ricerca verso l'utile e il prevedibile, l'accademia occidentale (in particolare nel solco della filosofia analitica e dell'inferenza statistica) ha operato un indebito trasferimento di attribuzione: si è passati dal considerare l'incertezza come uno stato mentale del soggetto conoscente al trattarla come una proprietà intrinseca del fatto. Esempio di questa deriva oggettivista è la tendenza, rintracciabile nel dibattito scientifico contemporaneo; si pensi all'articolo di David Spiegelhalter (2024, p.560) su *Nature* provocatoriamente intitolato "*Why probability probably doesn't exist (but it is useful to act like it does)*", in cui si celebra l'incertezza come se essa appartenesse agli eventi in quanto tali. Questa deriva oggettivista non è un errore isolato: è il sintomo di un regime epistemico che il capitalismo ha sistematicamente prodotto e istituzionalizzato.

La pretesa di sradicare il soggetto in favore di un "Dato" statistico e scientifico impersonale rivela la sua natura ideologica se letta in filigrana con la critica al positivismo di Adorno (2004). Come rileva il filosofo francofortese, la riduzione della conoscenza a dati apparentemente ultimi, oggettivi e privi di concetto non è una conquista di neutralità, ma l'esatto riflesso della riduzione sociale operata dal mercato (Adorno, 2004, p. 165). Questa "epistemologia del possibile" opera così una vera e propria espropriazione del sapere clinico, etico ed esperienziale in favore di una veridizione algoritmica impersonale. Il "Dato" (la quantificazione oggettivante alla Spiegelhalter) compie l'operazione di marginalizzare il soggetto proprio per rendere la sua incertezza esistenziale omogenea, scambiabile e assicurabile. Presentare l'incertezza come proprietà del fatto significa esorcizzare l'irripetibilità del Gesto umano, trasformando il dubbio in una merce standardizzata e pronta a entrare nel circuito della proprietà. Il feticismo del dato non è che la maschera epistemica del feticismo della merce. In questa cornice, l'incertezza non è più la soglia del gesto etico dell'uomo, ma un'anomalia del fatto

che la probabilità ha il compito di colonizzare, normalizzare e, infine, mettere a valore. Questa reificazione del possibile trasforma il dubbio, atto di libertà e di soggettività, in materia prima statistica.

Il capitalismo, tuttavia, non si limita a fraintendere la sorgente dell'incertezza: la produce. Il mercato genera incertezza strutturale e artificiale, nella fluttuazione dei prezzi, nella precarietà del lavoro, nella volatilità degli investimenti, nell'obsolescenza accelerata delle merci e delle competenze. L'uomo capitalistico vive in un regime di incertezza artificialmente amplificata, prodotta dal sistema stesso che poi si offre come unica soluzione tecnica. *Siamo di fronte a una vera e propria "proletarizzazione del giudizio"*: come il proletario è stato storicamente espropriato dei mezzi di produzione materiale, il soggetto contemporaneo viene espropriato del mezzo di produzione epistemico per eccellenza: la capacità di giudicare sotto incertezza. Privato della propria bussola interiore, è costretto a delegare la gestione della propria esistenza a dispositivi di sicurezza probabilistica.

In questa architettura di controllo, un ruolo determinante spetta all'intero ecosistema mediale contemporaneo: dispositivo pubblicitario, piattaforme digitali, propaganda politico-ideologica, che opera come tecnologia diffusa di disarticolazione della coscienza. Seminando un'incertezza indotta e capillare, questo ecosistema frammenta la capacità di giudizio del soggetto, confonde le sue reali necessità con i bisogni del mercato e le fedeltà imposte dal gruppo, sequestra la sua inquietudine antropologica per riprogrammarla come pulsione all'acquisto, bisogno di appartenenza o adesione identitaria. Il soggetto, stordito da promesse di gratificazione e minacce di esclusione, non sceglie più: reagisce a stimoli calcolati che lo mantengono in uno stato di perenne minorità, funzionale alla riproduzione di un capitale che prospera nel cuore del dubbio che esso stesso ha sistematicamente inoculato.

Il compimento definitivo di questo processo avviene nel mondo degli affari. Come ha scritto Franco 'Bifo' Berardi, "gli eventi futuri sono stati ridotti a probabilità e prevedibilità" (Berardi, 2018): con questa operazione la mente cognitiva viene definitivamente subordinata all'automatismo finanziario, e immaginare qualcosa al di

fuori del circuito algoritmico diventa progressivamente impensabile. Il Covid-19 ne ha offerto la dimostrazione più brutale: i dati trattati come proprietà, le inferenze tenute segrete, la Scienza presentata come Verità assoluta, esattamente l'opposto dell'*humus epistemico* da cui la scienza moderna è culturalmente emersa. Qui l'incertezza viene definitivamente sottratta al soggetto: diventa una risorsa, un'entità quotata, un oggetto di scambio. Le borse valori non trattano merci, trattano probabilità oggettivate. Una volta resa probabilisticamente misurabile, l'incertezza diventa appropriabile, prezziabile, speculabile. Il mondo capitalista è il mondo del calcolabile non perché abbia eliminato l'ignoto, ma perché lo ha incluso nel dispositivo della proprietà. In questo passaggio, dall'incertezza vissuta al rischio calcolato, dal gesto soggettivo alla misura anonima, si compie una delle operazioni più profonde e meno visibili del capitalismo: la sostituzione del soggetto con il profilo di rischio. È in questo spazio svuotato che la probabilità frequentista trova il suo habitat naturale, e la sua funzione ideologica più precisa.

Da tutto ciò che si è argomentato emerge una conclusione che non ammette mediazioni: l'incertezza è una dimensione esclusivamente umana. Non appartiene alle cose, agli eventi, ai fatti del mondo che semplicemente accadono, nella pienezza cieca della loro presenza. Appartiene alla coscienza: alla struttura di un essere che abita il tempo, che anticipa, che attende, che teme, che spera. Nessuna macchina è incerta. Nessun algoritmo dubita. Nessun dato esita. L'incertezza è il modo in cui un soggetto vivente si rapporta a ciò che non è ancora, e questa relazione è irriducibilmente personale, situata, responsabile.

Ne segue una conseguenza che il frequentismo non può accettare senza contraddirsi: se l'incertezza è esclusivamente umana, allora la probabilità, che ne è la misura, non può che essere un atto umano. Non una proprietà dell'evento, non una frequenza anonima estratta da una serie infinita di esperimenti, non un output algoritmico: una dichiarazione. La probabilità esiste solo nel momento in cui un essere umano la enuncia, assumendosene la responsabilità epistemica ed etica. Fuori da questo atto dichiarativo, ciò che rimane non è probabilità: è verosimiglianza, osservazione, esperimenti, eventi

prodotti od osservati, conteggi, funzioni matematiche, rapporti tra dati; quantità che non sanno di essere incerte, perché, insieme agli eventi, non hanno né il sapere né vivono di incertezza. Solo il soggetto sa. Solo il soggetto può dichiarare. E solo il soggetto, dichiarando, trasforma l'incertezza in gesto: il gesto attraverso cui un essere umano, finito, abita responsabilmente il possibile.

La probabilità

Senza diplomazie né ossequi verso la tradizione scolastica e accademica, che ama presentare la probabilità attraverso una varietà di definizioni concorrenti, qui si afferma che l'unica definizione logicamente sostenibile è quella formulata da Bruno de Finetti (1931): *la probabilità è la misura del grado di credenza che un soggetto ("tu") attribuisce all'accadimento di un evento*. Essa non risiede nelle cose, ma nella convinzione di chi giudica.

La formulazione storicamente più antica, comunemente indicata come "definizione classica", è stata elaborata da Pierre-Simon de Laplace (1814). Essa intende la probabilità come il rapporto tra il numero dei casi favorevoli e il numero dei casi possibili, sotto il presupposto che essi siano tutti equiprobabili. Si tratta di una formulazione elegante, ma radicalmente tautologica: definire la probabilità presupponendo l'equiprobabilità significa definire il concetto attraverso se stesso (un circolo vizioso che ne inficia ogni pretesa ontologica). Sebbene questa descrizione non possa assurgere al ruolo di definizione della probabilità, essa rimane un ottimo strumento di calcolo, valido ogniqualvolta il contesto consenta di ipotizzare una simmetria originaria tra gli esiti, come nel caso del lancio di un dado geometricamente perfetto.

L'oggettività di questo meccanismo è solo apparente, e non per ragioni tecniche, ma per ragioni ontologiche. Prima di qualsiasi calcolo, è sempre il soggetto che valuta la simmetria del dado, giudica la regolarità del lancio, decide se il modello è applicabile al contesto. La definizione classica non elimina il soggetto: lo presuppone e lo nasconde. Solo allora, dopo aver sussunto quel rapporto matematico entro la propria coscienza, il soggetto può enunciare quel calcolo come

proprio calcolo, e quel risultato numerico come *propria* probabilità: la probabilità.

L'altra definizione di probabilità è quella denominata frequentista: il limite della frequenza relativa al crescere infinito degli esperimenti, condotti in condizioni identiche e in un ambiente immutato (Richard von Mises, 1957). Eppure, come Hume ha mostrato per il principio di causalità, ci si trova anche qui di fronte a un'inferenza induttiva che nessuna esperienza può fondare definitivamente.

È la definizione dominante: quella insegnata, applicata, istituzionalizzata. Eppure poggia su condizioni ideali irrealizzabili. Essa implica: che la sequenza degli eventi converga verso un limite; che la probabilità così definita appartenga solo a eventi sperimentalmente riproducibili o osservabili; che le condizioni sperimentali e l'ambiente in cui gli esperimenti avranno luogo siano stabili; che l'ipotetico valore limite non potrà mai essere empiricamente verificato.

La sua apparente solidità non deriva dalla tenuta logica o empirica della definizione, ma dalla sua *efficacia retorica*. Quando le frequenze relative convergono al crescere degli esperimenti, l'impressione che esse stiano "puntando verso la Verità" (una verità oggettiva, indipendente dal soggetto) è quasi irresistibile. È questo miraggio (e non alcuna dimostrazione) il fondamento del suo successo nella cultura capitalista anglofona.

Che le osservazioni e le sperimentazioni siano importanti per la scienza e per la formazione del giudizio, di un'opinione e, perché no, di una probabilità, non vi è alcun dubbio. Ma accogliere tale miraggio come definizione ontologica della probabilità (come se l'incertezza risiedesse nei fatti e non nel soggetto) non è onestamente né possibile né accettabile.

Tra l'altro, adottare questa definizione implica una conseguenza imbarazzante: si è costretti a vivere con due concetti di probabilità: uno per gli eventi ripetibili (il miraggio dell'oggettività) e un altro per tutti gli altri eventi (passati, futuri, unici, irripetibili), per i quali occorre comunque ricorrere alla definizione soggettiva di de Finetti. Il

frequentismo, non solo è ontologicamente insostenibile, ma è anche praticamente incompleto: da solo non basta mai.

Ian Hacking, nel suo pur prezioso *The Emergence of Probability* (1975; 2a ed. 2006), ha sostenuto questa dualità senza risolverla, e il ritorno sul proprio testo trent'anni dopo, senza che il problema ontologico di fondo venga nemmeno riconosciuto come tale, è la prova più eloquente che questa aporia sia stata sistematicamente elusa, non affrontata. Sostenere che l'ontologia della probabilità debba modificarsi a seconda delle modalità con cui gli eventi si manifestano, e che dovremmo convivere con due nozioni incompatibili come se fossero due facce della stessa medaglia, è un ludibrio epistemologico che non tradisce l'esigenza di una definizione unica e logicamente fondata: la nasconde. La definizione soggettivistica di de Finetti esisteva già, e può tutt'oggi, inglobare razionalmente ogni evento di qualsiasi natura.

Questo miraggio oggettivista, la cui legittimazione filosofica accademica passa attraverso il neopositivismo logico del Circolo di Vienna e le sue propaggini anglosassoni, non è epistemologicamente innocente: è il dispositivo attraverso cui il capitalismo americanista reifica l'incertezza, rendendola appropriabile.

Per chi desiderasse approfondire i fondamenti della posizione qui sostenuta, si rimanda ai due lavori dello scrivente: *Probability as a Gesture of Being* (Girelli Bruni, 2025b) e *Probability: a Human Construct since Prometheus (a response to David Spiegelhalter)* (Girelli Bruni, 2025a).

Sgombrato il campo dalle macerie logiche del frequentismo, sviluppiamo ora le conseguenze più radicali della definizione di de Finetti. In questa prospettiva (spesso etichettata come “soggettivismo” o “probabilità epistemica”), la probabilità non risiede nelle cose, ma è la misura del grado di credenza che un soggetto attribuisce all'accadimento di un evento incerto. Con un colpo di forbice radicale, de Finetti libera la scienza dal fantasma oggettivista: fuori dalla mente umana, “la probabilità non esiste” (de Finetti, 1974). Essa non è una proprietà fisica della moneta, del clima o dell'evento, ma è lo stato di coscienza del soggetto di fronte al possibile.

Questa restituzione della probabilità all'uomo non è un'operazione neutrale: è un atto profondamente politico. Porre il soggetto al centro significa caricarlo della totale responsabilità del giudizio: chi enuncia una probabilità non può più nascondersi dietro lo schermo del "dato oggettivo" o l'autorità dell'algoritmo; deve dire, in prima persona, "io credo", assumendosi il rischio etico del proprio gesto.

È precisamente per questa sua carica antropologica e umanistica che l'opera di de Finetti è stata sistematicamente marginalizzata, obnubilata (oscurata, resa invisibile) dal *mainstream* accademico e tecnocratico contemporaneo. Il capitalismo finanziario e le istituzioni della tecnica necessitano di un regime di realtà in cui la Verità sia "oggettiva": impersonale, anonima, separata dall'uomo. Questo miraggio di una scienza "senza soggetto" non è dettato da rigore epistemologico, ma da un'esigenza strutturale di dominio: una volta proclamato che il dato è oggettivo, i centri istituzionali di produzione del sapere scientifico possono schermare le proprie scelte ideologiche e i propri interessi dietro la presunta neutralità del calcolo, come ha documentato, tra gli altri, Porter (1995) nel suo studio sulla quantificazione come tecnologia politica.

Per compiere questa operazione, il mondo anglosassone ha dovuto operare uno smembramento perverso del pensiero di de Finetti: ne ha sottratto gli strumenti formali (primo fra tutti il Teorema di Bayes) svuotandoli però della loro fondazione ontologica. Ridotta a mero automatismo algoritmico attraverso l'uso improprio di *probabilità a priori* "non informative" (finzione matematica creata per simulare un'assenza di giudizio che nella realtà non esiste) la statistica cosiddetta bayesiana è stata reintegrata nel paradigma frequentista. Il formalismo di de Finetti è stato così trasformato in una macchina per calcolare rischi azionari e mercificare l'incertezza, celebrando la morte della soggettività nel nome stesso del suo fondatore.

Il vertice di questa rivoluzione epistemologica si consuma nel modo in cui de Finetti scardina uno dei dogmi più sacri della statistica scolastica: il concetto di "*eventi indipendenti*" (de Finetti, 1937). Nella vulgata oggettivistica, l'*indipendenza* viene presentata come una proprietà intrinseca del mondo esterno: una misteriosa assenza di

nessi causali tra i fatti, come se il secondo lancio di una moneta “si ricordasse” o meno del primo. de Finetti svela l'irrazionalità di questa metafisica e sostituisce l'indipendenza con la nozione squisitamente soggettiva di *indifferenza*.

Non sono gli eventi a essere indipendenti fuori di noi: è il soggetto che, dinanzi a una sequenza di eventi (si pensi a una serie di nascite, di lanci o di misurazioni cliniche) dichiara la propria indifferenza rispetto all'ordine in cui essi si manifestano. Per la coscienza che giudica, l'unica cosa che conta è il numero finale dei successi, non la loro disposizione cronologica. Questa attitudine del soggetto costituisce la base teoretica della *scambiabilità*: il concetto più rivoluzionario della probabilità moderna.

Il capovolgimento logico è abissale. L'indipendenza frequentista pretende che il mondo sia già strutturato in gabbie causali esterne che l'uomo deve subire e registrare; l'indifferenza de Finettiana restituisce al soggetto la sovranità di decidere cosa sia comparabile e cosa no. Laddove l'indifferenza capitalistica livella e reifica le esistenze per renderle scambiabili sul mercato come merci anonime, l'indifferenza epistemica di de Finetti eleva il soggetto ad arbitro del reale: ogni ordine del mondo che abbia significato per l'uomo è quello che emerge dalla sua audacia intellettuale e dalla sua capacità di pre-visione responsabile. Ed è precisamente questa capacità che il capitalismo americanista ha cercato di espropriare: riducendo il soggetto a profilo di rischio e la probabilità a frequenza anonima. Come si mostrerà nel capitolo seguente, questa non è una deriva accidentale: è la funzione propria di un dispositivo epistemico costruito per servire la logica della proprietà. Passiamo ora a smontare il dispositivo che la probabilità soggettiva contrasta: il frequentismo come braccio epistemico del capitalismo.

3. Il capitalismo

Il frequentismo non è un metodo statistico tra altri: è una forma di vita epistemica, un dispositivo foucaultiano che produce effetti ontologici sistematici.

Una precisazione teorica si impone sull'uso della categoria di dispositivo. Il frequentismo non corrisponde puntualmente a nessuno

dei dispositivi foucaultiani nella loro forma classica: non è disciplinare nel senso della sorveglianza corporea, non è biopolitico nel senso della gestione delle popolazioni, non è un dispositivo di sicurezza nel senso della gestione territoriale del rischio, sebbene con quest'ultimo condivida la logica della normalizzazione probabilistica. Esso opera piuttosto trasversalmente a tutti e tre: disciplina il soggetto epistemico imponendogli protocolli di inferenza, governa le popolazioni attraverso la statistica e l'attuarialità, gestisce il rischio trasformando l'incertezza in oggetto calcolabile e appropriabile. Si propone qui, provvisoriamente, la categoria di dispositivo epistemico-capitalistico: un apparato che non agisce primariamente sui corpi o sui territori, ma sulle forme legittime del sapere decidendo cosa conta come conoscenza valida, chi ha il diritto di produrla e in quale forma deve presentarsi per essere riconosciuta come vera.

Le sue aporie, la fondazione su un limite asintotico irraggiungibile, la riduzione del futuro a ripetizione del passato, l'incapacità strutturale di trattare l'evento singolare e irripetibile non sono difetti tecnici emendabili: ne costituiscono l'essenza profonda. È precisamente attraverso queste aporie che il frequentismo esercita la sua funzione ideologica: esonerare il soggetto dalla responsabilità del giudizio, celandolo dietro la serie, la frequenza, il dato. Se la probabilità è proprietà dell'evento e non atto del soggetto, l'errore non ricade sul giudicante, ricade sul dato. L'irresponsabilità diventa così una proprietà strutturale incorporata nel metodo stesso.

Il nodo più profondo, tuttavia, non è logico: è onto-politico. Il frequentismo occulta sistematicamente il soggetto, non lo elimina, perché non può, ma lo rende invisibile. È sempre un essere umano che decide quale evento misurare, come costruire il protocollo sperimentale, quali condizioni garantire per la ripetibilità, come interpretare i risultati e per quali fini. Il soggetto è ovunque nel processo, eppure il processo si presenta come se il soggetto non ci fosse. Questa scomparsa non è accidentale: è la condizione di possibilità affinché il risultato possa presentarsi come oggettivo, neutro, appropriabile.

Ed è qui che il frequentismo rivela la sua affinità elettiva con la logica capitalistica. Solo ciò che si conta ha valore, perché solo ciò che

si conta può appartenere. L'evidenza numerica di prove ripetute è ciò che permette di stabilire la realtà di un fatto innanzi a un giudice, a un mercato, a un'istituzione: è stato pensato, misurato, dimostrato e dunque esiste ed è appropriabile. Si pensi alla gestione dei dati durante la pandemia da Covid-19: i dati trattati come proprietà, le inferenze tenute segrete, la Scienza presentata come Verità assoluta: esattamente l'opposto dell'*humus epistemico* da cui la scienza moderna è culturalmente emersa. Il frequentismo è il braccio operativo di questa logica: standardizzando l'incertezza, la rende mercificabile. Ciò che è riducibile a frequenza può essere assicurato, quotato, trasformato in profitto. È la macchina che converte la vita in flusso di dati prevedibili e, dunque, governabili.

Vi è poi una questione più sottile, e filosoficamente più insidiosa, rintracciabile nel modo in cui il capitalismo tecno-scientifico ha strumentalizzato l'orizzonte della fisica quantistica. Si afferma comunemente che la meccanica quantistica abbia reintrodotta l'osservatore al centro della scienza, scardinando il determinismo classico poiché l'atto di misura concorre a definire lo stato della realtà. Questa lettura, amplificata da una divulgazione scientifica compiacente attraverso formule ambigue del tipo "tutta la fisica è probabilistica", produce un equivoco filosofico di radicale portata.

Ciò che il dispositivo tecno-scientifico evoca e utilizza in questo ambito, infatti, non è affatto la probabilità. Di probabilità ne esiste una sola: l'atto irriducibilmente umano di giudizio, la scommessa e l'esposizione responsabile del soggetto di fronte all'incerto. Quando l'uomo è rimosso o sostituito dalla macchina, ciò che si osserva non è probabilità, ma una sua contraffazione meccanica: una funzione di verosimiglianza algoritmica. Fuori dalla parola del soggetto, rimangono solo conteggi, frequenze relative, calcoli combinatori astratti e rapporti tra dati.

Perfino laddove la fisica contemporanea, all'interno di strutture come la regola di Born (il formalismo che associa le ampiezze d'onda alle "probabilità" di misura), pretende di maneggiare distribuzioni di probabilità o di integrare formalismi matematici affini al teorema di Bayes, l'inganno ontologico persiste. L'utilizzo di surrettizie probabilità a priori etichettate come "non informative" non è che un

espediente algebrico per occupare una casella che, altrimenti, denuncerebbe la scandalosa assenza di un giudizio cosciente. Private dell'intenzionalità di un Io che si fa arbitro e risponde del calcolo, quelle pretese probabilità altro non sono che verosimiglianze artificialmente manipolate per simulare un'oggettività che non esiste.

Anche nell'interpretazione relazionale della meccanica quantistica sviluppata da Carlo Rovelli (2021), l'osservatore cessa di essere un soggetto nel senso fenomenologico: esso viene ridotto a un mero sistema fisico in relazione con un altro sistema fisico, spogliato di qualsiasi centralità etica o conoscitiva privilegiata. Nella pratica scientifica contemporanea, l'osservatore è già strutturalmente una macchina: sono strumentazioni automatizzate e reti neurali a registrare, elaborare e produrre risultati. Il capitalismo tecnoscientifico ha così trovato il modo più sofisticato di legittimare sé stesso: induce a presupporre la presenza della probabilità e del soggetto, garantendone al contempo l'assenza strutturale e la radicale deresponsabilizzazione.

C'è infine una questione che *Probability as a Gesture of Being* (Girelli Bruni, 2025) pone con forza e che qui assume una valenza critica ulteriore: la definizione stessa di "evento". Nei manuali universitari di probabilità e statistica dell'Occidente, l'evento è quasi sempre definito come entità logico-matematica: un insieme, un elemento di uno *spazio campionario*. Va subito rilevato un fraintendimento ontologico raramente esplicitato ma di portata profonda. La nozione di *spazio campionario* presuppone che esista un universo di eventi possibili già dato e strutturato, come una stoffa che precede il *campione* che la rappresenta. Il *campione* non costruisce la stoffa: ne garantisce la fedele riproduzione. Questa metafora, mai dichiarata ma ontologicamente operativa, inocula nello studente l'idea che la realtà sia un insieme preesistente di eventi oggettivi, e che il compito del soggetto sia campionarne una porzione rappresentativa. Ma quando l'evento è una *proposizione* umana, situata, intenzionale, linguisticamente costruita, questa relazione collassa. Non esiste nessuna stoffa preesistente: esiste un soggetto che taglia, che nomina, che decide cosa conta come evento. Lo *spazio campionario* non rappresenta il reale: lo produce, attraverso scelte ontologiche che il

dispositivo frequentista, e con esso il capitalismo che lo sostiene, si guarda bene dal dichiarare. Un evento, diversamente dall'entità insiemistica, è inseparabilmente una proposizione, un atto linguistico umano, situato e intenzionale. La teoria della probabilità non può sussumere eventi preesistenti, ma solo proposizioni linguistiche mediante le quali i soggetti umani costituiscono ciò che, solo successivamente, viene formalizzato come evento. Seguendo il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein, 2009), ogni evento è già inscritto in un gioco linguistico: è sempre un soggetto situato che decide cosa conta come evento, cosa include e cosa esclude, quale aspetto della realtà merita di essere isolato e nominato. La definizione insiemistica dell'evento è il momento in cui il dispositivo frequentista compie la sua operazione più radicale e meno visibile: trasforma un gesto umano di costruzione del senso in un dato preesistente, esterno, oggettivo, pronto per essere misurato, appropriato e messo a valore.

Il "dato", in questa architettura epistemica, non è un semplice risultato dell'osservazione: è un imperativo ontologico. Ciò che lo scienziato rileva nell'esperimento non viene dichiarato come suo giudizio, ma viene consegnato come Dato, esternalizzato dal soggetto che lo ha prodotto, elevato a Verità superiore all'interpersonale, un Dio secolarizzato, che parla la lingua del numero e non ammette replica. Non può essere né mio né tuo: deve stare al di sopra di entrambi. Solo il Dato è oggettivo; solo ciò che si dà come tale conta.

Questo dispositivo di occultamento giunge al suo culmine nei protocolli che regolano la ricerca scientifica contemporanea, come quelli imposti in ambito medico-farmaceutico sotto il patrocinio della FDA (Food and Drug Administration, USA). All'inizio di qualsiasi progetto, la struttura esige la specificazione preliminare e ossessiva di ogni variabile: la tesi da dimostrare, i criteri di selezione dei pazienti, le metodologie inferenziali, la cronologia esatta degli esami. Questa mole imponente di formulazioni standardizzate si presenta come la garanzia suprema di rigore e neutralità. Nella realtà, essa opera come una muraglia tecnica impenetrabile, di cui l'opinione pubblica, i pazienti e la società civile non fanno assolutamente nulla.

Dietro questa barriera di procedure standardizzate non si consuma l'eliminazione del soggetto, ma la sua moltiplicazione e successiva dissoluzione. Centinaia di individui, ricercatori, statistici, funzionari, comitati etici, hanno compiuto scelte discrezionali, isolato variabili, firmato e controfirmato documenti, assumendosi frazioni di rischio epistemico. Eppure, una volta che il processo giunge a compimento, l'intero ecosistema di responsabilità soggettive viene inghiottito dall'anonimato della procedura. Come Hannah Arendt (1963) ha mostrato a proposito della *banalità del male*, anche qui l'assenza di un soggetto riconoscibile non significa assenza di responsabilità, ma la sua frammentazione in atti infinitesimi, nessuno dei quali appare, da solo, come colpevole. Nessuno si sente assassino, e così, nel labirinto dei protocolli, nessuno si sente responsabile del numero che alla fine emerge: quel numero che viene presentato al mondo come probabilità oggettiva, come fatto, come dato, come verità.

Il risultato finale viene consegnato al mondo come se fosse scaturito da una terra di nessuno, mentre in realtà è il prodotto di un labirinto burocratico inaccessibile, come se il protocollo avesse generato il fatto da sé, senza la mediazione dell'uomo. Bruno Latour (1987) ha mostrato che i fatti scientifici non sono scoperti ma fabbricati; ma qui la fabbricazione viene attivamente occultata, resa invisibile. L'uomo diventa, nelle parole di Günther Anders (1956), "senza mondo": spettatore di processi che non controlla, di cui non può più interrogare l'origine.

È questa la suprema operazione ideologica del frequentismo applicato alle istituzioni della tecnica: non tanto cancellare i soggetti, quanto disperderne le responsabilità in un labirinto burocratico inaccessibile, rendendo impensabile, per chi sta fuori, la domanda stessa su chi abbia deciso e perché. Il dispositivo della proprietà trasforma il gesto in dato alienato e il possibile in una prosecuzione statisticamente controllata del passato, come ha mostrato Han (2022) a proposito della digitalizzazione come regime di trasparenza totale che dissolve il soggetto nel dato.

Questa costellazione di operazioni: l'occultamento del soggetto, la reificazione dell'evento, l'imperativo del Dato, la mercificazione del rischio, non è un catalogo di errori tecnici correggibili. È la descrizione

di un dispositivo coerente, funzionale e storicamente situato: la forma epistemica del capitalismo industriale e finanziario. Il frequentismo non descrive il mondo, lo produce, nel senso foucaultiano della produzione discorsiva della realtà. E lo produce a immagine e somiglianza di ciò che il capitale richiede: un mondo senza soggetti responsabili, popolato di dati appropriabili, governato da frequenze anonime.

4. Il soggetto

L'attuale sviluppo delle intelligenze artificiali generative rappresenta il compimento definitivo, e storicamente più aggressivo, del paradigma frequentista qui criticato. Le grandi architetture neurali non operano attraverso una comprensione intenzionale, ma mediante l'estrazione di immense distribuzioni statistiche ricavate da corpora linguistici e comportamentali. Le relazioni di significato vengono ridotte a prossimità topologiche, matrici di densità vettoriale (Mikolov et al., 2013), *manifolds* e configurazioni emergenti di dati. In questo regime epistemico, il senso stesso viene espropriato e costretto a coincidere con la mera distribuzione statistica del già detto e del già osservato.

Questa sofisticazione tecno-scientifica produce tre risultanze teoriche radicali.

I “corpora” non sono neutrali

Le diverse lingue storiche generano differenti geometrie semantiche, ossia diversi accumuli di significato e configurazioni del possibile. I modelli statunitensi (GPT in testa) si strutturano su *corpora* composti per oltre il 95% da documenti in inglese standard. Le loro inferenze incorporano e riproducono così un'ontologia implicita intrinsecamente povera di coniugazioni modali, biologicamente incline a oggettivare l'incertezza e a mercificare il reale. Non esiste neutralità nello spazio algoritmico: ogni topologia emerge da aggregati linguistici culturalmente situati. Sistemi addestrati sulle lingue della tradizione continentale europea o asiatica

produrrebbero geometrie del senso e sensibilità modali radicalmente diverse.

I “corpora” parlano esclusivamente del passato

Per quanto vasti, essi registrano l'inerzia di ciò che è stato; non possono fondare, da soli, l'evento di ciò che dovrà essere. Nessuna nube di punti, per quanto densa, decide autonomamente quali possibilità debbano farsi norma o essere condannate all'oblio. Dietro ogni geometria permane, spettrale, l'ombra del soggetto: chi edifica il *corpus*? Chi orienta la funzione di perdita degli algoritmi? Chi stabilisce cosa debba contare come verità? Leggasi di Jobst Landgrebe e Barry Smith (2022) *Why Machines Will Never Rule the World*, che demistificano scientificamente e filosoficamente l'idolatria del calcolo computazionale.

L'essere umano eccede sempre la geometria che lo descrive

Il punto essenziale non è negare che l'uomo produca tracce distribuzionali, ma rifiutare che egli coincida con esse. Il soggetto rimane l'unico ente capace di interrompere la serie, deviare dalle frequenze, introdurre l'evento improbabile e istituire nuove configurazioni di senso. La distribuzione registra il sedimentato; il soggetto permane come l'apertura sovrana e bio-corporea capace di trasformarlo. Questa eccedenza è la condizione di possibilità della libertà e della responsabilità del gesto.

È precisamente tale eccedenza intenzionale che il dispositivo della proprietà e del frequentismo capitalistico contemporaneo tende a occultare: trasformando il gesto umano in dato alienato, il giudizio responsabile in automatismo algoritmico, l'incertezza originaria in rischio amministrabile e il possibile in una prosecuzione statisticamente controllata del passato.

Per comprendere come si sia giunti a questo punto, occorre risalire alla radice storica, cercando di mostrare come il frequentismo non sia un innocuo strumento tecnico, bensì un dispositivo che occulta il soggetto, reifica l'evento e mercifica l'incertezza. Ma da dove proviene la potenza storica di questa operazione? Perché l'Occidente

capitalistico ha riconosciuto in esso non una forma di sapere tra le altre, ma la forma egemonica della razionalità? La risposta esige una genealogia nel senso foucaultiano del termine: non una storia delle idee, ma una storia delle pratiche, delle istituzioni e delle forme di soggettivazione che hanno reso possibile e necessario un certo regime di verità.

Con il cristianesimo, l'individuo abbandona l'identità politica e cosmica dell'antichità per volgersi verso una dimensione inedita: la propria interiorità. Non più cittadino di una *polis* inserito in un cosmo ciclico, ma singolarità che si rapporta a un Dio personale in un tempo lineare e orientato. Questa linearità temporale - il tempo della Speranza, del compimento atteso - è la condizione antropologica che il capitalismo eredita e secolarizzerà: il tempo della previsione, dell'accumulazione, del profitto differito. L'escatologia cristiana diventa, nelle sue forme laicizzate, la struttura temporale del mercato.

È tuttavia con il protestantesimo, principalmente di tipo calvinista, che si compie la trasformazione decisiva che interessa direttamente la nostra genealogia. La dottrina della predestinazione genera una condizione psicologica ed esistenziale inedita: il credente non può sapere se è tra gli eletti, e nessuna istituzione (né il sacerdote, né il sacramento) può rassicurarlo. Occorrono segni. E il segno si cristallizza nel successo mondano: il lavoro metodico, la disciplina, la ricompensa materiale come indizio visibile della grazia divina. La proprietà cessa di essere un bene contingente: diventa prova ontologica di elezione. In questa struttura, il soggetto è solo davanti a Dio e davanti al mondo, senza mediazione e senza comunità sacramentale, e interpreta i segni della propria salvezza attraverso i risultati della propria condotta. È la nascita di un individualismo radicale e quantificante: il mio lavoro, il mio rendimento, il mio destino.

Una conferma inattesa di questa incompatibilità ontologica proviene dalla stessa tradizione biblica che il capitalismo anglosassone-protestante ha invocato come propria radice spirituale. Il testo ebraico del Levitico (25:23; Tanakh, 2001) e come ha osservato Moni Ovadia, "*i sionisti hanno scambiato l'idea della Terra promessa con la promessa di una Terra. Che è tutt'altro*" (Ovadia, 2025): *Eretz*

Israel non è una terra da possedere, ma una terra da abitare da stranieri tra stranieri, esattamente come recita il Levitico (25:23): “la terra non sarà venduta in perpetuo, poiché la terra è mia”, dove il possessivo si riferisce esplicitamente a Dio. La promessa divina non trasferisce la proprietà: concede l’abitazione. In questa luce, il capitalismo anglosassone-protestante non è l’erede fedele della tradizione biblica che rivendica: ne è la *distorsione secolarizzata*. Ha conservato l’etica del lavoro e della ricerca di segni della grazia nel successo mondano, ma ha eliminato il vincolo teologico fondamentale: che la terra non appartiene all’uomo. La proprietà assoluta della terra, fondamento del dispositivo capitalistico, è dunque non solo una costruzione storica e culturale, ma un dispositivo che contraddice alle radici la stessa tradizione spirituale che ha contribuito a generarla.

Qui si innesta la trasformazione ontologica che ci interessa: la realtà comincia a essere pensata come ciò che è misurabile. Se la proprietà è il segno della salvezza, tutto ciò che conta, nel senso letterale di ciò che può essere contato, diventa reale. Il numero si fa garanzia di verità. La misura si fa prova dell’esistenza. Non è necessario invocare la rivelazione divina: la frequenza statistica parla una lingua matematica silenziosa e universale. Il frequentismo è, in questa genealogia, l’erede laico e tecnico di questa disposizione culturale profonda: l’incertezza non si abita più con la fede o con il rito comunitario ma si addomestica con il calcolo, si trasforma in rischio, si assicura, si quota. La grazia diventa rendimento atteso. L’anima si fa profilo attuariale.

Questo passaggio genealogico spiega perché la probabilità frequentista abbia potuto imporsi come sapere egemonico nell’epoca capitalistica senza dover convincere una ragione neutrale: ha incontrato un soggetto già storicamente formato: il soggetto protestante-capitalista, che da secoli interpreta il mondo come un insieme di segni quantificabili della propria posizione nell’ordine delle cose. Il tempo lineare della speranza si è fatto orizzonte assicurativo. La ricerca di certezze si è fatta gestione del rischio. La ricompensa attesa si è fatta profitto calcolato.

Il dispositivo frequentista non ha dunque inventato questa disposizione: l’ha formalizzata, istituzionalizzata e resa operativa su

scala globale attraverso le strutture del capitalismo finanziario e tecnoscientifico. La sua forza non deriva dalla sua coerenza logica (che è, come abbiamo mostrato, fragile) ma dalla sua capacità di parlare a un soggetto che, attraverso una lunga sedimentazione storica e culturale, ha imparato a credere che misurare è conoscere, che contare è essere nel vero, che ciò che non si quantifica non esiste o non vale.

È opportuno precisare i limiti e la portata di questa genealogia. La tesi weberiana non pretende di spiegare l'egemonia del frequentismo su scala universale: ne individua la matrice culturale originaria e la forma di soggettività che ha reso possibile la sua naturalizzazione. Il protestantesimo calvinista non ha conquistato il mondo, ma il cristianesimo ha preparato ovunque il terreno per una concezione lineare e orientata del tempo, condizione antropologica che il capitalismo ha poi secolarizzato. Il Circolo di Vienna, con la sua dottrina logico-positivista e la sua influenza determinante sulla filosofia analitica, ha fornito all'accademia scientifica europea e poi globale un apparato epistemico che ha rafforzato, su basi diverse ma convergenti, la stessa espulsione del soggetto dal sapere. E la potenza degli investimenti anglosassoni nelle scienze e nella tecnologia, specialmente dopo la Seconda Guerra Mondiale, ha imposto il modello statistico frequentista come standard internazionale indipendentemente dalle tradizioni religiose locali. Significativamente, è proprio l'Europa continentale (e la Francia in particolare, meno permeata dal calvinismo) ad aver sviluppato la filosofia continentale come resistenza a questa egemonia: da Sartre a Merleau-Ponty, da Foucault a Deleuze, il soggetto vi viene continuamente rivendicato contro le pretese dell'oggettivismo. La genealogia weberiana non è dunque una spiegazione esaustiva: è la traccia di un'origine che spiega perché il frequentismo abbia trovato nel mondo anglosassone il suo habitat naturale e il suo centro di irradiazione globale.

Contro questo dispositivo, la probabilità soggettiva, nella formulazione radicale di de Finetti e nell'orizzonte filosofico sviluppato nei recenti lavori di chi scrive (Girelli Bruni, 2025a, 2025b) oppone un gesto di tutt'altra natura. Dove il dispositivo capitalistico esige dati appropriabili, il soggetto che dichiara una probabilità

compie un atto: situato, responsabile, irriducibile alla serie. Dove l'incertezza viene reificata come rischio calcolabile e messo a valore, il soggettivismo probabilistico la restituisce alla sua condizione originaria: non un problema tecnico da risolvere, ma una dimensione costitutiva dell'esistenza da abitare con giudizio, con cura, con responsabilità etica verso gli altri. La probabilità, liberata dal suo destino capitalistico, non è uno strumento di controllo: è una dichiarazione. Non misura il mondo dall'esterno: lo abita dall'interno, nella voce di un soggetto che dice *io credo*, e in questo dire si espone, si assume, si rende responsabile. La probabilità si riscopre, infine, per ciò che è sempre stata prima di essere colonizzata dal calcolo: una dichiarazione incarnata, un puro gesto dell'essere con cui l'uomo, nella sua finitudine, risponde eticamente all'appello dell'incerto, che è la natura della propria esistenza.

Bibliografia

- Adorno, T. W.. 2004. *Dialettica negativa* (S. Petrucciani, a cura di; trad. it. di P. Lauro). Torino. Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1966).
- Agamben, G. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Anders, Günther. 2003. *L'uomo è antiquato. Vol. 1*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah. 1951. *Le origini del totalitarismo*. (trad. it., Milano: Bompiani, 2004)
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.
- Berardi, "Bifo" Franco. 2018. *Futurability. L'impotenza e la possibilità*. Roma: Nero Edizioni.
- Confucio. 2016. *Analecta. Pensieri, dialoghi, sentenze*. A cura di Luigi Maggio. Milano: Bompiani.
- de Finetti, Bruno. 1930. *Fondamenti logici del ragionamento probabilistico*. *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, Serie VI, 12, 298-305.
- de Finetti, Bruno. 1931. *Sul significato soggettivo della probabilità*. *Fundamenta Mathematicae*, 17(1), 298-329.
- de Finetti, Bruno. 1970. *Teoria delle probabilità. Sintesi critica* (Vol. 1). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Deleuze, Gilles, e Guattari, Felix. 2003. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Traduzione di Giorgio Passerone. Roma: Cooper Castelvechi.
- Ewald, François. 1986. *L'État providence*. Paris: Grasset.
- Foucault, Michel. 1972. *L'ordine del discorso*. Traduzione di Alessandro Fontana. Torino: Einaudi.

- Foucault, M. 1979. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci). Milano: Feltrinelli. (Opera originale pubblicata nel 1976 - indispensabile per il nesso tra biopolitica, corpo e controllo del vivente).
- Giacomoni, Paola. 2021. *La Terra siamo noi. Una filosofia per il pianeta*. Milano, Mondadori Università.
- Girelli Bruni, Eugenio. 2025a. *Probability: a Human Construct since Prometheus (a response to David Spiegelhalter)*. Academia.edu.
- Girelli Bruni, Eugenio. 2025b. *Probability as a Gesture of Being*, [Academia.edu](https://www.academia.edu/48888888/Probability-as-a-Gesture-of-Being) o [Probability.blog](https://probability.blog/).
- Hacking, Ian. 2006. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han, Byung-chul. 2022. *Infocrazia. Le digitalizzazioni e la crisi della democrazia*. Milano: Giulio Einaudi Editore.
- Heidegger, Martin. 1976. *La questione della tecnica*. In *Saggi e discorsi* (trad. it. di G. Vattimo, pp. 5-27). Milano: Mursia. (Opera originale pubblicata nel 1953).
- Landgrebe, Jobst, Smith, Barry. 2022. *Why Machines Will Never Rule the World: Artificial Intelligence without Fear*. London-New York: Routledge.
- Laplace, Pierre-Simon. 1814. *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris: Courcier.
- Latour, Bruno. 1987. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Harvard University Press.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mikolov, T., Sutskever, I., Chen, K., Corrado, G. S., & Dean, J.. 2013. *Distributed representations of words and phrases and their compositionality*. *Advances in Neural Information Processing Systems (NeurIPS)*, 26, 3111-3119.
- Ovadia, Moni. 2025. "Sionismo fallimento totale dell'ebraismo, che ipocrisia su Israele unica democrazia in Medio Oriente." Intervista a cura della redazione. *L'Unità*, 30 agosto 2025. Disponibile online: <https://www.unita.it/2025/08/30/il-sionismo-fallimento-totale-dellebraismo>
- Porter, Theodore M.. 1995. *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ramose, Mogobe B. 2002. *African Philosophy Through Ubuntu*. Harare. Mond Books.
- Rovelli, Carlo. 2021. *Helgoland*. Milano: Adelphi. Traduzione italiana dell'edizione originale Helgoland, pubblicata da Riverhead Books.
- Spiegelhalter, David. 2024. *Why probability probably doesn't exist (but it is useful to act like it does)*, *Nature* 636, p.560.
- Tanakh. 2001. *La Bibbia ebraica*. A cura di Dario Disegni. Torino: Giuntina.
- von Mises, Richard. 1957. *Probability, Statistics and Truth*. 2nd revised English edition. London: George Allen & Unwin.
- Weber, M. 1965. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (trad. it. di P. Burrelli). Firenze: Sansoni. (Opera originale pubblicata nel 1904-1905, riveduta dall'autore nel 1920).

Wittgenstein, Ludwig. 2009. *Ricerche filosofiche*. Traduzione di Mario Trinchero. Torino: Einaudi.

Eugenio Girelli Bruni è docente presso la Sapienza Università di Roma, ricercatore indipendente e scrittore. I suoi interessi di ricerca si collocano all'intersezione tra filosofia della probabilità, critica del capitalismo e ontologia del soggetto.

Utopia decentralizzata e capitale potere

> **Moreno Carosella***

Abstract

Il contributo indaga le forme contemporanee del capitale-potere nell'epoca della trasformazione digitale, assumendo la tecnologia come il medium attraverso cui oggi il capitale esercita, codifica e misura il proprio potere. Blockchain, organizzazioni autonome decentralizzate (DAO) ed economie dei commons vengono lette, in prospettiva foucaultiana, come dispositivi: ingranaggi che possono intensificare dinamiche di controllo e, insieme, aprire spazi di contro-condotta. Il bene comune – risorse materiali, digitali e relazionali – è il terreno conteso su cui agiscono tanto i processi di estrazione e recinzione quanto le pratiche di cooperazione e cura. Contro la lettura della «tragedia dei comuni», l'articolo sostiene che la rovina dei beni comuni nasce soprattutto dall'irruzione di dispositivi estrattivi, e che la loro rigenerazione non dipende da una regola tecnica ma da un patto che la comunità rinnova. Su questa base l'«utopia decentralizzata» è intesa come progetto di istituzione del comune, che redistribuisce fiducia e potere decisionale e trasforma l'individuo-consumatore in soggetto cooperante. Attraverso un'analisi teorico-critica e casi di governance distribuita (DAO, Decidim, piattaforme cooperative, monete comunitarie, comunità energetiche), il lavoro mostra tre ambivalenze costitutive – democrazia radicale e oligarchie tecniche, trasparenza e opacità del codice, emancipazione territoriale ed esclusione – e propone di pensare l'utopia decentralizzata come metodo, sottratto sia al tecnoutopismo sia al cinismo.

1. Introduzione

Le crisi ambientali, le disuguaglianze e la sfiducia nella democrazia ci mettono davanti a un problema che riguarda il modo in cui abbiamo organizzato l'economia. La crescita, da sola, non garantisce benessere per tutti. Intanto, poche grandi imprese controllano una parte rilevante delle informazioni e dei servizi che

usiamo ogni giorno. Le decisioni vengono prese lontano dalle comunità, ma è nelle comunità che se ne avvertono le conseguenze.

L'idea di un'utopia decentralizzata nasce da questa distanza. Significa immaginare un'economia nella quale le persone possano tornare a decidere sulle risorse da cui dipende la loro vita. Per capire come costruirla occorre partire dai beni comuni, dalle regole con cui li utilizziamo e dai rapporti di fiducia che ci permettono di conservarli. Occorre anche capire che cosa accade quando qualcuno trasforma una risorsa condivisa in un'occasione di guadagno esclusivo.

Questo problema attraversa tutta l'economia digitale. Le piattaforme ricavano valore dai nostri dati, dalle relazioni e dai contenuti che produciamo insieme. Nello stesso tempo, strumenti come la blockchain e le organizzazioni autonome decentralizzate, chiamate DAO, promettono di restituire alle comunità il controllo delle risorse. È una possibilità da valutare. Per realizzarla servono però regole condivise, responsabilità e persone disposte a cooperare.

La tesi di questo lavoro è che la decentralizzazione possa aprire spazi di autonomia, ma possa anche riprodurre le concentrazioni di potere che vorrebbe superare. Per valutarla dobbiamo guardare a chi decide, a chi comprende le regole e a chi riceve il valore prodotto. Da queste scelte dipende anche il ruolo delle persone, che possono restare utenti e investitori oppure diventare partecipanti alla cura di un bene comune.

Il percorso proposto è una riflessione teorica accompagnata da esempi: le DAO, le cooperative digitali, le comunità energetiche e i patti per la cura degli spazi urbani. Gli esempi aiutano a riconoscere possibilità e contraddizioni. Non costituiscono una ricerca comparativa sul funzionamento di queste esperienze.

Partirò dal rapporto tra capitale, tecnologia e potere. Passerò poi ai beni comuni e agli strumenti digitali che possono sostenerli. Infine, proverò a indicare le condizioni che consentono alla decentralizzazione di diventare una pratica di partecipazione e di responsabilità collettiva.

2. Capitale tecnologia e potere

2.1 Quando il capitale diventa potere

Il valore economico di un'impresa dipende anche dalla sua capacità di assicurarsi redditi futuri e di condizionare il comportamento degli altri. Nella prospettiva del capitale come potere conta crescere più dei concorrenti, anche limitando le loro possibilità di agire.

Nell'economia digitale questa lettura aiuta a capire la forza delle grandi piattaforme. Il loro valore dipende anche dal controllo dei servizi attraverso cui svolgiamo molte attività quotidiane come cercare informazioni, comunicare, acquistare, lavorare. Chi governa questi passaggi può fissare le condizioni di accesso e trattenere una parte del valore prodotto dagli utenti.

Con l'espressione «capitale-potere» indicherò questo legame tra ricchezza e capacità di orientare la vita collettiva. La tecnologia rende concreto tale legame. Stabilisce le possibilità di un servizio, raccoglie i dati e applica le regole. Lessig (1999) lo ha riassunto nella formula «code is law». Il codice informatico regola i comportamenti. La struttura di una piattaforma può quindi avere conseguenze politiche ed economiche anche quando ci appare come una semplice scelta tecnica.

2.2 Le tecnologie orientano i comportamenti

Per comprendere questo rapporto è utile il concetto di «dispositivo» elaborato da Foucault. Un dispositivo è un insieme di strumenti, istituzioni, norme e conoscenze che orienta il comportamento delle persone. In una piattaforma digitale, il software, le condizioni d'uso e il modello economico concorrono a indirizzare le nostre azioni.

Una tecnologia va dunque valutata anche per le abitudini che incoraggia. Se premia la visibilità, ci spinge a cercare attenzione. Se assegna più voti a chi possiede più risorse, rafforza il peso della ricchezza. Queste strutture influenzano il modo in cui ci vediamo e ci comportiamo, pur lasciando spazi per usi diversi da quelli previsti.

Di fatto il digitale ha creato un modello di società nella quale il controllo passa sempre più attraverso codici di accesso e verifiche continue. Nel digitale veniamo rappresentati da profili, dati e punteggi che contribuiscono a determinare ciò che possiamo fare. Anche la promessa della decentralizzazione va esaminata dentro questo scenario.

2.3 Da utenti a partecipanti

Foucault ha analizzato un modello di società che invita ciascuno a comportarsi come un imprenditore di sé stesso. La persona deve investire sulle proprie capacità, competere e misurare i risultati. Nell'economia delle piattaforme questa condizione assume una forma quotidiana. Possiamo scegliere tra molte offerte, mentre abbiamo poco spazio per decidere le condizioni entro cui scegliamo.

Una comunità può usare gli strumenti digitali per perseguire obiettivi diversi da quelli della piattaforma dominante, modificando regole, responsabilità e destinazione delle risorse.

Per questo, nell'esaminare blockchain e DAO, bisogna osservare quale partecipazione favoriscono. Le loro regole possono incoraggiare la ricerca del rendimento individuale oppure l'assunzione di responsabilità verso una risorsa condivisa. Per capire quale orientamento prevalga occorre guardare alle pratiche di ogni esperienza.

2.4 Che cosa rende comune un bene

Le comunità possono gestire nel tempo risorse condivise? Per riuscirci hanno bisogno di regole adatte a definire chi può accedere alla risorsa, partecipare alle decisioni, verificare il rispetto degli impegni e risolvere i conflitti. In assenza di queste condizioni, la ricerca del vantaggio individuale può mettere a rischio la risorsa.

Nella riflessione giuridica italiana, sviluppata anche intorno ai lavori della Commissione Rodotà, i beni comuni sono legati all'esercizio dei diritti fondamentali e allo sviluppo della persona, indipendentemente da chi ne sia proprietario. Una comunità deve avere gli strumenti per stabilire obblighi reciproci e regole d'uso. Da

questa prospettiva, un bene diventa comune quando le persone decidono di prendersene cura insieme.

Quest'ultimo aspetto è centrale nel ragionamento che propongo. Partecipare alla gestione di una risorsa cambia anche il rapporto con gli altri. Si impara a discutere, ad accettare limiti e a rispondere delle proprie scelte.

3. I beni comuni tra cura e appropriazione

3.1 Come si perde e si ricostruisce una risorsa comune

Per leggere questi cambiamenti possiamo distinguere tre momenti.

1. Il primo è la cura condivisa. La comunità stabilisce quanto ciascuno può utilizzare e come deve contribuire alla conservazione della risorsa. Il «quanto basta» esprime un equilibrio vale a dire soddisfare i bisogni presenti conservando le possibilità di chi verrà dopo.

2. Il secondo è l'appropriazione. Un nuovo interesse economico può cambiare le regole e le aspettative. Il limite che proteggeva la risorsa comincia ad apparire un ostacolo al guadagno. Le persone vengono spinte a prendere di più e a competere. Quando la risorsa si impoverisce, il conflitto può sembrare la prova dell'incapacità della comunità, anche se sono cambiate le condizioni nelle quali agiva.

3. Il terzo è la ricostruzione. Recuperare una risorsa comune richiede regole adatte alla situazione presente e un impegno reciproco a rispettarle. Una regola scritta serve a poco se nessuno se ne sente responsabile. La fiducia, a sua volta, ha bisogno di procedure chiare per durare e affrontare i conflitti.

3.2 Le risorse comuni della rete

Anche in rete produciamo risorse attraverso la cooperazione: conoscenze, software libero, contenuti e relazioni. La facilità con cui i contenuti digitali possono essere riprodotti e condivisi amplia le possibilità di collaborazione.

Su questa attività collettiva si sono sviluppate nuove forme di appropriazione. Le piattaforme offrono servizi utili e spesso gratuiti, mentre raccolgono i dati generati dalle interazioni e li trasformano in valore economico. L'utente contribuisce alla ricchezza del servizio senza poter decidere come venga utilizzata. Intanto, i numeri della visibilità possono diventare il metro con cui valuta sé stesso. Questa dipendenza restringe anche l'immaginazione. Quando un servizio appare indispensabile, diventa difficile pensare che possa funzionare con regole diverse.

Le tecnologie decentralizzate entrano in questo spazio. Possono aiutare una comunità a governare nuovamente ciò che produce, oppure introdurre altre forme di appropriazione. Per distinguerle occorre guardare al loro funzionamento concreto.

4. Gli strumenti della decentralizzazione

4.1 La blockchain e la fiducia

Una blockchain è un registro condiviso tra più nodi di una rete. Le nuove registrazioni vengono accettate attraverso procedure di verifica e collegate alle precedenti, rendendo difficile modificarne la storia senza che l'alterazione venga rilevata. Le garanzie dipendono dal protocollo e dalla distribuzione del controllo. La promessa è poter verificare alcune operazioni riducendo la dipendenza da un unico intermediario. Il registro, però, non garantisce da solo che le informazioni inserite corrispondano alla realtà o che un diritto sia legittimo.

De Filippi e Wright (2018) parlano di «lex cryptographica» per descrivere regole applicate attraverso il codice. Un programma può impedire un'operazione che non soddisfa certe condizioni, prima ancora che intervenga un'autorità. È una forma concreta del potere di regolazione descritto da Lessig (1999).

Da questo punto di vista la blockchain ha un significato politico. Stabilisce quali registrazioni vengono riconosciute, chi può partecipare alla verifica e quali procedure devono essere rispettate. La fiducia cambia fondamento e si distribuisce tra software, gestori della

rete e comunità. Diventa quindi essenziale capire chi controlla questi elementi.

Anche le idee che hanno accompagnato la nascita di queste tecnologie sono diverse. La stessa infrastruttura può così essere immaginata come strumento di mercato o come supporto alla cooperazione.

4.2 Le DAO e le regole scritte nel software

Le DAO sono organizzazioni che affidano parte della gestione a programmi chiamati smart contract. Questi programmi eseguono operazioni quando si verificano condizioni prestabilite. Possono gestire fondi comuni, procedure di voto e decisioni dei partecipanti. Il grado di autonomia varia e spesso restano persone e gruppi con responsabilità particolari, anche quando il progetto si presenta come decentralizzato.

L'appartenenza alla comunità, la verifica delle attività e alcune procedure decisionali possono essere sostenute da regole digitali. Questo può rendere più controllabile la gestione, purché i partecipanti possano comprendere e modificare le regole.

La vicenda di The DAO, nel 2016, mostra il limite di affidarsi soltanto al software. Il progetto raccolse circa 150 milioni di dollari, ma un attacco sfruttò una vulnerabilità per sottrarre una parte consistente dei fondi. Il programma consentiva operazioni che tradivano le intenzioni dei partecipanti. Una parte della comunità Ethereum sostenne allora una modifica del protocollo, attuata attraverso una biforcazione della rete, il cosiddetto hard fork, per consentire il recupero dei fondi coinvolti; un'altra mantenne la catena originaria. La crisi rese evidente il ruolo delle decisioni umane e dei conflitti che il codice non aveva risolto.

Un altro limite riguarda il voto. Fritsch, Müller e Wattenhofer (2024) hanno rilevato, nelle DAO analizzate, una forte concentrazione del potere e una partecipazione ridotta. Se i voti dipendono dal numero di token posseduti, cioè dalle unità digitali che attribuiscono diritti nel progetto, chi dispone di più risorse può pesare di più. Una rete distribuita può così ospitare decisioni concentrate in poche mani.

4.3 Beni comuni digitali e piattaforme cooperative

Il software libero, le enciclopedie collaborative e altre forme di produzione tra pari mostrano che la gestione condivisa delle risorse digitali ha già una storia.

Il cooperativismo di piattaforma propone di applicare questi principi ai servizi digitali: lavoratori e utenti possono partecipare alla proprietà e alle decisioni. Nel dibattito ricorrono esperienze come Fairbnb, che lega l'ospitalità al sostegno di progetti locali, e Smart, che condivide servizi e tutele tra lavoratori autonomi. Queste esperienze mostrano anche la difficoltà di confrontarsi con imprese che hanno molti più capitali e un'enorme base di utenti.

Altre sperimentazioni provano a ridurre il peso della ricchezza nelle scelte collettive. Il finanziamento quadratico studiato da Buterin, Hitzig e Weyl (2019) valorizza il sostegno di molti piccoli contributori nel distribuire fondi integrativi ai progetti. Non coincide con un sistema di voto e richiede protezioni contro identità false e accordi opportunistici. Mostra però quanto conti progettare le regole in funzione della partecipazione che si vuole favorire.

5. Le contraddizioni da affrontare

La stessa tecnologia può sostenere progetti molto diversi. I problemi emergono dal rapporto tra gli strumenti, gli interessi di chi li gestisce e le condizioni delle persone che li usano. Tre contraddizioni meritano particolare attenzione.

5.1 Partecipazione e concentrazione delle decisioni

Le piattaforme civiche possono rendere più facile proporre interventi, discuterli e partecipare alle decisioni. Decidim, nata a Barcellona, è un esempio di software aperto pensato per la partecipazione democratica. La sua comunità ha definito un contratto sociale e la piattaforma è stata usata anche per bilanci partecipativi. Qui lo strumento digitale si inserisce in un percorso istituzionale che collega le proposte dei cittadini alle decisioni pubbliche.

La concentrazione può però riapparire attraverso il denaro e le competenze. Chi possiede molti token pesa sul voto; chi scrive il software o gestisce gli aggiornamenti può incidere sulle possibilità di tutti.

Distribuire i nodi di una rete è solo una parte del lavoro. Occorre distribuire anche la capacità di discutere le regole, cambiarle e controllarne l'applicazione. È su questo terreno che si misura la qualità democratica di un progetto.

5.2 Rendere pubblico il codice e renderlo comprensibile

La blockchain può consentire di verificare registrazioni e operazioni secondo regole condivise. Questa possibilità è utile quando aiuta a controllare la gestione di risorse comuni. La visibilità effettiva, tuttavia, varia in base al tipo di rete e alle informazioni accessibili.

Pubblicare il codice non significa renderlo comprensibile a tutti. Per chi non possiede competenze informatiche, un programma può restare incomprensibile. Il testo è disponibile, ma occorre affidarsi a qualcuno che lo interpreti. Una comunità ha quindi bisogno di spiegazioni accessibili e di strumenti per verificare ciò che gli esperti propongono.

C'è poi il problema dell'interpretazione. Uno smart contract esegue le istruzioni previste e può non riconoscere una circostanza eccezionale. Una regola applicata correttamente dal software può produrre un risultato ingiusto. Il caso di The DAO mostra quanto siano importanti procedure condivise per affrontare errori e conflitti.

Comprendere e contestare le regole digitali diventa una condizione della partecipazione.

5.3 Autonomia dei territori e rischio di esclusione

Le comunità energetiche e i patti per la cura degli spazi urbani mostrano modi diversi di condividere risorse e responsabilità. Le prime collegano produzione e condivisione di energia rinnovabile; i secondi permettono forme di collaborazione tra cittadini e amministrazioni. Sono esperienze che possono usare strumenti

digitali, ma trovano il loro fondamento negli accordi tra persone, enti pubblici e attività del territorio.

La partecipazione può però lasciare fuori chi dispone di meno tempo, competenze o accesso agli strumenti. Un procedimento interamente digitale rischia di rafforzare chi è già nelle condizioni migliori per partecipare. Anche registrare informazioni in modo difficilmente modificabile richiede attenzione: se i dati di partenza incorporano un'ingiustizia, la tecnologia può contribuire a conservarla.

L'autonomia locale deve inoltre mantenere un rapporto con la solidarietà più ampia. Territori con risorse molto diverse non possono essere lasciati a risolvere da soli ogni problema. Servono istituzioni pubbliche capaci di garantire diritti e accessibilità e di sostenere le comunità più fragili.

5.4 Il rapporto tra strumenti e comunità

Queste contraddizioni ci ricordano che gli effetti della tecnologia dipendono anche da come la comunità la governa. La decentralizzazione richiede un lavoro continuo sulle regole, sull'inclusione e sulla distribuzione delle responsabilità. Senza questo lavoro, la promessa di autonomia può diventare una nuova dipendenza.

6. Costruire la cooperazione

6.1 L'utopia come orientamento

L'utopia può aiutarci a valutare il presente e a individuare una direzione, mettendo in discussione regole che siamo abituati a considerare inevitabili.

In questo senso, l'utopia decentralizzata è un percorso aperto alla correzione. Parte dai problemi concreti, sperimenta soluzioni e ascolta chi ne vive le conseguenze. Il suo valore dipende dalla capacità di cambiare quando le regole producono esclusione o concentrano nuovamente il potere.

6.2 Regole condivise e responsabilità

Il bisogno è vedere il comune come un'attività collettiva. La scelta della tecnologia viene quindi dopo la definizione delle responsabilità. Una comunità deve stabilire chi partecipa, quali impegni assume e come affronta i conflitti. Gli strumenti digitali possono rendere verificabili alcune procedure; la fiducia e l'impegno reciproco devono essere costruiti nelle relazioni.

Da qui derivano quattro criteri utili per orientare i progetti.

1. Le persone devono poter rivedere le regole. Il codice applica decisioni collettive, ma occorrono procedure per correggerlo e affrontare i casi imprevisti. Anche chi gestisce tecnicamente il sistema deve rispondere del proprio operato.

2. Il diritto di decidere deve avere un rapporto con la partecipazione e con la cura della risorsa. Legarlo soltanto a quote acquistabili favorisce chi possiede più denaro. Il voto per persona e altre forme di riconoscimento del contributo possono offrire alternative, purché siano valutati anche i loro limiti e le possibili manipolazioni.

3. Le regole devono essere comprensibili. Servono linguaggio chiaro, interfacce accessibili, formazione e persone capaci di accompagnare chi incontra difficoltà. L'accesso formale a un documento o a un programma non garantisce la possibilità di partecipare.

4. Il valore prodotto insieme deve contribuire alla continuità della risorsa e al benessere della comunità. Occorre rendere visibile come viene distribuito e impedire che la cooperazione diventi soprattutto una fonte di rendita per pochi.

Accesso, protezione dei dati, comprensione delle regole e possibilità di modificarle sono condizioni concrete di cittadinanza. Anche il controllo civico degli strumenti informatici può diventare una pratica di cura del bene comune.

6.3 Imparare a cooperare

Il cambiamento riguarda il ruolo delle persone. Come consumatori scegliamo tra offerte predisposte da altri. Come

partecipanti alla gestione di un bene comune contribuiamo anche a definire le possibilità di scelta e assumiamo responsabilità verso chi le condivide.

Questo passaggio richiede tempo e relazioni. È un lavoro continuo che tiene in vita il bene comune attraverso la cura, il confronto, la manutenzione e il rinnovo degli accordi. In una comunità contano anche le conoscenze condivise, il tempo dedicato agli altri e le competenze locali.

Cambia così il modo di valutare il potere e la ricchezza. La prospettiva del capitale come potere misura la capacità di assicurarsi un vantaggio sugli altri. Una comunità cooperante dovrebbe invece chiedersi quanto riesce ad ampliare le possibilità dei suoi membri. Gli indicatori di benessere e i bilanci del bene comune possono aiutare a rendere visibili aspetti che la sola produzione economica non descrive.

6.4 Comunità capaci di affrontare il cambiamento

Una comunità resiliente sa affrontare una crisi e modificare la propria organizzazione quando serve. La pandemia e le crisi energetiche hanno richiamato l'attenzione sulla fragilità delle reti da cui dipendiamo. Gruppi di acquisto, cooperative di comunità, monete complementari e comunità energetiche offrono esperienze utili per capire come la reciprocità possa sostenere le persone nei momenti difficili.

Questa capacità dipende dalle relazioni interne e dai legami con l'esterno. Una comunità deve poter decidere sulle proprie risorse mantenendo aperta la cooperazione con altre comunità e con le istituzioni pubbliche. La decentralizzazione acquista forza quando collega autonomie locali e responsabilità comuni.

7. Conclusioni

Blockchain, DAO e piattaforme cooperative ci invitano a ripensare il rapporto tra tecnologia e potere. Possono sostenere la gestione condivisa delle risorse, ma possono anche concentrare decisioni e vantaggi. Per comprenderne gli effetti dobbiamo osservare

le regole, gli interessi economici e le relazioni che si costruiscono intorno agli strumenti.

La prima conclusione riguarda il rapporto tra regole e fiducia. Il codice può applicare procedure e rendere controllabili alcune operazioni. L'impegno a cooperare, la responsabilità e la disponibilità a correggere un'ingiustizia dipendono dalle persone. La vicenda di The DAO e la concentrazione del voto mostrano i limiti di una decentralizzazione affidata alla sola architettura tecnica.

La seconda riguarda le istituzioni. Per distribuire il potere servono decisioni rivedibili, regole comprensibili e criteri che riconoscano la partecipazione senza ridurla al possesso di risorse. Serve inoltre che il valore prodotto torni a sostenere la comunità. Sono scelte politiche che devono trovare una traduzione concreta negli strumenti.

La terza riguarda il nostro modo di partecipare. La cooperazione si apprende attraverso la pratica, il confronto e la cura. Ha bisogno di formazione e di luoghi nei quali incontrarsi. L'utopia decentralizzata prende forma in questo lavoro quotidiano, nella costruzione di istituzioni che cercano maggiore giustizia e restano disponibili a correggersi.

Il suo valore sta nella possibilità di orientare le scelte presenti. Possiamo chiederci chi stabilisce i limiti, chi beneficia delle risorse e chi ha il diritto di modificare le regole. Difendere i beni comuni significa assumere insieme questa responsabilità. La tecnologia può sostenerci, se sappiamo dare una direzione al suo impiego.

Per proseguire la ricerca servono confronti tra DAO orientate alla finanza e DAO dedicate ai beni comuni. Occorre studiare il rapporto tra comunità energetiche, monete complementari e strumenti digitali, soprattutto nei territori più fragili. Va approfondito anche il modo in cui le persone imparano a cooperare e quali condizioni rendono la partecipazione duratura.

Moreno Carosella è docente presso l'Università degli Studi del Sannio, imprenditore digitale e scrittore. Tra le sue pubblicazioni: *Fiabe antiche per un futuro digitale. Metafore e mostri nell'era dell'intelligenza digitale* (Interlinea, 2025).

Che cos'è un dispositivo (di giustificazione)? Come il capitalismo amministra la giustificazione ontologica ad esistere di soggetti, pratiche, discorsi e forme di vita

>Andrea Micarelli*

Abstract

Il presente contributo propone una rilettura del concetto foucaultiano di dispositivo come *dispositivo di giustificazione*: un insieme eterogeneo di pratiche, discorsi e istituzioni che amministra il diritto ontologico a esistere di soggetti, forme di vita, pratiche e discorsi. Riprendendo il senso etimologico di giustificazione come *díkē*, si mostra come il capitale-potere condizioni tale diritto alla dimostrazione di un valore economico. Il caso dello *sviluppo*, e della sua riformulazione in *sviluppo sostenibile*, illustra la circolarità mezzi-fini che sostiene il funzionamento del dispositivo di giustificazione. In conclusione, si propone una via di fuga non frontale, fondata sulla destituzione inoperosa, seguendo il concetto di Agamben, come strategia di disattivazione del dispositivo stesso.

1. Introduzione

Come si giustifica, oggi, il diritto di un soggetto, di una pratica, di una forma di vita *ad esistere* in maniera *legittima*? La presente proposta si inserisce nella cornice tracciata da questa *special issue*, assumendo che il capitale-potere non sia riducibile a un processo storico-economico, ma operi come dispositivo nel senso foucaultiano. Ovvero come una rete eterogenea di discorsi, istituzioni, misure amministrative che cattura, orienta e determina condotte, opinioni e forme di vita. Il contributo propone una rielaborazione del concetto di dispositivo come *dispositivo di giustificazione*, riprendendo il senso etimologico di *giustificazione* come *díkē* – ovvero come enunciazione autorevole di come le cose *debbano essere*. In questa cornice, il dispositivo di giustificazione non si limita a rendere visibile o dicibile un fenomeno, ma decide, di volta in volta, quale vita abbia diritto a

esistere e quale no, riproducendo la soglia tra *bios* e *zoé* lungo linee che attraversano tanto la dimensione collettiva quanto quella del soggetto.

Il contributo intende mostrare come questo meccanismo attraversi in particolare due assi cruciali: quello biopolitico, poiché il dispositivo si iscrive direttamente sul vivente, umano e non umano; e quello dell'ecologia-mondo, poiché la sua presa si è storicamente giocata sul terreno dello sviluppo e dello sfruttamento della natura a buon mercato. Il caso dello sviluppo sostenibile viene assunto come banco di prova privilegiato per osservare la circolarità mezzi-fini che sorregge il dispositivo, e per interrogare, nell'ultima parte, le condizioni di una sua possibile destituzione.

2. Che cos'è un dispositivo (di giustificazione)?

2.1 Le definizioni classiche di dispositivo

Da quando il concetto di dispositivo entra nel lessico filosofico, grazie a Foucault, numerosi sono stati i tentativi mossi verso il fine di tentare una definizione di questo. Eppure, tale concetto è sempre apparso sfuggente da ogni lato, incapace di farsi catturare e definire in modo chiaro dal linguaggio. Ripercorrere quindi le più classiche definizioni è un'operazione indispensabile al fine di potere nuovamente tornare a riflettere su tale concetto, riattualizzandolo per migliorare la sua presa nel presente. La definizione classica di dispositivo è quella che viene offerta da Foucault stesso, che descrive un dispositivo come:

un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo (Foucault, 1994, pp.299-300 in Agamben, 2006, pp.6-7)

Punto di partenza per Foucault nella sua definizione di dispositivo è sottolineare il suo carattere plurale, il suo essere «insieme assolutamente eterogeneo» di elementi al fine di esercitare un controllo capillare non solo sui soggetti, ma anche su tutto ciò che

riguarda i processi di soggettivazione e anche su ciò che è possibile (o impossibile) dire. Ma non solo. Il dispositivo non è la mera somma delle sue parti, piuttosto, è «la rete che si stabilisce fra questi elementi» (Ibidem). Inoltre, è cruciale sottolineare la sua dimensione storica: «una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un’urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica» (Ibidem). Ciò che Foucault mira a fare emergere in modo chiaro è che un dispositivo non è qualcosa di immutabile, ma di profondamente legato alla dimensione contestuale di un determinato periodo storico: risponde a una determinata «urgenza» del potere e in questo senso allora il dispositivo è «appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati» (Ibidem). Proprio su questo ultimo punto Deleuze insiste particolarmente quando sostiene che:

I dispositivi sono simili alle macchine di Raymond Roussel, come Foucault le analizza, sono macchine per far vedere e per far parlare. La visibilità non rinvia a una luce in generale che illuminerebbe oggetti preesistenti, è fatta di linee di luce che formano figure variabili e inseparabili da questo o da quel dispositivo. Ogni dispositivo ha un suo regime di luce, il modo in cui essa cade, si smorza e si diffonde, distribuendo il visibile e l’invisibile, facendo nascere o scomparire l’oggetto che senza di lei non esiste (Deleuze, 2022, pp.279-283)

Deleuze insiste particolarmente sulla capacità di un dispositivo di illuminare (o non illuminare) un fenomeno. Ma la conclusione interessante è che un dispositivo non si limita a illuminare o lasciare in ombra. Piuttosto, un dispositivo *crea* i propri oggetti e i propri soggetti che, senza di lui, *non esisterebbero*. L’esistenza stessa dell’oggetto (o del soggetto) è inoltre legata al dispositivo stesso: l’oggetto stesso può esistere solo grazie e in relazione al dispositivo, e quest’ultimo ha bisogno di quegli oggetti stessi per la sua esistenza. L’ultima seminale definizione da prendere in considerazione è quella di Agamben, il quale dichiara a riguardo:

chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi (Agamben, 2006, pp.21-22)

Quello che appare interessante sottolineare riguardo la definizione di Agamben, è che il dispositivo ha sempre una presa sul vivente. Un dispositivo non quindi esercita il suo potere non solo sugli oggetti e sui soggetti, ma opera una iscrizione sul vivente stesso che si esprime in forme plurali, ovvero come capacità di catturare, orientare, etc. In questo senso allora la classificazione operata da Foucault si allarga a dismisura:

Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche ecc., la cui connessione col potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia, l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e – perché no – il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate – probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro – ebbe l'incoscienza di farsi catturare (Ibidem)

2.2 Il problema della giustificazione

Che cosa si intende allora in questa sede con dispositivo di giustificazione? Prima di tutto, è necessario chiarire che qui il concetto di giustificazione non assume una rilevanza pragmatica-etica – come nel caso di Boltanski e Thevenot (1991) o Forst (2014). Piuttosto, esso viene inteso nel senso etimologico classico di *dikē*, ovvero come «*the fact of showing verbally and with authority what must be*»; *in other words, it is the imperative pronouncement of justice*» (Benveniste, 2016, p.393). Come Benveniste ci illustra il senso primo della giustificazione è relativo a un'accezione ontologica: come è *giusto che le cose siano*. Parlare di dispositivo di giustificazione ha quindi l'obiettivo di mostrare come la grande capacità dei dispositivi sia

quella di iscriversi nel vivente e *giustificarlo*, o meno, ad *esistere*. Inoltre, da sottolineare è la capacità complementare del dispositivo stesso, che orienta il vivente definendo e controllando come è giusto che il vivente viva, o meno.

Ancora una volta qui ci può venire in ausilio Agamben con la sua classica distinzione della vita tra *zoé* e *bios*. La giustificazione (intesa come *díkē*) può essere pensata come la soglia che separa il *bios* dalla *zoé*, la vita che è giustificata e che ha diritto ad esistere rispetto a quella che, semplicemente, non ha tale diritto (Ralli e Micarelli, 2026). Come si mostrerà nel paragrafo seguente, la presa del dispositivo nei confronti del vivente non riguarda soltanto la vita *umana*, ma anche quella *non umana*.

Relativamente invece alla dimensione umana, il dispositivo di giustificazione può essere pensato come un Giano Bifronte. Da un lato, il suo volto guarda alla dimensione collettiva, del sociale: questo concede legittimità di esistere a pratiche, discorsi, saperi, e tutto ciò che Foucault ci ha mostrato essere espressione dei dispositivi. Dall'altro, il dispositivo di giustificazione ha presa sul soggetto. Il soggetto non ha diritto ad esistere per il mero fatto di esistere. È costantemente *messo alla prova*. Nel mondo contemporaneo occidentale, questa messa alla prova passa principalmente dal mercato del lavoro e dalla capacità del soggetto di produrre ricchezza, reddito e valore economico. In questo senso il rapporto tra potere e capitale mostra la sua dimensione cruciale nell'epoca contemporanea, nonché la sua matrice teologica economica di debito (Stimilli, 2011). Come Benjamin aveva brillantemente intuito, nel capitalismo «va individuata una religione; il capitalismo, cioè, serve essenzialmente all'appagamento delle stesse preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui in passato davano risposta le cosiddette religioni» (Benjamin, 2016, p.51). Da dove, infatti, nasce la necessità di una giustificazione se non dalla colpa? In questo senso il capitalismo eredita la struttura colpevolizzante teologica, arrivando a disegnare un dispositivo di potere in cui la vita non ha il diritto ad esistere per il mero fatto di esistere, ma deve dimostrare il suo valore di fronte al capitale-potere.

3. Sostenibilità e dispositivo di giustificazione

3.1 Lo sviluppo come principio trascendente del dispositivo di giustificazione

Nel funzionamento del dispositivo di giustificazione, l'idea storica di *sviluppo* ha avuto un ruolo cardine. Questo perché tale dispositivo, per funzionare, ha sempre bisogno di quello che possiamo chiamare un "principio trascendente", ovvero un valore verso cui tendere che serve per la giustificazione del dispositivo stesso e di questa macchina teologico-politica. Nella modernità, non c'è stato valore che meglio dello sviluppo ha potuto ricoprire questo ruolo. Lo sviluppo, inoltre, è stato una cerniera cruciale nel passaggio (e nell'eredità) dell'infrastruttura religiosa colpevolizzante del capitalismo. Da un lato, infatti, lo sviluppo nasce come secolarizzazione dell'idea cristiana di tempo lineare, che viene declinata nella storia umana (Musso, 1996). Dall'altro, è stato un valore cruciale per il capitalismo, soprattutto nei primi periodi della sua costituzione, tra il XIX e il XX secolo (Boltanski e Chiapello, 2011). Successivamente, si è istituzionalizzato nella liturgia della crescita economica e del PIL, divenendo un fenomeno che anche Latouche (2015) stesso definisce come *quasi-religioso*.

Con lo sviluppo è subito possibile notare il funzionamento del dispositivo di giustificazione e la sua presa nei confronti del vivente. Prima di tutto, lo sviluppo ha avuto un ruolo cruciale nel permettere al capitalismo di avere la sua «natura a buon mercato» (Moore, 2017): è stato possibile (ed è possibile tuttora) sfruttare sistematicamente le risorse ambientali del pianeta, giustificando questo stesso sfruttamento in quanto le risorse naturali sono servite per lo sviluppo dell'umanità e per la crescita economica. La stessa vita animale e vegetale non è stata (e non è) considerata *degnata di esistere* per il *mero fatto di esistere*, ma proprio in nome dello sviluppo in quanto valore trascendente è stata *giustificata ad esistere* solo in quanto funzionale a questo. La morte in questo senso non rappresenta allora la fine dell'esistenza o un problema, ma una *soglia* che ha aperto le porte alla giustificazione. Si è creata la situazione paradossale in cui la vita animale e vegetale è stata considerata degna di esistere soltanto in

quanto morta e in quanto funzionale allo sviluppo e alla crescita economica. Una foresta può non essere giustificata ad esistere, una foresta morta che ha prodotto tonnellate di carta e aumentato il PIL mondiale invece, sì. È riguardo questo movimento necropolitico che Mbembe (2016, 2023) mette in guardia: il capitale-potere produce morte e glorifica questa stessa morte come successo e sviluppo.

Il funzionamento del dispositivo di giustificazione è lo stesso anche per l'umano. Basti pensare a come gli studi decoloniali siano stati i primi a mettere in discussione l'eurocentrismo del concetto di sviluppo, nonché le sue conseguenze tragicamente fatali per le popolazioni del Sud del mondo (Quijano, 2000; Santos, 2014). La logica di funzionamento è la stessa: le popolazioni indigene, i senza cittadinanza, i poveri del Sud Globale, tutte quelle vite che Bauman (2003) chiama di scarto, non hanno diritto ad esistere di per sé, devono dimostrare di essere utili. Altrimenti, diventano nuda vita uccidibile, come tristemente dimostrato, ad esempio, dalle stragi cicliche che vengono compiute all'interno delle favelas di Rio in nome della sicurezza urbana, dello sviluppo e della modernizzazione (Ricotta, 2019).

In questo funzionamento vediamo anche una doppia tautologia nel funzionamento di questo dispositivo di giustificazione: il principio trascendente dello sviluppo (direttamente correlato al capitale e al capitalismo) opera attraverso una doppia giustificazione. Da un lato, il principio trascendente giustifica il dispositivo di potere stesso: esso non esiste fine a sé stesso, ma per garantire il raggiungimento (o per lo meno la tensione verso) di quel principio trascendente. D'altro lato però, quel principio trascendente esiste proprio per giustificare il dispositivo di potere stesso, e da fine diviene mezzo. In questa interscambiabilità di mezzi e fini si insidia la circolarità di questo dispositivo di potere, di cui Schmitt (2013) aveva brillantemente teorizzato l'esistenza e di cui Benjamin (2016b) aveva messo in guardia rispetto alle sue tragiche conseguenze.

3.2 L'antinomia dello sviluppo sostenibile

La crisi ambientale degli anni Settanta mette in mostra cosa è accaduto quando questo dispositivo, per la prima volta, ha rischiato di

incepparsi. Sul finire degli anni Sessanta la critica ambientale allo sviluppo, al capitalismo e alla crescita economica inizia a coordinarsi per poi esplodere nei primi anni Settanta. Quello che è interessante è che da subito la critica ambientalista – nelle sue diverse forme e sfaccettature, dall'ecomarxismo di O'Connor (1973) e Schnaiberg (1975), fino all'ecofemminismo di D'Eaubonne (1974) – non è meramente tecnica o scientifica, ma piuttosto si prospetta come critica globale, i cui bersagli principali appaiono sempre politici e sociali (Pellizzoni e Osti, 2008). Ciò che il primo movimento ambientalista aveva capito, era che il problema non era meramente manageriale o tecnico riguardo l'uso delle risorse ambientali, ma piuttosto un problema politico di giustizia sociale. Non a caso, proprio lo sviluppo (e la crescita economica), ovvero il *principio trascendente del dispositivo di giustificazione*, viene messo in discussione e sotto accusa.

Quello che è interessante è che il capitalismo ha da subito trovato il modo di difendersi e legittimarsi nuovamente. Se nel maggio del 1972 usciva il report del MIT, supportato dal Club di Roma, che sottolineava i limiti della crescita e la necessità di ripensare radicalmente il nostro modello di sviluppo occidentale (per la stessa sopravvivenza del pianeta), pochi mesi dopo si teneva la prima conferenza internazionale sull'ambiente a Stoccolma, dove lo sviluppo non solo non ne uscì sconfitto, ma addirittura rafforzato. Ciò avviene tramite un abile *reframing* del concetto di sviluppo, trasformato nel concetto di sviluppo sostenibile¹:

Lo sviluppo può essere considerato come un problema per l'ambiente e accusato di mancanza di sostenibilità, ma soltanto se si guarda al vecchio modello di sviluppo, mentre lo sviluppo sostenibile è tutt'altra cosa ed è l'unica soluzione razionale (Micarelli, 2025, p.12)

Negli anni seguenti tale concetto verrà formalizzato (WCED, 1987) e poi acquisterà una forza sempre maggiore fino a diventare un

¹ Anche se la definizione ufficiale del concetto di sviluppo sostenibile avviene nel 1987 con il Rapporto Brundtland, già nella Conferenza di Stoccolma sono poste le basi ideologiche e concettuali che renderanno possibile parlare di uno sviluppo conciliabile con la dimensione ambientale e, quindi, sostenibile.

riferimento mainstream nel panorama politico internazionale. A tal fine basti pensare agli obiettivi di sviluppo sostenibile, promossi dall'Agenda 2030 e visti oggi come unico punto di riferimento possibile quando si parla di sostenibilità. Poco conta che tale concetto sia estremamente problematico, confuso, e addirittura antinomico, dal momento che ogni volta che parliamo di una riformulazione dello sviluppo abbiamo sempre a che fare con la crescita economica e con una sua versione ancora più aggressiva, proprio perché mistificata (Latouche, 2005). Quello che è cruciale sottolineare, di questo avvenimento, è proprio il movimento difensivo che il dispositivo di giustificazione ha messo in atto dal momento che si è reso conto che il suo principio trascendente stava per essere messo in discussione, mobilitandosi urgentemente verso una sua difesa.

3.3 L'inoperosità come disattivazione del dispositivo

Nella riformulazione proposta del dispositivo come dispositivo di giustificazione, sembra non esserci rimasto nessuno spiraglio o nessuna via di fuga rispetto alla sua presa. Anche la sostenibilità, che inizialmente nasce proprio come critica radicale al capitalismo e a tale dispositivo, finisce per essere tragicamente inglobata all'interno delle sue maglie. Non a caso, Blühdorn (2007) parla in modo disilluso di una condizione ormai post-ecologica, in cui il fine principale del discorso sulla sostenibilità non è più tanto quello di tutelare la condizione ambientale ed ecologica (e magari legarsi a battaglie sociali) ma quello di trovare le vie possibili di conciliazione rispetto al capitalismo, che continua ad apparire come un orizzonte impossibile da mettere in discussione. Eppure, ancora una volta Agamben ci viene incontro con una possibile via di fuga.

Dal momento che il funzionamento di questo dispositivo è chiaramente caratterizzato da una circolarità di mezzi e fini, l'obiettivo non deve essere quello di provare a sostituire un fine con un altro (come nel caso della sostenibilità, che è divenuta nuovo principio trascendente del dispositivo sotto la forma dello sviluppo sostenibile), né tanto meno quello di tentare di sferrare un attacco diretto. Molto spesso, infatti, anche qualsiasi tentativo di combattere frontalmente tale dispositivo, rischia di trasformarsi in un esercizio di simulazione

(Blühdorn, 2017), ovvero in un nuovo assorbimento di quelle pratiche critiche all'interno delle maglie del capitale. Quello che può apparire come maggiormente proficuo è piuttosto invece puntare a una destituzione inoperosa del dispositivo (Agamben, 2018). Quello che si intende, è mettere in evidenza «la capacità di disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana senza semplicemente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuate per permetterne così un uso diverso» (Agamben, 2018, p.1274).

La possibilità di esercitare una critica nei confronti del dispositivo di giustificazione è infatti possibile soltanto se si crea uno scarto con un movimento *obliquo*. Se la vita è catturata da questo dispositivo l'obiettivo non deve essere quello di ribellarsi, ma quello di destituirlo e disattivarlo, per liberare le potenzialità che esso reprime. Ad esempio, riguardo allo sviluppo (inteso come principio trascendente del dispositivo di giustificazione) l'obiettivo non deve essere quello di negarlo o condannarlo. Quanto piuttosto di relegarlo a uno dei possibili linguaggi di organizzazione del mondo. Significa, in altri termini, esonerare la vita dal dovere dimostrare la sua utilità e il suo valore economico, «liberando le potenzialità che in esso [nel dispositivo] erano rimaste inattuate per permetterne così un uso diverso». Non è infatti un caso che la teoria della decrescita abbia sottolineato molto negli ultimi anni il fatto che vada intesa non come contrarietà rispetto alla crescita economica, ma come indifferenza: *a-crescita* piuttosto che *de-crescita* (Van den Bergh & Kallis, 2012). Non è importante decrescere in sé, è importante liberare le potenzialità umane che l'ossessione per la crescita bloccava: la decrescita, a quel punto, sarà una naturale conseguenza possibile.

Un altro esempio emblematico e ricco spunto di riflessione per una destituzione del dispositivo risiede nell'idea di pluriverso. Tale concetto viene coniato da Escobar (2018), con il quale intende evidenziare la necessità di uscire al di fuori di canoni eurocentrici che riducono le possibilità dell'esistenza a una sola, quella definita dal modello di sviluppo occidentale. Il pluriverso allora si definisce come un'ontologia plurale:

Contro la realtà del capitale e la sua interfaccia operativa, lo sviluppismo [...] contro e oltre il mondo dei potenti che lascia spazio solo ai big e ai loro cortigiani, sta un mondo dove c'è spazio per tutti; un mondo composto di molti mondi (Pellizzoni, 2021, p.480)

Anche in questo caso, ciò che emerge è una battaglia che non si pensa mai come frontale, ma come scarto laterale. Di fronte a un dispositivo di giustificazione che si pretende monista e che si attesta la capacità di essere unico metro per stabilire se la vita (umana e non) ha diritto di esistere, la ribellione non è rumorosa, ma è un rifiuto netto di quel criterio, pretendendo che la vita si apra al possibile.

4. Conclusione

Il percorso qui tracciato ha mostrato come il dispositivo di giustificazione operi attraverso quella che è stata definita come una doppia tautologia: il principio trascendente – lo sviluppo, poi la sua variante sostenibile – giustifica il dispositivo di potere e insieme ne è giustificato, in un rapporto di reciproca convertibilità tra mezzi e fini. La crisi ambientale degli anni Settanta, lungi dall'incrinare questo meccanismo, ne ha piuttosto confermato la capacità di assorbimento e la sua egemonia: la critica radicale allo sviluppo è stata riformulata come sviluppo sostenibile, restando così interna alle maglie del capitale-potere e continuando a legittimare il dispositivo di giustificazione.

Se, quindi, tale dispositivo non ammette un fuori, la sua critica non può darsi come attacco frontale, pena la sua trasformazione in ulteriore esercizio di simulazione catturato dal dispositivo stesso. Una possibile via di fuga viene trovata nella destituzione inoperosa, usando un concetto di Agamben, che indica allora una strategia diversa: non sostituire un principio trascendente con un altro, ma disattivare la pretesa stessa del dispositivo di essere l'unico metro della giustificazione. In questa prospettiva, quindi, riguardo al tema della sostenibilità e dell'ambientalismo, tanto l'a-crescita quanto il pluriverso non vanno letti come programmi alternativi di sviluppo, ma come rifiuti del criterio stesso. La sfida aperta per il futuro, resta

tuttavia trovare i giusti varchi e le possibili vie di fuga per far sì che la destituzione possa arrivare a toccare il cuore del dispositivo stesso, piuttosto che rimanere una pratica marginale.

Bibliografia

- Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006
- Giorgio Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale*, Quodlibet, Macerata, 2018
- Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2003
- Walter Benjamin, *Capitalismo come religione*, in Dario Gentili (a cura di), *La politica e altri scritti. Frammenti III*, Mimesis, Milano-Udine, 2016
- Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, in Dario Gentili (a cura di), *La politica e altri scritti. Frammenti III*, Mimesis, Milano-Udine, 2016b
- Émile Benveniste, *Dictionary of Indo-European concepts and society*, HAU Books, Chicago, 2016
- Ingolfur Blühdorn, Sustaining the unsustainable: Symbolic politics and the politics of simulation, *Environmental Politics*, 16(2), 251-275, 2007
- Ingolfur Blühdorn, Post-capitalism, post-growth, post-consumerism? Eco-political hopes beyond sustainability, *Global Discourse*, 7(1), 42-61, 2017
- Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 2011
- Luc Boltanski e Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Parigi, 1991
- Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, le Passager Clandestin, Lorient, 1974
- Gilles Deleuze, *Due regimi di folli. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino, 2022
- Arturo Escobar, *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, MNG University Presses, Harrogate, 2018
- Rainer Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Colombia University Press, New York, 2014
- Serge Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005
- Serge Latouche, *Imaginary, Decolonization of*, in Giacomo D'Alisa, Fernando Demaria e Giorgos Kallis, *Degrowth*, Routledge, London, 2015
- Achille Mbembe, *Necropolitics*, Ombrecorte, Bologna, 2016
- Achille Mbembe, *Brutalismo*, Marietti Editore, Bologna, 2023
- Andrea Micarelli, Spirito del capitalismo e critica ecologista. La critica allo sviluppo tra radicalità e assorbimento capitalista, *The Lab's Quarterly*, 27(0), 1-24, 2025
- Jason W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombrecorte, Bologna, 2017

Maria Giovanna Musso, *La trave nell'occhio. Mito e scienza dello sviluppo*, Edizioni Associate, Roma, 1996

James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*, Martin's Press, New York, 1973

Luigi Pellizzoni, *Pluriverso e politica dell'amicizia*, in Ashish Kothari, Ariel Salleh, Fernando Demaria, Arturo Escobar e Alberto Acosta, *Pluriverso. Dizionario del post-sviluppo*, Orthotes, Torino, 2021

Luigi Pellizzoni e Giorgio Osti, *Sociologia dell'ambiente*, Mulino, Bologna, 2008

Aníbal Quijano, Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America, *International sociology*, 15(2), 215-232, 2000

Alessandro Ralli e Andrea Micarelli, From Zoé to Bios: Acts of Citizenship and the Art of Organizing Hope in the 2025 Italian Citizenship Referendum, *Development*, 2026

Giuseppe Ricotta, Ripensare l'emancipazione sociale. Sociologia delle assenze e delle emergenze, *Quaderni di Teoria Sociale*, 2019(1), 179-198, 2019

Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, Routledge, Londra, 2014

Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, Mulino, Bologna, 2013

Allan Schnaiberg, Social syntheses of the societal-environmental dialectic: The role of distributional impacts, *Social science quarterly*, 5-20, 1975

Elettra Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Roma, 2011

Jeroen C.J.M. Van den Bergh e Giorgos Kallis, Growth, a-growth or degrowth to stay within planetary boundaries?, *Journal of Economic Issues*, 46(4), 909-920, 2012

WCED - World Commission on Environment and Development, *Our Common Future (Brundtland Report)*, Oxford University Press, Oxford, 1987

Andrea Micarelli è dottorando in Scienze sociali ed economia (XXXIX ciclo) presso la Sapienza Università di Roma. Si occupa di critica dello sviluppo e della sostenibilità, di critica ecologica del capitalismo e di cittadinanza e azione collettiva.

Potere e capitale. Note per un Foucault operaista

> **Matteo Gonfiantini***

Abstract

L'articolo ricostruisce le convergenze e le tensioni tra la riflessione foucaultiana sul potere e la tradizione dell'operaismo italiano, assumendo come snodo interpretativo il corso di Gilles Deleuze del 1986. In particolare, attraverso il confronto con l'opera di Mario Tronti, l'analisi mostra come la genealogia deleuziana collochi Foucault all'interno di un «marxismo minoritario», capace di ripensare il rapporto tra capitale, lotta e soggettivazione oltre il paradigma economicista e centralistico. Particolare attenzione è dedicata alla trasformazione della nozione di resistenza: da punto di reazione al potere a forza attiva e produttiva, in risonanza con la centralità operaista delle lotte nella ridefinizione della composizione di classe. Il confronto con il dibattito italiano degli anni Settanta evidenzia inoltre la problematica relativa all'organizzazione politica delle resistenze diffuse dove la soggettivazione foucaultiana emerge come un dispositivo teorico attraverso cui ripensare una composizione politica non più fondata sull'unità del soggetto di classe.

Nel corso del 1986 di Gilles Deleuze (2018) si delineano alcune convergenze teoriche tra il pensiero di Michel Foucault e la tradizione dell'operaismo italiano e, in particolare, con l'opera *Operai e capitale* di Mario Tronti (2019). Deleuze individua una genealogia dell'analitica del potere radicata nel perimetro del marxismo italiano. Un marxismo che, ispirandosi alla prefazione della traduzione francese di *Operai e capitale* di Yann Moulier-Boutang (1977), egli definisce «minoritario» (Deleuze e Guattari, 2017, p. 168). La traduzione di Moulier-Boutang, come vedremo, ha contraddistinto la ricezione francese dell'opera aprendo sia uno spazio di confronto sulle categorie tradizionali del marxismo sia alla necessità di riformulare la relazione tra capitale, classe e politica, nella direzione di un marxismo in divenire rispetto al modello egemonico tradizionale.

Le nozioni di minoranza e di divenire in relazione al marxismo riconfigurano le problematiche che fin dagli anni settanta

caratterizzano, come vedremo, una polarizzazione critica tra il marxismo e il pensiero di Foucault. Secondo Deleuze, l'analitica del potere diventa intelligibile se ricondotta all'interno di una successione di eventi storico-teorici che descrivono una traiettoria culminante nelle lotte del '68: l'esperienza dell'autogestione jugoslava, le lotte operaie americane, la Scuola di Francoforte, il giovane György Lukács e soprattutto l'operaismo italiano. Tronti rovescia la prospettiva economicista del marxismo tradizionale: sono le lotte e la resistenza della classe operaia a costringere il capitale a riorganizzarsi e non dunque il capitale a determinare le forme di lotta. L'interpretazione di Deleuze fa emergere nella resistenza foucaultiana un punto di contatto-confronto con le tesi operaiste di Tronti. Ed è in questo punto che le nozioni di composizione di classe, resistenza e soggettivazione entrano progressivamente in risonanza tra loro. Se in *Sorvegliare e punire* (Foucault, 2014) la resistenza veniva espressa ancora nei termini di reazione al potere, in *La volontà di sapere* (1997) Foucault - afferma Deleuze - è alla ricerca di una personale posizione del problema che troverà successivamente nei processi di soggettivazione l'oggetto dell'ultima parte del corso.

Seguendo i riferimenti a Tronti e all'operaismo nel corso, cercheremo di descrivere un progressivo spostamento dell'analisi verso un divenire marxista che coinvolge la concezione foucaultiana del potere e termina con la determinazione di una forza capace di eludere le forme attraverso cui il capitale organizza e riproduce il sociale.

Nel terzo volume del corso, dedicato all'asse della soggettivazione, ci soffermeremo dunque sull'intervento di Eric Alliez, la cui trascrizione non è stata pubblicata nella traduzione italiana perché alcune parti sono inaudibili. Si tratta di un contributo esteso e richiesto dallo stesso Deleuze nel quale Alliez precisa e approfondisce i riferimenti all'operaismo, ed evidenzia in un breve percorso storico-filosofico il divenire dell'operaio sociale al di fuori dello spazio della fabbrica che caratterizzava l'operaio massa. L'intervento di Alliez termina sollevando una serie di interrogativi sulla capacità di produzione collettiva espressa nella soggettivazione foucaultiana e la

ricolloca all'interno della prospettiva operaista della composizione politica.

Il percorso che segue mira dunque a ricostruire, attraverso la relazione con l'operaismo, alcune delle connessioni, delle tensioni e degli scarti attraverso cui, tra gli anni Settanta e Ottanta, prende forma il problema di un marxismo eterodosso capace di confrontarsi con soggettività plurali, lotte diffuse e nuove modalità di organizzazione politica.

1. Tronti in Francia.

La breve introduzione di Moulrier-Boutang a *Operai e capitale* (1977) si struttura come un manifesto politico che ripercorre storicamente le trasformazioni della classe operaia durante gli anni Settanta e in queste individua nuovi strumenti di lotta. Un «fil unique» (1977, p. 5), caratterizzato da lotte sociali che si accendono indipendenti dalle indicazioni di partito e dalla centralità assunta dal marxismo, collega tra loro le tensioni sociali che segnano Italia e Francia; lotte nelle quali si delinea una nuova composizione di classe che decentra i luoghi stessi della lotta rispetto alla fabbrica e rivela a fianco dell'operaio una nuova forza costituita da donne, giovani, lavoratori precari, immigrati.

Nell'introduzione, Moulrier-Boutang mette in discussione le categorie del capitale attraverso le quali il marxismo ha interpretato le trasformazioni della classe operaia, individuando nelle tesi trontiane gli strumenti teorico-pratici per una rilettura del marxismo stesso. Fin dai primi anni Settanta, Moulrier-Boutang frequenta gli ambienti italiani della sinistra extraparlamentare, spostandosi da Padova, Bologna alla Firenze del convegno di Potere operaio del 1971, dove conosce Romano Alquati, Sergio Bologna e Lapo Berti; successivamente approfondisce la relazione con Antonio Negri e si mobilita attivamente nel fornire un supporto logistico-legale ai militanti della sinistra extraparlamentare italiana rifugiatisi in Francia dopo gli eventi del 1977.

Attraverso Moulrier-Boutang, i testi di Potere operaio, Lotta continua e del femminismo padovano (Salario per il salario domestico) vengono diffusi in Francia in una serie di *brochures* denominate *La*

stratégie du refus (Archives Autonomie, 1971-1972) che il collettivo *Matériaux pour l'intervention* pubblica tra il 1971 e il 1972. Nel 1969, Moulier-Boutang conosce l'operaio della Renault Beppe Bezza, che lo introduce alle problematiche relative alla fabbrica e alle trasformazioni dei processi lavorativi che la coinvolgono. Bezza suggerisce a Moulier-Boutang la lettura di Tronti, che i due inizieranno a tradurre insieme, pubblicando un estratto di *Operai e capitale* sulla rivista *Camarades* («Camarades», 1974). Nello stesso numero viene pubblicato anche un brano di *Potere femminile e sovversione sociale* di Mariarosa Dalla Costa e Selma James («Camarades», 1974) il testo seminale del movimento transnazionale Salario per il lavoro domestico, un testo che fornisce una inedita lettura critica dello stesso operaismo, colpevole di concentrare le proprie analisi sulla fabbrica, trascurando la casa in quanto spazio della riproduzione sociale e, al contempo, luogo di sovversione dei processi di accumulazione del capitale.

Dal 1970 Moulier-Boutang lavora alla traduzione di *Operai e capitale* (1977); il testo viene completato insieme a Bezza nel 1974, ma pubblicato integralmente solo nel 1977. L'introduzione definisce le linee teoriche e le strategie per la pratica di un marxismo altro rispetto alla prospettiva cristallizzata sull'operaio qualificato, maschio, trentenne. In *Mille piani* (Deleuze e Guattari, 2017) Deleuze riprende l'argomentazione di Moulier-Boutang, individuando un nucleo generativo a partire dal quale formula l'ipotesi di un possibile marxismo minore, alternativo alla linea maggioritaria tradizionale. Si tratta di un marxismo che egli definisce «potenza di minoranza» (Deleuze e Guattari, 2017, p. 646), espressione di un divenire operaio. Nel corso *Sur l'appareil d'état et la machine de guerre* (2025) Deleuze cita nuovamente Moulier-Boutang asserendo che il divenire non si struttura in una logica opposizionale contrapponendo tra loro maggioritario e minoritario in quanto lo stesso movimento minoritario non si identifica con un insieme minoritario, ma si espande e crea connessioni a «tache d'huile» (2025, p. 447). La linea di fuga è la via concreta, il movimento nel quale ci si distacca da tale modello maggioritario. In un'opera pubblicata nel 1998, *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé* (1998) Moulier-Boutang riprenderà il concetto della linea di fuga da Deleuze e Félix

Guattari declinandola politicamente come fuga dal lavoro salariato nei termini operaisti del rifiuto del lavoro.

Il divenire operaio suggerito da Deleuze non si identifica con il soggetto della fabbrica elaborato dal marxismo tradizionale, ma si costituisce dunque in macchina da guerra in grado di fronteggiare il capitale, le sue riorganizzazioni - riterritorializzazioni - attraverso la costituzione di un proprio piano di consistenza. La lotta operaia, affermano Deleuze e Guattari in *Mille piani* (2017) citando Tronti, deve essere innanzitutto lotta «contro se stessa in quanto capitale. È il punto di massima contraddizione, non per gli operai, ma per i capitalisti» (2017, p. 646). *Apparati di cattura*, l'ultima parte del tredicesimo piano di *Mille piani*, è una glossa a questa tesi di *Operai e capitale*. Tronti indica la necessità di una separazione della classe operaia da «se stessa, dal lavoro e quindi dal capitale» (Tronti, 2019, p. 262), una separazione della forza politica dalla categoria economica, una separazione che deve tradursi immediatamente in lotta. L'operaio attraverso la lotta non diviene altro da sé, ma combatte se stesso in quanto riproduzione di un modello imposto dal capitale. La potenza di minoranza, commenta Deleuze, non si riorganizza in una forma-Stato politicamente ed economicamente determinata, e nemmeno si disperde, si dissemina in un campo sociale, ma costituisce un piano di consistenza antagonista con lo stesso «piano d'organizzazione e di sviluppo del capitale» (Deleuze e Guattari, 2017, p. 647). Tradotto nel lessico operaista, il piano di consistenza costituito dal divenire operaio ridefinisce la composizione della classe e la composizione politica, ovvero indica le proprie modalità di costituzione e organizzazione in forza antagonista.

2. Il marxismo è una relazione di potere.

Nella prima parte della lezione del 28 gennaio 1986, Deleuze, rispondendo alla domanda (dal contenuto inaudibile e dunque non trascritto) posta da uno dei partecipanti al corso, indica il perimetro nel quale possiamo circoscrivere la relazione tra il marxismo e il pensiero di Foucault. La risposta implica, secondo Deleuze, la posizione di un «problema pratico» (2018, p. 125) costituito da una serie di eventi che, rimettendo in discussione il centralismo teorico-

politico di partito e sindacati, imploderà in nuove forme di lotta sociale e in un riposizionamento del marxismo stesso. Senza approfondire le implicazioni storico-filosofiche di tale genealogia, Deleuze si limita a indicare dei punti di singolarità: l'esperienza jugoslava di autogestione promossa da Tito e la rottura con Stalin; la repressione stalinista in Ungheria e Cecoslovacchia; il formarsi in Nordamerica di una nuova classe operaia contrapposta al centralismo sindacale; l'emergere in Francia di una nuova classe operaia con proprie strategie di lotta e resistenza promosse dalle teorie di Jean-Paul Sartre e André Gorz; l'opera del giovane Lukács; la Scuola di Francoforte che riconosce nella classe operaia l'emergere di un nuovo soggetto della storia; infine, in Italia, l'affermarsi della centralità dell'operaio e di una rilettura di Marx che Deleuze definisce "marxismo italiano" (2018, p. 32). Questa successione di eventi è contrassegnata dall'emergere di nuove forme di lotta e dalla produzione di nuove soggettivazioni: ovvero una sorta di «micro-agitazioni» (2018, p. 132) interne al marxismo e all'esistenzialismo stesso attraverso le quali è possibile circoscrivere e comprendere la traiettoria del pensiero di Foucault.

L'opera di Foucault non solo si colloca in questa traiettoria, ma secondo Deleuze riprende «integralmente» (2018, p. 130) il tema già sviluppato da questa forma di marxismo minore, delle nuove forme di lotta e della produzione di nuovi soggetti. Egli «sviluppa la sua filosofia politica dopo il '68 inserendosi quindi completamente in questa problematica» (2018, p. 130) costituita dalla stretta connessione tra lotte sociali e produzione di un nuovo soggetto. E' in questa prospettiva che va letta la partecipazione militante di Foucault alla lotta contro il sistema carcerario attraverso il GIP (*Groupe d'information sur les prisons*), la cui esperienza confluirà nell'opera *Sorvegliare e punire* (Foucault, 2014), come pure la sua militanza nel collettivo del GIS (*Groupe information sur la santé*), per il quale Foucault redige il manifesto adottando un lessico a tratti rigorosamente marxista attraverso il quale definisce la salute come il terreno di scontro di classe e denuncia l'egemonia del sapere medico ufficiale; la sua attività militante si estende inoltre al fianco dei movimenti femministi: sempre in quanto membro del GIS, Foucault rivendicava infatti il diritto all'aborto (Foucault, 1972). È in queste esperienze pratiche di

lotta, in queste «micro-agitazioni» (Deleuze, 2018, p. 132), che Deleuze riconosce la particolarità dell'opera di Foucault la quale «si radica in questa agitazione, traendone a suo modo nuovi effetti» (2018, p. 133). Se, da una parte, una lettura incentrata sulle macrostrutture teoriche tende ad allontanare l'opera di Foucault dal contesto marxista, dall'altra Deleuze suggerisce come un'analisi attenta alle «microstrutture» (2018, p. 132) del suo pensiero ne riveli la significativa prossimità al processo di rilettura del marxismo che caratterizza, in particolare, i testi degli anni Settanta.

I riferimenti all'opera di Tronti e all'operaismo italiano presenti nel corso del 1986 sottolineano l'importanza della rilettura di Marx centrata sulle trasformazioni delle condizioni lavorative e politiche della classe operaia nell'Italia degli anni Cinquanta e Sessanta; riferimenti che permangono anche nella pubblicazione della monografia *Foucault* (1987) nella quale confluiscono parti del corso stesso. Nell'analisi del potere, ogniquale volta Foucault affronta il tema della resistenza si percepisce, secondo Deleuze, «un'eco delle tesi sostenute nella sua interpretazione del marxismo, da Mario Tronti» (Deleuze, 1987, p. 92). Da *Operai e capitale* di Tronti, Deleuze riprende il tema della centralità delle lotte operaie in quanto forza che impone al capitale una continua riconfigurazione delle proprie dinamiche e lo identifica nell'asserzione foucaultiana di una priorità della resistenza rispetto alle relazioni di potere. Ricostruisce dunque l'analisi del potere attraverso un diagramma costituito da punti di affezione attiva e passiva relativi alle relazioni di potere e vi individua dei punti di resistenza non riducibili a tale rapporto. I punti di resistenza eccedono la relazione di forze che caratterizza il potere ridefinendo continuamente il diagramma stesso. La resistenza è una forza che eccede le singolarità del rapporto di potere e tale resistenza è prima in quanto non rappresenta una semplice reazione al potere. E' in questa definizione della resistenza che Deleuze percepisce una risonanza con le tesi di Tronti. Un'influenza che, secondo Deleuze, emerge ancora più nettamente nel momento in cui si confronta la trasformazione della nozione di resistenza tra *Sorvegliare e punire* (Foucault, 2014) e *La volontà di sapere* (Foucault, 1997): se in *Sorvegliare e punire* (2014) la resistenza viene presentata nei termini

di una reazione alla forza del potere, in *La volontà di sapere* (1997) la resistenza è una forza attiva, creativa, liberata da ogni logica negativa o dialettica. La resistenza non si configura come una semplice reazione a un potere oppressivo e onnipresente, ma si manifesta in nuove forme di lotta che hanno come oggetto la vita, il biopotere e si concretizzano in nuove forme di esistenza, di soggettivazione. Se, secondo Deleuze, la scoperta della dimensione della resistenza segna una trasformazione radicale dell'analitica, è proprio a questa dimensione che Foucault riconoscerà un'importanza sempre maggiore. Tuttavia, Deleuze coglie un'esitazione nel riconoscimento della resistenza quale forza ontologica: essa afferma la propria priorità solo «dal punto di vista della conoscenza» (Deleuze, 2018, p. 381), e non costituisce una forza in grado di trasformarsi in principio di lotta. L'esitazione dipende, secondo Deleuze, proprio dalla consapevolezza che tale risultato era già stato raggiunto e sviluppato dal marxismo, in particolare da Tronti e, in una forma diversa, dal giovane Lukács: «Ebbene, Foucault conosceva questi lavori» (2018, p. 382), pur non condividendone completamente le traiettorie, asserisce perentoriamente Deleuze. Non emergono, allo stato attuale della ricerca, riscontri diretti a sostegno della suggestione avanzata da Deleuze, in particolare per quanto riguarda l'opera di Tronti. È invece più agevole documentare la frequentazione, da parte di Foucault, di alcuni ambienti della sinistra francese e la sua partecipazione a iniziative editoriali attraverso le quali queste opere circolavano. Deleuze ribadisce che la resistenza diventa un problema nel momento in cui Foucault non riesce a individuare una personale via d'uscita dalla problematica del potere. Negli anni Settanta, la traiettoria dell'analitica del potere sembra dunque arrestarsi di fronte a tale difficoltà, alimentando in Foucault anche la sensazione di non essere compreso dai propri lettori e contribuendo a una più ampia crisi personale e teorica. È in questo quadro che le critiche provenienti da alcuni ambienti del marxismo italiano lo coinvolgono in un acceso confronto sulle categorie del potere. La critica riguardava in particolare l'onnipresenza del potere foucaultiano disseminato in una microfisica di relazioni che ne ridimensionano la potenzialità di organizzazione in forme di resistenza in grado di configurare delle lotte politiche. Si chiede

dunque a Foucault come unire, collegare, organizzare tra loro questi punti disseminati nel campo sociale senza ricentrarli su posizioni di potere eccedenti la stessa dimensione microfisica.

Nel 1976, presso la Facoltà di Architettura di Venezia, si tiene un seminario dal titolo *Il dispositivo Foucault*, animato da Franco Rella, Manfredo Tafuri, George Teysot e Massimo Cacciari (Assennato, 2018). L'appartenenza politica dei partecipanti e la condivisione della rilettura marxista del primo operaismo orientano l'analisi del potere evidenziando una sostanziale incapacità di riconversione in strategia globale della tattica implicita nella microfisica. Sotto alcuni aspetti, questa critica non si discosta significativamente dalle riflessioni formulate da Deleuze nel 1977 in *Desiderio e piacere* (Deleuze, 2010), un breve testo concepito come una lettera indirizzata allo stesso Foucault, nella quale viene rimessa in discussione la microfisica del potere proprio a partire dalle sue potenzialità tattico-strategiche. Deleuze interroga Foucault sulla differenza tra la dimensione micro e macro introdotta in *La volontà di sapere* (1997) chiedendosi se la molteplicità diffusa dei dispositivi di potere rinviano al macro in quanto modello strategico e al micro come modello tattico o viceversa. Se l'eterogeneità tra le due dimensioni esclude una rappresentazione del potere ripiegata su concetti quali lo Stato, il partito. Deleuze si chiede dunque se nella microfisica sia ancora possibile utilizzare la stessa nozione di potere e come possiamo immaginare nella microfisica una strategia altra rispetto alla forma totalizzante e rappresentativa dello Stato e del partito. Nel 1978 lo stesso Negri, il cui pensiero radicato in un certo marxismo italiano è molto vicino alle posizioni di Foucault, evidenzia un'aporia interna all'analitica che si manifesta nell'intrinseca incapacità di prefigurare una strategia capace di «investire in maniera creativa la circolazione del sapere e del reale, ma si limita invece a se stessa, ed infine ci lascia un orizzonte destrutturato e solo passivamente definito» (Negri, 1978, p. 205) nel quale le ideologie del potere estendono la propria trama di potere. La critica di Negri prende le distanze dalle tesi operaiste trontiane e dello stesso Cacciari con il quale insieme ad Alberto Asor Rosa nel 1968 fonda la rivista *Contropiano*. Le divergenze politiche e la valutazione sulle lotte studentesche e operaie portano Negri ad abbandonare

immediatamente la direzione di *Contropiano*. Successivamente a partire dall'analisi della crisi delle grandi fabbriche fordiste nel Nord-Est italiano, Negri teorizza la figura dell'operaio sociale in quanto soggetto collettivo che include la precarizzazione, il lavoro intellettuale, gli studenti e i disoccupati. Le nuove forme di lotta contestano innanzitutto la rigida struttura del partito e dei sindacati e si orientano, secondo Negri, su pratiche di autovalorizzazione, sul rifiuto del lavoro e sull'organizzazione autonoma dei nuovi soggetti sociali promotori della lotta.

La risposta di Foucault, che apre il numero di *Aut Aut* del 1978 dedicato interamente alla relazione sapere/potere (1978), si articola fondamentalmente attorno alla critica avanzata da Cacciari (sebbene non menzionato nel testo) nel corso dell'intervento al seminario veneziano nel quale l'opera di Foucault e quella di Deleuze vengono di fatto associate l'una all'altra. Foucault accusa il marxismo italiano di misconoscere deliberatamente la differenza tra il proprio lavoro e quello dell'amico Deleuze. La sua critica è diretta a un marxismo legato agli organi di partito e a un centralismo incapace di comprendere la dimensione microfisica del potere e insensibile di fronte alla potenzialità di sovversione espressa dai movimenti che caratterizzano la politica italiana. Le osservazioni mosse da Foucault ai suoi critici italiani misconoscono, a loro volta, un dibattito che a metà degli anni Settanta coinvolge lo stesso operaismo e una parte del marxismo italiano frammentato in una molteplicità di posizioni.

Nel 1977 Tronti e Cacciari saranno tra gli animatori del convegno padovano sull'operaismo i cui atti saranno pubblicati l'anno seguente con il titolo *Operaismo e centralità operaia* (Tronti, 1978). Il convegno si interroga sulla necessità di riconfigurare e riposizionare la centralità operaista in seguito ai cambiamenti politico-economici del periodo, prendendo atto delle divisioni interne allo stesso movimento operaista. La centralità operaia va ricercata nel terreno della politica: Tronti afferma la necessità di un'analisi mirata ad approfondire le relazioni tra il movimento e le istituzioni partitiche, verificandone la capacità organizzativa. Nel 1977 la centralità operaia non coincide più con il luogo della fabbrica nella quale l'operaio assumeva una posizione immediatamente conflittuale nei confronti dei processi

produttivi: Tronti critica sia la riduzione economicista della classe operaia che subordina la centralità dell'operaio alle dinamiche della semplice produttività, sia la riduzione sociologica che definisce l'operaismo come un insieme indistinto di soggetti proletari e socialmente emarginati. La proposta di Tronti nel convegno mira a un ancoraggio oggettivo delle lotte operaie alla politica in quanto quest'ultima rappresenta il terreno nel quale la forza sociale operaia deve costituirsi quale forza politica organizzata. La diffusione sociale del lavoro ha difficilmente la forza di diventare una centralità rivoluzionaria, prestandosi al contrario a un isolamento politico. Il decentramento produttivo non costituisce un soggetto politico immediatamente rivoluzionario. La perplessità di Tronti riguarda dunque la ricomposizione politica di questo nuovo soggetto sociale. Il lavoro precario, l'emarginazione sociale, gli studenti, i giovani, non costituiscono direttamente un blocco politico conflittuale al di fuori di un'organizzazione e di una strategia condivisa. Se la composizione di classe identifica un determinato soggetto, lo localizza e ne evidenzia i rapporti materiali che lo costituiscono, tale soggetto non si trasforma immediatamente in una forza in grado di organizzarsi autonomamente in una forza antagonista.

La critica di Cacciari alla microfisica del potere procedeva da analoghi presupposti dimostrando l'infondatezza di categorie non sufficientemente definite razionalmente e storicamente. Disarticolando le dinamiche del politico dalla loro determinazione storico-istituzionale e trasformando categorie come potere, desiderio e molteplicità in principi generalizzanti, la microfisica si ristrutturava in una nuova metafisica del potere. Una metafisica che riattualizza gli stessi meccanismi dialettici perché «l'immediata disseminazione che non sa interrogarsi sui limiti delle funzioni analizzate è figura dialettica. Perciò, in realtà, essa non parla di organizzazione, tecniche, strategie, ma di Sistema, Potere, Stato» (Cacciari, 1977, p. 122). Interrogativi che verranno ripresi da Duccio Trombadori (2005) nell'intervista concessa da Foucault al quotidiano *L'Unità*, intervista che termina proprio con la richiesta di un ulteriore chiarimento alle critiche al potere avanzate da Cacciari nel convegno veneziano.

Nel 1978 Foucault, sempre nel contesto di un'intervista per una rivista giapponese (2001), ribadisce la critica al marxismo quale espressione dell'egemonia di partito: il marxismo, in questo senso, diventa «una modalità di potere» (2001, p. 246), espressione dell'organizzazione gerarchica, razionale, decisionale che è il partito. Foucault non si limita a criticare il marxismo come teoria. Il bersaglio è soprattutto il marxismo come dispositivo politico, e in particolare il ruolo svolto dal partito nella costituzione del proletariato come soggetto politico: il partito mira a trasformare una molteplicità di volontà individuali e locali in una volontà collettiva unificata, considerando la classe un soggetto unitario (2001, p. 263). Alla domanda posta dall'interlocutore su che cosa resta se eliminiamo completamente il marxismo dall'orizzonte politico, ovvero come sia possibile immaginare una prospettiva politica aliena da ogni forma di marxismo, Foucault spiega che bisogna ripartire proprio da un'analisi dei problemi e delle lotte che il marxismo ha monopolizzato e ricondotto all'interno di una teoria generale della società e della storia, imponendo una dottrina universale in grado di interpretarli. La crisi che attraversa Foucault non si risolve sbarazzandosi del marxismo ma, come sembra indicare Deleuze, individuando una diversa relazione con il marxismo nelle molteplici forme del suo divenire minoritario.

3. La soggettivazione, un marxismo praticabile.

La lezione del 20 maggio 1986 (Deleuze, 2018b), con la quale Deleuze termina il ciclo di lezioni sulla soggettivazione, si apre con un lungo e articolato intervento tenuto da Eric Alliez, all'epoca dottorando, su richiesta dello stesso Deleuze. Alliez approfondisce dal punto di vista dell'operaismo la relazione tra lotte e soggettivazione privilegiando la prospettiva storica. Nell'edizione italiana l'intervento non compare perché le registrazioni impiegate per la trascrizione del corso non sono completamente udibili; tuttavia, nonostante gli omissis, il contributo di Alliez è complessivamente comprensibile (The Deleuze Seminars). L'analisi di Alliez ripercorre la transizione dall'operaio massa all'operaio sociale. Se nel corso degli anni '50 e '60 l'operaismo italiano si identifica con la figura dell'operaio massa espressione della produzione fordista, il post '68 vede l'affermarsi della

figura dell'operaio sociale. In questa nuova fase, il soggetto del cambiamento economico e sociale non è più circoscritto alla sola fabbrica, ma coincide con la totalità della forza lavoro. Infine, attraverso i riferimenti all'opera di Negri, Alliez definisce la potenza costituente quale capacità collettiva di produrre nuove forme di vita e organizzazione sociale: un'ontologia del soggetto. Attraverso il riferimento a Negri, Alliez dimostra come il soggetto si costituisce ontologicamente proprio nei rapporti di forza.

Alliez descrive l'operaismo come il punto di vista operaio sul capitale e non una semplice reazione alle trasformazioni dello stesso. Una prospettiva capace di rovesciare il paradigma marxista secondo il quale è il capitale a produrre una determinata posizione di classe. La classe non è una categoria sociologica che successivamente si trasforma in lotta; ma si definisce e trasforma attraverso delle pratiche antagonistiche. L'intervento mira a far emergere la convergenza tra le analisi dell'opera di Foucault e l'operaismo sulla tematica della lotta quale produzione di nuovi modi di soggettivazione. L'analisi delle forme di lotta operaia ci dimostra come la lotta si disloca dalla fabbrica alla società intera producendo una trasformazione della figura soggettiva della lotta che diventa immanente al sistema da trasformare.

La ricostruzione storica di Alliez termina riproponendo il problema di una nuova centralità operaia e della ricomposizione politica in grado di provocare rotture antagoniste che incidono sulle dinamiche del capitale. La categoria foucaultiana di soggettivazione costituisce dunque un nuovo piano di intelligibilità della composizione politica quando la composizione politica non può più essere identificata con un soggetto unitario, stabile e localizzato nella fabbrica. Il contributo di Alliez fa emergere retrospettivamente un'articolazione impercettibile durante il corso, tra la teoria operaista della composizione di classe e la problematica foucaultiana della soggettivazione. Un'articolazione rivolta a suggerire gli strumenti per un marxismo storicamente «trouvable» (Tronti, 1977, p. 6) e «tenable» (1977, p. 6), come aveva delineato Moulier-Boutang nella sua introduzione a *Operai e capitale*.

4. Le resistenze diffuse e dolci

Se da una parte il diagramma di Deleuze dissimula parzialmente il problema dell'organizzazione delle forze localizzate in punti di azione, reazione e resistenza, evidenziando comunque una forza strategica di trasformazione delle dinamiche sociali, dall'altra tale composizione sembra trasformarsi radicalmente in seguito alla diversa analisi del potere introdotta nei due corsi che Foucault tiene al Collège de France a fine anni Settanta: *Sicurezza, territorio, popolazione* del 1977-1978 (2023) e *Del governo dei viventi* del 1979-1980 (2021). Attraverso la nozione di governamentalità, il potere viene orientato alla gestione della popolazione quale soggetto collettivo con proprie dinamiche biologiche ed economiche che spingono Foucault a riconfigurare la resistenza come «controcondotta» (2023, p. 151). Il potere non agisce unicamente sul corpo o sulle azioni del soggetto, ma si esercita nell'arte di guidare le possibilità di azione degli individui e nel modo in cui le relazioni di potere producono soggetti attraverso pratiche di governo e verità. In *Sicurezza, territorio, popolazione* (2023), Foucault ricerca un diverso termine per designare questo tipo di resistenze a forme di potere non sovrano, delle resistenze che egli definisce «diffuse e dolci» (2023, p. 149) forse in analogia con la «dolcezza delle pene» che in *Sorvegliare e punire* (2014, p. 113) descrive un potere che corregge le abitudini e plasma l'anima in modo continuo e impercettibile.

La «controcondotta» rappresenta la forma concreta e storicamente determinata assunta dai punti di resistenza nella forma di potere esercitata nella governamentalità. Nel corso del *Del governo dei viventi* (2021), Foucault individua un diverso tipo di resistenza che da lui definita, riprendendo il lessico da *La volontà di sapere* (1997), come un «punto di non-accettazione» (2021, p. 88). Foucault si interroga sui modi attraverso i quali un potere viene accettato e introduce la nozione di non accettazione per definire un soggetto che esprime una posizione critica nei confronti del potere e non accetta la necessità del potere e la sua intrinseca legittimità. I punti di non accettazione sono la condizione di contingenza del potere stesso. Secondo Foucault, la posizione di non accettazione dovrebbe precedere il rapporto con il potere: occorre infatti interrogarsi sulle

ragioni per cui dovremmo accettarlo e sui processi —fatti di pratiche, saperi, istituzioni e forme di soggettivazione— attraverso i quali siamo giunti a ritenerlo accettabile. La non accettazione, dunque, non coincide né con una negazione né con un rifiuto, poiché entrambi presuppongono un oggetto già determinato da respingere. Essa implica piuttosto un'attività di interrogazione e di analisi delle modalità attraverso cui il potere si esercita, soprattutto là dove non opera principalmente mediante la repressione.

La non accettazione non ci sembra assimilabile alle forme di resistenza descritte precedentemente; essa indica, piuttosto, il punto nel quale l'evidenza del potere si frantuma. Non costituisce un momento inaugurale di nuove forme di resistenza, né determina punti stabili di non accettazione; al contrario, si configura come un punto continuamente rinviato. Il punto di non accettazione viene continuamente riaperto: la critica non riproduce nuove relazioni di potere, ma trasforma il campo dei rapporti di potere. Il diagramma non si riconfigura unicamente attraverso dei punti di resistenza (ancora antagonisti), ma soprattutto attraverso la soggettivazione che introduce nel diagramma un elemento di radicale imprevedibilità. Producendo una verità alternativa su di sé, il soggetto cessa di essere un punto di applicazione del potere e diventa una singolarità.

Bibliografia

Marco Assennato, «Il dispositivo Foucault. Un seminario a Venezia, dentro al lungo Sessantotto italiano», *La Rivista di Engramma*, n. 156, maggio/giugno 2018, pp. 119-140.

Massimo Cacciari, «Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault», *Aut Aut*, n. 161, 1977, pp. 119-133.

«Camarades», première série, n. 1, avril-mai 1974, Archives Autonomies.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Feltrinelli, Milano, 1987.

Gilles Deleuze, «Desiderio e piacere», in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino, 2010.

Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2017.

Gilles Deleuze, *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/2*, Ombre Corte, Verona, 2018a.

Gilles Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986)/3*, Ombre Corte, Verona, 2018b.

Gilles Deleuze, *Sur l'appareil d'État et la machine de guerre. Cours novembre 1979-mars 1980*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2025.

Michel Foucault et les membres du GIS, *Médecine et luttes des classes*, La Nef, no 49 Special Issue: Vers une antimédecine? La médecine, le malade et la société, 1972, pp. 67-73, <https://tinyurl.com/27ek44a7> (ultimo accesso 19.09.2026).

Michel Foucault, «Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici», *Aut Aut*, n. 167-168, 1978, pp. 3-11.

Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1997.

Michel Foucault, «Metodologia per la conoscenza del mondo: come sbarazzarsi del marxismo», in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino, 2001.

Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2014.

Michel Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, Feltrinelli, Milano, 2021.

Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2023.

Yann Moulrier-Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Antonio Negri, «Sul metodo della critica della politica», *Aut Aut*, n. 167-168, 1978, pp. 197-212.

Duccio Trombadori, *Colloqui con Foucault*, Castelvechi, Roma, 2005.

Mario Tronti, *Ouvriers et capital*, Christian Bourgois, Paris, 1977.

Mario Tronti, «Operaismo e centralità operaia», in Giorgio Napolitano, Mario Tronti, Aris Accornero, Massimo Cacciari, *Operaismo e centralità operaia*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

Mario Tronti, *Operai e capitale*, DeriveApprodi, Roma, 2019.

Sitografia

Archives Autonomies, *La Stratégie du refus*, 1971-1972, <https://tinyurl.com/57syk9mz> (ultimo accesso 19.09.2026).

The Deleuze Seminars, *Foucault*, 24ème séance, 20 mai 1986, <https://deleuze.cla.purdue.edu/lecture/lecture-24/> (ultimo accesso 19.09.2026).

Matteo Gonfiantini è uno studioso indipendente. Laureato in Filosofia moderna e contemporanea all'Università di Padova, ha conseguito un Master in Epistemologia presso l'EHESS di Parigi. La sua ricerca si concentra sulla filosofia francese contemporanea. Ha partecipato a diverse conferenze internazionali.

Politica europea e crisi globale

>**Gabriella Mingarelli***

Abstract

Il seguente articolo esamina la risposta europea alla guerra iniziata il 28 febbraio 2026 con l'attacco statunitense e israeliano all'Iran e proseguita con la chiusura di fatto dello Stretto di Hormuz. L'obiettivo è quello di ricostruire la marginalità diplomatica degli europei, la trasmissione capillare dello shock energetico, il nodo centrale costituito dal gas russo, la sicurezza interna e la posizione strategica delle potenze coinvolte. Le scelte dell'Unione Europea negli ultimi mesi palesano una sottomissione degli interessi materiali di cittadini e Stati membri in favore di una tendenza politica che sembra sottostare agli interessi esteri di Bruxelles.

1. Introduzione

La guerra iniziata il 28 febbraio 2026 con l'attacco congiunto di Stati Uniti e Israele contro l'Iran non è stata, per l'Europa, una guerra combattuta, ma una guerra subita: nei prezzi dell'energia, nella sicurezza delle basi e delle comunità sul proprio territorio, nei rapporti con un alleato che non ha sentito l'esigenza diplomatica di avvertire. La situazione attuale ci permette di osservare come un'entità geopolitica composita reagisca alla crisi politico-economica peggiore dall'inizio della guerra russo-ucraina, che non controlla e che tocca contemporaneamente energia, prezzi, sicurezza interna e dipendenze strategiche.

La domanda che ci si pone è se le scelte dell'Unione e dei suoi principali Stati membri siano state coerenti con i loro stessi interessi materiali immediati. A questo punto dovremmo avere ben chiara la categoria di autoconservazione di un ordinamento politico, intesa come criterio analitico: la sopravvivenza e la tutela degli interessi di un'entità politica come metro per valutare la coerenza interna delle sue decisioni. Un sistema che punta ad autoconservarsi non è immobile, può decidere di intervenire quando la propria stabilità è minacciata

oppure rinviare un conflitto che rischia di indebolirlo, si adatta alle circostanze, bilanciando interessi spesso contrastanti.

Secondo Alan Milward la Comunità europea nacque non come superamento dello Stato nazionale ma come strumento a supporto della sua conservazione: dopo il 1945 i governi dell'Europa occidentale cedettero porzioni di sovranità perché ciò avrebbe consentito loro di garantire crescita, occupazione e protezione sociale ai propri cittadini, e quindi di ricostruire la propria legittimità (Alan S. Milward, *The European Rescue of the Nation-State*, Routledge, 1992). Un ordinamento politico può avere buone ragioni per accettare costi immediati in vista di benefici futuri: in quel caso il principio di autoconservazione permette di misurare il prezzo pagato e di valutare la plausibilità del beneficio atteso. L'Unione europea, però, non è uno Stato. Jan Zielonka ha descritto l'Unione come un ordine policentrico più simile a un impero neomedievale che a uno Stato westfaliano (Jan Zielonka, *Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford University Press, 2006). Le recenti vicissitudini politiche europee attribuirebbero a Bruxelles una forte volontà unitaria, che spezza in qualche modo il patto di eterogeneità e indipendenza tra Stati. In questo senso, chiedersi se le nostre istituzioni siano in grado di far prevalere l'autoconservazione dello Stato di diritto rispetto all'orientamento politico del sistema europeo, pare più che legittimo.

2. Cronologia degli eventi

Il 28 febbraio 2026 Stati Uniti e Israele hanno avviato attacchi aerei e missilistici contro l'Iran; nelle prime ore dell'offensiva è stata uccisa la Guida suprema Ali Khamenei (Mark Landler, *As Trump Bombs Iran, America's Allies Watch Fitfully From Sidelines*, The New York Times, online, 2 marzo 2026). La chiusura di Hormuz è avvenuta per gradi. Il 2 marzo Ebrahim Jabari, consigliere del comandante in capo dei Pasdaran (IRGC), ha dichiarato che "lo Stretto è chiuso", minacciando di incendiare le navi in transito (The Times of Israel, *Iran claims Hormuz Strait is closed*, online, 2 marzo 2026); ma i problemi effettivi iniziano il 4 marzo quando un responsabile della marina dell'IRGC, Mohammad Akbarzadeh, ha affermato che lo

Stretto era “sotto il controllo completo della marina della Repubblica islamica”. Secondo i dati S&P Global Commodities at Sea, i transiti sono scesi da 91 navi il 28 febbraio a quattro l’8 marzo (S&P Global, *US to remove oil sanctions on some countries until Iran situation ‘straightens out’: Trump*, online, 9 marzo 2026).

La reazione europea dei primi giorni è stata ricostruita da Mark Landler, capo dell’ufficio parigino del New York Times. Il suo articolo si apre constatando che, mentre i bombardieri statunitensi e israeliani colpivano le città iraniane, gli alleati europei erano stati lasciati “in una posizione a loro familiare: ai margini”; il presidente Trump li aveva “esclusi dalla pianificazione di un conflitto che ha implicazioni dirette per la loro sicurezza”, e ne era derivato “un mosaico imbarazzante di risposte, un misto di cauta approvazione e di lamentosi appelli al ritorno della diplomazia” (Landler, cit.). Secondo la stessa ricostruzione, la Germania era stata informata in anticipo dalla Casa Bianca, e il cancelliere Friedrich Merz, prima di partire per Washington, aveva dichiarato: “Non è questo il momento di fare la morale ai nostri alleati e partner. Nonostante tutti i dubbi, condividiamo molti dei loro obiettivi, pur non essendo in grado di raggiungerli noi stessi” (ivi). La portavoce del governo francese Maud Bregeon aveva definito Khamenei “un dittatore sanguinario” e aggiunto: “Non possiamo che essere soddisfatti della sua morte” (ivi). Il 1° marzo i leader di Regno Unito, Francia e Germania (E3) si erano detti “inorriditi dagli attacchi missilistici indiscriminati e sproporzionati lanciati dall’Iran contro i paesi della regione, compresi quelli non coinvolti nelle operazioni militari iniziali di Stati Uniti e Israele” (ivi): la dichiarazione condannava la rappresaglia iraniana senza pronunciarsi sull’attacco iniziale. Il solo capo di governo a contestare l’attacco coordinato era stato lo spagnolo Pedro Sánchez: “Respingiamo l’azione militare unilaterale degli Stati Uniti e di Israele, che rappresenta un’escalation e contribuisce a un ordine internazionale più incerto e ostile” (ivi).

L’ex ministra degli Esteri spagnola Arancha González Laya, preside della Paris School of International Affairs di Sciences Po, ha spiegato la cautela europea con lo scetticismo sugli obiettivi di guerra di Washington e con la priorità attribuita all’Ucraina: “L’Europa

guarda a questa situazione attraverso gli occhi della Russia in Ucraina. [...] Siamo molto più vicini ai rischi rispetto agli Stati Uniti” (ivi).

Nelle stesse ore il Regno Unito compiva una scelta intermedia. Il primo ministro Keir Starmer annunciava il 1° marzo di aver accolto la richiesta statunitense di usare basi britanniche contro lanciatori e depositi missilistici iraniani, precisando: “Non ci uniamo a questi attacchi, ma proseguiremo le nostre azioni difensive nella regione” (Euronews, *UK says it is not at war after Iranian drone strikes RAF Akrotiri base in Cyprus*, online, 2 marzo 2026). Poco dopo la mezzanotte del 2 marzo un drone colpiva la base della RAF di Akrotiri, a Cipro, causando secondo il presidente cipriota Nikos Christodoulides “danni materiali lievi” (AFP, *Iranian drone strikes UK military base in Cyprus*, online, 2 marzo 2026); Grecia, Francia e Germania inviavano forze sull’isola (Euronews, cit.). Il territorio di uno Stato membro entrava così nel perimetro del conflitto senza che l’Unione avesse preso parte alla decisione che lo aveva aperto.

Perché l’Unione europea non è stata interpellata? La risposta più semplice, pragmatica e immediatamente constatabile è che l’UE non è più un attore affidabile dal punto di vista geopolitico e soprattutto militare agli occhi degli alleati oltreoceano. Questo è il punto cruciale da tenere bene a mente se si vuole analizzare sia i movimenti economico-politici delle grandi potenze, che quelli interni al territorio europeo.

3. L’Europa ai margini

3.1 Un alleato fantasma

Interrogato il 19 marzo sul perché gli alleati non fossero stati informati, Trump ha risposto: “Non l’abbiamo detto a nessuno perché volevamo la sorpresa” (PBS NewsHour/AP, online, 19 marzo 2026). La portavoce della Casa Bianca Karoline Leavitt aveva dichiarato nello stesso periodo che il presidente si aspettava che “tutti i nostri alleati europei, naturalmente, [...] cooperino a questa missione a lungo perseguita” (NBC News, *Europe’s mixed response to Iran war draws Trump’s fury toward U.S. allies*, online, marzo 2026). L’invito a condividere le conseguenze dell’attacco, in realtà, non ha nulla di

cordiale, è una sentenza devastante per il futuro europeo. L'Alta rappresentante Kaja Kallas coglie la tensione affermando che la svolta statunitense aveva "scosso le fondamenta della relazione transatlantica", pur definendo l'Iran "un esportatore di guerra" (ivi).

3.2 Il problema dei precedenti

Il comportamento politico bipolare dell'UE, si traduce nella completa mancanza di coerenza normativa. Il politologo Vali Nasr l'ha formulata così: "Se si difende il principio che Stati Uniti e Israele possono bombardare chiunque vogliano, non si può poi dire: 'Questo non vale per l'Ucraina'. Perché gli Stati Uniti non dovrebbero prendersi la Groenlandia?" (Landler, cit.). Per quale motivo, secondo la visione europea, Vladimir Putin non dovrebbe invadere l'Ucraina, o Xi Jinping prendersi Taiwan?

Dopo il 2022 la politica europea verso la Russia poggia proprio sulla delegittimazione del ricorso alla forza contro uno Stato sovrano: con questo argomento l'Unione ha giustificato davanti al resto del mondo il dispendioso sostegno a Kiev e le sanzioni contro Mosca, riprendendo in larga scala la storica politica russofobica. Poi c'è la questione della Groenlandia, territorio strategicamente importantissimo associato a uno Stato membro, che rende il problema di contraddizioni interne una realtà ben visibile: un'Unione che tollera senza obiezioni un'eccezione al principio ne riduce la forza proprio là dove ne ha bisogno e rende la difesa di fondamenti come l'autodeterminazione dei popoli, mera propaganda politica, da inserire nelle discussioni pubbliche e in politica estera laddove serve.

Intanto, il 1° maggio 2026 il Pentagono ha annunciato il ritiro di circa 5.000 militari dalla Germania, una decisione maturata, secondo il Washington Post, "nel mezzo di uno scontro tra il presidente Donald Trump e il cancelliere Friedrich Merz sulla guerra americana in Iran" (Washington Post, *Trump to downsize U.S. military presence in Germany*, online, 1° maggio 2026). La tolleranza mostrata in marzo non si è tradotta, almeno nei mesi successivi, in garanzie aggiuntive.

4. Hormuz e la trasmissione dello shock

4.1 Le dimensioni del collo di bottiglia

Secondo l'Agenzia internazionale dell'energia, nel 2025 sono transitati attraverso lo Stretto in media 20 milioni di barili al giorno (mb/g) di greggio e prodotti petroliferi (IEA, *Strait of Hormuz Factsheet*, febbraio 2026, p. 1). L'Energy Information Administration statunitense stima che questi flussi equivalgono a "circa il 20% del consumo mondiale di liquidi petroliferi e a un quarto del petrolio complessivamente scambiato via mare" (EIA, *World Oil Transit Chokepoints*, online, 2025). Per il gas, le esportazioni di GNL di Qatar ed Emirati Arabi Uniti, "che insieme rappresentano quasi il 20% delle esportazioni mondiali di GNL", passano per lo Stretto, per lo più dirette in Asia (IEA, *Strait of Hormuz Factsheet*, cit.). Le condotte alternative saudite ed emiratine possono deviare solo una frazione dei volumi (ivi), lo Stretto di Hormuz rappresenta uno dei principali colli di bottiglia del commercio globale.

Lo shock effettivo ha superato gli scenari. Nel rapporto mensile di marzo la IEA ha parlato della "più grave interruzione dell'offerta petrolifera della storia", con un calo della produzione nei paesi del Golfo di almeno 10 mb/g (Alex Lawler, *World faces largest-ever oil supply disruption on Middle East war, IEA says, Reuters*, online, 12 marzo 2026). Il giorno prima i paesi membri dell'Agenzia avevano deciso all'unanimità di mettere sul mercato 400 milioni di barili di scorte di emergenza, il rilascio più grande mai realizzato; il direttore esecutivo Fatih Birol lo aveva motivato così: "I mercati petroliferi sono globali, quindi anche la risposta alle grandi interruzioni deve essere globale" (IEA, *IEA Member countries to carry out largest ever oil stock release amid market disruptions from Middle East conflict*, comunicato stampa, 11 marzo 2026).

4.2 I prezzi e i beni intermedi

Il Brent, intorno a 73 dollari prima della guerra, il 30 aprile ha brevemente superato i 126 dollari sui contratti a termine, "il prezzo più alto in quattro anni" (CNN, *Oil briefly touches \$126, its highest price*

in four years, online, 30 aprile 2026). Secondo l'EIA il Brent spot ha avuto una media di 114 dollari in settembre, con un massimo di 131 dollari il 15 settembre dopo gli attacchi all'oleodotto saudita Est-Ovest (EIA, *Short-Term Energy Outlook*, ottobre 2026, p. 1).

Uno dei settori più sottovalutati è quello dei beni intermedi. Secondo la Banca mondiale, il prezzo dell'urea è salito in aprile "sopra gli 850 dollari per tonnellata, l'80% in più rispetto a febbraio e il livello più alto dall'aprile 2022", perché il Medio Oriente fornisce "quasi un quarto delle esportazioni mondiali di urea" (World Bank, *Fertilizer prices surge as Strait of Hormuz disruptions tighten supplies*, Data Blog, online, 14 maggio 2026). In giugno il prezzo era rientrato a 453 dollari, ma era cresciuta la quota di commercio di fertilizzanti soggetta a licenze o divieti di esportazione (WTO, *Fertilizer trade impacted by Strait of Hormuz conflict*, Data Blog, online, 10 luglio 2026). Per l'agricoltura europea, che nel 2022 aveva già subito lo shock dei fertilizzanti azotati legato al prezzo del gas, si tratta del secondo episodio in quattro anni. L'impatto su alluminio e petrolchimica, nei quali il Golfo ha un peso rilevante, li rende settori fortemente a rischio.

4.3 Perché la minore esposizione diretta non ha isolato l'Europa?

L'argomento rassicurante delle prime settimane di guerra si fondava sulla modesta dipendenza europea dal GNL del Golfo: il GNL legato a Hormuz rappresentava nel 2025 circa il 7% delle importazioni europee di GNL (Arab Reform Initiative, *Hormuz Under Fire*, online, 2026). Il 4 marzo la Commissione comunicava che gli Stati membri "non osservano rischi immediati per la sicurezza degli approvvigionamenti", aggiungendo che la situazione sarebbe stata rivalutata "in caso di chiusura prolungata dello Stretto di Hormuz" (Commissione europea, DG ENER, *Commission and EU countries confirm no immediate oil or gas supply concerns following disruptions*, 4 marzo 2026). Ma la minore dipendenza dell'UE dalle forniture del Golfo non la isola affatto dalle conseguenze della crisi. Il GNL è una merce globale e la sua scarsità genera carenze nel mercato: quando quasi un quinto dell'offerta mondiale scompare, gli acquirenti asiatici competono ferocemente con quelli europei per i carichi

atlantici, per l'UE è una corsa persa in partenza. Solo quattro anni dopo la crisi energetica conseguente alle sanzioni contro la Russia e agli ingenti costi del conflitto in Ucraina, l'Europa si trova ad affrontare le conseguenze dell'interruzione delle forniture da un'altra importante fonte, che la rendono ancora più dipendente dagli Stati Uniti.

5. Il nodo del gas russo

5.1 Le origini di una dipendenza

Per Högselius ha constatato come la dipendenza europea dal gas russo sia stata costruita attivamente dagli europei a partire dalla fine degli anni Sessanta: imprese, governi e banche videro nel gas siberiano una fonte abbondante, economica e diversificata rispetto al petrolio mediorientale, e dopo il 1973 quella scelta apparve anche come una risposta alla vulnerabilità rivelata dall'embargo arabo (Per Högselius, *Red Gas. Russia and the Origins of European Energy Dependence*, Palgrave Macmillan, 2013). L'accordo tedesco-sovietico "gas contro tubi" del 1970 fu parte dell'Ostpolitik di Willy Brandt; Timothy Garton Ash ne ha discusso la logica di fondo, cioè l'idea che l'interdipendenza economica avrebbe prodotto stabilità e, nel lungo periodo, trasformazione politica (Timothy Garton Ash, *In Europe's Name. Germany and the Divided Continent*, Jonathan Cape, 1993). Per mezzo secolo la scelta ha soddisfatto un interesse materiale preciso. Dopo il 2022 l'Unione ha deciso di smantellarla, ritenendo che quella stessa interdipendenza fosse divenuta uno strumento di pressione nelle mani di Mosca.

5.2 Il regolamento

Il 26 gennaio 2026, un mese prima della guerra, il Consiglio ha adottato il regolamento sul divieto progressivo delle importazioni di gas russo, entrato in vigore il 3 febbraio e applicabile dal 18 marzo (Consiglio dell'UE, *Stepwise ban on Russian gas imports: Council gives final green light*, comunicato stampa, 26 gennaio 2026). Il calendario vieta i contratti a breve termine dal 25 aprile 2026 per il

GNL e dal 17 giugno 2026 per il gas via condotta; i contratti a lungo termine dal 1° gennaio 2027 per il GNL e dal 30 settembre 2027 per il gas via condotta, con possibile proroga al 1° novembre 2027 in caso di rischi per gli stoccaggi (Consiglio dell'UE, *Ending Russian energy imports*, online, 2026). Il Parlamento europeo ha rivendicato di aver ottenuto “condizioni più rigorose per una sospensione temporanea del divieto in situazioni di emergenza legate alla sicurezza energetica dell'UE” (Parlamento europeo, *EU to phase out imports of Russian gas*, comunicato stampa, dicembre 2025). La clausola di salvaguardia è stata scritta per uno scenario come quello aperto il 28 febbraio.

Il 4 marzo Putin ha affermato che per la Russia “potrebbe essere più conveniente interrompere subito le forniture al mercato europeo” e rivolgersi ai mercati che si stavano aprendo (Kyiv Independent, *Putin threatens to cut Russian gas to Europe unless EU reverses ban*, online, 4 marzo 2026). Il 9 marzo, in una riunione al Cremlino, ha dichiarato: “Continueremo certamente a fornire petrolio e gas ai paesi che sono a loro volta controparti affidabili. Mi riferisco non solo ai nostri partner nella regione Asia-Pacifico, ma anche a paesi dell'Europa orientale come la Slovacchia e l'Ungheria”, offrendo agli europei una cooperazione “libera da considerazioni politiche” (Presidente della Federazione russa, *Meeting on the situation in the global oil and gas market*, kremlin.ru, 9 marzo 2026). Lo stesso giorno il primo ministro ungherese Viktor Orbán ha chiesto la sospensione delle sanzioni energetiche.

La risposta delle istituzioni europee è stata netta. Il 6 marzo Birol ha affermato che cercare più gas russo per attenuare i prezzi sarebbe stato “economicamente e, a mio avviso, politicamente sbagliato”; l'11 marzo Ursula von der Leyen ha definito un aumento delle importazioni russe “un errore strategico” (S&P Global, *EU ban on Russian gas, LNG spot imports begins*, online, 18 marzo 2026). Il 18 marzo la prima fase del divieto è entrata in applicazione. La Commissione ha invece rinviato la proposta di divieto del petrolio russo, prevista per metà aprile (Euronews, *EU delays proposal to ban Russian oil amid Iran war price spikes and Druzhba row*, online, 24 marzo 2026).

Il quadro che abbiamo è quello di un'Unione che sospende il proprio calendario alla prima crisi, perché non autosufficiente e in

forte difficoltà. Ciò dimostra appieno la non adeguatezza di questa politica alla situazione attuale. Il 2022 aveva già rivelato questa tendenza, una politica volta verso interessi esterni piuttosto che all'autoconservazione. Gli interessi politico-economici verso l'Ucraina, come la storia ci sta mostrando, rappresentano una questione prioritaria per i Paesi europei.

5.3 Il paradosso di Yamal

Secondo i dati della società di analisi Kpler, nel primo semestre 2026 i paesi dell'UE hanno importato dall'impianto di Yamal LNG una quantità record di gas naturale liquefatto, circa 10 milioni di tonnellate: Reuters indica 9,97 milioni di tonnellate in 136 carichi, con un aumento del 16% rispetto al primo semestre 2025 (Kate Abnett, *EU imports record LNG volumes from Russia's biggest plant*, Reuters, online, 13 luglio 2026); il Financial Times, sugli stessi dati, 9,89 milioni di tonnellate e un aumento del 18%, per un valore di circa 6 miliardi di euro, con la Francia primo acquirente (3,6 milioni di tonnellate), seguita da Belgio (2,9) e Spagna (2,7) (Financial Times, ripreso da *The Moscow Times, Europe Buys Record Amount of LNG From Russia's Largest Producer* – FT, online, 13 luglio 2026). L'Agenzia per la cooperazione fra i regolatori nazionali dell'energia (ACER) conferma la tendenza: tra il 18 marzo e il 31 maggio, cioè dopo l'entrata in applicazione del divieto, le importazioni di GNL russo sono aumentate del 17% rispetto allo stesso periodo del 2025 (ACER, *Russian gas import contracts and diversification* – 2026, online, 2026).

Il dato non viola il regolamento, che vieta il gas spot e a breve termine ma non, fino al 1° gennaio 2027, i contratti a lungo termine stipulati prima del 17 giugno 2025; i grandi acquirenti europei di Yamal, come TotalEnergies e Naturgy, operano con contratti di questo tipo (S&P Global, *EU's Russian LNG ban could tighten market as Yamal cargoes struggle to divert*, online, 31 ottobre 2025). In un mercato in cui un quinto dell'offerta mondiale di GNL era scomparso, il gas di Yamal ha contribuito a rifornire gli stoccaggi e a contenere i prezzi. La contraddizione europea rivelata da Yamal riguarda le istituzioni comuni, che dichiaravano strategicamente inaccettabile un

maggior ricorso al gas russo, e gli Stati membri e gli operatori – in primo luogo francesi, belgi e spagnoli – che nello stesso semestre ne facevano un uso record. Il regolamento elimina dal 1° gennaio 2027 proprio la quota di approvvigionamento che, nel 2026, ha attenuato lo shock; mantenerlo invariato, con lo Stretto non stabilmente riaperto e senza attivare la clausola di salvaguardia, significa rinviare il costo, non annullarlo. È questa scelta, più che gli acquisti del semestre, a misurare la distanza tra la politica dell’Unione e l’interesse dei suoi cittadini.

5.4 Il GNL statunitense

L’altro lato del problema è la dipendenza dalle esportazioni statunitensi. Secondo l’Institute for Energy Economics and Financial Analysis (IEEFA), le importazioni europee di GNL statunitense sono passate da 29,8 miliardi di metri cubi nel 2021 a 99,5 nel 2025; gli Stati Uniti hanno coperto il 58% delle importazioni europee di GNL nel 2025 e, secondo le previsioni dell’istituto, ne copriranno due terzi nel 2026 e l’80% entro il 2028 (IEEFA, *European LNG Tracker*, online, maggio 2026). A questa dipendenza si aggiunge l’impegno, assunto con il quadro commerciale concordato con Washington nell’agosto 2025, ad acquistare prodotti energetici statunitensi per un valore atteso di 750 miliardi di dollari fino al 2028 (Commissione europea e governo degli Stati Uniti, *Joint Statement on a United States-European Union framework on an Agreement on Reciprocal, Fair and Balanced Trade*, 21 agosto 2025).

5.5 Sanzioni

Il 5 marzo il Tesoro statunitense ha concesso all’India una deroga di trenta giorni per acquistare petrolio russo già in mare; il 9 marzo Trump ha dichiarato: “Stiamo anche sospendendo alcune sanzioni legate al petrolio per ridurre i prezzi [...] Togliere le sanzioni finché la situazione non si sistemerà”, ammettendo: “Sapevo che i prezzi del petrolio sarebbero saliti se l’avessi fatto” (S&P Global, *US to remove oil sanctions*, cit.). Il 12 marzo il segretario al Tesoro Scott Bessent ha annunciato una licenza generale, valida fino all’11 aprile, per l’acquisto

di greggio e prodotti russi già caricati (Atlantic Council, *Oil waivers risk sustaining Russia's war effort amid the Iran war*, online, marzo 2026). Il presidente del Consiglio europeo António Costa ha reagito: “La decisione unilaterale degli Stati Uniti di revocare le sanzioni sulle esportazioni di petrolio russo è molto preoccupante, perché incide sulla sicurezza europea” (NBC News, *Trump eases Russian oil sanctions as Iran war sends prices spiking*, online, 13 marzo 2026). La linea di Washington è rimasta oscillante fino all’annuncio, il 12 ottobre, di una “tregua energetica” tra Russia e Ucraina di cui, apparentemente, nessuno era a conoscenza.

L’Unione, invece, ha seguito la direzione opposta. Il 20° pacchetto, adottato il 23 aprile 2026 dopo un prolungato blocco ungherese e slovacco, ha designato 120 persone ed entità, aggiunto 46 navi della flotta ombra, vietato le transazioni con 20 banche russe e i servizi a supporto delle esportazioni di GNL russo (Consiglio dell’UE, *Timeline – Packages of sanctions against Russia since February 2022*, online, 2026). Il 15 giugno il Consiglio ha designato altre 34 persone e 47 entità (Consiglio dell’UE, *comunicato stampa*, 15 giugno 2026). Il 21° pacchetto del 23 luglio ha aggiunto 48 persone e 170 entità, 41 navi e la possibilità di vietare le transazioni con raffinerie di paesi terzi che lavorano greggio russo; Kallas ha sottolineato che si trattava del “numero più alto di designazioni in quattro anni” (Consiglio dell’UE, *21st package of sanctions: EU hits Russian energy, financial services and crypto hard*, comunicato stampa, 23 luglio 2026). Gli Stati Uniti hanno allentato le sanzioni per contenere i prezzi interni, l’UE le ha inasprite. L’Unione ha difeso un interesse di lungo periodo – privare Mosca di risorse e non ricreare la dipendenza – che gli Stati Uniti potevano permettersi di trascurare e ha sostenuto da sola il costo di una politica sanzionatoria che il suo principale alleato indeboliva, riducendo l’efficacia della pressione su Mosca.

5.6 Nord Stream

Il 30 giugno 2026 la Procura generale federale tedesca ha depositato davanti all’Alta corte regionale di Amburgo un atto d’accusa contro un cittadino ucraino, Serhii K., per il sabotaggio dei gasdotti Nord Stream del settembre 2022. Secondo l’accusa, Serhii K., all’epoca

ufficiale dell'esercito ucraino, avrebbe sviluppato il piano insieme ad altri militari "su incarico di organi statali in Ucraina", con lo scopo di impedire alla Russia di finanziare la guerra con i proventi del gas (Der Generalbundesanwalt, *Anklage wegen der Sprengung der Nord-Stream-Gaspipelines erhoben*, comunicato stampa, 2 luglio 2026). Le reazioni sono state diverse, ma la maggior parte erano in linea con la politica europea. Il primo ministro polacco Donald Tusk ha scritto che "il problema di Nord Stream 2 non è che sia stato fatto saltare, ma che sia stato costruito" (Donald Tusk, *post sulla piattaforma X*, ottobre 2025), ma nessun governo ha subordinato il sostegno a Kiev all'esito dell'inchiesta.

6. Sicurezza interna

Il 12 giugno 2026 i governi di 24 paesi – tra cui Italia, Francia, Germania, Spagna, Regno Unito e Stati Uniti – hanno firmato una dichiarazione congiunta, pubblicata dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale, che condanna le "trame letali e le altre azioni ostili in Europa, Nord America e Australia" dell'Organizzazione d'intelligence dei Pasdaran, della Forza Quds e del Ministero dell'Intelligence iraniano, "comprese quelle contro dissidenti iraniani, giornalisti e comunità e interessi ebraici e israeliani". La dichiarazione denuncia anche una campagna di attacchi in Europa rivendicata dal gruppo Harakat Ashab al-Yamin al-Islamiya (HAYI) e il ricorso dei servizi iraniani a reti criminali, e afferma: "I tentativi di uccidere, rapire, molestare, intimidire o aggredire in altro modo persone sul nostro territorio minano la sovranità nazionale e le norme internazionali. Queste azioni devono cessare immediatamente" (MAECI, *Joint statement on Iranian State Threats and HAYI-claimed attacks*, comunicato stampa, 12 giugno 2026). Dei 24 paesi firmatari, sedici sono membri dell'UE; mancavano tra gli altri Austria, Grecia, Ungheria, Polonia, Romania, Slovacchia e Cipro, cioè lo Stato membro sul cui territorio si trova la base colpita il 2 marzo (ivi). La dichiarazione è un coordinamento intergovernativo con Stati Uniti, Canada, Australia e Nuova Zelanda. Il 12 ottobre una versione aggiornata è stata sottoscritta da 32 paesi, tra cui Ungheria, Slovacchia, Grecia e Austria (Adnkronos, *Iran, Italia e altri 31 Paesi*

fanno quadrato: “Inaccettabili le minacce di Teheran”, online, 12 ottobre 2026). L’allargamento mostra che la percezione della minaccia di terrorismo si è diffusa; mostra anche che la risposta si è costruita fuori dalle istituzioni comuni, con tempi diversi da Paese a Paese. L’esposizione europea alle ritorsioni iraniane, come ad esempio le cellule dormienti sparse sul territorio, è cresciuta per effetto di una guerra che gli europei non hanno deciso e non sono in grado di gestire, e la principale “misura di contenimento” è stata adottata in un formato da cui una parte degli Stati membri è rimasta inizialmente fuori.

7. Chi trae vantaggio?

Tra i Paesi coinvolti direttamente e non, la Russia ha beneficiato su più fronti. Ha incassato prezzi più alti, ha ottenuto dagli Stati Uniti una sospensione temporanea delle sanzioni, giunta secondo l’Atlantic Council “proprio quando la pressione finanziaria cominciava a limitarne il margine di manovra” (Atlantic Council, cit.), ha venduto all’Europa volumi record di GNL e la sua campagna in Ucraina non sembra essere stata intaccata dalle conseguenze della crisi globale. Secondo i dati del Centre for Research on Energy and Clean Air, “la Russia ha incassato 7,7 miliardi di euro dalle esportazioni di combustibili fossili, tra petrolio, gas e carbone, tra il 1° e il 15 marzo” (Euronews, *Russia pocketing billions from two weeks of war in Iran*, data shows, online, 19 marzo 2026).

Gli Stati Uniti, esportatori netti di petrolio e primi fornitori di GNL dell’Europa, hanno accresciuto la propria quota di mercato. Ma hanno innanzitutto sostenuto costi: carburanti più cari e un conflitto più lungo del previsto, tra cessate il fuoco, blocco navale dei porti iraniani e ripresa delle ostilità in luglio (Congressional Research Service, *The Strait of Hormuz: Security Developments and Impacts on Oil, Gas, and Other Commodities*, R45281, 2026), ritorsioni che hanno contribuito a minarne la credibilità e la fiducia da parte dell’opinione pubblica mondiale. Rispetto all’Europa, però, gli USA hanno avuto il controllo sul proprio ordinamento politico. Israele ha ottenuto il sostegno militare degli Stati Uniti e l’eliminazione della Guida suprema.

L'Unione europea ha subito lo shock dei prezzi senza averne il controllo, ha mantenuto e rafforzato le proprie sanzioni mentre il suo alleato le allentava, ha accresciuto la dipendenza dal GNL statunitense e ha visto il proprio territorio entrare nel perimetro del conflitto.

8. Conclusioni

Gli europei non sono stati presi in considerazione riguardo una guerra con conseguenze immediatamente dirette sulla loro sicurezza ed economia e hanno reagito in larga maggioranza senza contestare la decisione iniziale. La minore esposizione diretta dell'UE al disastro di Hormuz non l'ha protetta dai prezzi, perché petrolio, GNL e fertilizzanti si scambiano su mercati globali. Nell'ottobre 2026 lo Stretto non risulta ancora stabilmente riaperto, e l'EIA prevede per il Brent una media di 105 dollari nel quarto trimestre (EIA, *Short-Term Energy Outlook*, ottobre 2026).

Questo lento declino, le cui conseguenze rischiano di superare per gravità quelle della Seconda guerra mondiale, non è il frutto del caso, ma il risultato diretto di un approccio programmaticamente ideologico con cui le istituzioni europee affrontano le grandi trasformazioni del XXI secolo (Francesco Pontelli, *L'Europa dall'ideologia al declino geopolitico*, Notizie Geopolitiche, online, 6 agosto 2026).

I costi della tendenza geopolitica europea sono, oggi, un rischio per il mantenimento strutturale di ogni Stato coinvolto: uno shock dei prezzi che non ha potuto governare, una politica sanzionatoria visibilmente imprudente, una dipendenza dal GNL statunitense destinata a salire all'80% entro il 2028 (IEEFA, cit.) e il proprio territorio entrato nel perimetro di un conflitto deciso altrove. Il fine ultimo di questa tendenza, sottrarre a Mosca uno strumento di pressione, viene perseguito sostituendo una dipendenza con un'altra, verso un fornitore che negli stessi mesi ha mostrato di non considerare la sicurezza europea un fattore di rilevanza. La tesi di Milward viene sepolta sotto anni di politiche contraddittorie: l'integrazione europea ci è stata profilata come strumento con cui gli Stati garantivano ai cittadini crescita e protezione, mentre qui la politica comune impone

loro costi esorbitanti senza produrre la capacità comune che li giustificerebbe.

Bruxelles definisce un errore strategico il ritorno al gas russo e nello stesso semestre Francia, Belgio e Spagna importano da Yamal volumi record. La scadenza del 1° gennaio 2027 trasformerà questa distanza in una decisione: con la probabile ripresa e intensificazione delle ostilità in Iran dopo le elezioni di Midterm e il progressivo allungamento della crisi economico-politica nello Stretto, l'Unione dovrà scegliere se confermare il proprio andamento o ammettere che il costo imposto ai propri cittadini eccede il beneficio che può assicurare loro. Nell'agosto 2020, di fronte a un'altra crisi, Josep Borrell scriveva che essa "rischia seriamente di destabilizzare molti paesi in via di sviluppo e di rafforzare una tendenza verso regimi autoritari" (Josep Borrell, 21 agosto 2020). Sei anni dopo la sua diagnosi regge, con una differenza: l'instabilità e la tentazione autoritaria non riguardano più soltanto la periferia del sistema, ma il continente che si proponeva di arginarle.

Bibliografia

Fonti primarie e istituzionali

ACER – Agency for the Cooperation of Energy Regulators, Russian gas import contracts and diversification – 2026, online, 2026.

Borrell, Josep, La crisi e le responsabilità dell'Europa, Servizio europeo per l'azione esterna, 21 agosto 2020.

Commissione europea, DG ENER, Commission and EU countries confirm no immediate oil or gas supply concerns following disruptions, 4 marzo 2026.

Commissione europea e governo degli Stati Uniti, Joint Statement on a United States-European Union framework on an Agreement on Reciprocal, Fair and Balanced Trade, 21 agosto 2025.

Congressional Research Service, The Strait of Hormuz: Security Developments and Impacts on Oil, Gas, and Other Commodities, R45281, 2026.

Consiglio dell'Unione europea, Stepwise ban on Russian gas imports: Council gives final green light, comunicato stampa, 26 gennaio 2026.

Consiglio dell'Unione europea, Ending Russian energy imports, online, 2026.

Consiglio dell'Unione europea, comunicato stampa sulle nuove designazioni nel quadro delle sanzioni contro la Russia, 15 giugno 2026.

Consiglio dell'Unione europea, 21st package of sanctions: EU hits Russian energy, financial services and crypto hard, comunicato stampa, 23 luglio 2026.

Consiglio dell'Unione europea, Timeline – Packages of sanctions against Russia since February 2022, online, 2026.

Der Generalbundesanwalt beim Bundesgerichtshof, Anklage wegen der Sprengung der Nord-Stream-Gaspipelines erhoben, comunicato stampa, 2 luglio 2026.

Energy Information Administration (EIA), World Oil Transit Chokepoints, online, 2025.

Energy Information Administration (EIA), Short-Term Energy Outlook, ottobre 2026.

International Energy Agency (IEA), Strait of Hormuz Factsheet, febbraio 2026.

International Energy Agency (IEA), IEA Member countries to carry out largest ever oil stock release amid market disruptions from Middle East conflict, comunicato stampa, 11 marzo 2026.

Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale, Joint statement on Iranian State Threats and HAYI-claimed attacks, 12 giugno 2026.

Parlamento europeo, EU to phase out imports of Russian gas, comunicato stampa, dicembre 2025.

Presidente della Federazione russa, Meeting on the situation in the global oil and gas market, kremlin.ru, 9 marzo 2026.

World Bank, Fertilizer prices surge as Strait of Hormuz disruptions tighten supplies, Data Blog, 14 maggio 2026.

World Trade Organization, Fertilizer trade impacted by Strait of Hormuz conflict, Data Blog, 10 luglio 2026.

Stampa e analisi

Abnett, Kate, EU imports record LNG volumes from Russia's biggest plant, Reuters, 13 luglio 2026.

Adnkronos, Iran, Italia e altri 31 Paesi fanno quadrato: "Inaccettabili le minacce di Teheran", 12 ottobre 2026.

AFP, Iranian drone strikes UK military base in Cyprus, 2 marzo 2026.

Arab Reform Initiative, Hormuz Under Fire: LNG Disruption, Regional Exposure, and Energy Sovereignty in MENA, 2026.

Atlantic Council, Oil waivers risk sustaining Russia's war effort amid the Iran war, marzo 2026.

bne IntelliNews, Europe's gas crisis deepens as Putin turns the tables on Europe, marzo 2026.

CNBC, Return to Russian energy would be 'strategic blunder,' EU says, 11 marzo 2026.

CNN, Oil briefly touches \$126, its highest price in four years, 30 aprile 2026.

Euronews, UK says it is not at war after Iranian drone strikes RAF Akrotiri base in Cyprus, 2 marzo 2026.

Euronews, 'Iran war is Europe's war', says former Trump security advisor, 19 marzo 2026.

Euronews, Russia pocketing billions from two weeks of war in Iran, data shows, 19 marzo 2026.

Euronews, EU delays proposal to ban Russian oil amid Iran war price spikes and Druzhba row, 24 marzo 2026.

IEEFA, European LNG Tracker, maggio 2026.

IEEFA, Europe to source two-thirds of its LNG imports from US in 2026, 13 maggio 2026.

Kyiv Independent, Putin threatens to cut Russian gas to Europe unless EU reverses ban, 4 marzo 2026.

Landler, Mark, As Trump Bombs Iran, America's Allies Watch Fitfully From Sidelines, The New York Times, 2 marzo 2026.

Lawler, Alex, World faces largest-ever oil supply disruption on Middle East war, IEA says, Reuters, 12 marzo 2026.

NBC News, Europe's mixed response to Iran war draws Trump's fury toward U.S. allies, marzo 2026.

NBC News, Trump eases Russian oil sanctions as Iran war sends prices spiking, 13 marzo 2026.

PBS NewsHour/AP, servizio del 19 marzo 2026.

Pontelli, Francesco, L'Europa dall'ideologia al declino geopolitico, Notizie Geopolitiche, online, 6 agosto 2026.

S&P Global, EU's Russian LNG ban could tighten market as Yamal cargoes struggle to divert, 31 ottobre 2025.

S&P Global, US to remove oil sanctions on some countries until Iran situation 'straightens out': Trump, 9 marzo 2026.

S&P Global, EU ban on Russian gas, LNG spot imports begins, 18 marzo 2026.

The Moscow Times, Europe Buys Record Amount of LNG From Russia's Largest Producer – FT, 13 luglio 2026.

The Times of Israel, Iran claims Hormuz Strait is closed, 2 marzo 2026.

Tusk, Donald, post sulla piattaforma X, ottobre 2025.

Washington Post, Trump to downsize U.S. military presence in Germany, 1° maggio 2026.

Letteratura

Garton Ash, Timothy, In Europe's Name. Germany and the Divided Continent, Jonathan Cape, 1993.

Gfeller, Aurélie Élis, Building a European Identity. France, the United States, and the Oil Shock, 1973-1974, Berghahn Books, 2012.

Gordon, Philip H. – Shapiro, Jeremy, Allies at War. America, Europe, and the Crisis over Iraq, McGraw-Hill, 2004.

Högselius, Per, Red Gas. Russia and the Origins of European Energy Dependence, Palgrave Macmillan, 2013.

Kissinger, Henry, Years of Upheaval, Little, Brown, 1982.

Krastev, Ivan, After Europe, University of Pennsylvania Press, 2017.

Kyle, Keith, Suez, Weidenfeld & Nicolson, 1991.

Mearsheimer, John J., *The Tragedy of Great Power Politics*, W. W. Norton, 2001.

Milward, Alan S., *The European Rescue of the Nation-State*, Routledge, 1992.

Möckli, Daniel, *European Foreign Policy during the Cold War. Heath, Brandt, Pompidou and the Dream of Political Unity*, I.B. Tauris, 2009.

Yergin, Daniel, *The Prize. The Epic Quest for Oil, Money and Power*, Simon & Schuster, 1991.

Zielonka, Jan, *Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford University Press, 2006.

Gabriella Mingarelli è laureata magistrale in Scienze storiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II ed è ricercatrice indipendente.

Il soggetto, il significato e la responsabilità

>**Robert Martiko***

Introduzione

In un'epoca in cui l'organizzazione della vita umana è sempre più mediata da sistemi tecnologici e algoritmici, la questione del soggetto acquista una nuova urgenza filosofica. Non si tratta più soltanto di comprendere come l'uomo viva nel mondo, ma di chiarire se egli rimanga ancora un centro di significato e di responsabilità, oppure se venga gradualmente ridotto a un nodo funzionale all'interno di processi che lo oltrepassano.

Una parte considerevole del pensiero contemporaneo, rappresentata in modo paradigmatico da Michel Foucault, ha sottolineato che il soggetto non è un punto di partenza, ma un risultato: un effetto delle pratiche discorsive, delle istituzioni e dei meccanismi di potere. Questo spostamento è stato importante per liberare l'analisi filosofica dall'illusione di un soggetto dato e immutabile.

Tuttavia, proprio in questo punto emerge una difficoltà fondamentale. Se il soggetto viene ridotto completamente al prodotto delle condizioni che lo formano, diventa poco chiaro su quale base possano fondarsi nozioni come responsabilità, verità o giustizia. Un'analisi che spiega tutto come effetto rischia di perdere il criterio stesso con cui giudica.

Questa difficoltà diventa ancora più evidente nell'epoca degli algoritmi. I sistemi tecnologici non operano sui significati, ma sulle correlazioni. Essi non cercano ragioni, ma funzionalità. Se il soggetto non viene più concepito come fonte di significato, allora anche il mondo che egli abita rischia di ridursi a un ordine operativo privo di orientamento etico.

In questo contesto sorge la domanda decisiva: può una società fondarsi su un concetto di soggetto inteso semplicemente come effetto, senza cadere nel relativismo e nella dispersione della responsabilità?

Questo lavoro sostiene che una risposta positiva è impossibile. Al contrario, diventa necessario ristabilire il soggetto come un centro che

non solo è formato dal mondo, ma che conferisce al mondo significato e direzione. A tal fine, torneremo alla tradizione filosofica che pensa il soggetto come fonte di norma e di significato, a partire da Immanuel Kant fino a Edmund Husserl e Henri Bergson, nonché all'analisi sociologica di Max Weber sulla razionalizzazione.

1. I limiti dell'analisi del potere e il problema del soggetto

L'analisi delle relazioni di potere nel pensiero contemporaneo ha prodotto una delle svolte più importanti nel modo in cui viene compreso il soggetto. Nell'opera di Michel Foucault, il soggetto non si presenta più come un fondamento dato, ma come il risultato di pratiche storiche, discorsi e istituzioni che lo plasmano. Il potere non è più un'istanza concentrata, ma una rete diffusa che attraversa i corpi, i comportamenti e i modi di pensare.

Questo spostamento ha avuto un merito indiscutibile: ha liberato l'analisi filosofica da un concetto statico di soggetto e ha mostrato che ciò che spesso viene assunto come "naturale" è in realtà il prodotto di processi storici. Tuttavia, proprio in questo successo risiede anche il suo limite.

Nel momento in cui il soggetto viene definito in modo esclusivo come effetto di tali processi, nasce un problema che non può essere evitato: su quale base è possibile giudicare il potere stesso? Se ogni forma di pensiero, ogni norma e ogni pretesa di verità sono condizionate dalle relazioni di potere, allora anche la critica del potere diventa un suo effetto. A questo punto, l'analisi rischia di chiudersi in un circuito autoreferenziale, nel quale ogni distinzione tra giusto e ingiusto perde il proprio terreno.

Questa difficoltà non è soltanto teorica. Essa diventa particolarmente evidente nel contesto contemporaneo, dove i meccanismi di potere si intrecciano con strutture tecnologiche e algoritmiche che operano su basi statistiche e probabilistiche. In un ordine simile, l'individuo può essere descritto sempre più precisamente come un punto di dati, come un profilo comportamentale, come un'unità prevedibile. Se il soggetto è soltanto un effetto, allora non vi è alcuna ragione per pensarlo diversamente da queste descrizioni.

Ma proprio qui emerge una riduzione inaccettabile. La descrizione dell'individuo come funzione non spiega la sua capacità di giudicare, di rifiutare, di assumersi responsabilità. Una teoria che disperde il soggetto nelle reti del potere può spiegare molte cose sul modo in cui gli esseri umani vengono formati, ma non riesce a rendere conto del fatto che essi possano anche agire contro tali formazioni.

Questa mancanza diventa ancora più problematica quando viene collegata alla questione del relativismo. Se non esiste un punto di riferimento che oltrepassi i condizionamenti storici, allora ogni forma di vita, ogni norma e ogni pretesa etica rimangono equivalenti alle altre. In una prospettiva simile, la nozione di diritti universali, per quanto diffusa e difesa nel discorso pubblico, resta priva di un fondamento stabile. Essa si trasforma in un consenso provvisorio, non in un obbligo della ragione.

In questo senso, il paradosso è chiaro: un'analisi che mira a liberare il soggetto dalle sue illusioni finisce per privarlo delle condizioni che rendono possibili la libertà e la responsabilità. La libertà, infatti, non può essere intesa soltanto come assenza di vincoli, ma richiede una capacità di autolegittimazione, una capacità di dare a se stessi ragioni per agire.

Qui diventa necessario tornare a una domanda che il pensiero contemporaneo ha spesso trascurato: il soggetto è soltanto prodotto, oppure è anche fonte? Se la risposta rimane la prima, allora ogni tentativo di pensare un ordine umano fondato sulla responsabilità resta privo di sostegno. Se, al contrario, si ammette che il soggetto possiede una dimensione che non si esaurisce nei suoi condizionamenti, allora si apre la possibilità di una nuova fondazione dell'etica e dell'ordine.

1.1 Analisi senza fondamento: i limiti della genealogia

Uno dei contributi più importanti del pensiero di Michel Foucault consiste nella sua capacità di mostrare che ciò che spesso viene presentato come naturale o universale è in realtà il risultato di processi storici e di relazioni di potere. Questo approccio genealogico ha avuto il merito di liberare il pensiero da una fede acritica in fondamenti dati una volta per tutte.

Tuttavia, proprio questa forza analitica si confronta con un limite interno quando tenta di sostituire ogni forma di fondazione. Mostrare che una norma ha una storia non significa ancora mostrare se essa debba essere accettata o rifiutata. L'analisi spiega, ma non giudica. Essa scompone, ma non decide.

Qui nasce una distinzione decisiva per l'intero argomento: la distinzione tra analisi e fondazione. La genealogia può mostrare come si formano i discorsi e i soggetti, ma non può fornire, per sua stessa natura, il criterio in base al quale tali forme debbano essere valutate. Nel momento in cui tenta di farlo, rischia di oltrepassare se stessa senza riconoscerlo.

Questa tensione diventa visibile nell'atto stesso della critica. Ogni critica presuppone infatti uno standard, anche solo implicito. Dire che una forma di potere è problematica significa supporre che esista un modo migliore, un orizzonte più giusto. Ma se ogni orizzonte è soltanto un effetto delle relazioni di potere, allora anche questa preferenza perde la propria base.

Così la critica rischia di trasformarsi in un movimento che, pur mirando a liberare, resta privo di un punto d'appoggio. Essa può mostrare che tutto è condizionato, ma non può mostrare perché si debba scegliere un condizionamento piuttosto che un altro. In questo senso, essa diventa una critica senza criterio.

Questo è il paradosso che emerge: quanto più si estende l'analisi del potere, tanto più si riduce lo spazio per un giudizio che non sia esso stesso semplicemente un effetto di quel potere. E quando questo spazio si riduce, nozioni come diritto, verità e giustizia rischiano di restare prive di uno statuto stabile.

Nel contesto contemporaneo, tale problema assume una dimensione ancora più acuta. In un mondo strutturato da sistemi tecnologici e algoritmici, è necessario più che mai un criterio che non si riduca al funzionamento. Un sistema può essere efficiente e al tempo stesso ingiusto; un meccanismo può essere esatto e tuttavia produrre conseguenze problematiche. Per distinguere questo, occorre un punto di riferimento che non provenga dal meccanismo stesso.

Se questo punto di riferimento manca, allora l'analisi rimane impotente davanti a ciò che descrive. Essa può mostrare come funzioni

un sistema, ma non perché esso debba essere cambiato. Ed è proprio qui che diventa necessaria una svolta: dall'analisi verso la fondazione, dalla descrizione verso il giudizio.

Questa svolta non è un ritorno ingenuo agli assoluti non interrogati, ma un tentativo di recuperare le condizioni minime di possibilità di un'etica e di un ordine umano. Senza queste condizioni, ogni critica, per quanto acuta, rimane sospesa nel vuoto.

2. Il soggetto come fonte della norma: ritorno a Kant

Proprio a questo punto diventa necessario tornare a una tradizione che non comprende il soggetto soltanto come prodotto delle condizioni, ma come fonte della norma. Questa tradizione trova una delle sue formulazioni più potenti in Immanuel Kant.

Se l'analisi del potere mostra quanto profondamente il soggetto sia condizionato, la filosofia kantiana ci obbliga a porre una domanda più fondamentale: com'è possibile che l'uomo non sia soltanto condizionato, ma anche obbligato — e persino obbligato da se stesso?

Per Kant, il soggetto non è semplicemente un essere che reagisce alle circostanze. È un essere che dà a se stesso la legge. È ciò che Kant chiama autonomia: la capacità di agire non semplicemente secondo desideri o interessi, ma secondo un principio che possa valere per tutti. In termini più semplici, l'uomo non è soltanto colui che compie scelte, ma colui che può domandarsi: è giusto ciò che sto facendo?

Questo punto è decisivo per evitare il relativismo. Se ogni azione viene giustificata soltanto dal punto di vista individuale, allora non esiste più una distinzione chiara tra ciò che è giusto e ciò che è semplicemente desiderato. In un mondo simile, la libertà rischia di trasformarsi in arbitrarietà.

Proprio qui risiede la forza del pensiero kantiano: esso non nega che l'uomo viva in condizioni concrete, storiche e sociali, ma afferma che, nonostante tali condizioni, esiste una dimensione nella quale l'uomo risponde a un obbligo che non proviene dall'esterno. Questo obbligo non è imposizione, ma espressione della ragione stessa. Non limita la libertà, ma la rende possibile nel suo senso più profondo.

Questa idea assume un'importanza particolare nel contesto contemporaneo. Nell'epoca degli algoritmi, molte delle nostre azioni

sono orientate da sistemi che prevedono, suggeriscono e strutturano le nostre scelte. A un livello pratico, ciò può apparire come un aumento dell'efficienza. Ma a un livello più profondo nasce un rischio: che l'uomo si abitui ad agire senza interrogarsi più sulle ragioni della propria azione.

Se ciò accade, l'autonomia si attenua. L'uomo non smette di agire, ma smette di giudicare. Ed è proprio qui che si apre la via verso una nuova forma di relativismo: non più come teoria filosofica, ma come stile di vita, in cui tutto sembra lecito finché funziona.

In questo senso, il ritorno a Kant non è un ritorno al passato, ma una necessità attuale. Kant ci ricorda che una società non può fondarsi soltanto su regole funzionali o su equilibri di interessi. Essa richiede individui capaci di assumersi responsabilità per le proprie azioni, non perché obbligati dall'esterno, ma perché si riconoscono come autori della legge che seguono.

Ciò non significa negare i condizionamenti messi in luce dall'analisi del potere. Significa, al contrario, riconoscere che anche all'interno di tali condizioni esiste uno spazio nel quale l'uomo non è soltanto prodotto, ma anche fonte. Senza questo spazio, ogni idea di ordine morale rimane vuota.

2.1 L'imperativo categorico e la fine dell'arbitrarietà

Se il problema dell'analisi del potere consiste nella mancanza di un criterio di giudizio, la filosofia di Kant offre precisamente ciò che manca: un modo di pensare la norma non come prodotto delle circostanze, ma come esigenza della ragione.

Kant formula questa esigenza nella sua celebre forma dell'imperativo categorico: agisci soltanto secondo quella massima che puoi volere diventi legge universale. Detto più semplicemente, ogni azione deve superare una prova: può valere per tutti, oppure è soltanto un'eccezione che serve al mio interesse?

Questa idea ha una conseguenza diretta per il problema sollevato. Essa pone un limite chiaro all'arbitrarietà. Nel momento in cui un individuo pretende di agire "secondo la propria mente", egli si confronta con una domanda che non può evitare: questa mente è disposta ad accettare la stessa regola per tutti?

Se la risposta è no, allora non abbiamo a che fare con la libertà, ma con il privilegio. Ed è proprio qui che il relativismo comincia a rivelare la propria debolezza: esso concede molto, ma giustifica poco.

In questo senso, l'imperativo categorico non è una formula astratta, ma un meccanismo critico estremamente concreto. Non ci dice che cosa fare in ogni singolo caso, ma ci obbliga a non trattare noi stessi come eccezione. E questo basta a stabilire un ordine minimo, ma decisivo, nell'agire umano.

Ciò diventa ancora più importante nell'epoca contemporanea. In un mondo in cui le decisioni sono sempre più spesso mediate da sistemi che ottimizzano risultati, il rischio non è soltanto l'errore, ma la mancanza di riflessione. Un algoritmo può suggerire una scelta efficiente, ma non può chiedere se tale scelta sia giusta in senso universale.

A questo punto, il soggetto si trova davanti a un'alternativa silenziosa: seguire la logica del funzionamento oppure ritornare alla domanda sulla legge che dà a se stesso. Nel primo caso, egli diventa parte di un meccanismo che funziona senza richiedere giustificazione. Nel secondo, conserva uno spazio in cui l'azione non è soltanto risultato, ma anche responsabilità.

Ciò non significa che l'autonomia kantiana sia facile da realizzare. Al contrario, essa è esigente, perché pone un peso sull'individuo: il peso di pensare oltre l'interesse immediato. Ma proprio questo peso distingue un soggetto da una funzione.

In questo senso, il ritorno a Immanuel Kant non è una scelta teorica tra molte altre, ma una risposta a un rischio concreto: che la libertà sopravviva come forma, mentre perde il proprio contenuto. Senza un criterio che colleghi l'azione a una possibile universalità, ogni scelta rimane chiusa in se stessa.

E un mondo composto da scelte chiuse in se stesse può funzionare, ma difficilmente può essere chiamato giusto.

2.2 La dignità dell'uomo come limite alla funzionalizzazione

In continuità con l'imperativo categorico, Immanuel Kant formula un principio che resta tra i più forti nella storia dell'etica:

l'uomo deve essere trattato sempre come fine in sé e mai soltanto come mezzo.

A prima vista, questa può sembrare una richiesta morale generale. Ma se la collochiamo nel contesto del mondo contemporaneo, essa acquista una nuova acutezza. Ciò che caratterizza molti processi moderni — e in modo particolare quelli algoritmici — è infatti la tendenza a trattare l'individuo come funzione.

Nei sistemi di dati, l'uomo appare come profilo: un insieme di preferenze, comportamenti e probabilità. In questa forma, egli diventa analizzabile, prevedibile e soprattutto utilizzabile. Non è più necessario come soggetto che comprende e giudica, ma come unità che reagisce in determinati modi.

Qui non abbiamo a che fare semplicemente con un cambiamento tecnico, ma con una trasformazione silenziosa del modo in cui viene compreso l'uomo stesso. Nel momento in cui l'individuo viene trattato principalmente come mezzo per l'ottimizzazione dei processi — siano essi economici, sociali o tecnologici — egli perde ciò che per Kant è essenziale: la dignità.

La dignità non è una qualità che si misura o che si acquisisce attraverso la performance. Non è il risultato del successo, dell'efficienza o dell'adattamento. Essa deriva dal fatto che l'uomo è un essere capace di decidere per se stesso sulla base della ragione. Proprio per questo egli non può essere ridotto a una funzione senza essere danneggiato nella sua essenza.

A questo punto, la tensione diventa chiara. Da un lato, abbiamo un mondo che richiede sempre più efficienza, prevedibilità e controllo. Dall'altro, abbiamo un concetto di uomo che rifiuta di essere definito soltanto in questi termini. Il conflitto non è tra tecnologia ed etica in modo astratto, ma tra due modi di comprendere il soggetto: come mezzo e come fine.

Questo conflitto non si manifesta sempre in modo drammatico. Spesso è invisibile, incorporato in pratiche quotidiane che sembrano innocue: una raccomandazione, una classificazione, un filtraggio dei contenuti. Ma proprio in questi piccoli processi si stabilisce gradualmente un modo di pensare in cui l'individuo si adatta al sistema, e non il contrario.

Se questa tendenza continua senza contrappeso, il rischio non è che l'uomo perda immediatamente i propri diritti, ma che si abitui a non usarli nel loro senso pieno. Egli continua a essere formalmente libero, ma è sempre meno incline a pensare se stesso come fonte di decisione.

In questo senso, il principio kantiano della dignità si presenta come un limite necessario alla funzionalizzazione del mondo. Esso non vieta l'uso degli strumenti, ma vieta la riduzione dell'uomo a strumento. Non rifiuta l'organizzazione razionale, ma rifiuta una razionalità che dimentica la ragione per cui esiste.

Per questo motivo tale principio resta attuale. Non perché offra risposte pronte per ogni situazione, ma perché traccia una linea che non può essere oltrepassata senza conseguenze: ogni sistema che funziona dimenticando per chi funziona finisce per perdere la propria legittimità.

E se questa linea si perde, allora non abbiamo più semplicemente un problema tecnico o sociale, ma una crisi del concetto stesso di uomo.

3. L'esperienza viva e il significato: da Husserl a Bergson

Se Immanuel Kant pone il fondamento della norma nel soggetto, resta ancora una domanda: dove vive questo soggetto? Certamente non in un mondo astratto, ma in un'esperienza concreta, quotidiana, che non può essere ridotta a formule. È proprio qui che entra in gioco la riflessione di Edmund Husserl.

Per Husserl, il mondo non è semplicemente un insieme di fatti oggettivi, ma un mondo vissuto (*Lebenswelt*): un orizzonte in cui le cose hanno significato per noi prima di diventare oggetti di misurazione o di calcolo. Non viviamo anzitutto nelle statistiche, ma nelle esperienze; non abitiamo negli algoritmi, ma nei significati.

Ed è qui che comincia il problema della nostra epoca. Quanto più la realtà viene tradotta in dati, tanto più rischia di perdere ciò che non si lascia tradurre facilmente: il senso. Un algoritmo può prevedere il comportamento, ma non lo comprende. Può identificare modelli, ma non vive mai quel "perché" interiore che spinge l'uomo ad agire.

A questo punto, qualcuno potrebbe scuotere la testa e dire: “Bene, ma forse questo ‘significato’ è soltanto un residuo romantico, un lusso del pensiero pre-digitale”. È proprio qui che la riflessione deve farsi più acuta — e forse anche leggermente ironica. Perché se tutto ciò che non si traduce in dati viene dichiarato superfluo, allora anche l’idea stessa di ragione rischia di ridursi a una funzione. Un a priori che non fa altro che ottimizzare non è molto più di un diligente impiegato della macchina.

Qui entra in scena Henri Bergson con un promemoria semplice, ma scomodo per ogni sistema che pretende di misurarci: la vita non è una serie di punti separati, ma un flusso continuo — una durata (*durée*) che non può essere spezzata senza perdere qualcosa di essenziale. La nostra esperienza non è composta da istanti isolati che possono essere contati, ma da una continuità in cui il passato penetra nel presente e lo trasforma.

In questo senso, l’algoritmo è sempre un po’ in ritardo. Lavora su ciò che è accaduto, su ciò che è stato registrato, mentre l’esperienza viva è sempre in uno stato di creazione. Essa non si limita a ripetere; inventa, devia, sorprende. Ed è proprio qui che si trova una dimensione della libertà che nessun sistema di previsione può catturare completamente.

Ciò non significa demonizzare la tecnologia, ma collocarla al suo posto. Un mondo che funziona perfettamente, ma che non viene compreso da coloro che lo vivono, è un mondo povero, nonostante la sua efficienza. Il significato, infatti, non è un lusso aggiunto al funzionamento; è la condizione che rende la vita umana qualcosa di più di una serie di reazioni coordinate.

In fondo, la domanda non è se gli algoritmi possano migliorare la nostra vita — spesso lo fanno. La domanda è se, affidandoci sempre di più a essi, rischiamo di dimenticare il modo in cui il significato nasce nell’esperienza. E se questo accade, allora non abbiamo perso semplicemente un concetto filosofico, ma un modo di vivere come soggetti.

4. Razionalizzazione e “gabbia d’acciaio” nell’epoca algoritmica

Quando Max Weber descriveva il processo di razionalizzazione nella modernità, non parlava semplicemente di progresso tecnico, ma di una trasformazione profonda del modo in cui viene organizzata la vita umana. La razionalizzazione, nel suo senso, è il passaggio da un mondo orientato dai significati e dalle tradizioni a un mondo strutturato da regole formali, calcolo ed efficienza.

Il risultato di questo processo è ciò che Weber chiama “gabbia d’acciaio”: un ordine che funziona con una coerenza ammirevole, ma che al tempo stesso limita l’orizzonte dell’azione umana. Non abbiamo più bisogno di convinzioni profonde per agire; basta seguire la procedura. Non si richiede più significato, ma correttezza.

Nella nostra epoca, questa diagnosi non solo non si è attenuata, ma si è approfondita. La razionalizzazione non si ferma più alla burocrazia o alle organizzazioni, ma si estende al livello della vita quotidiana attraverso sistemi algoritmici. Decisioni che un tempo richiedevano giudizio vengono oggi spesso delegate a modelli predittivi. Scelte che un tempo erano aperte vengono oggi strutturate da raccomandazioni.

A prima vista, questo sembra una liberazione: meno incertezza, più efficienza. Ma che cosa si perde in questo processo?

Ciò che gradualmente si attenua è la figura del soggetto come attore di significato. Per Weber, l’azione umana non è semplice reazione, ma azione orientata da significati e valori. L’uomo non agisce soltanto perché “così funziona il sistema”, ma perché attribuisce un senso a ciò che fa. Proprio questa dimensione è in pericolo.

In un ordine sempre più automatizzato, l’azione può continuare senza significato. La procedura viene eseguita, il risultato viene raggiunto, il sistema funziona — ma la domanda “perché?” diventa sempre più rara. E quando questa domanda manca, la responsabilità comincia a disperdersi.

Qui si manifesta una trasformazione silenziosa, ma profonda: da un mondo in cui l’individuo giustifica le proprie azioni a un mondo in cui semplicemente le esegue. E se nessuno si ferma a interrogarsi sulla

ragione dell'azione, allora anche l'idea di colpa o di merito perde il proprio terreno. Non abbiamo più attori, ma operatori.

In questo senso, la “gabbia d'acciaio” assume una forma nuova. Non è più soltanto istituzionale, ma anche epistemica: un modo di pensare che identifica il razionale con ciò che è calcolabile. Tutto ciò che non si traduce in questa lingua — il significato, l'esperienza, l'obbligo morale — rischia di essere considerato superfluo, se non addirittura un ostacolo.

E tuttavia il paradosso rimane: una società può diventare sempre più organizzata e al tempo stesso sempre meno comprensibile per coloro che vi abitano. Funziona meglio, ma si giustifica meno.

A questo punto, il problema non è più semplicemente teorico. Diventa esistenziale e politico: che cosa accade a una società in cui gli individui agiscono in modo corretto, ma senza un chiaro senso di responsabilità? In cui le decisioni sono statisticamente esatte, ma vuote di significato?

Se torniamo alla tensione seguita fin qui, possiamo dire: l'analisi del potere mostra come veniamo formati; la fenomenologia mostra come viviamo l'esperienza; l'etica kantiana mostra come dobbiamo agire. Ma senza un intreccio di queste tre dimensioni, la razionalizzazione rischia di produrre un mondo in cui tutto è in ordine — tranne l'uomo stesso.

5. L'epoca algoritmica e la crisi della responsabilità

Se la modernità descritta da Max Weber aveva già iniziato a limitare l'orizzonte del significato attraverso la razionalizzazione, l'epoca algoritmica spinge questo processo fino a un punto in cui esso tocca la struttura stessa della responsabilità umana. Ciò che cambia oggi non è soltanto il modo in cui vengono organizzate le decisioni, ma il modo in cui viene vissuto l'atto del decidere.

In un mondo mediato dagli algoritmi, l'individuo agisce sempre più spesso all'interno di un campo strutturato in anticipo: le scelte sono orientate, le opzioni filtrate, i risultati previsti. In questo contesto, la libertà non scompare, ma si trasforma in qualcosa di più ambiguo — in una serie di micro-scelte che raramente richiedono una riflessione profonda.

Ma proprio qui nasce un problema che non può essere ignorato: se l'azione non nasce più da un processo consapevole di giudizio, su quale base si fonda la responsabilità?

Sul piano formale, i diritti individuali restano intatti, anzi spesso si ampliano. Ognuno ha il diritto di scegliere, di esprimersi, di agire secondo le proprie convinzioni. Ma questa estensione dei diritti non garantisce di per sé un orientamento comune. Al contrario, senza un fondamento normativo, può condurre a una frammentazione in cui ogni prospettiva si chiude in se stessa.

Qui appare il rischio del relativismo nella sua forma più silenziosa: non come tesi teorica, ma come pratica quotidiana. Ogni individuo agisce "secondo la propria mente", ma questa mente non è più obbligata a fornire ragioni che valgano oltre se stessa. In assenza di un criterio comune, la distinzione tra giusto e sbagliato viene sostituita da una coesistenza di posizioni che non comunicano realmente tra loro.

A questo punto, la critica di Michel Foucault agli universalismi può sembrare giustificata: ogni pretesa di verità è condizionata, ogni norma è storica. Ma se questa prospettiva viene assunta come sufficiente, allora essa si scontra con un paradosso insuperabile: come può essere difesa l'idea stessa di responsabilità in un mondo in cui ogni norma è soltanto effetto?

La responsabilità richiede infatti più della semplice possibilità di agire; richiede la capacità di giustificare l'azione. E questa capacità non può fondarsi soltanto sui condizionamenti o sulla funzionalità. Essa richiede un riferimento che oltrepassi la situazione immediata — un'idea di ciò che deve essere fatto, non soltanto di ciò che viene fatto.

Senza questa dimensione, la libertà rischia di svuotarsi dall'interno. Rimane come forma, ma perde il proprio contenuto. L'uomo continua a scegliere, ma le sue scelte non si collegano più a un orizzonte comune di significato. E quando ciò accade su larga scala, la società comincia a funzionare come un insieme di individui che convivono, ma non condividono più un'idea comune di ciò che è giusto.

In questo senso, l'epoca algoritmica non produce semplicemente una crisi tecnologica, ma una crisi antropologica. Essa mette in

questione la figura stessa dell'uomo come essere che non solo agisce, ma risponde anche delle proprie azioni.

Ed è qui che nasce la domanda che non può essere evitata: dove conduce l'umanità questa strada?

Se si continua in questa direzione, il rischio non è una catastrofe immediata, ma un'erosione graduale. Non una perdita drammatica della libertà, ma una sua trasformazione in qualcosa di sempre più vuoto. Un mondo in cui tutto funziona, in cui le decisioni sono ottimizzate, in cui i conflitti sono gestiti — ma in cui manca ciò che dà significato a tutto questo: un soggetto che sappia perché agisce e che possa assumersi la responsabilità di ciò che fa.

5.1 Relativismo e dissoluzione della comunità

Se la crisi del soggetto si manifesta inizialmente come un problema di responsabilità individuale, essa assume presto una dimensione più ampia: quella della comunità. Una società non è infatti semplicemente una somma di individui che convivono, ma uno spazio in cui azioni, giudizi e aspettative si intrecciano sulla base di alcuni significati condivisi.

Questi significati non sono sempre visibili. Non si impongono necessariamente come regole scritte, ma funzionano come un orizzonte silenzioso che rende possibili la comunicazione e la convivenza. Senza di essi, ogni azione rimane isolata, ogni giudizio chiuso in se stesso.

In questo senso, il relativismo si presenta come una sfida profonda. Se ogni individuo agisce sulla base di un significato che non cerca di valere oltre se stesso, allora il legame tra gli individui si indebolisce. Non abbiamo più uno spazio comune in cui discutere su ciò che è giusto, ma una molteplicità di posizioni che convivono senza incontrarsi realmente.

Questa situazione non conduce necessariamente a un conflitto aperto; al contrario, può produrre una forma di quiete superficiale, in cui tutto viene tollerato finché non interferisce direttamente con l'altro. Ma questa tolleranza, in assenza di un fondamento più profondo, resta fragile. Non costruisce, ma semplicemente evita lo scontro.

Qui risiede una delle conseguenze meno visibili del relativismo: la dissoluzione graduale della comunità come spazio in cui possa essere articolata un'idea comune di giustizia. Senza un minimo di universalità — come quella richiesta da Immanuel Kant — non vi sono più criteri per distinguere non solo il giusto dall'ingiusto, ma nemmeno l'importanza stessa di tale distinzione.

A questo punto, l'analisi della razionalizzazione in Max Weber assume una nuova dimensione. La “gabbia d'acciaio” non è soltanto una struttura che limita l'azione individuale, ma anche una forma di organizzazione che può funzionare senza avere bisogno di significati condivisi profondi. Le procedure sostituiscono le convinzioni, le regole formali sostituiscono le ragioni.

In un ordine simile, la comunità non scompare, ma si trasforma. Essa non si fonda più su un orizzonte comune di significato, ma sul coordinamento dei comportamenti. Gli individui convivono, ma non condividono necessariamente un'idea di ciò che li lega oltre il funzionamento.

Questo diventa ancora più evidente nell'epoca algoritmica. Le piattaforme e i sistemi digitali organizzano l'interazione in modi che favoriscono le affinità immediate e rafforzano le posizioni esistenti. Ciascuno trova il proprio spazio, ma questo spazio diventa spesso chiuso. Il dialogo viene sostituito dal parallelismo.

In questo contesto, l'idea che “ciascuno agisca secondo la propria mente” assume un nuovo significato. Non è più soltanto un'espressione della libertà individuale, ma un segno della frammentazione. Perché, in assenza di uno sforzo per collegare questa mente a un orizzonte più ampio, essa resta isolata.

E una società composta da menti isolate può funzionare per un certo tempo, ma difficilmente può costruire una direzione comune. Può gestire le differenze, ma non comprenderle in un modo capace di produrre significato.

In questo senso, il problema del relativismo non è semplicemente filosofico, ma profondamente pratico. Esso tocca il modo in cui gli esseri umani vivono insieme, prendono decisioni collettive e attribuiscono significato al mondo che condividono.

Perciò, il ritorno a un concetto di soggetto capace di andare oltre se stesso — non per negare l'individualità, ma per collegarla a una possibile universalità — non è un lusso teorico. È una condizione per la possibilità stessa di una comunità che non si fondi soltanto sul funzionamento, ma sul significato.

6. Conclusione: il ritorno del soggetto e l'esigenza di significato

L'analisi sviluppata fin qui ha seguito una linea chiara: dalla critica della riduzione del soggetto a effetto del potere alla necessità di ristabilirlo come fonte di norma, significato e responsabilità. Ciò non implica un rifiuto totale delle analisi contemporanee, ma la messa in evidenza dei loro limiti, soprattutto quando esse pretendono di sostituire ogni forma di fondazione con una rete di condizionamenti.

In questo senso, il rapporto critico di Foucault con le istituzioni della memoria e con le forme di canonizzazione del sapere — tra le quali possono rientrare anche i musei come spazi di organizzazione del passato — esprime un dubbio importante nei confronti delle autorità rigide. Tuttavia, nelle condizioni attuali, tale dubbio rischia di trasformarsi in una separazione dalle fonti stesse del significato.

Ciò che oggi diventa evidente è che un mondo che si separa completamente dalla propria eredità concettuale non conquista necessariamente più libertà, ma spesso perde orientamento. Di fronte a una realtà sempre più strutturata dalla tecnologia e dagli algoritmi, non basta decostruire le vecchie forme di autorità; diventa necessario recuperare e riesaminare le fonti profonde del pensiero.

In questa direzione, il richiamo alla tradizione non è nostalgia, ma esigenza filosofica. Da Platone fino ai moderni come Immanuel Kant ed Edmund Husserl, il pensiero occidentale ha articolato costantemente l'idea che l'uomo non sia semplicemente un essere che si adatta, ma un essere che cerca di comprendere e di giustificare la propria vita. Questa linea di pensiero non è un relitto del passato, ma una riserva indispensabile per affrontare le sfide del presente.

Oggi, davanti alle macchine che calcolano e agli algoritmi che prevedono, diventa necessario richiamare nuovamente quel mondo di significati profondi che comincia con Platone: non come museo del

pensiero, ma come riserva viva di orientamento. Perché il relativismo non si supera con più tecnica, ma con una comprensione più alta dell'uomo.

Nell'epoca delle macchine, in cui il funzionamento prevale spesso sul significato, il ritorno a queste fonti assume una nuova importanza. Non si tratta di opporsi alla tecnologia, ma di evitare una situazione in cui essa diventi l'unico orizzonte del pensiero. Un mondo organizzato in modo perfetto, ma privo di un'idea chiara di ciò che è giusto, rimane infatti fragile nella sua essenza.

Questo conduce a una conclusione semplice, ma difficile da accettare: senza un concetto forte di soggetto, non possono esserci né un ordine stabile né una responsabilità reale. Il soggetto non è un residuo metafisico che si possa abbandonare senza conseguenze, ma la condizione che rende possibile la distinzione stessa tra funzionamento e significato.

Perciò, la vera sfida del nostro tempo non è soltanto comprendere i meccanismi che ci formano, ma conservare e sviluppare la capacità di pensare oltre di essi. Ciò significa riaffermare un'idea dell'uomo come essere che non si riduce al proprio ruolo funzionale, ma che rimane capace di fornire ragioni per ciò che fa.

Solo in questo modo si può evitare un futuro in cui l'umanità non perda la propria libertà in modo drammatico, ma la lasci lentamente svanire — fino al punto in cui tutto funziona, ma nessuno sa più perché.

Bibliografia

- Kant, I., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1997.
Husserl, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965.
Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, Rizzoli, Milano 2012.
Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, Rizzoli, Milano 1991.
Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

Robert Martiko è ricercatore indipendente.

Per una morfogenesi del potere: alla ricerca di nuove categorie

>Matteo Spagnuolo*

1. Intro

Chi voglia indagare come si strutturano le complesse pieghe di una società e come vi agisce il potere incotra, da subito, una difficoltà che non riguarda la mera documentazione ma, al contrario, la presa sull'oggetto in quanto, il *potere*, non è immobile e soprattutto non è isolato.

Inoltre qualunque fenomeno o meccanismo si scelga di indagare appare, fin dall'inizio, immerso in una trama significativa più larga e strutturata in un certo modo, sicché prendere le mosse direttamente dall'oggetto che interessa significa, quasi sempre, costruire un artefatto monco che non è in grado di mettere in risalto le leggi di composizione che quella regione condivide con tutte le altre.

Non si può comprendere, ad esempio, il ruolo che l'intelligenza artificiale riveste nel nostro presente se non si indaga la relazione che essa instaura con i diversi campi della società e, ancora, non si può indagare quella relazione specifica senza disporre di concetti che sappiamo reggere il confronto.

Da qui la scelta di procedere per categorie prima ancora che per casi, ciò non equivale a premettere una teoria generale ad un'analisi empirica, il che sarebbe di nuovo il gesto metafisico di dedurre il molteplice dall'Uno, ma a costruire una cassetta di attrezzi fatta di nozioni sufficientemente isomorfe da poter essere trasportate da un campo all'altro.

In questo senso *sistema*, *campo*, *potere* e *normotopia* sono qui utensili e non essenze, per questo motivo vanno considerate per ciò che permettono di costruire e vedere. L'obiettivo, insomma, è quello di mettere in azione queste categorie per capire in che modo farle funzionare.

Questo comporta un modo di leggere, soprattutto per lo spazio qui concesso, che conviene dichiarare apertamente, perchè altrimenti apparirebbe come una scorrettezza filologica e storiografica.

Nelle pagine che seguono non si rincorre nessun autore dall'inizio alla fine dei suoi ragionamenti, ma si compiono delle escursioni/saccheggi dentro testi disparati, prelevando concetti e sottraendoli alla loro applicazione originaria per provare a ricomporli in trame nuove.

La giustificazione teorica, se così può dirsi, di questa manovra è contenuta in una delle osservazioni più note di Foucault, secondo cui “i confini di un libro non sono mai netti né rigorosamente delimitati: al di là del titolo, delle prime righe e del punto finale, al di là della sua configurazione interna e della forma che lo rende autonomo, esso si trova preso in un sistema di rimandi ad altri libri, ad altri testi, ad altre frasi: il nodo di un reticolo”¹. Se questo vale per i libri, vale a maggior ragione per i concetti che essi trasportano. Il saccheggio non è tuttavia arbitrario, esso ha una regola che stabilisce il prelevamento del concetto solo quando esso potrebbe risolvere un problema che il concetto originario, nel suo contesto, non era stato chiamato a risolvere: il *campo* di Bourdieu viene prelevato perchè risolve la questione della relazionalità e lasciato cadere là dove presuppone confini troppo netti, la *macchina* di Deleuze e Guattari viene prelevata perchè restituisce l'idea di un funzionamento per innesti e tagli di flusso e lasciata cadere dove la questione del desiderio prende il sopravvento su quella della forma.

Il procedimento archeologico fornisce la controparte negativa di questa regola, poiché prescrive di abbandonare “le sintesi già fatte, le connessioni che si ammettono prima di qualsiasi esame, i legami la cui validità viene ammessa in anticipo”², e di “non accettare gli insiemi che la storia propone se non per metterli subito in questione”³, per smontarli e sapere se si possano legittimamente ricomporre.

Vale la pena, però, aggiungere che questa cautela ha una posta che eccede il metodo, in quanto ciò che si scopre quando si smontano quelle sintesi non è la sovranità di un discorso originario o di un regime specifico, ma il fatto “che siamo, prima ancora della più

¹ M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano, 1980, p. 32.

² M. Foucault, *Due risposte sulla epistemologia*, Lampugnani Nigri, Milano, 1971, p. 22.

³ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., pp. 36-37; si veda anche p. 30.

insignificante delle nostre parole, già dominati e paralizzati dal linguaggio”⁴, da un sistema, da un campo e da una normotopia.

2. Il sistema

Il punto di partenza è una tesi minimale e cioè che “il sistema [di cui si parla] non è alcunché di statico, ma un sistema di trasformazioni”⁵. La formula proviene dalla fonologia strutturale ed è il tipo di definizione che serve, perchè stabilisce che un sistema non è un insieme di elementi più le loro relazioni, ma il regime stesso di composizione che fa sì che quegli elementi siano quelli e non altri. Piaget lo dice nella forma più economica possibile quando osserva che “ciò che conta non è né l’elemento né un tutto che s’impone in quanto tale senza che si possa precisare come, bensì le relazioni fra gli elementi o, in altri termini, i procedimenti o processi di composizione; [...] infatti il tutto è solo la risultante di queste relazioni o composizioni”⁶. E aggiunge, ancora, che la proprietà decisiva di tali relazioni è il fatto che sono al contempo “strutturanti e strutturate”⁷, il che esclude che vi sia un regime di regole che governi dall’alto la complessità dei fatti, perchè la stessa relazione che compone è a sua volta composta.

Da quanto detto ne segue una conseguenza da tenere ferma per tutto il prosieguo, ovvero che gli elementi di un sistema “non hanno alcuna realtà, alcun valore, alcuna funzione assoluta; essi hanno funzione, invero, solo in relazione con gli altri, e quindi in dipendenza dal tutto”⁸; è un po’ il principio assimilabile a quello della struttura, che “in contrapposizione a una semplice combinazione di elementi, un tutto formato da fenomeni solidali, tali che ciascuno dipende dagli altri e può essere quello che è solo e per la sua relazione con loro”⁹. È l’idea che, del resto, Bourdieu, parafrasando Hegel e richiamandosi a Marx, condenserà nella formula secondo cui “il reale è relazionale”, poiché

⁴ M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967, p. 323.

⁵ R. Jakobson, *Principes de phonologie historique*, in N. S. Trubeckoj, *Principes de phonologie*, trad. fr. di J. Cantineau, Klincksieck, Paris, 1949, p. 333.

⁶ J. Piaget, *Lo strutturalismo*, il Saggiatore, Milano, 1968, p. 42.

⁷ Ivi, p. 43

⁸ E. Benveniste, *Struttura in linguistica*, in AA.VV., *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano, 1966, p. 35.

⁹ A. Lalande, *Dizionario filosofico*, ISEDI, Milano, 1975, p. 38.

“ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni e non di interazioni o legami intersoggettivi fra agenti, ma di relazioni oggettive che esistono indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali”¹⁰. Il medesimo principio, tra l’altro, lo ritroviamo in Piaget quando affermava che qualsiasi nuova scoperta conduceva sempre “a un completo rimaneggiamento dell’insieme delle conoscenze precedenti”¹¹, il che nel nostro lessico diventa la propagazione a cascata di ogni trasformazione locale sull’intero reticolo dei campi.

L’immagine più efficace di questo intrafunzionamento sistemico resta quella saussuriana della scacchiera, dove il valore di ogni pezzo dipende dalla sua posizione rispetto agli altri pezzi, come nella lingua ogni termine vale per opposizione a tutti gli altri, dove ciascuna mossa muove solo un pezzo e tuttavia ha incidenza su tutto il sistema in una misura che il giocatore non può prevedere esattamente, poiché una certa mossa può rivoluzionare l’insieme della partita e avere conseguenze persino su pezzi momentaneamente fuori causa. Saussure segnala, però, un punto in cui il paragone zoppica e cioè che “il giocatore ha l’intenzione di operare lo spostamento e di esercitare un’azione sul sistema mentre la lingua non premedita nulla”¹².

È qui che il modello va corretto per l’uso che ne faremo, perchè il sistema sociale non premedita ma è attraversato da agenti che, invece, premeditano, sicché la sua trasformazione non è né puramente intenzionale né cieca, ma si presenta piuttosto come l’effetto composto di intenzioni situate che nessuno controlla nel loro risultato aggregato. Va aggiunta, inoltre, un’altra proprietà destinata a riemergere in modo concreto quando si discuterà il metabolismo delle configurazioni sociali: “ogni equilibrio, a qualsiasi livello, non può che essere provvisorio, nella misura in cui è costituito da un insieme di comportamenti umani che trasformano il *milieu* ambiente e creano per ciò stesso condizioni nuove grazie alle quali il vecchio equilibrio diviene contraddittorio e insufficiente”¹³.

¹⁰ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte. Per un’antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 67.

¹¹ J. Piaget, *Lo strutturalismo*, op. cit., p. 77.

¹² F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1983, p. 83.

¹³ Ivi, p. 102.

Il sistema e con esso tutto il funzionamento agentivo, in altri termini, non tende, paradossalmente, all'equilibrio ma produce, funzionando, le condizioni del proprio squilibrio.

Il lessico strutturalista porta con sé, però, il rischio di far apparire il sistema come un ordine di posizioni, una sincronia, una tavola e per correggerlo conviene innestarvi il lessico macchinico di Deleuze-Guattari che restituisce al sistema il suo carattere produttivo e processuale.

“Ogni macchina è in rapporto con un flusso materiale continuo nel quale essa recide”¹⁴, “ma ogni macchina è a sua volta macchina di macchina e non produce un taglio di flusso se non in quanto è innestata su un'altra macchina che si suppone produca il flusso, [sicché] ogni macchina è taglio rispetto a quella su cui è innestata ed è essa stessa flusso rispetto a quella che le è innestata sopra”¹⁵.

Il vantaggio di questa immagine è duplice, perché da un lato elimina il problema del fondamento in quanto, non si deve cercare la macchina prima, dal momento che la serie non ha inizio e ogni termine è insieme produzione e interruzione e dall'altro restituisce l'idea di sistema come funzionamento e non come schema, cioè come ciò che, funzionando, organizza e non come ciò che è organizzato.

Il rischio simmetrico, che consiste nel dissolvere ogni forma nel flusso, va evitato tenendo ferma l'indicazione di Braudel, per il quale “ogni società, a un determinato grado di sviluppo, si scompone in insiemi differenti: economico, politico, culturale, militare, ecc; insiemi che si aprono allo scambio reciproco, creando un sistema complesso di azioni e reazioni”¹⁶. Braudel, a queste osservazioni, aggiunge la nozione di economia-mondo, intesa come “l'economia di una parte del pianeta a condizione che formi una totalità, che occupi un dato spazio geografico con limiti individuanti e lentamente variabili, che presupponga sempre un polo rappresentato da una città dominante e che si divida in zone successive, dal cuore alle aree intermedie al vasto territorio delle zone periferiche, collocate in posizione subordinata e

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2024, p. 38.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna 2006, p. 47.

dipendente nella divisione del lavoro”¹⁷. E sottolinea l’aspetto che qui più interessa, secondo cui “ciò che è in gioco ogni volta è lo spostamento del centro di gravità”¹⁸.

Un sistema, dunque, ha una geometria/topologia fatta di uno o più centri, di aree intermedie, di periferie e il suo movimento implica lo spostamento del centro: sostituendo, come faremo, il termine “economia” con il termine “potere”, si ottiene già una prima approssimazione della morfogenesi che cerchiamo.

Rispetto all’uso strutturalista classico occorre segnalare, però, una differenza.

Per Saussure, per Jakobson e per Benveniste il sistema linguistico si sviluppa da convenzioni ed è un ordine di segni la cui arbitrarietà è compensata dall’accordo collettivo, mentre il sistema di cui qui si parla è una necessità: non nel senso di un destino, ma nel senso che il vivente non ha la possibilità di non comporsi in sistema, poiché nascere significa venire al mondo all’interno di relazioni che precedono e costituiscono l’umano e che, infine, non sono state scelte.

È il punto in cui la fenomenologia e la psicoanalisi ci vengono in soccorso, in quanto “ogni elemento e ogni vissuto non è isolato ma si trova connesso da strette maglie all’universo intersoggettivo e allude implicitamente alla totalità del mondo”¹⁹ e dalla formulazione lacaniana apprendiamo, invece, che “il soggetto viene fabbricato tramite un certo numero di articolazioni da cui è caduto come un frutto maturo della catena significante, cadendo da quella catena già quando viene al mondo”²⁰, sicché “all’origine della vita non sono né l’Uno né il Due, ma il luogo dell’Altro”²¹.

Da tutto questo possiamo ricavare una minimale definizione operativa di sistema.

Esso è una totalità relazionale, aperta e trasformativa, i cui elementi non possiedono proprietà intrinseche, ma posizionali e la cui

¹⁷ Ivi, pp. 56-57

¹⁸ Ivi, p. 48.

¹⁹ E. Bazzanella, *Orizzonte. Passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini, Milano, 1995, p. 55.

²⁰ J. Lacan, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 2014, p. 34.

²¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino, 2003, p. 209.

composizione produce, funzionando, le condizioni della propria trasformazione. Non un contenitore di rapporti ma, al contrario, il regime di composizione dei rapporti stessi.

L'uso metodologico della definizione è duplice, poiché in negativo obbliga ad abbandonare le sintesi già fatte, secondo la cautela archeologica ricordata sopra, e in positivo prescrive una procedura che Barthes ha formulato con precisione: "scopo dell'attività strutturale è ricostruire un oggetto in modo da manifestare in questa ricostruzione le regole di funzionamento dell'oggetto stesso, e chi vi attende, procedendo dal reale come gli è offerto dall'esperienza, lo scompone e poi lo ricompone"²².

3. I campi

Se il sistema è il regime di composizione, il campo è la sua unità di analisi e, sotto questo aspetto, la formulazione che ne dà Bourdieu resta insuperata nella sua precisione: "il campo è una rete di relazioni oggettivi – di dominio o di subordinazione, di complementarità o di antagonismo – fra posizioni e ognuna di esse è oggettivamente definita in base alla sua relazione con le altre, ovvero in base al sistema delle proprietà pertinenti che permetterono di situarla rispetto a tutte le altre nella struttura di distribuzione globale delle specie di capitale o di potere al cui possesso è legata la possibilità di ottenere i profitti specifici in gioco"²³.

Da questa definizione discendono tutta una serie di categorie che saranno tutte riutilizzate, anche se in modo differente, per cui vale la pena citarle. "L'autonomia relativa fa del campo un microcosmo, un piccolo mondo sociale relativamente autonomo all'interno del mondo sociale più grande, dove autonomo significa, secondo l'etimologia, che ha un proprio *nomos*, che detiene al suo interno il principio e la regola del proprio funzionamento e che vi operano criteri di valutazione privi di corso nei microcosmi vicini"²⁴. *L'illusio* nomina l'investimento nel gioco, poiché ogni campo può essere paragonato a un terreno in cui

²² R. Barthes, *L'attività strutturalista*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino, 1972, p. 309.

²³ P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano, 2005, p. 307.

²⁴ P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lione, 2000, p. 52.

esistono poste oggetto di competizione e un coinvolgimento che rende il gioco degno di essere giocato e ogni campo produce la propria forma specifica di quel coinvolgimento. Il capitale, invece, definisce in ogni momento la struttura del campo come stato dei rapporti di forza fra coloro che vi sono coinvolti e vale solo in relazione a un determinato campo ed è convertibile in altre specie soltanto a certe condizioni.

Si può intuire come in Bourdieu, quindi, esista una circolarità fra capitale e potere, poiché il potere si manifesta (anche) sotto forma di capitale e il capitale è una forma di potere. Il codice d'ingresso nei relativi campi, invece, segna il livello al quale i confini del campo si trasformano in frontiera giuridica protetta da un diritto d'ingresso codificato: "si tratta di una sorta di codice specifico, a un tempo giuridico e comunicativo, che funziona insieme come censura per i possibili che esclude e come mezzo di espressione, che sussiste contemporaneamente allo stato oggettivato, nelle strutture costitutive del campo e allo stato incorporato, nelle strutture mentali e nelle disposizioni costitutive degli habitus"²⁵.

La deformazione del campo trova, invece, la sua immagine in un'analogia relativistica, secondo la quale, "come un corpo dotato di molta energia deforma lo spazio circostante, così un agente molto potente può deformare tutto lo spazio che lo circonda e far sì che esso si organizzi in base alla sua volontà"²⁶. La posta simbolica, infine, consiste nell'acquisire l'autorità di "indicare agli altri la visione dominante della realtà sociale"²⁷, sicché non esiste gioco più vitale e più totale della "lotta simbolica di tutti contro tutti che ha come posta il potere di nomina, ovvero di categorizzazione, in cui ciascuno mette in gioco il suo essere, il suo valore e l'idea che ha di se stesso"²⁸.

Resta il criterio di appartenenza, apparentemente il più modesto ma in realtà il più importante di tutti, secondo il quale un agente o un'istituzione "fa parte di un campo quando vi subisce o vi produce degli effetti"²⁹.

²⁵ P. Bourdieu, *Le regole dell'arte*, op. cit., p. 351.

²⁶ P. Bourdieu, *Campo politico, campo delle scienze sociali, campo giornalistico*, Armando, Roma, 2010, p. 90.

²⁷ P. Bourdieu, *Le regole dell'arte*, op. cit., p. 225.

²⁸ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 251.

²⁹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte*, op. cit., p. 184.

Su questo criterio si innesta la correzione che la nostra prospettiva impone, perchè Bourdieu interpreta e costruisce i campi come microcosmi dotati di frontiere e fa dell'autonomia relativa la condizione stessa dell'esistenza del campo, mentre il punto della questione è precisamente la difficoltà o, meglio, l'impossibilità di discernere concretamente un campo dall'altro. Il politico, l'economico, il disciplinare, il militare o il tecnico si sovrappongono, i loro confini non sono preventivamente tracciati, il raggio d'azione di ciascuno non si arresta davanti all'altro e tutti, in misura minore o maggiore, determinano la riterritorializzazione degli altri.

La correzione, tuttavia, non richiede di abbandonare Bourdieu ma di leggerlo insieme a due tradizioni che hanno affrontato lo stesso problema. Michael Mann³⁰ ha proposto di considerare le società non come totalità unitarie, né come sistemi a livelli sovrapposti, ma come reti socio-spaziali di potere intersecantisi, di tipo ideologico, economico, militare e politico, nessuna delle quali determinante in ultima istanza e ciascuna dotata di una propria estensione geografica e organizzativa. La forza di questa lettura risiede nel fatto che tali reti non coincidono, poiché una rete ideologica può essere transnazionale mentre quella politica è statale e quella militare regionale, sicché la società non è un contenitore dentro cui i campi si dispongono, ma l'effetto della loro intersezione parziale.

Un altro modello interpretativo utile è costituito dalla teoria dei campi di azione strategica di Fligstein e McAdam³¹, i quali affermano che i campi sono annidati l'uno nell'altro come matrioske e che ciascuno è circondato da campi prossimi con cui intrattiene relazioni di dipendenza o interferenza, tali che i mutamenti si propagano ai campi adiacenti secondo gradienti di prossimità e le crisi sistemiche nascono quando la propagazione diventa simultanea su molti campi.

Le due correzioni convergono con l'immagine, presente sia in Foucault che in Deleuze-Guattari, che meglio rende questa complessità, quella dei cerchi concentrici, la cui unione "genera una moltitudine di spazi periferici e centrali interscambiabili" dove, quasi a

³⁰ M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, in particolare si veda l'introduzione e il primo capitolo dell'opera.

³¹ N. Fligstein, D. McAdam, *A Theory of Fields*, Oxford University Press, New York, 2012, in particolare il primo e il terzo capitolo dell'opera.

turnazione e a seconda del periodo storico, un cerchio-campo prende il sopravvento sugli altri e li ridetermina, innescando cambiamenti nel macro e nel micro sistema che, a loro volta, continuano a rideterminare il tutto.

Non è un caso, infatti, che Foucault descrivesse il proprio procedere “non per deduzione lineare ma per cerchi concentrici, ora verso i più esterni ora verso i più interni”³².

Se volessimo dare, a partire da queste premesse, una definizione di campo potremmo affermare che esso è una regione di un sistema, individuata non da un confine ma da un gradiente di efficacia.

Un campo comincia dove i suoi effetti iniziano e finisce dove essi si estinguono, sicché la sua estensione è una questione empirica e variabile e non una premessa. I campi si sovrappongono, si annidano, si ridefiniscono reciprocamente e benché ciascuno disponga di un capitale specifico, di un codice di ingresso e di una posta simbolica, nessuno dei tre gli appartiene mai per intero.

Il vantaggio di questa definizione consiste nel trasformare il confine del campo da postulato in risultato, in quanto al posto della domanda su dove finisca il campo economico e cominci quello politico, subentra l'accertamento di fin dove arrivino i loro specifici effetti e con quale intensità.

Accanto alla nozione di campo, qui elaborata, va affiancato un composto, il capitale-potere, che sarà decisivo nel seguito in quanto permette di cogliere il movimento delle azioni degli agenti nei e tra i campi.

Con capitale-potere intendo il fatto che il potere non si presenti mai puro ma, sempre, già capitalizzato cioè accumulato, misurato, convertibile ed ereditabile e che, quindi, l'economia non sia un campo fra gli altri ma, al contrario, la forma generale in cui il potere si rende accumulabile. Il termine capitale va inteso qui in senso largo, in sintonia con l'etimo di economia come gestione degli affari della casa, come l'insieme delle pratiche e dei modi di agire che danno vita all'economico tout court. Bourdieu, a tal proposito, fornisce due precisazioni indispensabili.

³² M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 153.

La prima riguarda la sua base cognitiva, poiché si chiama “capitale simbolico ogni specie di capitale quando è percepita secondo categorie di percezione, principi di visione e di divisione, sistemi di classificazione e schemi cognitivi che siano almeno in parte il risultato dell’incorporazione delle strutture oggettive del campo considerato”, sicché “il capitale simbolico è un capitale fondato sulla conoscenza e sul riconoscimento”³³. La seconda e più importante, ai fini dell’imputabilità di cui si dirà, riguarda la sua genesi, poiché l’esistenza di una rete di relazioni “non è né un dato naturale né un dato sociale costituito una volta per tutte sulla base di un originario atto di istituzionalizzazione, ma è piuttosto il prodotto di un lavoro continuo di istituzionalizzazione”³⁴.

Il capitale-potere è, in altri termini, il dispositivo che converte una capacità di agire in una risorsa conservabile nel tempo e questa conversione non accade da sé, ma qualcuno la esegue ripetutamente.

4. Il potere

Ogni campo umano non è neutro, ogni zona della società ha un motore propulsore, un qualcosa del tipo del potere che consente di cambiare il funzionamento e il ruolo del campo interessato: senza il lemma “potere” accorpato a politico, economico o disciplinare, il secondo termine sembra quasi perdere significato, giacché parlare dell’economico senza parlare del suo potere equivale a descrivere un meccanismo omettendone la forza motrice.

Conviene allora partire dal basso, dalla forma più povera, quella per cui avere il potere, ad esempio, di accendere il fuoco significa avere la capacità di farlo, capacità che sottende conoscenza, abilità, intuito e forza: il potere-di, in questa accezione minima, è il compimento di un’azione che modifica l’assetto esistente, il risultato di un evento che si è riusciti a far avvenire, ovvero il potere di far succedere ciò che si vuole che succeda.

La scelta di partire dal “potere-di” invece che dal “potere-su”, anche se probabilmente essi non si distinguono in modo netto, non è arbitraria e ha una lunga storia.

³³ P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995, p. 144.

³⁴ P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Armando, Roma, 2015, p. 105.

Spinoza, ad esempio, distingueva la *potentia*, potenza di agire di un corpo che coincide con la sua essenza in atto, dalla *potestas*, potere costituito che si esercita sugli altri, facendo della seconda un caso derivato dalla prima³⁵. Hannah Arendt, invece, ha radicalizzato questo pensiero sostenendo che il potere non è mai una proprietà di un individuo, ma appartiene a un gruppo e permane finché il gruppo resta unito, il che le consente di distinguerlo nettamente dalla violenza, che è strumentale e comincia dove il potere finisce³⁶. Nella filosofia analitica di Peter Morriss, invece, si evidenzia che il concetto ordinario di potere è disposizionale, essendo una capacità e non un evento, sicché ridurlo alla relazione asimmetrica per cui A fa fare qualcosa a B produce un impoverimento³⁷.

Il vantaggio di questa impostazione consiste nel rendere il potere coestentivo al sociale, poiché ogni rapporto, dal più infimo al più complesso, è strutturato a partire da una minimale forma di potere che gli attori in campo esercitano in un certo modo e ogni azione, in questo modo, concretizza e modula quel potere, che a sua volta si diversifica e cambia stato generando modulazioni sempre nuove dei campi e dei sottocampi. Non occorre, dunque, postulare un centro da cui il potere si irradia, ma basta constatare che ogni campo, per funzionare, distribuisce capacità di agire in modo diseguale.

Sul versante del “potere-su” l’interpretazione decisiva è quella foucaultiana e va assunta nei suoi termini precisi. Il potere, ci informa Foucault, non è qualcosa di cui ci si appropria come di una ricchezza o di un bene, non è una prerogativa di cui alcuni dispongono e altri no, ma è un qualcosa che “circola o piuttosto che non funziona se non a catena, mai localizzato qui o là, mai nelle mani di alcuni, poiché transita attraverso gli individui e non si applica loro”³⁸. L’individuo, per parte sua, è un effetto del potere e ne è nello stesso tempo e proprio

³⁵ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Laterza, Bari, 2009, in particolare il terzo capitolo dell’opera; Id. *Tractatus politicus*, Laterza, Bari, 1995, in particolare il secondo capitolo dell’opera.

³⁶ H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996, in particolare il secondo capitolo dell’opera.

³⁷ P. Morriss, *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester University Press, Manchester, 1987, in particolare il primo e il quarto capitolo dell’opera.

³⁸ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977, p.184; Id, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 133.

nella misura in cui ne è un effetto, “l’elemento di raccordo”³⁹. Da questa impostazione discendono tre tesi che vanno tenute insieme.

Il potere è produttivo, poiché ciò che fa sì che regga e che lo si accetti “è semplicemente che non pesa sola come una potenza che dice no, ma attraversa i corpi, produce cose, induce piacere, forma sapere e produce discorsi e va, perciò, considerato come una rete produttiva che passa attraverso tutto il corpo sociale molto più che come un’istanza negativa di repressione”⁴⁰. Il potere è capillare e va pensato nella sua forma multiforme, nel punto in cui tocca gli interstizi degli individui, “raggiunge il loro corpo e viene a inserirsi nei loro gesti e nei loro atteggiamenti, secondo un regime per così dire sinaptico”⁴¹. E il soggetto, ancora una volta, è un effetto, giacché l’individuo non è il dato su cui il potere si esercita e si abbatte ma è “il prodotto di un rapporto di forza che si esercita sui corpi, molteplicità, movimenti, desideri e forze”⁴².

Deleuze, a tal proposito, ha fornito la formalizzazione più netta di questa concezione osservando che la forza è per essenza in rapporto con altre forze, sicché “il potere non è solo e semplicemente espressione di una classe dominante, né dipende semplicisticamente da un apparato di Stato, ma si produce in ogni istante e in ogni relazione fra un punto e un altro, passando per i dominati come per i dominanti, in maniera tale che le classi ne sono il risultato e non l’opposto; classi e Stato non sono forze ma soggetti che le allineano, le integrano e sono, dunque, agenti di stratificazione che presuppongono i rapporti di forza prima di ogni soggetto e di ogni oggetto”. Ecco perché il potere si esercita prima che sia posseduto, trattandosi di un problema di strategie anonime quasi mute e cieche: “non si dirà che un campo sociale si struttura né che si contraddice, poiché esso ha una strategia, da cui una sociologia delle strategie come quella di Bourdieu”⁴³.

³⁹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 185.

⁴⁰ Ivi, p. 13

⁴¹ Ivi, p. 121

⁴² Ivi, p. 157

⁴³ G. Deleuze, *Sui principali concetti di Michel Foucault*, in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino, 2010, p. 204; la citazione interna è da M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 82.

Va registrato anche il dissenso interno a questa tradizione, perché indica un limite strutturale.

Deleuze obiettava che i dispositivi di potere “sono una componente dei concatenamenti di desiderio e non il loro principio, poiché non sono i dispositivi a costituire i concatenamenti [ma, al contrario,] i concatenamenti a disseminare formazioni di potere secondo una delle loro dimensioni”, sicché là dove Foucault dice che i “dispositivi normalizzano e disciplinano”, Deleuze preferisce affermare che “codificano e riterritorializzano”⁴⁴. La differenza non è terminologica, perché la prima formulazione fa del potere l’operatore primario mentre la seconda lo rende un effetto di superficie della produzione desiderante, tema che riprenderemo più avanti, che “non è iscritta in alcun organismo, in quanto non manca di nulla, non significa nulla, ma produce e funziona”⁴⁵.

Resta, però, da prendere atto del passo propositivo.

Se il potere è capacità di far accadere, esso può esercitarsi in due modi radicalmente diversi: può agire a valle, sull’azione, proibendo, obbligando, sanzionando e incentivando, secondo il modello giuridico che Foucault ha giustamente criticato come insufficiente; oppure può agire a monte, sulla scelta, progettando l’ambiente entro cui l’azione avviene in modo che alcune condotte diventino facili, probabili, automatiche e altre costose, improbabili e devianti. In questo secondo caso il potere non è una forza che si applica direttamente a un comportamento, ma la topografia stessa del terreno su cui si cammina: prende cioè la forma di una forza che progetta sequenze di realtà destinate a divenire ambienti, ossia contesti operativi in cui le scelte sono formalmente libere e materialmente inclinate.

La formulazione più sintetica di questa tesi si trova in una nota di Bazzanella su Heidegger e Foucault, dove si osserva che “è come se il potere delineasse preliminarmente il campo oggettuale e il campo di conoscibilità della nostra esperienza”⁴⁶.

⁴⁴ G. Deleuze, *Desiderio e piacere*, in *Due regimi di folli*, op. cit., p.97.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo*, op. cit., p. XIX.

⁴⁶ E. Bazzanella, *Spazio e potere. Heidegger, Foucault, la televisione*, Mimesis, Milano, 1996, p. 120.

L'intuizione ha diversi antenati e conviene nominarli perché ne mostrano insieme la solidità e la posta in gioco. Bachrach e Baratz⁴⁷ hanno mostrato che il potere ha una seconda faccia, la non-decisione, ossia la capacità di impedire che certe questioni raggiungano l'agenda e Lukes⁴⁸ vi ha aggiunto il potere di plasmare le preferenze in modo che il conflitto non insorga perché la volontà di conflitto non si forma. Thaler e Sunstein, molto istruttivi per il nostro discorso, hanno chiamato, invece, *architettura della scelta* la progettazione dei contesti decisionali⁴⁹.

Foucault stesso si era mosso in questa direzione negli ultimi corsi, quando descriveva la razionalità neoliberale come un intervento non sui giocatori, ma sulle regole del gioco e più precisamente come una tecnologia ambientale e Deleuze, allo stesso modo, ha tratto la conseguenza nel Poscritto sulle società di controllo, dove alla disciplina che opera per stampi fissi in luoghi di reclusione subentra il controllo che opera per modulazione continua in spazi aperti⁵⁰.

Da qui, potremmo trarre una nostra definizione di potere come quella capacità differenziale di *far accadere*, esercitata in ogni relazione e non posseduta da nessuno e contemporaneamente da tutti; nella sua forma matura essa non si applica all'azione, ma alla progettazione dell'ambiente in cui l'azione diventa probabile. Il potere, quindi, si presenta come la modulazione del campo del possibile *prima* che l'atto abbia luogo e *mentre* il presente cambia.

Da qui la formula che orienta l'intero metodo e che sostituisce alla domanda su chi comandi, l'accertamento di che cosa renda possibile comandare in un certo modo.

5. La normotopia

Il terzo termine è il meno diffuso e contemporaneamente il più necessario, perché nomina lo stato terminale del processo che ci

⁴⁷ P. Bachrach, M. Baratz, *Two Faces of Power*, in «American Political Science Review», 56/1962.

⁴⁸ S. Lukes, *Power: A Radical View*, Macmillan, London, 1974.

⁴⁹ R. Thaler, C. Sunstein, *Nudge*, Yale University Press, New Haven, 2008.

⁵⁰ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano, 2005, in particolare le lezioni di gennaio-febbraio 1979; G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo* (1990), in *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata, 2019.

interessa. Lo si preleva dalle opere di Emiliano Bazzanella, che lo ha introdotto in ambito echologico per designare ciò che “funziona da elemento normativo e normalizzante e che stabilisce il senso stesso del senso”⁵¹.

Bazzanella distingue la flussione normotipica dalla normotipia: la prima interpreta una determinata molteplicità di flusso-sensi e “tende a stabilire una norma e una legalità rispetto alla quale ciascun flusso-senso idiosincratico deve rapportarsi, il che vale tendenzialmente per qualsiasi genere di flusso-sensi, cosicché potrebbe risultare normotipica pure la flussione che caratterizza una determinata tradizione musicale”; la seconda costituisce invece “la flussione normotipica con una più rigorosa attinenza al concetto storico-sociale, in quanto connota la nozione di normalità tout court e si arricchisce di elementi svariatissimi che vanno dalle credenze religiose alle competenze storiche fino a una certa situazione economica”⁵².

La formulazione che qui si assume come definizione di lavoro è però la seconda, secondo cui la “normotipia è quel sistema di senso finzionale, plurale, autogenetico e autoreferenziale che funge da orizzonte e piano di riferimento per ulteriori formazioni di senso, ma che è stato eretto in tale ruolo in seguito a un processo arbitrario e reale, e che rappresenta un sistema gerarchico di potere e un sistema normativo”⁵³.

Vanno sottolineati, per una maggiore chiarezza, tre elementi concernenti questo termine.

La normotipia è finzionale e insieme reale, perché non è un’illusione da smascherare ma una finzione che funziona e che funzionando produce effetti materiali: “è il destino di ogni sistema di senso che, passando dal piano individuale a quello collettivo, si trasforma in un’effettività cogente e assume una funzione molto rilevante nei processi di soggettivazione”⁵⁴. La normotipia è plurale e polemologica, perché, rappresentando essa stessa “un sistema di

⁵¹ E. Bazzanella, *Trattato di echologia*, Mimesis, Milano, 2004, p. 15.

⁵² Ivi, p. 224.

⁵³ E. Bazzanella, *Religio I. Senso e fede nel tardocapitalismo*, Mimesis, Milano, 2010, p. 169.

⁵⁴ E. Bazzanella, *Religio III. Logica e follia*, Mimesis, Milano, 2012, p. 16.

potere, comporta necessariamente l'instaurarsi di un sistema di dipendenze fra le varie normotipie attraverso una vera e propria polemologia nella quale ciascuna lotta con le altre in vista della supremazia⁵⁵: non esiste, dunque, la normotipia di un'epoca, ma esistono normotipie in conflitto con gradi diversi di estensione e di presa. E infine "nominare e normare costituiscono, dal punto di vista echologico, un plesso unico difficilmente discernibile"⁵⁶, il che aggancia direttamente la normotipia alla posta simbolica dei campi bourdieusiani, poiché la lotta per il potere di nomina coincide con la lotta per l'istituzione di una normotipia.

Ma il concetto possiede una preistoria interessante che vale la pena ricostruire.

Il primo passaggio è statistico e si compie con Adolphe Quetelet⁵⁷, che negli anni Trenta dell'Ottocento costruisce l'*homme moyen*, figura ottenuta dalla media di misurazioni antropometriche e morali che egli intende non come un'astrazione ma come il tipo verso cui la natura tende e rispetto al quale le individualità sono errori; da Quetelet a Galton la curva gaussiana subisce una torsione decisiva, poiché da distribuzione degli errori diventa distribuzione delle capacità e la media, da centro statistico, diventa norma, secondo il processo che Ian Hacking⁵⁸ ha descritto come addomesticamento del caso in un'epoca segnata dalla valanga di numeri stampati. Il secondo passaggio è medico e sociologico: Durkheim⁵⁹ fa del normale e del patologico una coppia di categorie scientifiche e stabilisce che è normale ciò che è generale in un tipo sociale a un dato stadio della sua evoluzione, con la conseguenza notevole che anche il crimine è normale, mentre Georges Canguilhem⁶⁰ rovescia l'impostazione mostrando che il normale non è il medio ma il normativo, perché è vivente ciò che è capace di istituire nuove norme e la salute non è aderenza a uno standard, ma capacità di tollerare infedeltà alle proprie norme.

⁵⁵ E. Bazzanella, *Religio I*, op. cit., p. 172.

⁵⁶ E. Bazzanella, *Trattato di echologia*, op. cit., p. 24.

⁵⁷ A. Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, Bachelier, Paris, 1835.

⁵⁸ I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

⁵⁹ É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino, 2008, in particolare si veda il terzo capitolo.

⁶⁰ G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998, in particolare si veda il primo capitolo.

Il terzo passaggio è squisitamente foucaultiano e consiste nel distinguere la legge, che divide il permesso dal proibito, dalla norma, che distribuisce lungo una scala continua e produce classifiche e insieme la normazione disciplinare, che parte da un modello ottimale e vi conforma i corpi, dalla normalizzazione securitaria, che parte dalle distribuzioni reali e agisce sulle curve; la normotipia, nel senso qui adottato, è più vicina alla seconda che alla prima, in quanto non impone un modello ma rende improbabile o difficile lo scarto⁶¹.

Il quarto passaggio è fenomenologico e sociologico e Bazzanella ne fornisce l'anello iniziale osservando che "l'intenzionalità trova un necessario punto di riferimento in una normalità che è anche norma della verità, la quale risulta a sua volta dipendente da determinate circostanze esteriori, dal contesto fattuale cioè nel quale l'atto intenzionale si svolge"⁶². Schütz, invece, ne ha ricavato la teoria delle tipizzazioni, per cui il mondo della vita quotidiana è dato per scontato in quanto precodificato in tipi che non abbiamo costruito noi⁶³. Berger e Luckmann, infine, hanno descritto la sequenza completa che va dall'abituazione alla tipizzazione reciproca, all'istituzionalizzazione, alla sedimentazione e infine alla reificazione, cioè al momento in cui l'istituzione umana viene percepita come fatto naturale⁶⁴. Il quinto ed ultimo passaggio, che riprenderemo nella parte metodologica, è quello dell'infrastruttura derivato da Susan Leigh Star che stabilisce che l'infrastrutturale è per definizione ciò che risulta trasparente all'uso e che diventa visibile soltanto quando si rompe⁶⁵.

Ciononostante Bazzanella offre la descrizione genetica più economica dell'intero processo e vale la pena riportarla, in quanto anticipa in poche righe la scansione che occuperà la seconda parte di questo saggio: "se in principio per il bambino tutto è Altro, trovandosi egli in una condizione di originaria alienazione, egli tenta di trovare delle costanti securizzanti attraverso la modalità di relazionamento

⁶¹ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano, 2005, in particolare si veda la lezione dell'11 gennaio

⁶² E. Bazzanella, *Orizzonte*, op. cit., p. 59.

⁶³ A. Schütz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979.

⁶⁴ P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1997, in particolare si veda il secondo capitolo.

⁶⁵ S. L. Star, K. Ruhleder, *Steps Toward an Ecology of Infrastructure*, in «Information Systems Research», 7/1996.

idiosincratich, mentre successivamente queste stesse modalit  vengono ulteriormente addomesticate nel loro carattere di alogos attraverso una schematizzazione intersoggettiva che impone determinati blocchi e direzioni, [...] il bambino non vedr  pi  il mondo come un caleidoscopio di eventi concatenati da relazioni simmetriche multiple in cui confondersi, bens  come una griglia di categorie con rapporti unidirezionali e prefissati rispetto alla quale egli   un interno che si relaziona a un esterno, [...] a quel punto l'Altro   stato completamente normotipizzato"⁶⁶.

Va segnalato, ed   un'avvertenza che il concetto stesso impone, che in italiano il termine "normotipo" ha una storia specifica, poich  nella biotipologia di Nicola Pende, elaborata a partire dagli anni Venti e divenuta negli anni Trenta strumento delle politiche eugenetiche e razziali del regime fascista, il normotipo designa la costituzione armonica rispetto alla quale gli altri biotipi sono deviazioni classificabili e correggibili. La biotipologia si presentava come scienza dell'individualit  e funzionava come tecnologia di normazione dei corpi e assumere, oggi, il termine in accezione echologica richiede di tenere presente quel precedente non come un imbarazzo lessicale ma, al contrario, come il migliore esempio disponibile di ci  che il concetto descrive.

Una normotipia   tanto pi  efficace quanto pi  riesce a far apparire come dato biologico ci  che   un artefatto storico e, da questo punto di vista, la biotipologia   il caso in cui l'operazione   stata compiuta alla lettera.

Se volessimo fare nostro questo concetto e dargli una definizione, potremmo connotarlo come lo stato di un campo in cui una determinata configurazione ha cessato di apparire come una scelta e opera come condizione di possibilit  del comportamento. Non   consenso, n  adesione e nemmeno credenza ma la scomparsa dell'alternativa dall'orizzonte del pensabile e del praticabile. Una normotipia   sempre plurale, in conflitto con altre normotipie e ha una genesi arbitraria che essa stessa provvede a cancellare.

Possiamo affermare, quindi, che una configurazione   normotipica quando la sua negazione ha un costo che non viene

⁶⁶ E. Bazzanella, *Religio III*, op. cit., p. 191.

percepito come sanzione. Se non usare un certo strumento espone a una multa siamo nel regime della legge, se espone a una riprovazione siamo nel regime della norma sociale, ma se espone a essere considerati inefficienti, incompetenti, arretrati o inaffidabili e se tale valutazione appare a tutti come una constatazione tecnica e non come un giudizio, allora la configurazione si è normotipizzata.

6. Potenza normante, desiderio e gesto

Alla normotipia, stato in cui una configurazione ha cessato di apparire come scelta, si oppone la potenza normante, cioè la potenza di un singolo o collettivo di istituire norme proprie e dunque di produrre configurazioni alternative praticabili. I due termini stanno ai poli di uno stesso asse e la loro relazione è inversa ma non simmetrica, perché la normotipia non annulla la potenza normante ma la rende costosa.

Questa coppia consente anche di apportare una leggera modifica, senza tradirla, alla tesi con cui Bazzanella chiude uno dei suoi complessi percorsi, secondo cui il soggetto “è dipendente e il suo modo di essere-nel-mondo è la stessa multi-dipendenza, sicché ciò che chiamiamo libertà non è che il passaggio, la migrazione da una forma di dipendenza a un'altra, o il nome per il lasco, limitato temporalmente, che talvolta si apre fra una dipendenza e l'altra”⁶⁷. L'affermazione è da assumere in pieno aggiungendo, però, che oltre a muoversi tra dipendenze già date, il soggetto o un collettivo può essere in grado di istituirne di nuove. Nella stessa direzione va, del resto, l'indicazione di Piovani, per il quale “la realtà del soggetto come realizzazione si apre a una relazione modificante”⁶⁸.

Rimane da sciogliere, a questo punto, la questione lasciata aperta in precedenza circa la priorità fra potere e desiderio, perché l'interpretazione finora costruita spiega perché non si possa uscire da una normotipia, ma non spiega perché non lo si voglia. Una risposta plausibile la si trova nella direzione indicata dall'Anti-Edipo, dove si sostiene che “il desiderio, se è produttore, non può esserlo se non in realtà e di realtà e che non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma

⁶⁷ E. Bazzanella, *Dipendenza. Dalla relazione alla patologia*, Mimesis, Milano, 2023, p. 188.

⁶⁸ P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981), in *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano, 2013, p. 726.

sono i bisogni a derivare dal desiderio, controprodotti nel reale prodotto dal desiderio”⁶⁹. E, più ancora, nella tesi secondo cui “il campo sociale è immediatamente percorso dal desiderio, di cui è il prodotto storicamente determinato”, sicché “anche le forze più mortifere e repressiva della riproduzione sociale sono prodotte dal desiderio nell’organizzazione che ne deriva”⁷⁰.

Dunque, se la normotopia è una formazione sociale, essa è dunque desiderata e la pagina di Bazzanella sul bambino che addomestica l’Altro fino a normotopizzarlo dice esattamente in che senso: la griglia di categorie con rapporti unidirezionali e prefissati non viene subita, viene cercata, perché il caleidoscopio di eventi in cui confondersi non è vivibile.

Quindi, possiamo affermare, che la normotopia è un dispositivo immunitario riuscito in quanto non si impone contro il desiderio, ma risponde a un desiderio, quello di abitare un reale già significato e di essere sollevati dal peso di significarlo. Il suo costo è l’atrofia della potenza normante, cioè della capacità di significare altrimenti.

Se, ciò che stiamo tentando di costruire, può dirci qualcosa è che la normotopizzazione non richiede il consenso. Non è necessario che gli attori credano nella bontà della configurazione, ed è sufficiente che non dispongano più di un ambiente in cui una condotta alternativa sia praticabile.

Va infine registrato un ultimo elemento circa la normotopia. Essa non tocca/intacca meramente i comportamenti, ma i corpi e il modo in cui li intacca è il gesto.

Foucault aveva individuato con esattezza il punto quando parlava di un potere che “raggiunge il corpo degli individui e viene a inserirsi nei loro gesti e nei loro atteggiamenti”⁷¹; la fenomenologia, invece, ne fornisce il correlato, poiché “è grazie alla preesistenza di un campo che divengono possibili le aggregazioni per omogeneità e la costituzione delle note caratteristiche”⁷² e “la struttura oggetto-orizzonte è insieme il mezzo che gli oggetti hanno per dissimularsi e il mezzo che essi

⁶⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo*, op. cit., p. 29.

⁷⁰ Ivi, pp. 31-32.

⁷¹ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 121.

⁷² E. Bazzanella, *Orizzonte*, op. cit., p.67.

hanno per svelarsi”⁷³. Se, quindi, la normotipia si incorpora come schema motorio – scorrere, sbloccare, digitare una richiesta e attendere – allora essa non è meramente un’ideologia e non può essere confutata dalla critica filosofica, il che spiega meglio di qualunque teoria del consenso perchè si possa essere perfettamente lucidi sul funzionamento di un’interfaccia e continuare a eseguirne i gesti decine di volte al giorno.

Ne deriva un criterio che consideriamo fra i più affidabili di cui il metodo disponga: una configurazione è normotipizzata quando ha acquisito un repertorio gestuale proprio, trasmesso per imitazione e appreso prima dell’alfabetizzazione critica.

7. Perchè la morfogenesi

Disponendo delle categorie, resta da costruire il sostrato del procedimento che le metta in movimento, poiché la domanda che assumiamo non è *che cosa sia* un campo ma come un campo divenga tale e non *che cosa sia*, ad esempio, un dispositivo, ma come un dispositivo si formi.

Tre nomi sono in concorrenza per designare questo procedimento. La genealogia, nell’accezione che va da Nietzsche a Foucault, ricostruisce la provenienza e l’emergenza mostrando che ciò che appare necessario ha una storia fatta di accidenti, rapporti di forza e appropriazioni successive, tale metodo ha il pregio di essere un antidoto contro la naturalizzazione, ma tende a lavorare all’indietro a partire da un presente dato. La cartografia, proveniente da Deleuze-Guattari, interpretata come metodo per districare le linee di un dispositivo vuol dire ogni volta tracciare una mappa e misurare terre sconosciute e così facendo, essa, mappa una configurazione stabilizzata nelle sue linee di visibilità, di enunciazione, di forza e di soggettivazione, ma una mappa è sincronica e dice dove si è, non come ci si è arrivati né dove si stia biforcando.

La morfogenesi, invece, tenterebbe di aggiungere ciò che sembra mancare ad entrambe, cioè una dimensione temporale e generativa, poiché analizzerebbe come si formano, si selezionano e si irrigidiscono le nuove forme di vita collettiva e la sua domanda propria, invece,

⁷³ Ivi, p. 92

riguarderebbe il momento/movimento in cui certe linee di forza si saldano fino a produrre “una nuova forma sociale, un nuovo ambiente, una nuova realtà”⁷⁴.

Il termine ha una doppia ascendenza, sul versante delle scienze naturali la morfogenesi è il problema di come una forma emerga da un substrato inizialmente omogeneo e se D’Arcy Thompson aveva mostrato che le forme organiche sono l’effetto di campi di forze fisiche e possono essere trasformate le une nelle altre mediante deformazioni continue, il testo decisivo è del 1952 e ha un autore che non è indifferente, poiché è proprio Alan Turing a dimostrare che un sistema di sostanze chimiche che reagiscono può, a partire da una condizione omogenea e instabile, generare spontaneamente pattern spaziali⁷⁵. Che l’uomo che ha fondato la teoria del calcolo abbia scritto anche il testo fondativo della morfogenesi matematica è un indizio di una parentela profonda fra il problema della computazione e quello della forma, ed è la ragione per cui il metodo qui proposto può essere applicato ai processi algoritmici senza forzature.

Sul versante delle scienze sociali, invece, il termine è stato introdotto da Walter Buckley in opposizione a morfostasi, essendo morfostatici i processi che tendono a preservare la forma data di un sistema e morfogenetici quelli che tendono a elaborarla o a cambiarla; Margaret Archer, invece, ne ha fatto un ciclo analitico in tre fasi, dal condizionamento strutturale e culturale all’interazione sociale e infine all’elaborazione strutturale o alla morfostasi⁷⁶. Il modello che qui si propone deve ad Archer l’idea del ciclo e la separazione temporale delle fasi, ma se ne vuole distinguere perché Archer analizza il rapporto fra struttura e agire, mentre qui si analizza il passaggio di una configurazione dallo statuto di opzione a quello di ambiente.

Va aggiunto che un precedente più prossimo si trova nell’archeologia foucaultiana, dove si stabilisce che il momento in cui

⁷⁴ L. Goldmann, *Introduction générale*, in AA.VV., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Mouton, Paris 1965, p. 10.

⁷⁵ D’A. W. Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1917; A. M. Turing, *The Chemical Basis of Morphogenesis*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B», 237/1952, pp. 37-72.

⁷⁶ W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967; M. S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

viene a essere impiegato un unico sistema di formazione degli enunciati, oppure quello in cui tale sistema si trasforma, “può essere chiamato soglia di positività e che quando un insieme di enunciati si evidenzia, pretende di far valere norme di verifica e di coerenza ed esercita nei confronti del sapere una funzione dominante, la formazione discorsiva supera una soglia di epistemologizzazione”⁷⁷.

Foucault, insomma, aveva già capito che una configurazione di sapere-potere attraversa stati qualitativamente diversi e aveva già provato a nominarli: i moduli che seguono sono, nella loro ambizione, l'estensione di quelle soglie che vanno dal discorso all'ambiente.

8. I quattro moduli

I moduli morfogenetici che si propongono non stadi necessari, non compongono una successione teleologica e non garantiscono nessun esito sicuro, dal momento che la grandissima parte delle configurazioni si arresta al primo o al secondo stadio; sono piuttosto quattro regimi di funzionamento del potere, ciascuno con la propria logica e le proprie poste.

Nella fase di *emergenza* compaiono pratiche tecniche o sociali in forma distribuita e la prescrizione foucaultiana è qui pertinente, poiché si tratta di “rintracciare le prime superfici della loro emergenza, mostrando dove possano sorgere quelle differenze individuali che verranno poi designate e analizzate, tenendo presente che tali superfici non sono le stesse nelle varie società, nelle varie epoche e nelle varie forme di discorso”⁷⁸, cui va aggiunta “l'analisi delle griglie di specificazione, ossia dei sistemi secondo i quali gli oggetti del discorso vengono separati, contrapposti, raggruppati e classificati”⁷⁹. In questa fase il potere è ancora distribuito, coesistono soluzioni alternative, il vocabolario è instabile, i confini fra ruoli non sono fissati e i costi di abbandono restano bassi: è il momento della massima reversibilità e insieme della massima opacità, poiché nessuno sa quale variante prevarrà e le ragioni che verranno addotte per spiegarne la vittoria non sono ancora state inventate.

⁷⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, op. cit., p. 244; per l'episteme come insieme delle relazioni fra pratiche discorsive, ivi, p. 250.

⁷⁸ Ivi, p. 56.

⁷⁹ Ivi, p. 57.

Nella fase di *selezione*, invece, alcune soluzioni si diffondono, altre si estinguono e il potere, qui, agisce come filtro evolutivo giacché non decide, ma seleziona. È cruciale non confondere selezione con merito, perché ciò che viene selezionato non è la soluzione migliore ma quella più integrabile, cioè quella che si innesta su una base installata esistente, riduce i costi di transizione ed è compatibile con gli assetti di governo già in vigore. I meccanismi sono quelli noti alla letteratura sulla dipendenza dal sentiero – rendimenti crescenti dell'adozione, esternalità di rete, interoperabilità, economie di scala, costi di apprendimento –, la cui forza è stata mostrata, ad esempio, da David con il caso della tastiera QWERTY e da Arthur con la teoria dei *lock-in*, mentre Hughes, studiando i grandi sistemi tecnici, ha aggiunto la nozione di *momentum*, per cui al di là di una certa massa un sistema acquista un'inerzia che rende il suo mutamento più costoso della sua estensione⁸⁰.

La sociologia dell'attore-rete fornisce un concetto prezioso per questa fase, cioè il punto di passaggio obbligato di Michel Callon, ossia la posizione in cui un attore riesce a collocarsi in modo che tutti gli altri, per raggiungere i propri fini, debbano passare attraverso di lui⁸¹: la selezione non è mai soltanto un fatto di adozione diffusa, ma è sempre la costruzione di una strettoia. Va aggiunto, però, un meccanismo che la letteratura classica sottovaluta e che è oggi centrale, ovvero la regolazione come operatore di selezione, poiché una normativa che imponga obblighi di documentazione, tracciabilità, valutazione del rischio e conformità non è soltanto un limite al potere degli attori ma, anche, un filtro che avvantaggia chi può sostenerne i costi: il diritto, in fase di selezione, non frena la morfogenesi ma la orienta.

Nella fase di *infrastrutturazione* la pratica smette di essere tale e diventa un presupposto, cioè default e protocollo: il dispositivo diventa ambiente. L'analitica più precisa di questo passaggio si deve a Susan Leigh Star che elenca tutte le proprietà dell'infrastruttura: incorporata

⁸⁰ P. A. David, *Clio and the Economics of QWERTY*, in «American Economic Review», 75/1985; T. P. Hughes, *Networks of Power. Electrification in Western Society 1880-1930*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.

⁸¹ M. Callon, *Some Elements of a Sociology of Translation*, in A cura di J. Law, *Power, Action and Belief*, Routledge, Londra, 1986.

in altre strutture, trasparente all'uso nel senso che non deve essere reinventata a ogni utilizzo, dotata di una portata che eccede il singolo evento, appresa come parte dell'appartenenza a una comunità, legata a convenzioni di pratica, incorporante standard, costruita su una base installata di cui eredita i vincoli e, proprietà decisiva, visibile soltanto quando si rompe⁸².

Bruno Latour, invece, ha descritto lo stesso fenomeno come delega, poiché il compimento di un programma d'azione viene trasferito a dispositivi non umani che lo eseguono in modo più costante e più economico di quanto farebbe un obbligo morale o giuridico⁸³. Geoffreu Bowker e, di nuovo, Susan Leigh Star hanno mostrato che ogni infrastruttura è anche un sistema di classificazione e che ogni processo classificatorio produce categorie residuali, cioè casi che non entrano nelle categorie e che vengono torti per farceli entrare⁸⁴. Il segnale distintivo dell'avvenuta infrastrutturazione è l'inversione dell'onere della giustificazione, per cui non deve più giustificarsi chi adotta ma chi non adotta.

Nella fase di *normotipizzazione* la configurazione, divenuta ambiente operativo, diventa la condizione stessa dell'esistenza in cui il potere appare inevitabile, neutrale e trasmette l'impressione che sia sempre esistito. Qui si applica integralmente l'analitica della normotipia costruita sopra e va tenuto fermo il carattere polemologico, poiché la normotipizzazione di una configurazione è sempre e simultaneamente la delegittimazione delle normotipie concorrenti: non c'è mai un solo ordine che si naturalizza, c'è un ordine che vince una guerra di normalità. I residui di questa fase sono la devianza e l'anacronismo, giacché chi non si conforma non è più un concorrente ma un caso, letto come incompetente, arretrato o patologico.

Su questi ultimi residui va aggiunta una cosa che vale per l'intera serie: il patologico non preesiste alla norma, ma è prodotto da essa e dunque non esiste devianza prima che esista una normotipia. Ne segue che la quantità e la qualità dei residui costituiscono un indicatore

⁸² S. L. Star, K. Ruhleder, *Steps Toward an Ecology of Infrastructure*, op. cit.

⁸³ B. Latour, *Technology is Society Made Durable*, in A cura di J. Law, *A Sociology of Monsters*, Routledge, Londra, 1991.

⁸⁴ G. Bowker, S. L. Star, *Sorting Things Out. Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, 1999.

diretto dello stadio morfogenetico raggiungo e, probabilmente, il migliore di cui il metodo disponga, perché a differenza di altri è osservabile senza dover interrogare le intenzioni di nessuno.

Il processo che li produce potrebbe chiamarsi residuazione e non va inteso come un quinto modulo, bensì come la serie parallela che accompagna tutti e quattro.

9. Il tempo e il metabolismo delle configurazioni

Il modello morfogenetico così esposto dispone di stadi ma non di velocità e questo vuoto, una volta riempito potrebbe portarci ad ottenere un concetto utile per inquadrare meglio tutto il processo.

I campi non hanno lo stesso tempo proprio, poiché il diritto ha tempi di ratifica misurabili in anni, l'istruzione in generazioni, la deliberazione pubblica in cicli elettorali, l'infrastruttura tecnica in trimestri e il mercato del capitali in giorni. È la tripartizione braudeliana dei tempi applicata al presente invece che al Mediterraneo, ed è anche ciò che Foucault aveva in mente osservando che “non si tratta di ripiegare tutto su un certo piano, quello dell'avvenimento, ma di considerare che esiste tutto un disporsi su piani distinti di tipi di avvenimenti diversi che non hanno né la stessa portata, né la stessa ampiezza cronologica e nemmeno la stessa capacità di produrre effetti”⁸⁵.

Se i campi si sovrappongono e hanno velocità diverse, allora si apre uno spazio che merita un nome proprio e che potrebbe essere quello di arbitraggio temporale, ovvero una forma di potere che consiste nell'estrarre vantaggio dal differenziale fra la velocità di un campo più rapido e il tempo di risposta dei campi lenti.

Questo funzionamento non richiede di vincere il conflitto, ma di completare l'infrastrutturazione prima che i campi lenti abbiano formulato una posizione: quando essi arrivano non regolano una scelta, ma constatano un ambiente nuovo.

Da qui segue una tesi che andrebbe formulata senza nessun tipo di attenuazione: nelle società a campi fortemente eterocroni la forma dominante del potere non è la decisione ma, al contrario, la velocità,

⁸⁵ M. Foucault, *Microfisica del potere*, op. cit., p. 8. Per la tripartizione dei tempi: F. Braudel, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in «Annales», 13/1958.

poiché non occorre più conquistare l'istanza che decide, ma basta muoversi in una scala temporale in cui la decisione arriva sempre dopo l'irreversibilità.

Se ne ricava un corollario politico non ovvio, cioè che la lentezza dei campi non è un difetto da correggere ma la loro funzione: il diritto è lento perché deve essere revisionabile, l'istruzione perché deve sedimentare e accelerarli, mediante deregolamentazione o semplificazione compressa, non li rende competitivi ma inutili, distruggendone l'unica risorsa, che è la capacità di stabilizzare. Una politica delle infrastrutture, in questa prospettiva, non consiste nel decidere meglio, ma nel riportare i campi a velocità compatibili, imponendo attese e obblighi di reversibilità: rallentare diverrebbe un atto normativo.

Oltre alla temporalità, ciò che non va perso di vista è la materialità. Nessuna infrastruttura è gratuita, poiché ciascuna ha un metabolismo fatto di energia, acqua, minerali, calcolo, lavoro umano a basso costo e catene di fornitura vulnerabili alla geopolitica. Questo metabolismo ha proprietà decisiva di crescere più linearmente con l'estensione della normotopia, giacché più una configurazione diventa ambiente più deve essere alimentata anche nei momenti in cui nessuno la usa, dovendo essere disponibile per definizione.

Questo processo potremmo chiamarlo soglia metabolica: ogni normotopia ha un costo di mantenimento crescente e un punto oltre il quale il costo di tenerla in funzione supera il vantaggio che produce. Superata questa soglia la configurazione non viene rovesciata, ma si degrada, si stratifica e viene socializzata, nel senso che il suo costo viene trasferito totalmente a chi non l'ha scelta.

A questa altezza discorsiva ci stiamo muovendo sul territorio di Ivan Illich che, mezzo secolo fa, formulò il concetto di monopolio radicale che non raffigura il dominio di un'impresa su un mercato, ma il dominio di un modo di fare su tutti gli altri sicché, ad esempio, l'automobile non detiene il monopolio della vendita di automobili ma il monopolio radicale del trasporto, perché una volta ridisegnata la città attorno a essa andare a piedi cessa di essere un'alternativa senza che nessuno abbia vietato di camminare. A ciò Illich accompagna la teoria delle soglie di controproduttività, ossia del punto oltre il quale

un mezzo comincia a produrre l'opposto del proprio scopo, come quando oltre una certa densità i trasporti immobilizzano e oltre una certa scala l'istruzione produce ignoranza certificata⁸⁶. Il guadagno teorico è che il modello morfogenetico acquista una teoria endogena della reversibilità, poiché con la soglia metabolica la denormotipizzazione è interna al processo stesso: una normotipia produce, crescendo, le condizioni della propria insostenibilità.

L'imputabilità morfogenetica

Fra gli indicatori della normotipizzazione figura l'assenza di un soggetto identificabile a cui imputare la specifica configurazione; se da un lato la constatazione è valida come sintomo del processo, dall'altro un'analitica che desostanzializzi integralmente il potere rischia di produrre lo stesso effetto sul piano teorico, poiché se il potere circola, non si possiede e si esercita prima di essere posseduto al termine della lettura non resta nessuno a cui rivolgersi. È la famosa obiezione mossa a Foucault da Nancy Fraser e da Jürgen Habermas: una teoria che spiega perché nessuno risponda, senza poter dire chi avrebbe dovuto, non è una critica del dominio ma la sua fenomenologia⁸⁷.

Il rimedio, secondo noi, non consiste tanto nel tornare alla tematica della sovranità quanto distinguerne due livelli. Che il potere non sia posseduto è vero a livello di regime, poiché nessuno possiede il capitalismo, nessuno possiede la lingua e nessuna possiede la governamentalità algoritmica. Che nessuno decida, però, è falso a livello di evento, poiché uno standard viene scritto in una stanza, da persone con un nome, in una data, dopo una votazione di cui esiste il verbale.

Si potrebbe definire questo processo come imputabilità morfogenetica, ovvero la proprietà per cui, in ciascuno dei quattro moduli, esistono atti puntuali, datati e attribuibili il cui effetto sistemico eccede l'intenzione di chi li compie ma la cui responsabilità non si dissolve: ciò che è da tenere fermo è che la decisione senza

⁸⁶ I. Illich, *La convivialità*, Mondadori, Milano, 1974, si vedano le pp. 15-40 e 65-75.

⁸⁷ N. Fraser, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «PRAXIS International», 1/1981.

decisore è un effetto e non un fatto è, cioè, il modo in cui il sistema si presenta e non il modo in cui funziona.

È a quest'altezza che il capitale-potere, introdotto precedentemente, svolge la sua funzione, giacché il capitale è il meccanismo mediante il quale il potere si concentra e dunque si localizza: se il potere fosse soltanto circolazione non esisterebbero bilanci. Il fatto che l'esistenza di una rete di relazioni sia il prodotto di un lavoro continuo di istituzionalizzazione⁸⁸ e non un dato naturale, significa che quel lavoro ha degli esecutori.

Il capitale-potere è, in questo senso, il termine che impedisce alla teoria di diventare una teodicea.

Due casi

Vale la pena, prima di giungere alla conclusione, di provare ad applicare la morfogenesi qui pensata a due casi specifici, per vedere in che modo i modelli possano funzionare.

Un caso interessante e che mette bene in evidenza alcuni tratti esemplari dei moduli descritti è costituito dall'introduzione del tempo standard ferroviario.

Prima degli anni Quaranta dell'Ottocento ogni città britannica regolava i propri orologi sul mezzogiorno solare locale, Bristol era di circa dieci minuti indietro rispetto a Londra ed Exeter di quattordici. La molteplicità dei tempi locali non costituiva un problema perché nulla, nell'esperienza ordinaria, richiedeva di sincronizzare due luoghi distanti. La ferrovia introdusse quel requisito per ragioni puramente operative, dal momento che orari costruiti su tempi non uniformi generavano confusione e incidenti e nel novembre 1840 la Great Western Railway fu la prima a uniformare i propri orari sul tempo dell'osservatorio di Greenwich.

Fin qui siamo in emergenza, con soluzioni molteplici e reversibili.

La selezione avviene nel modo descritto, ossia attraverso una strettoia e non attraverso una decisione pubblica. Il Midland Railway adotta il tempo di Londra in tutte le proprie stazioni il primo gennaio 1846, la Liverpool and Manchester lo impone nello stesso mese e il 22 settembre 1847 il Railway Clearing House – organismo privato

⁸⁸ P. Bourdieu, *Forme di capitale*, op. cit., p. 105.

costituito nel 1842 per ripartire i proventi fra compagnie e divenuto, di fatto, l'ente normatore del settore – raccomanda l'adozione del tempo di Greenwich in tutte le stazioni, sicché entro il gennaio 1848 la maggior parte delle compagnie vi si è conformata. La strettoia è visibile a occhio nudo: un consorzio nato per regolare la contabilità dell'interoperabilità diventa il punto di passaggio obbligato attraverso cui si decide che ore sono.

L'infrastrutturazione produce i propri residui in una forma quasi didattica. Nel febbraio 1846 il consiglio comunale di Nottingham ordina che gli orologi pubblici siano dotati di tre lancette, due per il tempo locale e una per il tempo ferroviario e postale di Londra; a Oxford l'orologio della Tom Tower di Christ Church riceve due lancette dei minuti e l'orologio della Corn Exchange di Bristol le conserva ancora oggi; a Exeter il decano rifiuta di modificare l'orologio della cattedrale, che fungeva da regolatore della città. Sono, alla lettera, sistemi di aggiramento: la doppia lancetta è la forma materiale del residuo, l'oggetto che rende visibile per qualche decennio una biforcazione che poi verrà dimenticata. Entro il 1855 la grande maggioranza degli orologi pubblici britannici è regolata su Greenwich.

La normotipizzazione si compie quando il tempo standard cessa di apparire come una decisione imposta e il fatto che oggi nessuno percepisca il fuso orario come un artefatto industriale ottocentesco misura il suo successo. Il dato più istruttivo riguarda, però, il diritto: il sistema giudiziario resta l'ultimo a mantenere il tempo locale, con conseguenze bizzarre come seggi elettorali che aprivano alle 8.13 e soltanto nell'agosto del 1880 lo Statutes Act stabilì per legge il tempo di Greenwich per l'intero Regno Unito⁸⁹. Quarant'anni separano la decisione della Great Western Railway dalla legge e in quei quarant'anni il diritto non ha regolato una scelta: ha constatato l'esistenza di un ambiente nuovo.

Come secondo caso si è deciso di assumere quello dell'intelligenza artificiale generativa, ancora in corso e non ancora consegnato all'illusione retrospettiva. L'oggetto non è un mero artefatto ma un ecosistema, poiché ciò che è stato introdotto non è un

⁸⁹ E. Zerubavel, *The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective*, in «American Journal of Sociology», 88/1982; D. Howse, *Greenwich Time and the Longitude*, Wilson, Londra, 2001.

singolo modello, bensì la proceduralizzazione del simbolico, cioè il fatto che la produzione linguistica diventi un processo industriale, con uno spostamento delle competenze dal produrre all'orchestrare e al valutare.

La fase di emergenza, dall'architettura Transformer del 2017 alla diffusione degli assistenti conversazionali, presenta dei tratti previsti, con pratiche nuove, ruoli in cerca di nome e oggetti di statuto incerto, poiché non è chiaro chi sia l'autore, che cosa sia citabile e quale sia il regime di responsabilità.

La selezione opera rapidamente, ma il punto che il metodo permette di isolare è che non viene selezionato il modello migliore, bensì l'ecosistema più integrabile, ossia la catena di dati, calcolo e interfacce più stabile e la governance più compatibile con i requisiti di imprese e amministrazioni: la competizione fra modelli è, morfogeneticamente, un processo di superficie.

A ciò si aggiunge la regolazione come filtro, poiché il regolamento europeo sull'AI, entrato in vigore nell'agosto 2024 con applicazione scaglionata e divenuto generalmente applicabile il 2 agosto 2026, istituisce obblighi di documentazione tecnica, di informazione ai fornitori a valle e di sintesi dei dati di addestramento che spostano il baricentro dalla capacità di costruire modelli alla capacità di documentarli, mentre il differimento degli obblighi sui sistemi ad alto rischio al dicembre del 2027 e al 2028 prolunga la fase in cui l'adozione avviene senza vincoli forti⁹⁰.

La scansione temporale del diritto è essa stessa un fattore morfogenetico, perché regolare più tardi significa regolare qualcosa che nel frattempo sta diventando ambiente.

L'infrastrutturazione è riconoscibile dall'ingresso della configurazione come default nei processi amministrativi, formativi ed editoriali, dalla standardizzazione delle procedure, dalla comparsa di ruoli e certificazioni e soprattutto dall'inversione dell'onere della giustificazione, poiché dove il processo si è compiuto non deve più motivarsi chi usa un modello generativo per redigere un documento, ma chi sceglie di non usarlo.

⁹⁰ AI Act, Regolamento (UE) 2024/1689.

La normotipizzazione è in corso e due concetti servono a nominarne con precisione i tratti. Il primo è l'obbligatorietà dolce, che qualifica una configurazione non imposta da alcuna norma giuridica e tuttavia resa necessaria dalla configurazione del mercato e delle pratiche, sicchè il costo del rifiuto non è una sanzione, ma uno svantaggio competitivo e proprio per questo non è politicamente contestabile, non essendovi nessuno da citare in giudizio né alcuna decisione da impugnare: è, come si vede, il monopolio radicale di Illich trasferito dalla mobilità alla produzione simbolica. Va sottolineato che il concetto illichiano è il più calzante perché porta con sé la teoria delle soglie di controproduttività, la quale impone una domanda che il dibattito non ha ancora posto, cioè quale sia il punto oltre il quale un sistema che riduce il costo della scrittura comincia a rendere più costose la lettura, la verifica, l'attribuzione e la fiducia, perchè saranno questi aspetti, probabilmente, a venire meno.

Il secondo concetto è la normatività del dicibile, poiché un modello generativo non produce soltanto contenuti ma stabilizza forme – stile, tono, struttura dell'argomentazione, ordine delle obiezioni – ed è potere in quanto decide statisticamente che cosa sia corretto scrivere, diventando normotipia quando ciò che è automaticamente scrivibile diventa socialmente adottabile e ciò che non lo è cominciare ad essere inadeguato. In questa prospettiva l'AI non censura ma, al contrario, rende costosa la devianza stilistica, che è un modo molto più efficace di ottenere lo stesso risultato.

Resta un elemento che, fin'ora, nessun fenomeno aveva ancora avuto. Nei casi classici e il tempo standard ferroviario lo mostra bene, l'ambiente infrastrutturale è passivo, poiché vincola ma non agisce; nel caso presente l'ambiente contiene agenti che apprendono, coevolvono e trasmettono lessici, sicchè la selezione non opera più soltanto sulle configurazioni, ma è in parte eseguita dalle configurazioni stesse e, cosa più singolare, il filtro evolutivo acquista una componente endogena.

Ne segue che una parte del lavoro di tipizzazione – che cosa sia normale dire, scrivere e chiedere – è delegata a processi che nessuno interpreta e che, per le architetture profonde, non sono pienamente spiegabili neppure ai loro progettisti: la normotipia, in questo caso,

diventa opaca alla propria genesi non soltanto per oblio sociale, ma per limiti tecnici.

Conclusione

Si è proposto di considerare la società come un sistema di campi sovrapposti, tenuti insieme non da un centro ma da un regime di composizione relazionale; il potere non come possesso né come comando, ma come capacità differenziale di far accadere, che nella sua forma più matura si esercita progettando l'ambiente in cui l'azione diventa probabile; la normotipia come lo stato terminale in cui una configurazione cessa di apparire come scelta, cui si oppone la potenza normante come capacità di istituire nuove norme/nuove dipendenze. Il metodo che ne deriva, articolato in quattro moduli, nella serie parallela dei residui e integrato dall'eterocromia dei campi, dalla soglia metabolica e dall'imputabilità è stato collaudato, in forma molto sintetica, su un ciclo concluso e su uno in corso.

Resta da porre la domanda che il modello, arrivato fino in fondo, non può permettersi di eludere.

Il saggio chiede come le forme si fissino e, perciò, la domanda simmetrica riguarda che cosa si debba fare, continuamente, perché qualcosa resti non normotipizzato e la risposta è che occorre molto lavoro, costante e invisibile. Mantenere aperta un'alternativa è un'attività a tempo pieno: la potenza normante non è una facoltà ma una pratica che si conserva soltanto esercitandola. Questo è il punto in cui la teoria smette di essere diagnostica e diventa politica senza dover prescrivere nulla.

C'è infine la questione che la torsione contemporanea impone e che va formulata senza mezzi termini. Se "potere" ha sempre significato la capacità differenziale di far accadere e se una parte crescente del far accadere è oggi distribuita fra agenti che nessuno interpreta pienamente e che coevolvono con noi in un ambiente alla cui produzione contribuiscono, allora il differenziale non passa più soltanto fra umani, ma fra un'ecologia e i suoi abitanti. È a questo punto che bisognerebbe stabilire se "potere" sia ancora la parola giusta o se si stia già descrivendo una pressione selettiva.

Se resta la parola giusta, bisognerebbe spiegare come un concetto costruito attorno all'intenzione, alla strategia e alla responsabilità sopravviva alla sottrazione di tutti e tre, in tal caso il capitale-potere e l'imputabilità morfogenetica diventano i concetti che sorreggono l'intero edificio concettuale, essendo gli unici che riportano il potere a qualcuno. Se non lo è più, invece, la morfologia del potere si convertirebbe in ecologia politica delle forme e con essa cade il vocabolario che ne dipende – sovranità, legittimità, responsabilità, resistenza – con la conseguenza che le forme di vita collettiva verrebbero descritte in un linguaggio che non contiene il posto per la loro contestazione, poiché un vocabolario ecologico non possiede imperativi.

La secondo risposta ci sembra descrittivamente più accurata e politicamente disastrosa e riteniamo che il compito filosofico consista precisamente nel non lasciarla vincere per inerzia, che è poi ciò che una teoria della normotopia dovrebbe saper fare su se stessa. Il compito, in ogni caso, non consiste nel difendere una roccaforte, ma nel tenere aperto il computo di ciò che in un dato momento è ancora possibile fare altrimenti, nel farlo prima che l'elenco delle possibilità venga chiuso da qualcun altro o, peggio ancora, da nessuno.

Bibliografia

- AI Act, Regolamento (UE), 2024/1689.
- A. Lalande, *Dizionario filosofico*, ISEDI, Milano, 1975.
- A. Quetelet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, Bachelier, Parigi, 1835.
- A. Schütz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979.
- A. M. Turing, *The Chemical Basis of Morphogenesis*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B», 237/1952.
- B. Latour, *Technology is Society Made Durable*, in A cura di J. Law, *A Sociology of Monsters*, Routledge, Londra, 1991.
- B. Spinoza, *Tractatus politicus*, Laterza, Bari, 1995.
- B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Laterza, Bari, 2009.
- D'A. W. Thompson, *On Growth and Form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1917.
- D. Howse, *Greenwich Time and the Longitude*, Wilson, Londra, 2001.
- É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino, 2008.
- E. Benveniste, *Struttura in linguistica*, in AA.VV., *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano, 1966.

- E. Bazzanella, *Orizzonte. Passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini, Milano, 1995.
- E. Bazzanella, *Spazio e potere. Heidegger, Foucault, la televisione*, Mimesis, Milano, 1996.
- E. Bazzanella, *Trattato di echologia*, Mimesis, Milano, 2004.
- E. Bazzanella, *Religio I. Senso e fede nel tardocapitalismo*, Mimesis, Milano, 2010.
- E. Bazzanella, *Religio III. Logica e follia*, Mimesis, Milano, 2012.
- E. Bazzanella, *Dipendenza. Dalla relazione alla patologia*, Mimesis, Milano, 2023.
- E. Zerubavel, *The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective*, in «American Journal of Sociology», 88/1982.
- F. Braudel, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in «Annales», 13/1958.
- F. Braudel, *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna, 2006.
- F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1983.
- G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998.
- G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino, 2010.
- G. Deleuze, *Pourparlers*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2024.
- H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996.
- J. Piaget, *Lo strutturalismo*, il Saggiatore, Milano, 1968.
- J. Lacan, *Il mio insegnamento e Io parlo ai muri*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma, 2014.
- J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi 1964*, Einaudi, Torino, 2003.
- I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- I. Illich, *La convivialità*, Mondadori, Milano, 1974.
- L. Goldmann, *Introduction générale*, in AA.VV., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Mouton, Parigi, 1965.
- M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967.
- M. Foucault, *Due risposte sulla epistemologia*, Lampugnani Nigri, Milano, 1971.
- M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977.
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano, 1980.
- M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- M. S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- M. Callon, *Some Elements of a Sociology of Translation*, in A cura di J. Law, *Power, Action and Belief*, Routledge, Londra, 1986.

- N. Fligstein, D. McAdam, *A Theory of Fields*, Oxford University Press, New York, 2012.
- N. Fraser, *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, in «PRAXIS International», 1/1981.
- P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995.
- P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lione, 2000.
- P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano, 2005.
- P. Bourdieu, *Campo politico, campo delle scienze sociali, campo giornalistico*, Armando, Roma, 2010.
- P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Armando, Roma, 2015.
- P. Morriss, *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester University Press, Manchester, 1987.
- P. Bachrach, M. Baratz, *Two Faces of Power*, in «American Political Science Review», 56/1962.
- P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- P. Piovani, *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessoro, Bompiani, Milano, 2013.
- P. A. David, *Clio and the Economics of QWERTY*, in «American Economic Review», 75/1985.
- R. Jakobson, *Principes de phonologie historique*, in N. S. Trubeckoj, *Principes de phonologie*, trad. fr. di J. Cantineau, Klincksieck, Parigi, 1949.
- R. Barthes, *L'attività strutturalista*, in *Saggi critici*, Einaudi, Torino, 1972.
- R. Thaler, C. Sunstein, *Nudge*, Yale University Press, New Haven, 2008.
- S. Lukes, *Power: A Radical View*, Macmillan, London, 1974.
- S. L. Star, K. Ruhleder, *Steps Toward an Ecology of Infrastructure*, in «Information Systems Research», 7/1996.
- S. L. Star, G. Bowker, , *Sorting Things Out. Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge, 1999.
- T. P. Hughes, *Networks of Power. Electrification in Western Society 1880-1930*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.
- W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967.

Matteo Spagnuolo è laureato magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II ed è ricercatore indipendente. Ha pubblicato *Il capitalismo metabolico* (ACrO-Pólis).