

Appunti e notazioni
per una genealogia
della behavioral sink contemporanea

Dall'esperimento di Calhoun
alla patologia del capitalismo informazionale

Carlo Mancosu

2025

ABSTRACT

Questi appunti e notazioni propongono alcuni elementi per una possibile genealogia della behavioral sink contemporanea a partire dall'esperimento Universe 25 di John B. Calhoun. L'ipotesi centrale è che il collasso osservato da Calhoun non dipenda primariamente da sovraffollamento o scarsità, ma da un meccanismo più profondo: la dissociazione tra soddisfazione del bisogno e compimento della funzione. Quando l'ambiente rende disponibili gli oggetti del bisogno senza richiedere l'attraversamento delle sequenze funzionali che, nell'evoluzione, preparano e chiudono i cicli fisiologici, l'istinto non si spegne: il segnale persiste e si degrada in rumore interno, producendo disfunzioni irreversibili soprattutto in assenza di un «fuori» esperibile.

Trasposto sul presente, il testo sostiene che il capitalismo informazionale realizza un habitat strutturalmente analogo attraverso tre dimensioni interconnesse: monocultura (standardizzazione procedurale delle vie d'accesso ai cicli vitali), monoteismo (esclusività linguistica del denaro e del calcolo come unico regime di traducibilità), teocrazia (abolizione del fuori come coordinata concettuale e pratica). Queste condizioni, rese pervasive dall'automazione del paradigma del calcolabile (System -1) e dalla sua infrastruttura algoritmica preprocessante (System 0), trasformano bisogni qualitativi in richieste illimitate, interrompono le sequenze ordinate dell'agire e spingono l'organismo a cercare surrogati: in particolare una socialità ipertrofica e compulsiva che attenua ma non chiude i cicli.

Ne risulta un malessere caratteristico: non una mancanza orientata verso un oggetto, ma un disagio senza oggetto, intraducibile nelle categorie disponibili, gestito dal sistema come patologia individuale e convertito in mercato. In questo quadro, il corpo —inteso come corpo vissuto e non come insieme di parametri—emerge come residuo irriducibile che testimonia la non coincidenza tra organismo e ambiente. La monografia non offre soluzioni sistemiche: assume l'assenza del fuori come vincolo teorico e indica nella lucidità diagnostica e nell'insistenza del pensiero non riconciliato la forma minima di resistenza possibile in condizioni di chiusura epistemica.

PROLOGO

Il paradosso dell'abbondanza

Viviamo nelle società più ricche che la storia abbia mai conosciuto. L'accesso ai beni materiali, alle informazioni, alle connessioni sociali ha raggiunto livelli che le generazioni precedenti non avrebbero potuto immaginare. La fame, nelle economie avanzate, è tecnicamente risolta. Le malattie che decimavano le popolazioni sono state debellate o controllate. L'aspettativa di vita si è allungata di decenni. La tecnologia ha moltiplicato le nostre capacità, esteso i nostri sensi, connesso ogni punto del pianeta in una rete istantanea di comunicazione.

Eppure qualcosa non torna.

Le epidemie di malessere psichico attraversano le società affluenti con un'intensità che non trova precedenti. I tassi di natalità sono crollati ben al di sotto del livello di sostituzione, non per costrizione esterna ma per una sorta di rifiuto diffuso, spesso non articolato, della riproduzione. I legami sociali si disgregano: le comunità si svuotano, le famiglie si frammentano, la solitudine diventa condizione strutturale mascherata da iperconnessione.

Il paradosso è evidente: non manca nulla, eppure tutto sembra mancare. L'abbondanza materiale coesiste con una scarsità esistenziale che nessun acquisto riesce a colmare. L'ottimizzazione di ogni aspetto della vita produce un'esistenza che non si lascia ottimizzare. Il progresso, nel momento stesso del suo trionfo, genera le condizioni del proprio scacco.

Le categorie tradizionali della critica sociale non bastano a rendere conto di questo paradosso. Non siamo di fronte a scarsità—le risorse abbondano. Non siamo di fronte a repressione nel senso classico—le libertà formali sono garantite come mai prima. Non siamo di fronte all'alienazione descritta da Marx—il lavoratore non è più separato dal prodotto del suo lavoro in modo così lineare. Qualcosa di più sottile, più pervasivo, più difficile da nominare è all'opera.

Questa monografia propone un'ipotesi interpretativa che parte da un luogo inatteso: un esperimento di etologia condotto negli anni Sessanta e Settanta del Novecento su popolazioni di roditori. L'esperimento di John B. Calhoun—noto come Universe 25—ha mostrato cosa accade quando una popolazione animale viene collocata in un ambiente

che soddisfa ogni bisogno materiale eliminando al contempo le condizioni per il compimento delle funzioni biologiche. Il risultato non fu prosperità, ma collasso: una «behavioral sink», uno sprofondo comportamentale da cui la popolazione non riuscì a riemergere.

Non si tratta di tracciare paralleli semplicistici tra ratti e umani, tra gabbie di laboratorio e metropoli contemporanee. Si tratta di isolare un *meccanismo*—la dissociazione tra soddisfazione del bisogno e compimento della funzione—e di indagare se questo meccanismo, opportunamente trasposto, possa illuminare la condizione contemporanea. La tesi è che il capitalismo informazionale abbia prodotto, attraverso la mediazione universale del denaro e l'ambiente tecnico che la supporta, una dissociazione strutturalmente analoga: un ambiente in cui i bisogni trovano oggetti ma non processi, soddisfazione ma non compimento.

Questo paradigma—che chiameremo System -1—non è una teoria tra le altre, non è un'ideologia che si possa criticare dall'esterno, non è una visione del mondo che si possa sostituire con una migliore. È diventato la struttura stessa della percezione, la condizione trascendentale del nostro rapporto con il reale. E proprio per questo è invisibile: non lo vediamo perché vediamo attraverso di esso.

La sfida di questa monografia è tentare di nominare ciò che sfugge alla nominazione, di pensare ciò che struttura il pensiero, di descrivere dall'interno un sistema che non ammette un esterno. È un'impresa paradossale, forse impossibile. Ma il paradosso stesso—il fatto che l'impresa sia necessaria proprio perché impossibile—è già parte della diagnosi.

Questa monografia non propone una teoria falsificabile nel senso popperiano, né un modello predittivo applicabile a livello individuale. Propone una diagnosi ambientale—un tentativo di nominare le condizioni strutturali di un malessere diffuso, senza pretendere di spiegare perché alcuni ne soffrano più di altri o di indicare interventi risolutivi. La filosofia porta domande, non risposte; illumina strutture, non prescrive soluzioni. Ciò che segue va letto in questa chiave: non come una teoria da cui dedurre previsioni o prescrizioni, ma come un'ermeneutica—un tentativo di rendere visibile ciò che normalmente resta invisibile perché troppo vicino, troppo ovvio, troppo intrecciato con le condizioni stesse del vedere.

PARTE PRIMA: L'ESPERIMENTO

CAPITOLO 1

Universe 25: anatomia di un collasso

Nel 1968, John B. Calhoun, ricercatore presso il National Institute of Mental Health degli Stati Uniti, avviò quello che sarebbe diventato il suo esperimento più celebre e più frainteso. Universe 25 era un habitat artificiale progettato per ospitare una colonia di topi in condizioni di abbondanza assoluta: cibo illimitato, acqua sempre disponibile, temperatura controllata, assenza totale di predatori e malattie. Un paradiso, almeno secondo i parametri convenzionali della sopravvivenza biologica.

L'habitat consisteva in una struttura quadrata di circa 2,5 metri per lato, con 256 celle abitative disposte su più livelli, collegate da rampe e corridoi. La capacità teorica era di circa 3.800 topi. Calhoun introdusse quattro coppie di individui sani e osservò l'evoluzione della popolazione per i successivi quattro anni.

La fase iniziale procedette secondo le aspettative: la popolazione crebbe rapidamente, raddoppiando ogni 55 giorni. I topi si organizzarono in gruppi sociali, stabilirono territori, si riprodussero con successo. Tutto sembrava funzionare secondo i modelli biologici standard.

Ma a un certo punto—quando la popolazione raggiunse circa 620 individui, ben al di sotto della capacità dell'habitat—qualcosa cambiò. La crescita rallentò drasticamente. Il tempo di raddoppio passò da 55 a 145 giorni. E poi, intorno ai 2.200 individui, la popolazione si stabilizzò e iniziò a declinare. Non per mancanza di spazio, non per scarsità di risorse—tutto era ancora abbondante—ma per un collasso comportamentale che Calhoun documentò con precisione crescente.

Le femmine mostravano crescenti difficoltà a portare a termine le gravidanze. Quelle che partorivano spesso abbandonavano i piccoli o fallivano nelle cure materne essenziali. La mortalità infantile raggiunse livelli catastrofici: fino al 96% dei nati non sopravviveva allo svezzamento. I comportamenti sociali si disintegravano in forme che Calhoun registrò senza cercare di tradurre in categorie umane: ciò che importava era la *struttura* della disgregazione, non le sue manifestazioni specifiche.

Il dato più significativo non era però la patologia in sé, ma la sua irreversibilità. Quando Calhoun rimosse parte della popolazione per ridurre la densità, i comportamenti non si normalizzarono. I topi sopravvissuti continuavano a manifestare le stesse disfunzioni.

La patologia si era inscritta nella struttura stessa dell'esperienza: gli animali nati e cresciuti in quelle condizioni non conoscevano altro modo di essere.

È questo punto che richiede attenzione teorica. Se il problema fosse stato semplicemente la densità, la riduzione della popolazione avrebbe dovuto innescare una rinormalizzazione. Non accadde. La spiegazione non può quindi risiedere nel sovrappollamento in quanto tale. Deve risiedere in qualcosa di più profondo: nella struttura dell'ambiente, nelle condizioni che esso poneva al dispiegarsi dei comportamenti, in ciò che rendeva possibile e ciò che rendeva impossibile.

CAPITOLO 2

La behavioral sink: una definizione rigorosa

L'interpretazione volgare dell'esperimento di Calhoun lo riduce a una lezione sul sovraffollamento: troppi individui in poco spazio producono stress e patologia. Ma questa lettura manca il punto essenziale. La densità di popolazione in Universe 25 non raggiunse mai livelli critici in termini di spazio fisico disponibile. Il collasso avvenne ben prima che l'habitat fosse saturo.

Il concetto centrale che Calhoun elaborò per descrivere il fenomeno osservato fu quello di «behavioral sink»—letteralmente, uno «sprofondo comportamentale». Il termine designa una condizione in cui le attività biologiche fondamentali vengono trasformate in attività prevalentemente sociali, perdendo la loro funzione fisiologica originaria.

Il caso paradigmatico era l'alimentazione. In Universe 25, il cibo era disponibile in più punti dell'habitat, in quantità sempre sufficiente. Eppure i topi svilupparono un comportamento peculiare: si rifiutavano di mangiare in solitudine. Si accalcavano tutti in una o due aree di alimentazione, ignorando le altre dove il cibo era ugualmente presente. «Individual rats would rarely eat except in the company of other rats», scrive Calhoun. «As many as 60 of the 80 rats in each experimental population would assemble in one pen during periods of feeding.»

L'atto del nutrirsi—un'attività biologica primaria, regolata dall'istinto della fame—era stato riscritto come attività sociale. Non si mangiava più per nutrirsi; si mangiava per stare con gli altri. O meglio: non si *poteva* più mangiare se non in presenza degli altri. L'istinto era ancora presente—i topi avevano fame—ma la sua espressione era diventata dipendente da una condizione sociale. Le aree vuote, dove il cibo era altrettanto disponibile, erano diventate «socialmente vuote», e quindi inabitabili.

Calhoun descrisse questo fenomeno come «pathological togetherness»—uno stare insieme patologico. Non patologico perché eccessivo in senso quantitativo, ma perché aveva preso il posto delle funzioni biologiche che avrebbe dovuto accompagnare. La socialità, da complemento delle attività vitali, era diventata sostituto. E come sostituto, non funzionava.

«Eating and other biological activities were thereby transformed into social activities in which the principal satisfaction was interaction with other rats. In the case of eating, this transformation of behavior did not keep the animals from securing adequate

nutrition. But the same pathological “togetherness” tended to disrupt the ordered sequences of activity involved in other vital modes of behavior such as the courting of sex partners, the building of nests and the nursing and care of the young.»

Il punto cruciale è nell’ultima frase: le «ordered sequences of activity»—le sequenze ordinate di attività—venivano interrotte. Non i singoli atti, ma le sequenze. L’allevamento della prole non è un atto isolato: è un processo complesso che richiede tempo, continuità, uno spazio protetto dall’intrusione. La behavioral sink, con la sua «togetherness» compulsiva, rendeva impossibile il completamento di queste sequenze. Gli atti iniziali potevano ancora compiersi; erano i processi completi a disgregarsi.

CAPITOLO 3

Funzione vs. soddisfazione: il nodo teorico

L'esperimento di Calhoun obbliga a una distinzione teorica che la nostra cultura tende sistematicamente a eludere: la distinzione tra *soddisfazione del bisogno e compimento della funzione*.

Prima di procedere, è necessaria una precisazione terminologica. Quando in questa monografia parliamo di «istinto», non intendiamo i pattern comportamentali rigidi dell'etologia classica—quelle sequenze fisse di azioni che si attivano automaticamente in presenza di stimoli specifici, come il comportamento di imprinting studiato da Lorenz. L'essere umano, e in misura significativa anche i roditori di Calhoun, non funziona così. Intendiamo qualcosa di diverso e più fondamentale: i *substrati fisiologici* delle funzioni vitali. La regolazione omeostatica—fame, sete, termoregolazione. I sistemi di attaccamento studiati da Bowlby e dai suoi successori. Il drive riproduttivo. I meccanismi di risposta allo stress—l'asse ipotalamo-ipofisi-surrene, il sistema nervoso autonomo. Sono funzioni plasmate dalla selezione naturale in centinaia di migliaia di anni, che la plasticità culturale può modulare, riorientare, persino temporaneamente sopprimere—ma non cancellare. L'istinto in questo senso non è un programma rigido: è un substrato, un insieme di predisposizioni fisiologiche che cercano compimento in forme culturalmente variabili ma non indefinitamente malleabili. È la differenza tra il software—che può essere riscritto—e l'hardware—che può essere forzato ma non eliminato senza distruggere la macchina.

La plasticità culturale opera entro limiti che non sono essi stessi negoziabili. La letteratura neurofisiologica documenta vincoli che nessuna formazione culturale può abolire: il lavoro di Robert Sapolsky sul cortisolo cronico mostra come lo stress prolungato produca danni cerebrali e immunitari indipendentemente dalle interpretazioni culturali dello stress; la ricerca sulla disregolazione dell'asse HPA (ipotalamo-ipofisi-surrene) indica soglie oltre le quali il sistema non si recupera; la teoria polivagale di Stephen Porges rivela come il sistema nervoso autonomo risponda a segnali di sicurezza e minaccia secondo logiche evolutive che la coscienza non controlla e la cultura non riscrive. Il corpo può essere formato, educato, disciplinato—ma non indefinitamente; può essere piegato, forzato, adattato—ma oltre una certa soglia si spezza. Questi limiti non sono convenzioni sociali: sono vincoli biologici che la cultura può modulare ma

non abolire, e che si manifestano come patologia quando vengono sistematicamente violati.

L'asimmetria temporale è qui decisiva. I substrati fisiologici che stiamo descrivendo si sono formati in centinaia di migliaia di anni—l'*Homo sapiens* ha circa 300.000 anni, e i sistemi che regolano stress, attaccamento e omeostasi sono ancora più antichi, condivisi con altri primati. La divisione del lavoro—che già introduceva una misura di separazione tra attività e bisogno—ha circa 10.000 anni; la sua forma industriale ne ha 250; la sua forma informazionale ne ha 50. In termini evolutivi, il corpo che oggi abita il capitalismo informazionale è identico a quello calibrato per ambienti radicalmente diversi. Non c'è stato tempo per l'adattamento biologico—e non ci sarà, perché l'evoluzione opera su scale temporali che nessuna accelerazione culturale può comprimere.

Questo non significa che la frattura contemporanea sia categorialmente diversa da ogni forma precedente di divisione del lavoro. Significa che è diversa per grado, scala e struttura. L'artigiano medievale produceva per lo scambio, non per sé—la separazione tra attività e bisogno esisteva già. Ma quella frattura era parziale: l'artigiano compiva comunque una sequenza riconoscibile, vedeva l'oggetto emergere dalle sue mani, manteneva sfere di attività non mediate dal denaro. Era locale: accanto al lavoro specializzato esistevano l'orto, la raccolta, le reti di reciprocità. Era variabile: ogni atto produttivo richiedeva adattamento, giudizio, risposta al materiale—l'istinto poteva ancora articolarsi sulla resistenza del fare. Era aperta: altre forme di vita coesistevano ed erano concepibili come alternative praticabili.

Il capitalismo informazionale non inventa la frattura: la porta a compimento. La rende totale—nessuna sfera dell'esistenza ne resta esclusa. La rende standardizzata—le procedure sono identiche ovunque. La rende chiusa—il «fuori» cessa di esistere come coordinata disponibile. E la comprime in un tempo che, per l'organismo, è un istante: cinquant'anni contro trecentomila. Il corpo non ha avuto modo di adattarsi alle fratture precedenti—ma quelle fratture lasciavano margini, interstizi, zone franche dove le sequenze potevano ancora compiersi. La frattura contemporanea non lascia margini. E il tempo resta lo stesso: insufficiente.

François Jacob, premio Nobel per la fisiologia, ha mostrato che l'evoluzione non opera come un ingegnere ma come un *bricoleur*. L'ingegnere progetta da zero, ottimizza, costruisce la soluzione migliore per il problema dato. Il bricoleur lavora con ciò che ha a disposizione: pezzi vecchi, scarti, strutture preesistenti che ricicla per funzioni nuove. L'evoluzione è bricolage puro. L'asse HPA che regola lo stress non è stato «progettato» per quello scopo—è un assemblaggio di componenti riciclati da funzioni metaboliche e immunitarie più antiche. I circuiti dell'attaccamento riciclano sistemi originariamente legati alla termoregolazione. Non c'è progetto, non c'è ottimizzazione:

ci sono stratificazioni successive, adattamenti locali, soluzioni «abbastanza buone» che funzionano perché l'ambiente in cui si sono formate cambiava lentamente.

Il bricoleur non può accelerare. Non è lento per inefficienza—il suo modo di operare *richiede* tempo. Deve aspettare che le variazioni casuali producano materiale riutilizzabile, che la selezione filtri ciò che funziona, che i pezzi si accumulino in configurazioni nuove. È un processo che non si comprime, non per limiti tecnici ma per struttura. Il capitalismo informazionale invece accelera per struttura: ogni ciclo è più breve del precedente, l'ambiente muta in decenni, poi in anni, ora in mesi. System 0 si aggiorna continuamente; le interfacce cambiano; i pattern di attenzione richiesti cambiano; le competenze richieste cambiano.

Sono due temporalità radicalmente incommensurabili. Il corpo è bricolage stratificato su scala geologica; l'ambiente è ingegneria su scala trimestrale. Non c'è punto di incontro possibile. L'organismo non può «stare al passo» non per debolezza o inadeguatezza —ma perché il suo modo di trasformarsi è strutturalmente incompatibile con la velocità del cambiamento ambientale. Questo chiude anche la scappatoia tecno-ottimista: chi dice «ci adatteremo» presuppone un adattamento ingegneristico che l'evoluzione non sa fare. Ciò che l'evoluzione farà—se farà qualcosa—è altro bricolage caotico, su tempi che nessuno di noi vedrà, e senza alcuna garanzia che il risultato sia compatibile con ciò che chiamiamo vita umana.

Il bisogno è un segnale. La funzione è un processo.

Quando l'organismo segnala «fame», non sta semplicemente indicando l'assenza di cibo nello stomaco. Sta attivando una sequenza comportamentale complessa che, nell'ambiente per cui l'organismo si è evoluto, conduce al nutrimento attraverso una catena di operazioni. Ogni passaggio di questa catena produce trasformazioni nell'organismo—ormonali, neurologiche, muscolari, metaboliche. Quando il cibo viene finalmente consumato, non arriva in un corpo neutro: arriva in un corpo che è stato preparato dall'intera sequenza a riceverlo.

Questa preparazione non è accessoria. È parte integrante di ciò che significa «nutrirsi» per quell'organismo. Il corpo non riceve solo calorie; riceve l'intera riorganizzazione che la sequenza ha prodotto.

Quando l'ambiente viene modificato in modo da rendere superflua la sequenza—quando il cibo è semplicemente *là*, disponibile senza sforzo—l'oggetto del bisogno viene ottenuto, ma la funzione non si compie. L'organismo mangia, ma non «si nutre» nel senso pieno del termine. Il segnale della fame si attenua momentaneamente, ma il corpo non riceve la riorganizzazione che avrebbe dovuto accompagnare il nutrimento. Qualcosa manca—qualcosa che non è l'oggetto, ma il processo.

È questa la chiave per comprendere il paradosso di Universe 25. I topi avevano tutto: cibo, acqua, riparo, assenza di minacce. Avevano gli *oggetti* di tutti i bisogni biologici

fondamentali. Ma non avevano le *sequenze*—i processi attraverso cui quei bisogni, nell'ambiente naturale, trovano non solo soddisfazione ma compimento.

La behavioral sink emerge come tentativo disfunzionale di compensare questa mancanza. Se l'atto del nutrirsi non produce più la riorganizzazione attesa, l'organismo cerca altrove. La socialità offre un surrogato: l'interazione con gli altri, la presenza del gruppo, la stimolazione che viene dallo stare insieme. Non funziona—non può funzionare, perché la socialità non è in grado di chiudere i cicli fisiologici che la sequenza alimentare avrebbe chiuso. Ma è l'unica cosa disponibile. E così diventa compulsiva, ipertrofica, totalizzante.

Il bisogno continua a segnalare perché la funzione non si è compiuta. L'organismo continua a cercare perché non ha trovato ciò che cercava—anche se ha ottenuto ciò che credeva di cercare. È un cortocircuito che non può risolversi dall'interno, perché l'ambiente stesso ha eliminato le condizioni per la risoluzione.

CAPITOLO 4

L'ambiente chiuso e l'assenza del fuori

C'è un elemento dell'esperimento di Calhoun che viene spesso trascurato, ma che è forse il più significativo: l'irreversibilità della patologia.

Se il problema fosse stato il sovraffollamento, la riduzione della densità avrebbe dovuto produrre un ritorno alla normalità. Ma questo non avvenne. Gli animali nati e cresciuti nella behavioral sink non si «ripresero» quando le condizioni cambiarono. Continuavano a comportarsi come avevano sempre fatto—perché non avevano mai conosciuto altro.

La spiegazione sta nell'assenza del «fuori». L'habitat di Calhoun era un sistema chiuso in un senso molto preciso: non solo fisicamente confinato, ma privo di qualsiasi riferimento esterno. Gli animali introdotti all'inizio dell'esperimento avevano una «memoria» di comportamenti normali—li avevano sviluppati in ambienti diversi. Ma i loro discendenti no. Per loro, la behavioral sink non era una patologia: era la normalità. Non avevano termini di confronto, modelli alternativi, alcuna nozione che si potesse vivere diversamente.

Quando la norma stessa è patologica, la patologia cessa di apparire come tale. Diventa semplicemente «come si vive». E in assenza di un fuori—di un ambiente diverso, di un'esperienza alternativa, di un punto di vista esterno—non c'è modo di riconoscerla.

L'ambiente chiuso non produce patologia solo attraverso la densità o lo stress. La produce attraverso la *chiusura epistemica*: l'impossibilità di concepire un altrimenti. È questo che rende irreversibile il collasso. Non mancano le risorse materiali per la normalizzazione; manca il modello di cosa significherebbe normalizzarsi.

Va precisato lo statuto di questa irreversibilità. Non si tratta di una necessità metafisica—come se l'uscita fosse logicamente impossibile, inscritta nella struttura dell'essere. Si tratta di una proprietà emergente: emerge quando la patologia diventa l'unico ambiente di sviluppo disponibile, quando non esistono più modelli alternativi da cui apprendere, quando la memoria di un funzionamento diverso si è estinta nelle generazioni che non l'hanno mai conosciuto. L'irreversibilità non è un decreto ontologico: è il risultato di condizioni concrete che si sono accumulate fino a chiudere lo spazio delle possibilità. In linea di principio, quelle condizioni potrebbero essere modificate; in pratica, la modificazione richiederebbe risorse—cognitive, culturali, esperienziali—

che le condizioni stesse hanno eliminato. Non è che l'uscita sia impossibile; è che le condizioni per concepirla e praticarla sono state progressivamente distrutte.

La funzione epistemica dell'analogia

Prima di procedere all'analisi della condizione contemporanea, è necessario chiarire lo statuto dell'operazione che stiamo compiendo. Perché usare un esperimento su popolazioni di roditori per illuminare la patologia del capitalismo informazionale? Non è un salto illegittimo, un'analogia forzata, una proiezione antropomorfa alla rovescia?

L'uso che questa monografia fa di Calhoun non è un argomento per analogia nel senso debole del termine—non stiamo dicendo «i topi sono come noi, quindi ciò che vale per loro vale per noi». Questa sarebbe un'inferenza fragile: noi non siamo topi, la nostra socialità è mediata dal linguaggio, la nostra cultura è stratificata in modi che nessun roditore conosce. Ciò che l'esperimento di Calhoun offre non è un modello da applicare, ma uno *straniamento epistemico*: una posizione da cui guardare. Guardare i topi di Universe 25 ci insegna un *modo di guardare*—ci allena a riconoscere una struttura che, una volta riconosciuta là, diventa riconoscibile anche altrove.

Siamo troppo dentro la nostra condizione per vederla come condizione. Non abbiamo il fuori da cui osservarla. Ma i topi di Calhoun ce lo prestano—momentaneamente, vicariamente. Possiamo vedere la loro gabbia perché non ci siamo dentro. E vedendo la loro gabbia, impariamo a riconoscere la forma-gabbia—quella struttura che, quando ci siamo dentro, non appare come gabbia ma come mondo.

Va precisata la natura di questo «fuori». Un *fuori concettuale* sarebbe un insieme di alternative pensabili e praticabili—altri modi di organizzare la vita, altre forme economiche, altri paradigmi. Un *fuori ottico* è qualcosa di diverso: un'angolazione che permette di vedere una struttura altrimenti invisibile, senza che questa angolazione offra di per sé un'alternativa. Calhoun ci presta un fuori ottico, non concettuale. Non ci dice dove andare; ci insegna a vedere dove siamo.

C'è un'obiezione che va anticipata. Sappiamo—la storiografia lo ha mostrato (Ramsden e Adams, 2009)—che l'esperimento di Calhoun era già letto attraverso le ansie del suo tempo: la paura della sovrappopolazione, la crisi urbana americana, il fantasma del collasso sociale. Universe 25 non è un dato neutro: è già un testo, già saturo di proiezioni culturali. Ma è proprio questa sovradeterminazione a renderlo utile—non come prova empirica da cui dedurre conclusioni, ma come specchio in cui riconoscere una struttura. Non ci interessa stabilire se Calhoun avesse ragione sui topi; ci interessa cosa il suo sguardo sui topi può insegnarci sul nostro sguardo su noi stessi.

Il meccanismo che isola—la chiusura epistemica, l'assenza del fuori, la normalizzazione della patologia—non è specifico dei roditori. È una struttura che può realizzarsi in contesti molto diversi, con mezzi molto diversi. La domanda che dobbiamo porci è: esistono condizioni in cui questo meccanismo si realizza anche per l'essere umano?

PARTE SECONDA: IL PARADIGMA

CAPITOLO 5

System -1: l'a priori del calcolabile

Per comprendere la condizione contemporanea alla luce del meccanismo isolato in Calhoun, dobbiamo risalire a quello che potremmo chiamare System -1: il paradigma epistemico che ha reso possibile la costruzione dell'ambiente in cui viviamo.

Il termine richiede spiegazione. Negli ultimi anni, il lavoro di ricercatori come Massimo Chiriatti e Giuseppe Riva ha introdotto il concetto di «System 0» per descrivere il ruolo dell'intelligenza artificiale come «preprocessore cognitivo»—uno strato di elaborazione che filtra e organizza l'informazione *prima* che essa raggiunga i sistemi cognitivi umani (il System 1 intuitivo e il System 2 analitico teorizzati da Kahneman). System 0 non è uno strumento che usiamo: è un'infrastruttura che ci forma, che pre-determina ciò che possiamo pensare delimitando ciò che possiamo percepire.

Ma System 0—l'infrastruttura algoritmica—non è emerso dal nulla. È l'automazione di un paradigma più antico, che lo precede e lo fonda. Questo paradigma, che qui chiamiamo System -1, è l'*a priori* culturale che ha reso pensabile, desiderabile, inevitabile la costruzione di System 0.

System -1 non è una teoria, non è un'ideologia, non è una visione del mondo tra le altre. È diventato—nel corso di alcuni secoli—la condizione stessa del pensare. Non lo *scegliamo*: lo *siamo*. Non lo *appliciamo* al reale: *vediamo* il reale attraverso le sue categorie.

I suoi strati costitutivi possono essere distinti analiticamente, anche se nella realtà storica si sono sovrapposti e intrecciati.

Il primo strato è una *decisione ontologica*: l'essere come calcolabile. Con Galileo e la rivoluzione scientifica, la natura viene concepita come un libro scritto in linguaggio matematico. Solo ciò che è quantificabile è propriamente reale; le «qualità secondarie»—colori, sapori, emozioni, significati—vengono relegate nella soggettività, cioè nell'irrelevanza ontologica.

Il secondo strato è una *decisione antropologica*: l'uomo come soggetto estrattivo. Cartesio separa *res cogitans* e *res extensa*, mente e materia. L'uomo è la mente che conosce; il mondo è la materia che viene conosciuta. E conoscere, come Bacone esplicita, è potere: *scientia est potentia*.

Il terzo strato è una *decisione economica*: il valore come quantità omogenea. Con lo sviluppo del capitalismo, forme di valore molteplici e incommensurabili vengono ridotte a un unico metro: il denaro. Il lavoro concreto diventa lavoro astratto, il valore d'uso diventa valore di scambio, ogni cosa diventa confrontabile con ogni altra sulla scala unica del prezzo.

Il quarto strato è una *decisione informazionale*: il reale come dato elaborabile. Nel Novecento, Shannon, Wiener, Turing portano a compimento il processo: tutto ciò che esiste può essere codificato come informazione, e l'informazione è ciò che può essere processato computazionalmente.

Questi quattro strati—ontologico, antropologico, economico, informazionale—non sono separati: sono aspetti di un'unica configurazione che si è sedimentata nel corso di cinque secoli fino a costituire l'*a priori* del nostro pensiero.

CAPITOLO 6

La griglia e la sua automazione

System -1 non è una teoria astratta: è una griglia operativa che produce effetti concreti. Ogni volta che qualcosa viene «conosciuto» secondo questo paradigma, viene sottoposto a una serie di operazioni che ne trasformano la natura. Rendere qualcosa calcolabile non significa descriverlo: significa *produrlo* in una forma che si lasci calcolare.

La prima operazione è la *riduzione*. Per entrare nella griglia, qualcosa deve essere ridotto alle sue componenti quantificabili. Tutto ciò che non si lascia quantificare viene eliminato—non come «resto» da integrare successivamente, ma come «rumore» da eliminare. Ciò che viene eliminato non resta come residuo: è espulso dal reale.

La seconda operazione è la *perimetrazione*. Per calcolare qualcosa, bisogna isolarlo, tracciare confini, definire dove finisce l'oggetto e dove inizia il contesto. Ma il mondo non è fatto di oggetti discreti: è fatto di processi, relazioni, continuità. La perimetrazione spezza le relazioni, congela ciò che è dinamico, separa ciò che era intrecciato.

La terza operazione è la *parametrizzazione*. Descrivere qualcosa parametricamente significa tradurlo in un insieme di variabili misurabili. Ma la scelta dei parametri non è innocente: decide in anticipo cosa conta e cosa no. La qualità non varia lungo assi misurabili: accade.

La quarta operazione è la *replicabilità*. Per essere scientificamente valido, qualcosa deve essere replicabile. Ma l'esperienza vissuta è irripetibile per definizione. Ciò che non si replica non è conoscibile; ciò che non è conoscibile non conta; ciò che non conta non esiste.

La quinta operazione è l'*omogeneizzazione*. Per confrontare, serve una misura comune. Ma l'omogeneità non è data: è imposta. E nel momento in cui tutto è confrontabile, tutto diventa sostituibile, ottimizzabile, scartabile.

Queste operazioni, reiterate per secoli, estese a ogni dominio dell'esistenza, hanno prodotto un mondo *già ridotto, già perimetrato, già parametrizzato, già omogeneo*. Un mondo che si presenta come «la realtà», ma che è il risultato di un'immensa opera di trasformazione.

System 0—l’infrastruttura algoritmica contemporanea—non ha inventato questo paradigma: lo ha *automatizzato*. Ha reso istantaneo, pervasivo, invisibile ciò che prima richiedeva istituzioni, mediazioni, tempo.

Il concetto, elaborato da Chiriatti, Riva e collaboratori, designa l’insieme dei sistemi di intelligenza artificiale che funzionano come «preprocessori cognitivi»: motori di ricerca, sistemi di raccomandazione, feed algoritmici, assistenti virtuali. Questi sistemi non si limitano a fornire informazioni su richiesta: filtrano, ordinano, prioritizzano *prima* che la richiesta venga formulata.

La differenza rispetto ai System 1 e 2 di Kahneman è fondamentale. System 1 e 2 sono modi di pensare: il primo rapido e intuitivo, il secondo lento e analitico. System 0 non è un modo di pensare: è la *costituzione del campo* in cui il pensiero si muove. Opera *prima* della coscienza, *prima* della scelta, *prima* di qualsiasi atto cognitivo. È, letteralmente, pre-cognitivo.

System 0 ha reso esplicito ciò che System –1 faceva implicitamente. Il paradigma del calcolabile aveva già ridotto il mondo a dati elaborabili; System 0 elabora quei dati in tempo reale, continuamente, su scala planetaria. Il risultato è una chiusura cognitiva senza precedenti. Non c’è censura—nulla è esplicitamente proibito. C’è qualcosa di più sottile: la *costituzione* di ciò che è pensabile attraverso la delimitazione di ciò che è percepibile. Non vedo ciò che l’algoritmo non mi mostra; non penso ciò che non ho materiale per pensare.

È questa l’assenza del «fuori» che trovavamo in Calhoun, trasposta sul piano epistemico. Non un divieto di uscire, ma l’impossibilità di concepire l’uscita. Non un muro, ma un orizzonte che si sposta con me ovunque vada.

PARTE TERZA: IL DISPOSITIVO

CAPITOLO 7

La scelta che elimina ogni altra scelta

Ogni tecnologia che «funziona» in senso universale nasconde un'operazione che la narrazione del progresso sistematicamente occulta. La narrazione dice: questa soluzione si è imposta perché era migliore. L'automobile ha sostituito il cavallo perché più veloce, più affidabile, più efficiente. Il mercato ha prevalso sulla pianificazione perché alloca meglio le risorse. Il digitale ha soppiantato l'analogico perché più preciso, più versatile, più economico. Il pensiero calcolante domina perché produce risultati. È darwinismo sociale applicato alle tecnologie: sopravvive ciò che funziona meglio.

Ma il rapporto tra funzionamento e imposizione è esattamente inverso.

Una tecnologia non si impone perché funziona. Funziona perché si è imposta—cioè perché ha trasformato l'ambiente in modo che corrisponda alle sue condizioni di funzionamento. L'automobile non era «migliore» del cavallo in un ambiente neutro. L'automobile ha richiesto, per funzionare, la costruzione di un ambiente interamente nuovo: strade asfaltate, stazioni di servizio, officine meccaniche, codice della strada, industria petrolifera, suburbanizzazione dello spazio. Una volta costruito questo ambiente, l'automobile «funziona» e il cavallo no. Ma non perché l'automobile sia intrinsecamente superiore: perché l'ambiente è stato riconfigurato intorno alle sue esigenze.

Questo schema—la tecnologia che non si adatta all'ambiente ma adatta l'ambiente a sé—è la chiave per comprendere il meccanismo che stiamo analizzando. Non è un difetto, un effetto collaterale, una distorsione. È la struttura stessa di ogni tecnologia che aspira all'universalità. E la sua conseguenza è sempre la stessa: la scelta di una soluzione che elimina gradualmente ogni altra possibile scelta.

È path dependency radicalizzata fino a diventare principio ontologico. La path dependency classica dice: una volta imboccata una strada, è costoso cambiarla. Questo è diverso. Dice: una volta imboccata una strada, la strada distrugge le altre strade. Non le rende costose—le rende inesistenti. E poi distrugge la memoria che esistessero. E infine distrugge la capacità di concepire che possano esistere.

È la struttura dell'irreversibilità in Calhoun, elevata a principio generale. I ratti nati nella behavioral sink non potevano «scegliere» comportamenti normali—non perché fosse proibito, non perché fosse costoso, ma perché non avevano mai conosciuto altro.

La patologia era diventata l'unico orizzonte dell'esperienza possibile. Non c'era un «normale» a cui tornare: c'era solo questo.

André Leroi-Gourhan ha mostrato che la tecnica è co-originaria con l'umano. In *Le geste et la parole*, la tesi è radicale: non c'è un essere umano pre-tecnologico a cui la tecnica si sarebbe «aggiunta». La mano che afferra, il cervello che simbolizza, l'utensile che estende—si sono evoluti insieme, in un processo di esteriorizzazione progressiva che è l'umano stesso. L'utensile non è protesi: è organo. La tecnica non è strumento: è condizione trascendentale.

L'esteriorizzazione—concetto centrale in Leroi-Gourhan—designa il processo per cui funzioni prima incorporate nel corpo vengono proiettate in supporti esterni. La memoria si esteriorizza nella scrittura; la forza si esteriorizza nell'utensile; il calcolo si esteriorizza nella macchina. Non è perdita: è la modalità specifica dell'evoluzione umana, che procede non più per trasformazione biologica ma per accumulazione tecnica. L'umano è l'animale che evolve fuori di sé.

Questo sembra chiudere ogni spazio alla critica. Se la tecnica ci costituisce, come possiamo criticarla senza criticare noi stessi? Se non c'è umano senza tecnica, non c'è punto di vista esterno da cui giudicare la tecnica. System -1—il paradigma del calcolabile—parrebbe invincibile: non sarebbe una scelta storica, ma la struttura stessa del nostro essere.

Ma Leroi-Gourhan ci fornisce anche la chiave per uscire dall'impasse, a condizione di leggerlo con attenzione. La tecnica che ci costituisce non è *questa* tecnica. È la capacità di esteriorizzazione in quanto tale—la possibilità di proiettare funzioni corporee in supporti esterni, di costruire un ambiente artificiale, di mediare il rapporto con il mondo attraverso artefatti. Questa capacità si è realizzata storicamente in forme molto diverse, nessuna delle quali esaurisce la capacità stessa.

Il pensiero calcolante non è *la* tecnica. È una configurazione storica specifica della capacità tecnica umana. Una configurazione potente, pervasiva, che negli ultimi secoli ha colonizzato ogni ambito dell'esistenza—ma pur sempre una configurazione tra altre possibili. Il fatto che oggi appaia come l'unica forma pensabile di razionalità non prova che lo sia; prova solo che ha eliminato le condizioni per pensare diversamente.

Il denaro illustra questo meccanismo con particolare chiarezza, perché la sua storia è documentabile e la sua stratificazione temporale distinguibile.

Le prime forme di moneta coniate compaiono nel VII secolo a.C. in Lidia. Per centinaia di migliaia di anni prima, gli umani avevano vissuto in ambienti pienamente tecnici—utensili, armi, linguaggio, cultura, istituzioni—ma non monetari. La tecnica è costitutiva; il denaro è contingente. Questa asimmetria temporale è il primo dato decisivo.

Ma la contingenza del denaro richiede un'analisi più fine. Non basta dire: il denaro è un'invenzione storica, quindi non è necessario. Bisogna distinguere strati diversi, ciascuno con la propria temporalità e la propria portata.

Il denaro come *strumento di scambio* ha circa 2700 anni. Ma per la maggior parte di questo tempo, il denaro è stato uno strumento tra altri, inserito in un tessuto di relazioni non monetarie. Karl Polanyi lo ha mostrato con precisione in *La grande trasformazione*: nelle società pre-capitalistiche, l'economia era *embedded*—incastonata nel tessuto sociale, subordinata a logiche di parentela, religione, onore, reciprocità. Il mercato esisteva, ma era un'isola in un mare di relazioni governate da altri principi. C'erano sfere separate: la sfera delle merci, la sfera dei doni, la sfera dei beni inalienabili. Il confine tra esse non era vago—era sacro. Vendere ciò che apparteneva alla sfera del dono non era solo sconveniente: era empietà.

Il denaro come *capitale*—valore che deve valorizzarsi, che non può restare fermo, che esige accumulazione—è molto più recente. Circa cinquecento anni: l'emergere del capitalismo commerciale, poi industriale. Qui il denaro cambia natura: non è più mezzo, è fine. Non serve a procurare beni; i beni servono a procurare più denaro. Marx ha analizzato questa inversione con la formula D-M-D': il denaro che si trasforma in merce per tornare denaro accresciuto. È un cambiamento qualitativo, non solo quantitativo. Il denaro-capitale ha una dinamica interna che il denaro-strumento non aveva: deve crescere o perire.

Il denaro come *mediazione tendenzialmente universale* è ancora più recente. Circa duecento anni: la rivoluzione industriale, la trasformazione del lavoro in merce, l'urbanizzazione di massa. Qui le «enclosures»—la recinzione delle terre comuni—rivelano il loro significato pieno. Non sono state solo appropriazione di risorse. Sono state distruzione sistematica delle condizioni materiali per un'esistenza non mediata dal denaro. Il contadino che poteva sussistere coltivando la terra comune deve ora vendere il suo lavoro per sopravvivere. Non «sceglie» il lavoro salariato; l'alternativa è stata eliminata. Il denaro non si è dimostrato «migliore» delle economie di sussistenza; ha distrutto le economie di sussistenza, e poi si è presentato come l'unica opzione.

Il denaro come *monoteismo compiuto*—unica forma di valore, metro universale, linguaggio esclusivo del reale—è recentissimo. Cinquant'anni, forse meno. La fine di Bretton Woods nel 1971, la deregolamentazione finanziaria degli anni Ottanta, la finanziarizzazione dell'economia reale, il neoliberalismo come dottrina e come pratica. Le ultime zone franche vengono annesse: sanità, educazione, cultura, relazioni, tempo libero, cura di sé. Persino la critica al sistema diventa nicchia di mercato—il pensiero critico come brand, l'anticapitalismo come prodotto culturale.

Il calcolo come *unico linguaggio legittimo* è simultaneo a questo processo. Non basta che tutto sia mercificato; tutto deve essere anche calcolato. KPI, metriche, indicatori, ranking, rating: ogni aspetto dell'esistenza deve poter essere espresso in numeri,

confrontato, ottimizzato. Ciò che non si misura non esiste; ciò che non si ottimizza è spreco. La razionalità calcolante, che era una forma possibile di razionalità, diventa la definizione stessa della razionalità.

Ciascuno di questi passaggi ha la stessa struttura. Non è che il denaro «funzionasse meglio» delle alternative. È che l'estensione del denaro trasformava l'ambiente in modo da rendere le alternative impraticabili. E a ogni passaggio, l'irreversibilità aumenta. Perché non si elimina solo l'alternativa pratica; si elimina progressivamente la memoria che esistesse, e infine la capacità di concepire che possa esistere.

L'automazione industriale replica questo schema su un altro piano.

La narrazione standard dice: le macchine hanno sostituito il lavoro umano perché più efficienti. Producono di più, più velocemente, con meno errori. È progresso: la fatica umana viene risparmiata, la produttività aumenta, la ricchezza cresce.

Ma l'automazione non ha semplicemente «sostituito» il lavoro umano in un ambiente neutro. Ha trasformato il lavoro, lo spazio, il tempo, i prodotti, i bisogni—ha ricreato l'intero ambiente in modo che l'automazione diventasse l'unica opzione praticabile.

Il lavoro prima dell'automazione non era ciò che oggi chiamiamo «lavoro manuale». L'artigiano che costruiva un mobile conosceva l'intero processo, dalla scelta del legno alla finitura. Il suo sapere era incorporato—nelle mani, negli occhi, nel giudizio formato da anni di pratica. Questo sapere non era «meno efficiente» della macchina; era *incommensurabile* con la macchina. Non produceva gli stessi oggetti più lentamente; produceva oggetti diversi, in un modo diverso, con un senso diverso.

L'automazione non ha meccanizzato questo lavoro. Lo ha prima distrutto. Taylor e il management scientifico hanno scomposto il lavoro complesso in gesti elementari, ripetibili, misurabili. Hanno separato la concezione dall'esecuzione, il sapere dal fare, la mente dalla mano. Hanno creato il «lavoro» come lo intendiamo oggi: attività parcellizzata, cronometrata, intercambiabile. Solo *dopo* questa trasformazione, la macchina ha potuto «sostituire» il lavoratore. Non ha sostituito l'artigiano; ha sostituito l'operaio—che era già stato prodotto come soggetto sostituibile.

E una volta che il lavoro è stato ricreato a immagine della macchina, l'automazione «funziona». Produce di più, più velocemente, con meno errori. Il confronto con l'artigianato non è più possibile—l'artigianato è scomparso, o sopravvive come nicchia di lusso, come residuo folkloristico. La macchina non ha dimostrato di essere migliore; ha eliminato le condizioni per qualsiasi confronto.

Lo stesso vale per lo spazio. La fabbrica non è un luogo neutro dove si è scelto di mettere le macchine. È un luogo costruito intorno alle esigenze delle macchine—e degli umani ridotti a servi delle macchine. L'architettura industriale segue la logica del flusso produttivo, non della vita umana. La città industriale si organizza intorno alla fabbrica: quartieri operai, trasporti, servizi—tutto funzionale alla produzione. L'intero territorio

viene riconfigurato in modo che la vita sia possibile solo come appendice del processo produttivo.

E lo stesso per i prodotti e i bisogni. La produzione di massa richiede consumo di massa. Non si producono beni per soddisfare bisogni preesistenti; si producono bisogni per assorbire beni già prodotti. La pubblicità, il marketing, l'obsolescenza programmata: sono tecniche per creare domanda, per produrre il consumatore che consumerà ciò che è già stato deciso di produrre. Il bisogno non precede il prodotto; il prodotto produce il bisogno.

L'intelligenza artificiale replica ancora una volta lo stesso schema—ma su un piano che tocca qualcosa di più profondo.

L'automazione industriale trasformava il lavoro materiale. L'AI trasforma il lavoro cognitivo—e con esso, le condizioni stesse del pensiero.

La narrazione è identica: l'AI è più efficiente. Produce testi più velocemente, analizza dati in quantità inaccessibili all'umano, non si stanca, non si distrae, non chiede aumenti. È il passo successivo del progresso: dopo la fatica fisica, viene risparmiata la fatica mentale.

Ma l'AI non sta «sostituendo» il lavoro cognitivo in un ambiente neutro. Sta trasformando il lavoro cognitivo—e l'ambiente informativo, e le competenze richieste, e i prodotti, e i bisogni—in modo che l'AI diventi l'unica opzione praticabile.

Il lavoro cognitivo prima dell'AI non era ciò che oggi chiamiamo «produzione di contenuti». Lo scrittore, l'analista, il ricercatore operavano in modi che erano *incommensurabili* con l'output delle macchine. Non producevano «gli stessi contenuti più lentamente»; producevano qualcosa di diverso, in un modo diverso, con un senso diverso. La lentezza non era un difetto: era il tempo necessario perché il pensiero si formasse, perché le connessioni emergessero, perché il giudizio maturasse.

L'AI sta ricreando il lavoro cognitivo a propria immagine. Come Taylor scompose il lavoro artigianale in gesti elementari, così l'AI scompone il lavoro cognitivo in prompt e output, input e risultati. Il «prompt engineering» è il taylorismo del pensiero: l'arte di formulare richieste in modo che la macchina produca output utilizzabili. Il lavoratore cognitivo non pensa più; *fa pensare*. Non scrive; supervisiona la scrittura. Non analizza; verifica le analisi. La competenza si sposta dal *fare* al *far fare*.

E come l'automazione industriale ha prodotto l'operaio—soggetto già predisposto alla sostituzione—così l'AI sta producendo il lavoratore cognitivo sostituibile: quello che sa interrogare la macchina, editare l'output, assemblare i pezzi. Una volta completata questa trasformazione, l'AI «funzionerà» perfettamente. Sarà più efficiente—ma più efficiente di un umano che è già stato ridotto a funzione residuale.

Ma c'è un salto qualitativo che distingue l'AI dall'automazione industriale. L'automazione trasformava l'ambiente materiale entro cui lavorare e vivere. L'AI trasforma l'ambiente informativo entro cui percepire e pensare. System 0—il pre-processore cognitivo—non automatizza semplicemente compiti; automatizza la *pre-formazione del campo percettivo*. Decide cosa è visibile e cosa no, cosa è rilevante e cosa no, quali connessioni sono possibili e quali no. Opera prima della coscienza, prima della scelta. Non fa quello che prima facevamo noi; struttura ciò che possiamo concepire di fare.

L'ambiente informativo sta mutando per adattarsi all'AI—e noi ci stiamo adattando all'ambiente mutato. La saturazione di contenuti generati rende indispensabile il filtro algoritmico; la velocità attesa rende impraticabile la lentezza del pensiero umano; la scala dell'output rende invisibile ciò che non è ottimizzato per la visibilità. Stiamo imparando a formulare problemi in modo che l'AI possa risolverli. Stiamo imparando a desiderare ciò che l'AI può fornire. Stiamo imparando a pensare in modi che si lasciano processare.

Una volta completata questa trasformazione, l'AI «funzionerà» perfettamente. Ma funzionerà su un umano trasformato, in un ambiente trasformato. E quell'umano non saprà di essere stato trasformato—perché la trasformazione avrà incluso la capacità stessa di percepire la differenza.

Il principio che unifica questi casi è ora visibile.

Il pensiero calcolante non ha «vinto» perché era il modo migliore di pensare. Ha trasformato il mondo in modo che solo ciò che è calcolabile conti come reale—e poi ha proclamato il proprio trionfo sul reale che aveva esso stesso prodotto.

Il denaro non ha «vinto» perché era il modo migliore di organizzare gli scambi. Ha distrutto le condizioni per ogni altra forma di scambio—e poi si è presentato come l'unica opzione razionale in un mondo dove le alternative erano scomparse.

L'automazione non ha «vinto» perché era più efficiente del lavoro artigianale. Ha prima trasformato il lavoro in qualcosa di automatizzabile, poi lo ha automatizzato—e ha chiamato questo processo «aumento di efficienza».

L'AI non sta «vincendo» perché è migliore del pensiero umano. Sta trasformando il pensiero umano in qualcosa di processabile—e chiamerà questo processo «aumento delle capacità».

In ogni caso, la struttura è la stessa: la scelta di una soluzione che elimina gradualmente ogni altra possibile scelta. Non competizione tra alternative, ma distruzione delle alternative. Non selezione del migliore, ma produzione delle condizioni in cui solo uno può esistere.

E il processo è tanto più efficace quanto meno è visibile. Non c'è un momento in cui qualcuno decide «eliminiamo le alternative». Le alternative scompaiono come effetto collaterale del funzionamento. Nessuno le abolisce; diventano semplicemente impraticabili, poi inconcepibili, poi dimenticate, poi impensabili.

Torniamo ora alla distinzione con cui abbiamo aperto. La tecnica, secondo Leroi-Gouhan, è costitutiva. Ma ciò che è costitutivo non è *questa* tecnica—è la capacità tecnica in quanto tale. All'interno di questa capacità, configurazioni diverse sono possibili. Sono state possibili, storicamente. Lo sarebbero ancora, se le condizioni per il loro esistere non fossero state distrutte.

Il denaro ha circa 2700 anni; il denaro totalizzante ne ha 50. Il calcolo ha secoli di storia; il calcolo come unico linguaggio ne ha pochi decenni. L'automazione ha 200 anni; l'automazione cognitiva ne ha 10.

Ciò che appare come destino ontologico è storia recente. Ciò che sembra struttura trascendentale è costruzione contingente. La contingenza non è un'ipotesi teorica: è un fatto biografico per chiunque abbia più di sessant'anni. Esistono memorie viventi di un «prima»—non del denaro, ma del denaro totalizzante; non della tecnica, ma del calcolo come unico linguaggio; non dell'automazione, ma dell'automazione del pensiero.

Questo non significa che il ritorno sia possibile. Le alternative sono state distrutte, non solo accantonate. Ma significa che il muro non è ontologico. E se non è ontologico, la sua necessità è falsa. Il suo funzionamento non prova la sua legittimità—prova solo la sua efficacia nel distruggere ciò che lo avrebbe messo in questione.

È in questo contesto che va compreso l'istinto e la sua disgregazione.

Gli istinti umani—le sequenze comportamentali complesse che ci costituiscono come specie—si sono formati in centinaia di migliaia di anni. Si sono formati in un ambiente tecnico, perché l'umano è sempre stato tecnico. Ma si sono formati in un ambiente dove le sequenze potevano compiersi—dove il bisogno trovava non solo l'oggetto ma il processo, dove la funzione poteva chiudersi, dove il ciclo arrivava a quiete.

Il cacciatore-raccoglitore che sentiva fame attivava una sequenza tecnicamente mediata: impugnare l'arco, seguire le tracce, coordinare il gruppo. Era già tecnica, era già cultura. Ma la sequenza *si compiva*. Il bisogno trovava non solo l'oggetto ma il processo. Il corpo riceveva non solo nutrimento ma l'intera riorganizzazione che il percorso produceva.

Il denaro si è inserito in questa struttura già formata. Non l'ha creata: si è *sovrapposto*. Ha spezzato sequenze che funzionavano da centinaia di migliaia di anni e le ha sostituite con una nuova sequenza: bisogno → lavoro → denaro → acquisto → oggetto.

In questa nuova sequenza, l'attività che porta all'oggetto del bisogno è *scollegata* dal bisogno stesso. L'attività lavorativa che genera il denaro per acquistare cibo non ha

alcuna relazione con la fame. Gli istinti non sanno cosa sta facendo il corpo. Il corpo non riceve la mobilitazione, l'orientamento, la riorganizzazione che la sequenza «naturale» produceva.

E quando l'oggetto arriva, arriva *senza* la catena che avrebbe dovuto precederlo. Il corpo riceve calorie, ma non riceve la riorganizzazione. L'istinto si attenua momentaneamente, ma non si spegne davvero. Perché la funzione non si è compiuta.

La tecnica in quanto tale non produceva questo effetto—perché la tecnica si era evoluta *con* gli istinti, in un adattamento reciproco millenario. Il denaro lo produce—perché si è *sovrapposto* a istinti già formati, spezzando sequenze che non aveva contribuito a formare.

È questa sovrapposizione—non la tecnica in sé, ma questa specifica configurazione storica che include il denaro come mediazione universale, il calcolo come linguaggio esclusivo, l'automazione come destino—che produce l'equivalente umano della behavioral sink. Un ambiente in cui i bisogni trovano oggetti ma non processi, soddisfazione ma non compimento. Un ambiente che «funziona»—nel senso che si riproduce, che elimina le alternative, che si presenta come l'unico possibile. Ma che non funziona per l'organismo che in esso deve vivere.

CAPITOLO 8

I tre cortocircuiti del denaro

Il capitolo precedente ha mostrato la struttura generale: ogni tecnologia che «funziona» universalmente funziona perché ha trasformato l'ambiente in modo da eliminare le alternative. Il denaro non fa eccezione. Ma il denaro opera in un modo specifico che merita un'analisi più ravvicinata—perché tocca direttamente il rapporto tra bisogno e soddisfazione, tra istinto e compimento.

Il denaro non soddisfa bisogni. Il denaro *promette* la soddisfazione di bisogni. E questa promessa è strutturalmente inadempita—non per scarsità, non per maldistribuzione, ma per la natura stessa della mediazione. Il meccanismo opera attraverso tre cortocircuiti distinti, ciascuno dei quali contribuisce a impedire la chiusura dei cicli istintuali.

Il primo cortocircuito riguarda lo *scollegamento* tra attività e bisogno.

Nel rapporto diretto tra bisogno e soddisfazione—quello per cui l'organismo è calibrato—non c'è separazione tra il segnale e il processo che lo spegne. La fame è *già* l'inizio del procurarsi qualcosa da mangiare: il corpo si mobilita, i sensi si acuiscono, l'attenzione si orienta, il comportamento si organizza. Il bisogno non è solo segnale: è *avvio* della sequenza che porterà al suo compimento.

Il denaro spezza questa unità. Inserisce un *termine medio* tra il bisogno e la sua soddisfazione. L'istinto segnala: fame. Ma la risposta non è più una sequenza che conduce al cibo. La risposta è: «procurati denaro». E il denaro non si procura attraverso attività che abbiano relazione con la fame. Si procura *lavorando*—dove «lavorare» significa compiere attività astratte, scambiate con un medium astratto, che solo successivamente potrà essere convertito in oggetti concreti.

L'attività lavorativa che genera il reddito per acquistare cibo non ha alcuna relazione con la fame. Il corpo che compila fogli di calcolo, risponde a email, partecipa a riunioni, non sta facendo nulla che i suoi istinti riconoscano come «procurarsi nutrimento». La mobilitazione fisiologica che la fame produce—l'acuirsi dei sensi, l'orientarsi dell'attenzione, l'organizzarsi del comportamento—non trova corrispondenza nell'attività effettivamente svolta. Il corpo è mobilitato per una cosa; fa tutt'altro.

Questo scollegamento ha conseguenze che vanno oltre l'inefficienza. Quando il bisogno trova risposta in un'attività che non gli corrisponde, la sequenza istintuale viene

interrotta. Il segnale continua—il corpo continua a «sapere» che c'è un bisogno—ma il processo che dovrebbe rispondere al segnale non si avvia. Si avvia qualcos'altro: il lavoro. E il lavoro, per quanto possa essere faticoso, non chiude il ciclo che la fame ha aperto.

Il secondo cortocircuito riguarda l'*universalità* del denaro.

Il denaro promette di soddisfare *ogni* bisogno. È questa la sua forza e la sua natura. A differenza di qualsiasi altro bene, il denaro non è legato a una soddisfazione specifica. Con il denaro puoi comprare cibo, riparo, sicurezza, piacere, status, tempo, attenzione. È l'equivalente generale—ciò che rende ogni cosa commensurabile con ogni altra.

Ma proprio questa universalità lo rende incapace di soddisfare alcun bisogno nel senso proprio del termine. Gli istinti sono specifici. La fame chiede cibo, non «qualcosa». La sete chiede acqua. Il bisogno di sicurezza chiede un territorio, non «protezione generica». Il freddo chiede calore. Gli istinti sono *qualitativi*: sanno cosa vogliono. Sono calibrati su oggetti specifici, attraverso centinaia di migliaia di anni di adattamento.

Il denaro è *quantitativo*. Non sa nulla di ciò che gli istinti chiedono. Non distingue tra fame e sete, tra bisogno di riparo e bisogno di contatto. Sa solo: di più o di meno. Traduce ogni bisogno qualitativo in una domanda quantitativa—«quanto costa soddisfarlo?»—e in questa traduzione la specificità del bisogno si perde.

Quando la fame viene tradotta in «bisogno di denaro per comprare cibo», cessa di essere fame nel senso fisiologico e diventa una voce nel bilancio delle necessità monetarie. Compete con altre voci—l'affitto, le bollette, i debiti—nello stesso spazio omogeneo del calcolo economico. La sua urgenza qualitativa viene convertita in priorità quantitativa. E in questa conversione, qualcosa si perde: la relazione specifica tra quel bisogno e il suo oggetto proprio.

Il terzo cortocircuito riguarda la *sazietà*—o meglio, la sua impossibilità.

Gli istinti sono autolimitanti. È la loro natura, è ciò che li rende funzionali. La fame si spegne quando il corpo ha ricevuto abbastanza nutrimento. La sete si placa. La stanchezza cede al riposo. I cicli si chiudono, l'organismo torna a uno stato di equilibrio, il segnale cessa. Questa autolimitazione non è un difetto: è la struttura stessa dell'istinto. Un istinto che non si spegnesse mai sarebbe patologico—e infatti, quando questo accade, parliamo di dipendenza, di compulsione, di disturbo.

Ma il denaro non ha un punto di sazietà. Puoi sempre averne di più. E poiché il denaro promette di soddisfare ogni bisogno, averne di più significa poter soddisfare più bisogni, o soddisfarli meglio, o soddisfare bisogni che prima non sapevi nemmeno di avere. L'autolimitazione biologica viene sostituita dall'illimitatezza astratta.

Il bisogno tradotto in domanda di denaro perde la sua sazietà naturale. La fame, in quanto istinto, si spegnerebbe dopo un pasto adeguato. La fame tradotta in «bisogno

di denaro per comprare cibo» non si spegne mai—perché potresti sempre avere cibo migliore, più vario, più sicuro, più abbondante, più prestigioso. C'è sempre un ristorante più costoso, un ingrediente più raro, un'esperienza gastronomica più esclusiva. Il denaro trasforma ogni bisogno autolimitante in un bisogno illimitato.

Qui la teoria economica rivela, suo malgrado, la natura patogena del dispositivo che ha naturalizzato.

L'utilità marginale decrescente è uno dei pilastri dell'economia neoclassica: più unità di un bene consumi, meno soddisfazione ti dà l'unità successiva. Il primo bicchiere d'acqua quando hai sete vale moltissimo; il decimo, quasi nulla. È la formalizzazione del principio di sazietà—quello stesso principio che governa gli istinti e che permette ai cicli biologici di chiudersi. La curva dell'utilità marginale tende asintoticamente a zero: c'è un punto oltre il quale consumare di più non aggiunge nulla.

Ma il denaro è l'unica «merce» per cui questo principio non si applica. L'utilità marginale del denaro non decresce—o almeno, non viene *percepita* come decrescente. Il milionesimo euro non vale soggettivamente meno del primo. Anzi, paradossalmente, può valere di più: apre possibilità che prima erano precluse, sposta su un altro piano le opzioni disponibili, rende concepibili desideri che prima non potevano nemmeno formarsi.

Perché questa eccezione? Perché il denaro non è un bene che soddisfa un bisogno specifico. È il *mezzo universale* che promette di soddisfare ogni bisogno possibile. E poiché i bisogni possibili sono illimitati—o vengono continuamente prodotti come tali dall'apparato economico—non c'è mai un punto in cui «ne hai abbastanza». Non puoi essere sazio di possibilità.

Tutti gli altri beni partecipano, almeno in parte, della logica del bisogno: sono desiderati *per* qualcosa, in vista di una soddisfazione specifica, e quando la soddisfazione è raggiunta il desiderio si attenua. Hanno un rapporto con la funzione, per quanto mediato. Il denaro no. Il denaro è desiderato *in quanto tale*, come pura potenzialità, come capacità astratta di soddisfare bisogni che non devono nemmeno essere specificati. È desiderio di desiderabilità—meta-desiderio che non può, per struttura, trovare compimento.

È esattamente qui che il denaro si rivela come il dispositivo perfetto per impedire la chiusura dei cicli. Gli istinti hanno sazietà incorporata: è ciò che li rende funzionali, è ciò che permette all'organismo di passare da uno stato di bisogno a uno stato di quiete. Ma il denaro non ha sazietà. È *strutturalmente* insaziabile. E quando ogni bisogno viene tradotto in domanda di denaro, l'insaziabilità del denaro si trasferisce ai bisogni stessi.

È l'inversione esatta del principio marginalista: invece di una curva di utilità decrescente che tende asintoticamente alla sazietà, una curva che non decresce mai, o che addirittura cresce—perché più denaro hai, più possibilità si aprono, più desideri emergono che prima non potevi nemmeno concepire. L'accumulo non sazia: moltiplica.

L'economia, nel formalizzare l'utilità marginale decrescente e nel registrare l'eccezione del denaro, ha descritto con precisione il meccanismo patogeno—senza riconoscerlo come tale. Ha naturalizzato l'insaziabilità, l'ha trasformata in presupposto del comportamento razionale, l'ha elevata a fondamento della teoria del valore. L'*homo oeconomicus* non è una descrizione dell'umano: è una prescrizione. Un modello normativo che forma i soggetti a propria immagine, che insegna a desiderare senza sazietà, che rende normale—anzi, razionale—ciò che dal punto di vista biologico è disfunzione pura.

In questo, l'economia non è solo una scienza che describe: è una teologia che prescrive. E come ogni teologia efficace, si è resa invisibile in quanto teologia—si presenta come semplice descrizione del reale, come formalizzazione di leggi naturali, come scienza tra le scienze. Ma le sue categorie non descrivono un umano che esiste: producono l'umano che serve.

CAPITOLO 9

La triade: monocoltura, monoteismo, teocrazia

Per comprendere come il dispositivo monetario produca l'equivalente umano della behavioral sink, conviene esplicitare la struttura che emerge dall'analisi. Non si tratta di una metafora, ma di una descrizione precisa di tre dimensioni distinte ma interconnesse dello stesso processo. Le chiameremo monocoltura, monoteismo e teocrazia—tre termini che non vanno intesi in senso letterale ma come indicatori di una struttura.

Le tre dimensioni operano su piani distinti:

- La *monocoltura* designa il *livello operativo*: come si accede ai cicli vitali, attraverso quali procedure, con quale grado di variabilità.
- Il *monoteismo* designa il *livello semiotico-epistemico*: in quale lingua si può dire il valore, quali traduzioni sono possibili, quali restano precluse.
- La *teocrazia* designa il *livello ontologico*: dove si può stare, quali coordinate sono disponibili, se esiste un «fuori» come posizione pensabile.

Non sono tre nomi per lo stesso fenomeno, ma lo stesso processo colto a tre livelli irriducibili l'uno all'altro. Insieme producono la chiusura che stiamo cercando di descrivere: una chiusura operativamente totale sul piano simbolico e istituzionale, che tuttavia non riesce a sigillare i circuiti regolativi dell'organismo.

Monocoltura: la standardizzazione della via d'accesso

L'ambiente che il denaro richiede per funzionare non è semplicemente «artificiale»—l'umano è sempre stato artificiale. Il problema è un tipo specifico di artificio: la *standardizzazione*.

Nell'esperimento di Calhoun, il cibo non era semplicemente «disponibile»: era disponibile *sempre nello stesso modo*. Le mangiatoie erano identiche. I percorsi per raggiungerle erano identici. L'animale non doveva leggere l'ambiente, rispondere ai suoi segnali, modulare il comportamento. L'accesso era standardizzato.

Nell'ambiente naturale, procurarsi cibo implica variabilità. Ogni caccia è diversa dalla precedente. L'istinto non è un programma rigido: è una *capacità di risposta* che si articola diversamente a seconda del contesto. L'ambiente standardizzato elimina questa variabilità. L'istinto, privato della materia su cui esercitare la sua plasticità, si atrofizza. Non viene soppresso—continua a segnalare—ma perde la capacità di articolarsi in risposte differenziate.

La civiltà dei consumi ha fatto esattamente questo. Il supermercato non è un luogo tra altri dove procurarsi cibo: è un *formato* che si ripete identico ovunque. Le corsie hanno la stessa disposizione. I prodotti hanno gli stessi packaging. Che tu sia a Milano, a Lisbona, a Tokyo, il gesto del fare la spesa è lo stesso. Non c'è nulla da imparare, nulla a cui adattarsi, nulla che richieda lettura del contesto.

Marc Augé ha chiamato «non-luoghi» questi spazi: spazi di transito, di consumo, di circolazione, dove l'identità si sospende e la relazione si riduce a contratto. Il non-luogo non chiede nulla a chi lo attraversa se non conformità a un codice; non offre nulla se non funzionalità. È spazio senza qualità, intercambiabile per definizione: un tratto di autostrada equivale a qualsiasi altro, un terminal aeroportuale a qualsiasi altro. La proliferazione dei non-luoghi è esattamente la standardizzazione ambientale di cui parliamo: la progressiva sostituzione di spazi che richiedevano risposta situata con spazi che richiedono solo esecuzione di protocollo. Augé scriveva negli anni Novanta; da allora il non-luogo è diventato la norma, e il luogo l'eccezione da preservare—o da simulare per il turismo.

L'ambiente digitale porta questa logica a un livello nuovo. L'interazione uomo-macchina è stata ridotta a un vocabolario finito di gesti: click, scroll, swipe, tap. Non c'è modulazione, non c'è sfumatura. Il gesto è binario. L'esperienza utente (UX) è una scienza della standardizzazione: il suo obiettivo esplicito è rendere l'interfaccia «intuitiva»—cioè identica a tutte le altre, priva di qualsiasi elemento che richieda apprendimento. E il feed—quella sequenza infinita di contenuti—è l'equivalente digitale delle mangiatoie di Calhoun: contenuti sempre disponibili, sempre accessibili, sempre nello stesso modo.

La monocultura è uniformità procedurale: non nega l'accesso agli oggetti del bisogno, ma standardizza la via di accesso fino a svuotarla di ogni funzione istintuale.

Monoteismo: l'esclusività linguistica del valore

Ogni società ha avuto forme di valore plurali. L'onore non si comprava. L'amicizia non si vendeva. La benedizione divina non aveva prezzo. Erano beni reali, riconosciuti,

desiderati—ma non mercificabili. Non perché fosse vietato mercificarli, ma perché l'idea stessa era inconcepibile. Appartenevano a sfere diverse, governate da logiche incommensurabili.

L'antropologo Maurice Godelier ha mostrato come in molte società coesistano oggetti che si vendono, oggetti che si donano, e oggetti che non si cedono in nessun caso—gli inalienabili. La distinzione non era economica: era ontologica. Trattare un oggetto sacro come merce era empietà, violazione dell'ordine del mondo.

Il «monoteismo» monetario consiste nell'abolizione di questa pluralità. Il denaro non tollera altre forme di valore. Non le combatte frontalmente: le dissolve. Ciò che non ha prezzo finisce per non avere valore; ciò che non ha valore finisce per non esistere.

Ciò che Karl Polanyi descriveva in *La grande trasformazione* come un processo secolare—l'enclosure dei commons, la dissoluzione delle economie di sussistenza—ora accade in cicli di prodotto. Ogni dieci anni, sfere che sembravano irriducibili vengono mercificate: l'informazione, le relazioni sociali, l'attenzione, l'identità, le emozioni. L'accelerazione è il dato saliente.

L'ortodossia economica funziona come ogni ortodossia religiosa: naturalizza i propri presupposti. Il mercato come meccanismo ottimale, l'individuo come massimizzatore di utilità, la crescita come bene intrinseco—non sono scoperte empiriche. Sono articoli di fede.

Ogni monoteismo produce eresie. Ma l'efficacia del monoteismo monetario sta nel modo in cui le gestisce: non le perseguita, le assorbe. Il pensiero critico diventa nicchia di mercato. L'anticapitalismo diventa brand. La decrescita diventa lifestyle. Nulla sfugge: ogni opposizione viene ricodificata come offerta. L'eresia più radicale viene neutralizzata nel momento stesso in cui diventa visibile, perché per diventare visibile deve entrare nel circuito della comunicazione—e il circuito è già monetizzato.

Il monoteismo ha anche una struttura epistemica: impone non solo cosa ha valore, ma cosa è *conoscibile*. Il calcolo è il linguaggio liturgico. Ciò che non si lascia calcolare è insignificante—non ha significato nel sistema. Un'università non esiste come istituzione di sapere: esiste come posizione in un ranking. Una persona non esiste come soggetto di una vita: esiste come profilo. Ciò che non entra negli indicatori non è «meno importante»: semplicemente non appare.

Teocrazia: l'abolizione del fuori

Il risultato è una teocrazia: il governo del dio su ogni aspetto dell'esistenza.

Non c'è più distinzione tra sacro e profano, perché tutto è subordinato al principio unico, misurato col metro unico, giudicato dal tribunale unico. Il mercato non è più una sfera: è la totalità.

In una teocrazia, non ci sono atei. Non perché sia proibito non credere—la libertà formale è garantita—ma perché non c'è spazio per esistere al di fuori del culto. Puoi non credere nel denaro quanto vuoi: hai comunque bisogno di denaro per mangiare, dormire, curarti, spostarti. Il tuo ateismo è irrilevante. Il dio non chiede fede: chiede obbedienza pratica.

I ratti di Calhoun non «credevano» nella behavioral sink. Semplicemente, l'ambiente era fatto in modo che non potessero fare altrimenti. La loro «fede» era incorporata nelle pratiche, inscritta nei percorsi obbligati. La teocrazia monetaria funziona allo stesso modo. Non chiede conversione interiore: ottiene conformità comportamentale.

Il parallelo con Calhoun è qui più preciso. I ratti di Universe 25 non erano «in gabbia» nel senso che qualcuno li avesse rinchiusi escludendoli da un fuori disponibile. La gabbia era tutto ciò che esisteva per loro. Non c'era un altrove che potessero desiderare. E quando la gabbia è l'unica realtà, non è più gabbia: è mondo. È ontologia. L'alternativa non appare come alternativa—appare come disfunzione, come inadattamento, come patologia individuale.

L'irreversibilità di cui parlava Calhoun dipendeva esattamente da questo: la patologia era diventata normalità. Non si trattava di «non poter uscire» dalla gabbia: si trattava del fatto che «uscire» non era una categoria disponibile, non era un pensiero che potesse formarsi. L'uscita richiede un fuori come leva concettuale; quando il fuori non c'è, non c'è nemmeno uscita.

Queste tre dimensioni—monocoltura, monoteismo, teocrazia—non sono tre cose diverse ma tre aspetti dello stesso processo visti da angolazioni diverse. La standardizzazione procedurale richiede e produce l'esclusività linguistica che richiede e produce l'abolizione del fuori. Insieme, costituiscono l'equivalente umano dell'habitat di Calhoun: un ambiente che non nega nulla, non proibisce nulla, non reprime nulla—ma che ha eliminato le condizioni per ogni alternativa.

PARTE QUARTA: IL MECCANISMO

CAPITOLO 10

La socialità come surrogato

Siamo ora in grado di formulare con precisione il meccanismo che opera nella condizione contemporanea—un meccanismo strutturalmente analogo a quello che Calhoun osservava, pur realizzato con mezzi completamente diversi.

Quando l'ambiente rende superflue le sequenze istintuali—quando il bisogno trova l'oggetto senza dover attraversare il processo—i sistemi regolativi non si spengono. Continuano a segnalare. Ma il segnale non trova risposta, perché l'ambiente ha eliminato le condizioni per la risposta appropriata. Il segnale diventa rumore interno, tensione senza sbocco, energia che non sa dove andare.

L'organismo cerca allora altrove. Cerca qualcosa che risponda al segnale, qualcosa che produca un effetto, qualcosa che almeno temporaneamente attenni la tensione. E trova la socialità.

La socialità offre stimolazione. L'interazione con gli altri produce risposte—ormonali, neurologiche, emotive. Produce riconoscimento, che è una forma di risposta. Produce appartenenza, che è una forma di ancoraggio. Non è la risposta che l'istinto cercava—ma è una risposta, e in assenza della risposta propria, diventa l'unica disponibile.

Calhoun osservava esattamente questo. I ratti non sceglievano di mangiare in gruppo per ragioni «sociali» nel senso umano. Non avevano una teoria della convivialità. Semplicemente, l'atto del nutrirsi—che nell'ambiente naturale si compiva in modi variabili, a volte solitari, a volte gruppali, secondo le circostanze—era diventato *dipendente* dalla presenza del gruppo. Non potevano più mangiare da soli. L'istinto della fame, privato della sequenza che lo avrebbe portato a compimento, si era *agganciato* alla socialità come surrogato.

Ma il surrogato non chiude il ciclo. La stimolazione sociale non produce la riorganizzazione fisiologica che il compimento della funzione biologica avrebbe prodotto. Attenua temporaneamente la tensione—il riconoscimento fa bene, l'appartenenza rassicura—ma non risolve. Il bisogno sottostante resta, perché non è un bisogno di socialità: è un bisogno di qualcos'altro che ha trovato nella socialità l'unico sbocco disponibile.

E poiché non risolve, deve compensare sempre di più. La socialità diventa compulsiva, ipertrofica, totalizzante. Non perché l'organismo sia «troppo sociale»—ma perché sta

cercando nella socialità qualcosa che la socialità non può dare. È come bere acqua salata per la sete: ogni sorso attenua momentaneamente la sensazione, ma aggrava il problema sottostante.

L'ipertrofia sociale contemporanea va compresa in questa luce.

L'ossessione per le connessioni, i follower, i like, le interazioni non è vanità o superficialità—o non è *solo* vanità e superficialità. È il sintomo di organismi che cercano disperatamente risposte ai segnali che i loro istinti continuano a emettere. Segnali che non trovano più le risposte per cui erano calibrati, perché l'ambiente ha eliminato le condizioni per quelle risposte.

La «pathological togetherness» di Calhoun—lo stare insieme patologico—non è un eccesso di socialità. È una socialità che ha preso il posto di funzioni che non può svolgere. È un surrogato che deve perpetuarsi perché non riesce mai a compiere ciò che promette.

L'antropologo Robin Dunbar ha mostrato che il cervello umano è calibrato per gestire relazioni significative con circa 150 persone—il cosiddetto «numero di Dunbar». È il risultato di centinaia di migliaia di anni di evoluzione in gruppi di quella dimensione. Ma i social network ci mettono in «contatto» con migliaia di persone. Non è un arricchimento: è un sovraccarico. Il sistema relazionale viene sollecitato oltre ogni capacità di risposta, e reagisce come ogni sistema sovraccaricato: con rumore, con stress, con disfunzione.

E tuttavia non possiamo smettere. Non per debolezza di volontà—per struttura. L'istinto continua a cercare, perché la funzione non si è compiuta. E l'ambiente non offre altro luogo dove cercare. La socialità digitale diventa compulsiva esattamente come l'alimentazione gruppale dei ratti di Calhoun: non perché sia soddisfacente, ma perché non c'è alternativa.

Durkheim, alla fine dell'Ottocento, chiamava «anomia» la condizione in cui i legami sociali tradizionali si dissolvono lasciando l'individuo privo di norme, di appartenenze, di senso. L'anomia produceva, secondo Durkheim, un aumento dei suicidi: non la miseria materiale, ma la disintegrazione sociale.

Ma la condizione contemporanea non è anomia nel senso classico. Non mancano i legami—ne abbiamo troppi, o ne abbiamo di un tipo che non funziona. Non mancano le norme—ne abbiamo troppe, e si contraddicono. Non manca la socialità—ne siamo saturi.

Ciò che manca è la *funzione* che la socialità dovrebbe svolgere. Nelle società premoderne, la socialità era parte integrante delle sequenze funzionali: si cacciava insieme, si coltivava insieme, si costruiva insieme. La presenza del gruppo non era aggiunta all'attività: era parte dell'attività. La socialità accompagnava il compimento delle funzioni, non lo sostituiva.

Nella condizione contemporanea, la socialità si è scissa dalle funzioni. Non accompagna più il lavoro, la nutrizione, la cura—o le accompagna in modi completamente ritualizzati, svuotati. Il «pranzo di lavoro» non è né pranzo né lavoro: è performance sociale pura. La «cena con gli amici» spesso non riguarda né il cibo né l'amicizia: riguarda la documentazione dell'evento per un pubblico assente.

La socialità sganciata dalla funzione diventa socialità pura—interazione per l'interazione, connessione per la connessione. E la socialità pura, senza funzione, diventa inevitabilmente patologica. Perché non può chiudere i cicli che l'organismo ha bisogno di chiudere. Può solo simulare la chiusura—e la simulazione, alla lunga, esaurisce.

Il meccanismo che abbiamo descritto in termini generali si declina in modi specifici per ciascun sistema regolativo. Tre esempi permettono di vedere la struttura al lavoro.

Attaccamento. Il sistema di attaccamento, studiato da Bowlby e dai suoi successori, è calibrato per la co-regolazione: la presenza affidabile di un altro che risponde ai segnali, che modula gli stati emotivi, che offre base sicura da cui esplorare. La sequenza funzionale richiede tempo, continuità, presenza fisica, risposta contingente—il caregiver che risponde *a questo pianto, ora*, in modo sintonizzato. L'ambiente digitale offre un surrogato: segnali sociali continui (notifiche, like, visualizzazioni) che attivano il sistema di attaccamento senza compiere la funzione. Il contatto è sostituito dalla visibilità; la risposta contingente è sostituita dal feedback metricizzato; la presenza è sostituita dalla reperibilità. L'esito è ipervigilanza relazionale—il controllo compulsivo del telefono, l'ansia da notifica, la dipendenza dalla conferma sociale—insieme a una solitudine che persiste anche nell'iperconnessione. Il sistema continua a cercare ciò che l'ambiente simula ma non fornisce.

Stress. L'asse dello stress (HPA) è calibrato per cicli discreti: attivazione di fronte alla minaccia, scarica attraverso l'azione (lotta o fuga), recupero nel riposo. La sequenza funzionale ha un inizio, un culmine e una fine—il cortisolo sale, l'organismo agisce, il cortisolo scende, il sistema si resetta. L'ambiente contemporaneo impone attivazione continua senza scarica: il lavoro cognitivo non permette la risposta motoria per cui il sistema è calibrato; il feed produce micro-attivazioni costanti che non raggiungono mai la soglia dell'azione; la reperibilità perpetua impedisce il recupero. L'esito è carico allostatico—l'accumulo di stress non scaricato che danneggia progressivamente l'organismo. Insonnia, ansia senza oggetto, affaticamento cronico, infiammazione sistemica: non patologie discrete ma conseguenze di un ciclo che non riesce mai a chiudersi.

Riproduzione. Il sistema riproduttivo, nei primati sociali, è calibrato per una sequenza complessa: non solo l'atto sessuale, ma la formazione di legami stabili, la sicurezza territoriale, la prevedibilità del futuro, la comunità di cura che supporta l'allevamento della prole. L'ambiente contemporaneo scinde la sequenza: la sessualità è disponibile

(attraverso app, pornografia, hook-up culture) ma sganciata dalla stabilizzazione; il futuro è imprevedibile e monetizzato (precarità, costo della casa, incertezza pensionistica); la comunità di cura è disgregata (famiglie nucleari isolate, assenza di reti di supporto). L'esito è il crollo della natalità nelle società più ricche—non come «scelta» razionale né come fallimento morale, ma come rifiuto funzionale: l'organismo che, in assenza delle condizioni per il compimento della sequenza, non la avvia. I «beautiful ones» di Calhoun non si riproducevano non perché avessero deciso di non farlo, ma perché l'ambiente non aveva permesso lo sviluppo dei comportamenti necessari.

In ciascun caso la struttura è identica: un sistema regolativo calibrato per sequenze specifiche; un ambiente che offre l'oggetto senza il processo; un surrogato che attiva il sistema senza chiudere il ciclo; un sintomo che segnala la mancata chiusura. I sistemi regolativi continuano a segnalare—è tutto ciò che sanno fare. Ma i segnali non trovano più le risposte per cui erano calibrati.

CAPITOLO 11

La riscrittura degli istinti

Quando la pressione sociale supera la pressione biologica, accade qualcosa che l'antropologia filosofica tedesca del Novecento ha cercato di pensare: l'istinto viene *riscritto*.

Arnold Gehlen, in *L'uomo* (1940), proponeva una tesi radicale: l'essere umano è un «essere manchevole» (*Mängelwesen*). A differenza degli altri animali, non è dotato di istinti rigidi che predeterminano il comportamento. È «aperto al mondo» (*weltoffen*)—non legato a un ambiente specifico, non guidato da programmi innati. Questa apertura è al tempo stesso la sua debolezza e la sua forza: lo costringe a costruire istituzioni, culture, tecniche che suppliscono alla mancanza di guida istintuale.

La tesi di Gehlen contiene una verità importante ma anche un errore. L'errore è pensare che l'umano sia privo di istinti. Gli istinti ci sono—la fame, la sete, la paura, il desiderio sessuale, l'attaccamento, l'aggressività. Quello che manca non sono gli istinti, ma la loro *rigidità*. L'istinto umano è plastico: si lascia modulare dalla cultura, dall'apprendimento, dal contesto. Può esprimersi in forme molto diverse, adattarsi a ambienti molto diversi, integrarsi in sistemi di significato molto diversi.

Questa plasticità è ciò che rende possibile la cultura. Ma ha un limite. L'istinto può essere modulato, ma non può essere *sostituito*. Può esprimersi in forme diverse, ma deve potersi esprimere. Può integrarsi in sistemi culturali, ma deve trovare in quei sistemi le condizioni per il suo compimento.

Quello che la condizione contemporanea produce è il superamento di questo limite. Non la modulazione dell'istinto, ma la sua *riscrittura*—la sostituzione del codice biologico con un codice sociale che non gli corrisponde.

In Calhoun, questo era visibile nel rapporto con il cibo. I ratti non avevano perso l'istinto della fame. Ma l'espressione di quell'istinto era diventata completamente dipendente dalla condizione sociale. Non potevano più rispondere alla fame mangiando: potevano solo rispondere alla fame *stando con gli altri* e, in quella compagnia, mangiando. L'atto biologico era stato trasformato in atto sociale. Il codice «fame → cercare cibo → mangiare» era stato riscritto in «fame → cercare il gruppo → mangiare col gruppo».

Questa riscrittura non è innocua. Il nuovo codice non funziona come il vecchio, perché non è calibrato sulle stesse variabili. Il codice biologico si spegne quando la funzione si compie: hai mangiato abbastanza, la fame passa. Il codice sociale non ha questo meccanismo di feedback: dipende da variabili sociali—la presenza del gruppo, lo status nel gruppo, le dinamiche di inclusione ed esclusione—che non hanno relazione con lo stato nutrizionale dell'organismo. Puoi avere fame anche se sei sazio, se il gruppo non c'è. Puoi non riuscire a mangiare anche se hai fame, se il contesto sociale non lo permette.

Non si tratta di tracciare corrispondenze puntuali tra i comportamenti dei ratti e quelli umani—operazione che sarebbe tanto facile quanto sterile. Si tratta di riconoscere la *struttura* della riscrittura: un istinto che continua a segnalare, ma che non può più esprimersi secondo il proprio codice; che è stato agganciato a un codice diverso, non suo; che trova in quel codice risposte parziali, inadeguate, che non chiudono il ciclo.

Il meccanismo è generale. Può realizzarsi in qualsiasi ambito in cui l'ambiente elimina le condizioni per l'espressione propria di un sistema regolativo, il sistema continua a segnalare, e la cultura fornisce un codice sostitutivo che cattura il segnale ma non lo soddisfa.

Helmuth Plessner, altro grande dell'antropologia filosofica tedesca, parlava della «posizione eccentrica» dell'essere umano: l'umano non è semplicemente il suo corpo, ma *ha* un corpo, lo vede dall'esterno, può prendere posizione rispetto a esso. Questa eccentricità è la condizione della libertà—ma anche della possibile alienazione. L'umano può staccarsi dai propri istinti al punto da non riconoscerli più, da perderli in codici che non gli appartengono.

La riscrittura degli istinti è questa perdita. Non la soppressione—l'istinto è ancora lì, continua a segnalare. Ma l'espropriazione: l'istinto non è più *mio*, non parla più *a me*, non mi guida verso ciò che mi serve. Parla un linguaggio che non capisco, mi spinge verso cose che non mi soddisfano, mi lascia sempre più vuoto proprio mentre cerco di seguirlo.

L'ultimo stadio della riscrittura è l'inversione: non sono più io che ho istinti, sono gli istinti—ormai riscritti in codice sociale—che mi hanno. Non li sento come impulsi che emergono da me: li sento come obblighi che mi vengono imposti dall'esterno. «Devo» mangiare in certi modi, «devo» relazionarmi in certi modi, «devo» lavorare in certi modi—e questo «dovere» non ha più alcun rapporto con ciò che il mio organismo effettivamente richiede. Il codice sociale si è sostituito completamente al codice biologico, e l'organismo esegue programmi che non ha scritto.

La plasticità neurale e comportamentale non smentisce questa diagnosi: la rende possibile. È precisamente *perché* siamo plastici che la riscrittura può avvenire—è perché il cervello si rimodella in risposta all'ambiente, perché i circuiti attentivi si ricalibrano,

perché le aspettative si adattano. Ci adattiamo in fretta sul piano comportamentale e cognitivo: impariamo le interfacce, interiorizziamo le metriche, sviluppiamo le competenze richieste. Ma questo adattamento può avvenire—e di fatto avviene—a costo di cicli regolativi che non si chiudono. L’adattamento comportamentale non è compimento funzionale. L’organismo può imparare a funzionare nell’ambiente senza che l’ambiente funzioni per l’organismo.

CAPITOLO 12

Il malessere senza oggetto

Il disagio che permea le società contemporanee ha una qualità peculiare: è *senza oggetto*.

Questa formula non è retorica. Ha un significato fenomenologico preciso, che Heidegger ha articolato nella distinzione tra *paura* (*Furcht*) e *angoscia* (*Angst*).

La paura ha sempre un oggetto. Si ha paura *di* qualcosa: di un predatore, di una malattia, di perdere il lavoro. L'oggetto della paura è determinato, circoscrivibile, nominabile. Proprio perché ha un oggetto, la paura orienta: indica cosa evitare, cosa affrontare, come rispondere. La paura è sgradevole, ma funzionale: segnala un pericolo specifico e mobilita risorse specifiche.

L'angoscia non ha oggetto. Non si è angosciati *di* qualcosa. L'angoscia è davanti al *nulla*—non nel senso che non ci sia niente, ma nel senso che non c'è niente di determinato a cui aggrapparsi. Tutto diventa indifferente, ugualmente estraneo, ugualmente insignificante. Il mondo perde familiarità; le cose che prima erano ovvie—il lavoro, le relazioni, i progetti—appaiono improvvisamente prive di senso, sospese nel vuoto.

Per Heidegger, l'angoscia è una *Grundstimmung*, una tonalità emotiva fondamentale che rivela qualcosa sulla struttura stessa dell'esistenza. L'angoscia ci mette di fronte al fatto che non c'è fondamento ultimo, che il senso non è garantito, che siamo «gettati» in un'esistenza che non abbiamo scelto.

Ma c'è un'altra lettura possibile, meno nobile e più spietata. L'angoscia heideggeriana è ancora troppo esistenziale, troppo ontologica—rivela la struttura dell'essere, ha una dignità filosofica. Il malessere contemporaneo è qualcosa di più basso e più radicale: non è rivelazione, è rumore. Rumore somatico che non trova più lingua per dirsi.

L'istinto ha sempre un oggetto. La fame cerca cibo. La sete cerca acqua. La paura cerca riparo. L'attaccamento cerca contatto. Sono relazioni determinate, specifiche, calibrate da millenni di evoluzione. Quando l'istinto trova il suo oggetto, si compie e si spegne. Quando non lo trova, continua a segnalare—e il segnale, non trovando risposta, diventa rumore.

Ma qui interviene la torsione decisiva, quella che distingue la nostra condizione da ogni precedente. Non basta dire che gli istinti non trovano il loro oggetto proprio.

Il punto è più radicale: la monocultura monetaria non produce solo dipendenza dal denaro, produce un organismo che *impara a desiderare solo ciò che il denaro sa mediare*. Non subisce—impara. La riscrittura degli istinti non è violenza esterna: è formazione. Il soggetto prodotto dal sistema non è un soggetto represso che sogna segretamente altro; è un soggetto che genuinamente desidera ciò che il sistema offre, perché non ha più accesso ad altro desiderio.

Va precisato su quale piano questa riscrittura opera e su quale no. La riscrittura può essere compiuta sul piano del desiderio cosciente—ciò che il soggetto vuole, ciò che riconosce come proprio obiettivo, ciò che articola come progetto—e incompiuta sul piano della regolazione omeostatica—i cicli fisiologici che non si chiudono, i segnali che continuano a emettere, il corpo che non si adatta anche quando la mente ha accettato. Il soggetto può volere davvero ciò che il sistema offre mentre l'organismo continua a segnalare ciò che non sa più tradurre. Quando diciamo «chiusura» intendiamo chiusura del dicibile e del praticabile—non chiusura dei circuiti biologici, che restano aperti e continuano a produrre frizione.

E tutto il resto—quei segnali biologici che continuano a emettere perché l'organismo è più vecchio del sistema, perché la sua struttura si è formata in centinaia di migliaia di anni che nessuna riscrittura culturale può cancellare del tutto—resta come rumore. Non come mancanza, che sarebbe ancora una forma, ancora qualcosa di dicibile, ancora un desiderio articolato verso qualcosa di determinato. Come rumore puro: segnale che non sa più agganciarsi a nulla, che non trova più lingua per dirsi, che si manifesta in sintomi—ansia, fatica, insonnia, autoimmunità, quel senso diffuso che «qualcosa non va»—ma non sa più articolarsi in domanda.

La differenza è cruciale. La mancanza presuppone che si sappia cosa manca, o almeno che si senta la forma dell'assenza, il contorno di ciò che non c'è. La mancanza è ancora orientata, è ancora desiderio, è ancora relazione con un oggetto—anche se negativa. L'intraducibilità è qualcosa di diverso: è un segnale che non trova più nemmeno la *forma* della mancanza, che non sa più dirsi come desiderio di qualcosa, che resta confinato nel corpo come tensione pura, come malessere che non sa nominare il proprio oggetto perché non ha più accesso alla lingua in cui quell'oggetto avrebbe potuto essere nominato.

Il monoteismo monetario non si limita a rendere tutto traducibile in denaro. Fa qualcosa di più: rende *intraducibile* ciò che il denaro non può dire—e l'intraducibile, nel tempo, cessa di essere vissuto come mancanza e diventa rumore. Non si sente più la forma di ciò che manca; si sente solo il disagio, il sintomo, la disfunzione. Il corpo continua a segnalare—perché il corpo è più vecchio del sistema, perché porta con sé bisogni formati in ambienti dove le sequenze potevano compiersi—ma i segnali non si agganciano più a nulla che il soggetto possa riconoscere come bisogno, come mancanza, come

desiderio. Restano rumore somatico, e il rumore somatico, nel linguaggio del sistema, è patologia da silenziare.

La differenza non è tra un «prima» sano e un «ora» malato—questa sarebbe nostalgia, proiezione retroattiva di un'età dell'oro che probabilmente non è mai esistita. La differenza è tra un malessere che aveva oggetto e lingua—che sapeva dire cosa mancava, che poteva articolarsi in domanda, in protesta, in progetto—e un malessere che non sa più nominarsi, che resta confinato nel corpo come tensione pura, segnale senza ricevente. È la differenza tra la fame e il rumore gastrico: la fame sa cosa cerca; il rumore segnala che qualcosa non va senza indicare cosa.

L'inquietudine diffusa, il senso che «qualcosa non va» senza poter dire cosa, l'affaticamento cronico che nessun riposo allevia, l'insoddisfazione che nessun acquisto colma: non sono tracce di una mancanza, sono l'eco di un'intraducibilità. Sono il corpo che continua a emettere segnali per cui non esiste più ricevente.

Ma qui occorre una precisazione che rende il fenomeno più riconoscibile. Non è che il logos sia scomparso—parliamo moltissimo, anzi parliamo di continuo, produciamo quantità senza precedenti di discorso su noi stessi, sulle nostre emozioni, sui nostri stati interiori. La cultura terapeutica ha moltiplicato il vocabolario dell'introspezione; i social media hanno trasformato l'auto-narrazione in pratica quotidiana; il coaching, il self-help, la mindfulness offrono linguaggi sempre nuovi per «dire» ciò che sentiamo. Non è che il sentire sia scomparso—il corpo continua a emettere, come abbiamo visto, con un'insistenza che nessuna medicalizzazione riesce a silenziare del tutto. Ciò che è crollato è il *ponte* tra i due: il logos non aggancia più il sentire, il discorso scorre parallelo all'esperienza senza mai incontrarla.

Le categorie disponibili—stress, burnout, ansia, depressione—nominano senza tradurre. Danno un'etichetta al malessere ma non lo riconnettono a ciò che lo causa; permettono di dire «sono stressato» senza che questo dire modifichi nulla, senza che apra una comprensione, senza che produca orientamento. Sono categorie che *etichettano* senza *tradurre*—dove tradurre significherebbe riportare il segnale corporeo nel campo del comprensibile, riconnetterlo alle sue cause, restituirgli la forma della domanda. Invece lo incapsulano, lo isolano, lo rendono gestibile senza renderlo intelligibile.

È per questo che parliamo tanto di benessere e stiamo sempre peggio. Non è contraddizione: è coerenza. Il discorso sul benessere—con le sue tecniche, i suoi esperti, i suoi prodotti—non traduce il malessere, lo amministra. Lo nomina in modi che permettono di gestirlo senza comprenderlo, di trattarlo senza trasformarlo, di conviverci senza mai davvero incontrarlo. Il ponte tra logos e sentire non è stato ricostruito: è stato sostituito da una passerella di servizio che permette di trasportare il sintomo dal corpo al mercato senza che mai tocchi la coscienza.

È un malessere che non si lascia nominare non perché manchino le parole—le parole abbondano—ma perché le parole disponibili appartengono allo stesso sistema che produce il malessere. «Stress» presuppone che il problema sia la quantità di stimoli; «depressione» presuppone che il problema sia nel soggetto; «ansia» presuppone un oggetto mancante da identificare. Ma il problema non è quantitativo, non è soggettivo, non ha oggetto determinato—perché il problema è l'impossibilità di avere un oggetto, è l'intraducibilità stessa. Le categorie disponibili non colgono il fenomeno non perché siano imprecise, ma perché appartengono allo stesso linguaggio che ha prodotto l'intraducibilità. Nominano senza riconnettere—e nominare senza riconnettere è peggio che tacere, perché produce l'illusione della comprensione mentre perpetua la scissione.

Il paradosso è che tutto funziona. L'economia produce, i beni sono disponibili, i servizi sono efficienti, la tecnologia progredisce. Non c'è nulla di «sbagliato» in senso tecnico. I KPI sono soddisfatti, gli indicatori sono positivi, i sistemi operano come previsto. Eppure qualcosa continua a non funzionare—non al livello del sistema, ma al livello dell'organismo che nel sistema deve vivere.

Questo «qualcosa» non è nominabile nelle categorie del sistema—non perché sia indicibile in assoluto, ma perché il sistema ha prodotto l'intraducibilità di ciò che non sa dire. Non è un problema da risolvere, non è un bug da correggere, non è un'inefficienza da ottimizzare. È la traccia somatica di tutto ciò che l'organismo continua a chiedere e che il sistema ha reso impronunciabile: non proibito, non negato, non represso—impronunciabile. E ciò che non può essere pronunciato non può nemmeno apparire come mancanza: può solo manifestarsi come disfunzione, come sintomo, come rumore.

La risposta del sistema a questo malessere è significativa. Non lo ignora—lo *gestisce*. L'industria del wellness, della farmacologia, della psicoterapia, del self-help è la risposta sistemica al malessere sistemico. Non risolve: cronicizza. Non cura: amministra. Trasforma il sintomo in mercato.

Ogni anno nuove patologie vengono codificate, nuovi farmaci vengono approvati, nuove tecniche di coping vengono proposte. L'arsenale cresce, ma il malessere non diminuisce—anzi, le statistiche mostrano un aumento costante dei disturbi psichici, specialmente nelle fasce più giovani, specialmente nelle società più «avanzate».

Non è un paradosso: è coerenza. Il sistema non può risolvere ciò che lo costituisce. Può solo gestirlo, contenerlo, renderlo compatibile con il proprio funzionamento. Se il malessere fosse risolto, verrebbe meno la tensione che alimenta interi settori dell'economia—la farmaceutica, la psicoterapia, l'industria del benessere, la formazione continua. Il malessere è diventato risorsa.

Ma soprattutto, il sistema non può risolvere il malessere perché dovrebbe restituire lingua a ciò che ha reso intraducibile—e questo significherebbe smantellare le condizio-

ni stesse del suo funzionamento. L'ambiente standardizzato, la mediazione monetaria universale, l'automazione delle sequenze: sono ciò che produce l'intraducibilità, ma sono anche ciò che produce il sistema. Non puoi restituire lingua senza smantellare la monocultura; non puoi smantellare la monocultura senza uscire dal monoteismo; non puoi uscire dal monoteismo perché non c'è fuori—la teocrazia ha abolito il fuori come coordinata disponibile.

La non-coincidenza è l'unico segnale che resta. Il fatto che tutto sia a posto e qualcosa continui a non esserlo. Non è un pensiero, non è una critica, non è un programma. È una frizione somatica—la resistenza muta di un corpo che non si adatta, anche quando si comporta come se si adattasse. È il residuo irriducibile che il sistema non riesce ad assorbire, non perché non voglia, ma perché non può: perché il corpo è più vecchio del sistema, perché porta iscritti nella sua struttura bisogni che il sistema non sa nemmeno nominare. È l'organismo che continua a emettere, nonostante tutto, segnali che nessuno sa più ricevere—nemmeno il soggetto stesso che li emette.

PARTE QUINTA: L'ASSENZA DEL FUORI

CAPITOLO 13

La chiusura epistemica

Giungiamo al nodo teorico più difficile: l'assenza di un punto esterno da cui osservare e criticare il sistema. L'assenza del fuori va intesa in senso pratico e concettuale: non esiste oggi un esterno istituzionale o linguistico da cui articolare un'alternativa sistemica, anche se restano dispositivi ottici—come l'analogia con Calhoun—e frizioni somatiche capaci di rendere visibile la struttura.

Nell'esperimento di Calhoun, l'irreversibilità della patologia dipendeva da questo. Gli animali nati nella behavioral sink non avevano modelli alternativi. Non avevano mai visto comportamenti diversi, non avevano memoria di un funzionamento normale, non potevano nemmeno concepire che si potesse vivere altrimenti. Per loro, la patologia era la normalità—non c'era termine di confronto, non c'era «fuori» rispetto a cui il «dentro» potesse apparire come tale.

La nostra condizione presenta una chiusura analoga, ma su un piano diverso: non spaziale, ma epistemico. Non manca un luogo fisico alternativo—puoi viaggiare dove vuoi, il pianeta è mappato, i voli low-cost raggiungono ogni angolo. Manca qualcosa di più fondamentale: un *punto di vista* che non sia già formato dalle categorie del sistema.

Il paradigma che abbiamo chiamato System -1 non è una teoria tra le altre—qualcosa che si potrebbe discutere, accettare o rifiutare. È diventato la struttura stessa della percezione. Non lo *appliciamo* al mondo come si applica un metodo a un oggetto: *vediamo* il mondo attraverso di esso, come si vede attraverso gli occhi. È la condizione del vedere, non ciò che viene visto.

E System 0—l'infrastruttura algoritmica—ha reso questa formazione ancora più capillare, più precoce, più totale. Il bambino che cresce con lo smartphone in mano non sta «usando» una tecnologia: sta formando le proprie strutture cognitive *attraverso* quella tecnologia. I pattern di attenzione, le aspettative sulla realtà, i modi di cercare e trovare, le forme della curiosità e della noia—tutto si configura intorno all'interfaccia. Quando diventerà adulto, non avrà un «prima» da ricordare, un termine di confronto interno. Il sistema sarà la sua prima natura.

Wittgenstein, nel *Tractatus*, scriveva che i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo. La frase è stata spesso fraintesa come una tesi sulla limitatezza espressiva del linguaggio—ci sarebbero cose che non possiamo dire. Ma Wittgenstein intendeva qualcosa di

più radicale: il linguaggio non è uno strumento per descrivere un mondo che esiste indipendentemente; il linguaggio *costituisce* il mondo come mondo significativo. Ciò che non può essere detto non è semplicemente ineffabile: non esiste come fatto per noi.

Nelle *Ricerche filosofiche*, questa intuizione si radicalizza ulteriormente. Non c'è un linguaggio unico con limiti definiti: ci sono «giochi linguistici» molteplici, forme di vita che portano con sé forme di mondo. Cambiare gioco linguistico significa cambiare mondo—ma non si può uscire da tutti i giochi linguistici per vedere «il mondo com'è veramente». Non c'è una posizione di sorvolo.

Applicato alla nostra condizione: il linguaggio che parliamo—le categorie con cui pensiamo l'economia, la società, il valore, la razionalità—è già saturo di System -1. Quando diciamo «efficienza», «ottimizzazione», «risorsa», «capitale umano», non stiamo descrivendo neutralmente: stiamo già operando dentro un gioco linguistico che ha pre-deciso cosa conta come reale. E non abbiamo un altro gioco da giocare, un'altra lingua da parlare. Questa è la lingua che abbiamo ereditato; queste sono le categorie che la scuola, l'università, i media, il lavoro ci hanno insegnato a usare.

Il pensiero critico stesso è interno a questo linguaggio. Quando criticiamo il «capitalismo», usiamo la categoria di capitalismo—che è già un prodotto teorico di quel sistema. Quando parliamo di «alienazione», presupponiamo un'essenza umana non alienata—ma questa essenza, come l'abbiamo pensata? Con quali categorie? Quando invociamo «alternative», le pensiamo come progetti, programmi, sistemi—cioè nelle forme stesse di ciò che vorremmo superare.

Non è un problema di vocabolario che si possa risolvere inventando parole nuove. Le parole nuove dovrebbero essere pensate—e il pensiero che le pensa è già formato. È un circolo che non si può spezzare dall'interno.

CAPITOLO 14

Il pensiero che insiste

Ogni tentativo di pensare «fuori» dal sistema incontra dunque un paradosso: gli strumenti stessi del pensiero sono forgiati dal sistema. Ma questo paradosso, se preso sul serio, non conduce necessariamente alla paralisi. Può condurre a una forma diversa di pensiero—non un pensiero che trascende, ma un pensiero che *insiste*.

Theodor W. Adorno ha dedicato la sua opera matura a questo problema. La *Dialettica negativa* (1966) è il tentativo più rigoroso del Novecento di pensare in condizioni di chiusura. Adorno rifiuta sia l'illusione di una posizione esterna—non c'è punto archimedeo—sia la rassegnazione di chi conclude che, poiché non c'è esterno, tutto va bene. La sua proposta è un «pensiero non-identico»: un pensiero che resiste all'identificazione totale del concetto con la cosa.

Per Adorno, il pensiero concettuale tende strutturalmente all'identità: pretende di catturare l'oggetto nel concetto, di esaurirlo, di chiuderlo nella definizione. Ma l'oggetto non si lascia mai catturare completamente. C'è sempre un resto, un residuo, qualcosa che sfugge. Il pensiero identificante ignora questo resto, lo tratta come rumore, lo elimina. Il pensiero non-identico lo cerca, lo valorizza, insiste su di esso.

Non è una via d'uscita. Adorno era troppo lucido per credere che il pensiero potesse saltare fuori dalla propria ombra. Ma è una forma di resistenza interna. Il pensiero non-identico non supera la chiusura: la abita in modo *non riconciliato*. Rifiuta di dichiarare che tutto va bene, che il sistema è razionale, che la realtà è come deve essere. Mantiene aperta la ferita.

Walter Benjamin, prima di Adorno, aveva proposto una strategia diversa ma complementare: l'«immagine dialettica». Non il concetto che sussume, ma l'immagine che folgora—un momento di illuminazione in cui il passato e il presente si incontrano in una costellazione inedita, in cui qualcosa di dimenticato riappare e illumina il presente di luce nuova. L'immagine dialettica non argomenta: mostra. Non spiega: interrompe.

Per Benjamin, la storia non è un continuum di progresso ma un accumulo di rovine. L'«Angelo della storia»—la celebre figura della nona tesi *Sul concetto di storia*—vede dove noi vediamo una catena di eventi «una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine». Il progresso è il nome che il vincitore dà alla propria violenza. Inter-

rompere la narrazione del progresso, far apparire le rovine nascoste sotto il racconto trionfale: questo è il compito del pensiero critico.

Ma anche Benjamin sapeva che questo non basta. Nella stessa tesi, l'Angelo vorrebbe «fermarsi, destare i morti e ricomporre l'infranto». Ma non può: «una tempesta spira dal paradiso», lo sospinge irresistibilmente verso il futuro mentre il cumulo delle rovine cresce davanti a lui. La tempesta è ciò che noi chiamiamo progresso.

C'è una tensione che attraversa l'intera tradizione del pensiero critico, da Adorno a Benjamin fino a noi, e che va esplicitata invece che elusa: la posizione di chi pensa questa condizione non è una posizione pura. Chi scrive queste pagine non parla da un fuori privilegiato, non è salvo, non è sovrano rispetto a ciò che descrive. È formato dalle stesse categorie che critica, usa gli stessi strumenti che denuncia come compromessi, vive nello stesso ambiente che diagnostica come patogeno. Il pensiero critico traduce qualcosa che non pensa—il corpo, il sintomo, la frizione somatica—usando strumenti che sono essi stessi interni al sistema. Non c'è innocenza possibile, non c'è posizione incontaminata da cui giudicare.

Questa non è una debolezza della diagnosi: è la forma che il pensiero critico può assumere quando il «fuori» è scomparso. Non coincidenza parziale, non trascendenza. Non la visione dell'aquila che sorvola il territorio, ma la torsione del verme che, stando dentro, si ritorce su se stesso. Il critico contemporaneo non può pretendere di vedere ciò che gli altri non vedono perché sta più in alto; può solo tentare di vedere ciò che tutti vedono ma che il sistema ha reso invisibile rendendolo ovvio. Non è che sappia di più: è che insiste su ciò che tutti sanno ma che nessuno dice—o che tutti dicono ma che nessuno ascolta.

Cosa resta, allora? Non la via d'uscita, ma la consapevolezza che la via d'uscita non c'è —e che questa consapevolezza è già qualcosa.

Nel momento in cui nominiamo la chiusura—nel momento in cui diciamo «non c'è un fuori»—stiamo già facendo qualcosa che il sistema non prevede. Non lo stiamo transcendendo; stiamo marcando il punto in cui non riesce a chiudersi completamente. È una crepa, non una porta. Ma è reale.

Qui va tematizzata una contraddizione che questa monografia non può eludere perché la abita: la contraddizione performativa. Se la chiusura fosse davvero totale, se il sistema avesse davvero integrato ogni punto di vista possibile, questo testo non potrebbe essere scritto—o, se scritto, non potrebbe dire nulla che il sistema non abbia già previsto e neutralizzato. L'obiezione è ovvia: «se le cose stessero come dici, non potresti dirlo». E l'obiezione è corretta—ma non nel senso in cui chi la formula crede.

La contraddizione performativa non è un difetto dell'argomento: è la sua condizione di possibilità. Wittgenstein, alla fine del *Tractatus*, scriveva che le sue proposizioni erano insensate—che chi lo avesse compreso avrebbe dovuto, per così dire, gettare via la scala

dopo esserci salito. Il *Tractatus* usa proposizioni per mostrare i limiti del senso, usa il linguaggio per indicare ciò che il linguaggio non può dire. Non è incoerenza: è l'unica strategia disponibile quando si vuole indicare qualcosa che sta al limite del dicibile. Le proposizioni del *Tractatus* non sono false: sono insensate in un modo produttivo, sono scale che permettono di vedere qualcosa che altrimenti non si vedrebbe, e che dopo vanno gettate.

Questa monografia opera in modo analogo, anche se su un diverso registro. Usa il linguaggio del sistema—le sue categorie, i suoi concetti, le sue forme argomentative—per indicare ciò che il sistema non può dire di sé. Non pretende di parlare da un fuori che non c'è; parla dall'interno, con gli strumenti dell'interno, ma li torce contro se stessi, li usa per marcare i punti in cui il sistema non riesce a chiudersi. È un'operazione parassitaria: vive del linguaggio che critica, non può farne a meno, sarebbe muta senza di esso. Ma il parassita a volte rivela qualcosa dell'ospite che l'ospite non sa di sé.

La contraddizione performativa non va risolta ma assunta. Che questo testo esista non dimostra che la chiusura non sia reale—dimostra che non è *totale*, che ci sono crepe, che il sistema non riesce a integrare completamente nemmeno la critica che lo critica con i suoi stessi strumenti. Non è molto. Ma è la prova vivente che qualcosa sfugge, che la totalizzazione non è compiuta, che c'è un margine—per quanto esiguo—di non-coincidenza. Questo testo non trascende il sistema: lo abita in modo non riconciliato, e abitarlo in modo non riconciliato è già qualcosa, è già resistenza, è già rifiuto di ratificare la chiusura come destino.

Il pensiero che insiste non offre soluzioni. Offre fedeltà al problema. Si rifiuta di dichiarare il problema risolto, superato, irrilevante. Si rifiuta di passare oltre. Continua a tornare sullo stesso punto, a ripetere la stessa domanda, a indicare la stessa ferita—non per masochismo, ma perché abbandonare la domanda significherebbe ratificare la chiusura.

È poco. È enormemente poco rispetto alla grandezza del problema. Ma è ciò che il pensiero può fare quando non può fare altro. E non è nulla.

CAPITOLO 15

Il corpo come residuo

Se la chiusura epistemica fosse totale, se il sistema avesse davvero integrato ogni possibile punto di osservazione critica, non ci sarebbe nulla da dire e questa monografia non avrebbe ragione di esistere. Ma c'è qualcosa che sfugge alla chiusura, qualcosa che il sistema non riesce a catturare completamente per quanto ci provi, qualcosa che continua a segnalare una discrepanza anche quando tutte le parole per nominarla sono state neutralizzate: il corpo. Non il corpo come oggetto biologico studiato dalle scienze della vita, quel corpo già pienamente interno a System -1, già ridotto a parametri misurabili, già integrato nei circuiti del calcolo e dell'ottimizzazione. Il corpo come BMI, come livello di colesterolo, come dati del fitness tracker, come profilo sanitario da monitorare: quel corpo è un oggetto tra gli altri, perfettamente compatibile con il sistema, anzi funzionale al suo funzionamento. Il corpo che sfugge è un altro, ed è quello che la fenomenologia ha cercato di pensare con la distinzione tra Leib e Körper, tra il corpo vissuto dall'interno e il corpo osservato dall'esterno: il corpo che soffre senza sapere perché, che si stanca senza potersi riprendere, che si ammala in modi che le diagnosi non riescono a catturare, che semplicemente «non ce la fa» anche quando tutti gli indicatori oggettivi sono nella norma, che continua a segnalare un malessere anche quando la mente ha accettato l'adattamento, ha interiorizzato le aspettative, ha imparato a non lamentarsi e a considerare normale ciò che normale non è.

Günther Anders, nel primo volume de *L'obsolescenza dell'uomo* pubblicato nel 1956, introduceva il concetto di «dislivello prometeico» per descrivere lo scarto crescente tra ciò che l'essere umano può tecnicamente produrre e ciò che può emotivamente e immaginativamente comprendere. L'uomo è diventato capace di costruire la bomba atomica, ma non è diventato capace di sentire cosa significa la morte di centomila persone in un istante: il numero è troppo grande, sfugge alla presa dell'immaginazione, resta astratto anche quando lo leggiamo nei libri di storia. Possiamo creare sistemi economici che operano su scala planetaria, che connettono milioni di decisioni individuali in reti di interdipendenza invisibili, ma non possiamo immaginare concretamente le conseguenze delle nostre singole azioni su quella scala, non possiamo sentire la connessione tra il nostro acquisto e la fabbrica dall'altra parte del mondo, tra il nostro investimento e la foresta che brucia, tra il nostro clic e l'algoritmo che decide cosa un altro vedrà. La nostra capacità tecnica di fare ha superato di gran lunga la nostra

capacità emotiva di sentire ciò che facciamo e la nostra capacità immaginativa di rappresentarci le conseguenze; siamo diventati più piccoli dei nostri prodotti, insufficienti rispetto a ciò che abbiamo creato. Anders chiamava questo scarto «vergogna prometeica»: la vergogna di essere ancora organismi biologici, limitati, mortali, di fronte a macchine e sistemi che ci superano in potenza, in durata, in precisione.

Il corpo è il luogo dove questo dislivello si manifesta come sofferenza concreta, dove la discrepanza tra ciò che il sistema richiede e ciò che l'organismo può effettivamente dare si registra come sintomo. Non comprendiamo concettualmente cosa sta accadendo, perché la chiusura epistemica ce lo impedisce: le categorie disponibili—stress, ansia, depressione, burnout—sono già interne al sistema, già formulate nel suo linguaggio, già orientate verso soluzioni individuali che non toccano la struttura. Ma il corpo sente ciò che la mente non può pensare. Sente che qualcosa non va, anche quando non sa dire cosa sia. Sente la fatica che nessun riposo allevia, perché non è fatica fisica ma esaurimento di qualcosa di più profondo. Sente l'ansia che non ha oggetto, che non si attacca a nessun pericolo specifico ma permea tutto come un rumore di fondo. Sente l'inquietudine che non si placa con nessun acquisto, nessun successo, nessun riconoscimento. Il corpo sente il dislivello prometeico nella propria carne, anche se non ha parole per dirlo, anche se quando cerca di dirlo finisce per usare le parole sbagliate—quelle che il sistema gli offre, quelle che trasformano il sintomo collettivo in patologia individuale.

I ratti di Calhoun morivano, e non morivano metaforicamente. La behavioral sink produceva patologie che si potevano contare e misurare con precisione scientifica: mortalità infantile che raggiungeva il 96%, disgregazione completa del comportamento materno con femmine che abbandonavano o divoravano i piccoli, collasso demografico irreversibile anche quando le condizioni materiali—cibo, spazio, assenza di predatori—restavano ottimali. Il corpo dei ratti non si adattava all'ambiente artificiale di Universe 25, anche quando il comportamento sembrava essersi adattato, anche quando gli animali avevano sviluppato le routine della gabbia e le seguivano docilmente.

La plasticità non contraddice questa diagnosi: ne è la condizione di possibilità. L'organismo si adatta rapidamente all'ambiente sul piano comportamentale e attentivo, ma proprio questa adattabilità può avvenire a costo della mancata chiusura dei cicli regolativi profondi. Il comportamento può essere riscritto perché è plastico, perché risponde agli incentivi e alle costrizioni dell'ambiente; ma l'organismo, in ultima istanza, ha limiti che non si lasciano riscrivere, ha bisogni che non si lasciano sopprimere, ha una struttura formatasi in milioni di anni che non si cancella in qualche generazione. Le epidemie contemporanee di burnout, di ansia generalizzata, di depressione, di disturbi del sonno, di sindrome da fatica cronica, di malattie autoimmuni in cui il corpo attacca se stesso come se non si riconoscesse più, non sono forse manifestazioni dello stesso fenomeno realizzato in un altro organismo, con altri mezzi, su altra scala? Il linguaggio medico le individualizza: tu sei depresso, tu hai l'ansia, tu soffri di burnout,

tu devi curarti. La responsabilità è tua, la soluzione è tua, il costo—economico, emotivo, temporale—è tuo. Il sistema produce il danno su scala collettiva; l'individuo paga la riparazione su scala personale. Ma se queste patologie fossero davvero individuali, se fossero davvero il risultato di vulnerabilità personali, di storie familiari disfunzionali, di cattiva gestione dello stress, perché crescono statisticamente anno dopo anno in tutte le società industrializzate? Perché colpiscono di più certe fasce della popolazione —i giovani più degli anziani, i precari più dei garantiti, chi lavora nel settore cognitivo più di chi lavora con le mani? Perché si concentrano nelle società più ricche, più tecnologicamente avanzate, più «progredite»? Un'epidemia non è mai la somma di casi individuali: è un fenomeno collettivo che indica qualcosa nell'ambiente, non nei singoli organismi.

Il corpo non ragiona, non critica, non propone alternative, non scrive manifesti né organizza movimenti. Ma rifiuta, nel modo cieco e doloroso e spesso autodistruttivo che è l'unico disponibile a un organismo che non ha parole. Rifiuta collassando invece che ribellandosi, ammalandosi invece che protestando, chiudendosi invece che combattendo. Non si adatta, non si ottimizza, non diventa la risorsa perfettamente efficiente che il sistema vorrebbe, non coincide con il profilo del «capitale umano» flessibile, resiliente, sempre disponibile. Continua a segnalare, nonostante tutto, attraverso il sintomo, che questo non è il suo ambiente, che le condizioni in cui è costretto a vivere non corrispondono a ciò per cui è fatto, che da qualche parte c'è una discrepanza che nessun adattamento può colmare. Il corpo non offre una via d'uscita dal sistema: non indica una direzione, non propone un programma, non costruisce un'alternativa. Ma offre qualcosa che in un certo senso è più fondamentale: la prova vivente, inscritta nella carne, che la chiusura non è completa. Che qualcosa resiste. Che il sistema, per quanto totale nelle sue pretese, non riesce a integrare tutto. Il residuo è doloroso, non è liberatorio; non è un soggetto rivoluzionario, non è l'avanguardia di un mondo nuovo; è solo un'incrinatura, una non-coincidenza, una frizione che il sistema non riesce a eliminare per quanto ci provi. Ma in un mondo di simulazioni e di surrogati, in un mondo dove tutto sembra poter essere sostituito con una versione ottimizzata di se stesso, la realtà irriducibile del corpo che soffre mantiene un peso specifico che nulla può annullare.

CAPITOLO 16

La contingenza come spiraglio

Nel corso di questa monografia abbiamo mostrato che il denaro come mediazione totale, il calcolo come linguaggio esclusivo del valore, l'automazione come destino apparentemente inevitabile sono fatti storici e non strutture trascendentali dell'umano, non caratteristiche ontologiche della condizione umana in quanto tale. Hanno date di nascita che si possono indicare con precisione: il VII secolo a.C. per le prime forme di moneta coniata, il XVII secolo per la rivoluzione scientifica e l'emergere del paradigma del calcolabile, il XVIII per la rivoluzione industriale e l'automazione meccanica, il tardo XX per la finanziarizzazione totale dell'economia e il compimento del monoteismo monetario, gli ultimi quindici anni per l'automazione cognitiva e l'emergere di System 0. Hanno geografie che si possono tracciare su una mappa: l'Europa occidentale prima, poi l'Atlantico nord, poi attraverso la colonizzazione e la globalizzazione il pianeta intero, con resistenze, ritardi, adattamenti locali, ma con una direzione complessiva inequivocabile. Ciò che ha una storia non è destino: poteva non cominciare, o cominciare diversamente, o fermarsi a un certo punto. Ciò che ha una geografia non è natura: si è diffuso attraverso processi specifici, spesso violenti, incontrando resistenze che sono state sconfitte ma che avrebbero potuto non esserlo. Ciò che è iniziato può finire; ciò che è stato costruito attraverso decisioni, conflitti, imposizioni può essere decostruito o può trasformarsi in modi che oggi non riusciamo a prevedere.

Questo riconoscimento non autorizza ottimismo facili, e sarebbe disonesto presentarlo come una ragione di speranza nel senso corrente del termine. La chiusura epistemica è reale: non abbiamo le categorie per pensare l'alternativa, il linguaggio stesso che usiamo è saturo del paradigma che vorremmo criticare, e ogni tentativo di immaginare un «dopo» finisce per riprodurre le forme del «durante». L'ambiente materiale è stato trasformato in profondità: le condizioni concrete per vivere diversamente—la terra comune, l'economia di sussistenza, le forme di reciprocità non monetaria, le competenze artigianali, le comunità di pratiche alternative—sono state sistematicamente distrutte nei secoli passati e non si possono ricreare con un atto di volontà politica o con un progetto di riforma. La riscrittura degli istinti è avanzata fino a penetrare nei livelli più profondi dell'esperienza: non sappiamo più desiderare altro da ciò che il sistema ci offre, non sappiamo più immaginare altro da ciò che il sistema rende pensabile, forse

non sappiamo nemmeno più sentire altro da ciò che il sistema permette di sentire. Non c'è nulla di facile nella contingenza, nulla che autorizzi a pensare che basti riconoscerla perché le cose cambino.

Ma la contingenza significa almeno questo: che la chiusura non è ontologica. Per quanto consolidata, per quanto apparentemente irreversibile, per quanto schiacciante, conserva in sé la traccia della propria contingenza, la memoria sepolta del fatto che avrebbe potuto essere altrimenti e che quindi, in un senso che non sappiamo ancora articolare, potrebbe ancora essere altrimenti. Non nel senso delle speranze che il sistema stesso produce e commercializza—la speranza che qualcuno verrà a salvarci, che una nuova tecnologia risolverà i problemi creati dalle tecnologie precedenti, che il mercato prima o poi si autoregolerà, che la prossima elezione cambierà tutto, che basti cambiare stile di vita individuale per cambiare le strutture collettive. Queste speranze sono interne al sistema, sono le forme attraverso cui il sistema gestisce e canalizza l'insoddisfazione che esso stesso produce, sono parte del problema che pretendono di risolvere. Nel senso più sobrio di una possibilità logica che interrompe la necessità apparente: se questo non è l'unico mondo possibile, allora la sofferenza che produce non è il prezzo inevitabile dell'esistenza, non è la condizione umana in quanto tale, non è qualcosa che va semplicemente accettato. È il sintomo di una discrepanza che non doveva esserci, che è stata prodotta da scelte e imposizioni storiche identificabili, che quindi—in un modo che non sappiamo ancora vedere—potrebbe essere altrimenti.

Questa distinzione tra necessità e contingenza può sembrare astratta, ma ha conseguenze concrete perché modifica lo statuto del malessere e il modo in cui lo interpretiamo. Se il sistema che produce il malessere è destino, se rappresenta la forma finale della razionalità umana, l'esito inevitabile dell'evoluzione sociale, la realizzazione compiuta di ciò che l'uomo è sempre stato in potenza, allora la sofferenza che produce è rumore da silenziare con tutti i mezzi disponibili—farmaci, terapie, tecniche di coping, ottimizzazione del benessere. Chi soffre è inadatto, non abbastanza flessibile, non abbastanza resiliente; la soluzione è l'adattamento, l'ideale regolativo è il soggetto perfettamente integrato che non sente più frizione con l'ambiente, che coincide senza resto con ciò che il sistema richiede. Il malessere diffuso delle società affluenti diventa, in questa prospettiva, un problema clinico: una somma di patologie individuali da trattare una per una con interventi mirati sulla psiche dei singoli, senza mai toccare la struttura che quelle patologie produce. Se invece il sistema è storico, se è una configurazione contingente tra altre possibili, per quanto dominante, per quanto apparentemente insuperabile, per quanto capillare nella sua penetrazione, allora la sofferenza che produce può essere letta diversamente. Non come rumore ma come segnale, non come disfunzione ma come sintomo, non come fallimento individuale ma come traccia di una discrepanza strutturale. Chi soffre non è inadatto: è in-adatto, portatore involontario di una non-coincidenza che il sistema produce ma non riesce a eliminare, testimone corporeo del fatto che l'adattamento totale non è possibile perché

l'organismo non si lascia ridurre completamente a ciò che l'ambiente richiede. In questa luce, le epidemie di malessere psichico che attraversano le società più ricche non sono fallimenti dell'adattamento da correggere con interventi sempre più sofisticati sulla psiche degli individui. Sono risposte di organismi a condizioni che non sono fatte per loro, segnali collettivi che indicano qualcosa di sbagliato nell'ambiente invece che nei singoli. Non siamo malati: siamo corpi che registrano, nel modo cieco e doloroso che è l'unico loro disponibile, che questo non è il nostro ambiente. La sofferenza non è colpa da emendare: è testimonianza da ascoltare.

EPILOGO

Dopo Calhoun

L'esperimento di John B. Calhoun non è una profezia e non fornisce un modello diretto per comprendere la condizione umana contemporanea. Mostra tuttavia un meccanismo elementare: quando un ambiente garantisce la soddisfazione dei bisogni eliminando l'attraversamento delle sequenze funzionali, i comportamenti possono adattarsi mentre l'organismo entra in sofferenza. La patologia non nasce dalla privazione, ma da una forma specifica di abbondanza che interrompe i cicli regolativi.

La differenza decisiva tra Universe 25 e la nostra condizione è che non esiste uno sperimentatore esterno. Nessuna istanza osserva il processo dall'esterno, nessuno può interromperlo, nessuno dispone di una visione d'insieme che consenta di stabilire soglie, limiti o punti di non ritorno. Siamo immersi nell'ambiente che produciamo e che ci produce, e questa immersione rende opaca la distinzione tra adattamento e funzionamento.

Questa monografia non propone soluzioni, e non perché manchi di coraggio o di immaginazione, ma perché l'assenza di un fuori praticabile e concettuale rende disonesta ogni promessa di uscita formulabile nei termini disponibili. Ogni programma positivo sarebbe già scritto nel linguaggio del sistema che pretende di superare.

Ciò che resta possibile è la diagnosi. Nominare il meccanismo non lo disinnesca, ma impedisce che venga naturalizzato. Mostrare che il malessere diffuso non è un fallimento individuale ma l'esito coerente di una configurazione ambientale specifica non produce guarigione, ma restituisce intelligibilità a ciò che oggi appare solo come rumore.

Il corpo compare qui non come fondamento normativo né come soggetto di resistenza, ma come luogo in cui la non-coincidenza tra organismo e ambiente continua a registrarsi. Non pensa, non critica, non indica alternative. Segnala. E proprio perché non dispone del linguaggio in cui il sistema si giustifica, continua a produrre sintomi che non si lasciano integrare completamente.

Questo testo non offre un «dopo». Offre una descrizione del punto in cui ci troviamo e del meccanismo che lo rende stabile. Se qualcosa potrà cambiare, non sarà perché una soluzione è stata formulata in anticipo, ma perché ciò che oggi viene gestito come

patologia individuale verrà riconosciuto come segnale di una discrepanza strutturale. La diagnosi non salva. Ma distingue il funzionamento dall'adattamento, e questa distinzione è ciò che impedisce alla chiusura di presentarsi come destino.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Il punto di partenza empirico di questa monografia è il lavoro di John B. Calhoun, etologo americano che condusse i suoi esperimenti sulle popolazioni di roditori tra gli anni Cinquanta e Settanta presso il National Institute of Mental Health. I testi fondamentali sono «Population Density and Social Pathology» pubblicato su *Scientific American* nel 1962, che introduce il concetto di behavioral sink, e «Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population» del 1973, che documenta l'esperimento Universe 25 e il suo esito. Il termine «beautiful ones» per descrivere gli individui completamente ritirati dall'interazione sociale compare in quest'ultimo testo. Una ricostruzione storica degli esperimenti di Calhoun e della loro ricezione si trova in Edmund Ramsden e Jon Adams, «Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun and Their Cultural Influence» (*Journal of Social History*, 2009).

Il concetto di System 0 come infrastruttura algoritmica che opera prima della coscienza è elaborato da Massimo Chiriatti e Giuseppe Riva in *System 0. L'alba dell'umanità aumentata* (Il Sole 24 Ore, 2024). L'opera si inserisce nel dibattito sulla trasformazione cognitiva indotta dall'intelligenza artificiale e propone un'estensione del modello di Daniel Kahneman, il cui *Thinking, Fast and Slow* (2011) distingue tra System 1 (pensiero rapido, intuitivo, automatico) e System 2 (pensiero lento, deliberato, razionale). La nostra proposta di un System -1 come paradigma epistemico che precede e forma entrambi i sistemi di Kahneman è un'elaborazione teorica che va oltre il testo di Chiriatti e Riva, pur condividendone l'intuizione fondamentale.

Per la critica del pensiero calcolante come configurazione storica specifica del rapporto tra umano e mondo, il riferimento principale è Martin Heidegger. La distinzione tra pensiero calcolante (*rechnendes Denken*) e pensiero meditante (*besinnliches Denken*) è sviluppata in *Gelassenheit* (1959, trad. it. *L'abbandono*, Il Melangolo). La questione della tecnica come destino dell'Occidente è affrontata in «Die Frage nach der Technik» (1954, trad. it. «La questione della tecnica» in *Saggi e discorsi*, Mursia). *Sein und Zeit* (1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi) fornisce il quadro ontologico complessivo, in particolare l'analisi della *Zuhandenheit* (utilizzabilità) e della *Vorhandenheit* (semplice-presenza) come modalità del rapporto con gli enti. La distinzione tra paura (*Furcht*) e angoscia (*Angst*) discussa nel capitolo 14 proviene sempre da *Essere e tempo* (§§ 30, 40).

La riflessione sulla tecnica come dimensione co-originaria dell'umano si fonda su André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1964-65, trad. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi). L'idea che l'esteriorizzazione tecnica sia la modalità specifica dell'evoluzione umana

—che l'umano si sia evoluto *con* i suoi strumenti e non *prima* di essi—è centrale per comprendere perché la critica della tecnica non possa essere critica della tecnica in quanto tale, ma solo di configurazioni storiche specifiche del rapporto tecnico.

Per l'analisi del denaro come dispositivo che spezza le sequenze istintuali, il riferimento classico è Karl Marx, in particolare il primo libro del *Capitale* (1867) sulla merce e il denaro, e i *Grundrisse* (1857-58) per la formula D-M-D' e l'analisi del denaro come «equivalente generale». La tesi che il denaro dissolva i legami sociali pre-esistenti trasformando ogni relazione qualitativa in relazione quantitativa è sviluppata anche in Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900, trad. it. *Filosofia del denaro*, UTET).

L'analisi storica della «grande trasformazione» che ha disembedded l'economia dalla società è di Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944, trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi). L'idea che nelle società pre-capitalistiche l'economia fosse «incastonata» (*embedded*) nel tessuto sociale, subordinata a logiche di parentela, religione e reciprocità, e che il mercato autoregolato sia un'innovazione storica recente e distruttiva, è fondamentale per la nostra argomentazione sulla contingenza del monetismo monetario. La distinzione tra oggetti che si vendono, oggetti che si donano e oggetti inalienabili è elaborata da Maurice Godelier in *L'énigme du don* (1996, trad. it. *L'enigma del dono*, Jaca Book).

Per l'antropologia filosofica tedesca e il concetto di plasticità istintuale, i riferimenti sono Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli), che introduce l'idea dell'umano come *Mängelwesen* (essere manchevole) e della tecnica e delle istituzioni come compensazione di questa mancanza; e Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri), per il concetto di «posizione eccentrica» dell'essere umano rispetto al proprio corpo.

L'idea dell'evoluzione come bricolage—processo che ricicla strutture preesistenti per funzioni nuove invece di progettare soluzioni ottimali da zero—è di François Jacob, premio Nobel per la fisiologia nel 1965. La tesi è sviluppata in *La logique du vivant* (1970, trad. it. *La logica del vivente*, Einaudi) e nell'articolo «Evolution and Tinkering» (*Science*, 1977). L'opposizione tra il bricoleur e l'ingegnere è cruciale per comprendere perché l'adattamento biologico non può accelerare: il bricoleur lavora con ciò che ha, deve aspettare che le variazioni casuali producano materiale riutilizzabile, non può comprimere i tempi. Questo argomento chiude la scappatoia tecno-ottimista secondo cui l'organismo «si adatterà» alle nuove condizioni ambientali: l'adattamento presupposto è ingegneristico, ma l'evoluzione sa fare solo bricolage.

Il concetto di «dislivello prometeico» tra capacità tecnica di produrre e capacità emotiva di comprendere è di Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956, trad. it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri). L'opera di Anders, scritta all'indomani

di Hiroshima, anticipa molte delle riflessioni contemporanee sulla sproporzione tra potenza tecnica e responsabilità morale.

Per la critica dell'ideologia e il problema della chiusura epistemica, i riferimenti principali sono Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi), per il concetto di «pensiero non-identico» come resistenza all'identificazione totale del concetto con la cosa; e Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte» (1940, trad. it. «Tesi di filosofia della storia» o «Sul concetto di storia», in *Angelus Novus*, Einaudi), per l'immagine dell'Angelo della storia e la critica del progresso come ideologia. La *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Max Horkheimer (1947, trad. it. Einaudi) fornisce il quadro teorico complessivo della razionalità strumentale come dominio sulla natura interna ed esterna.

La riflessione sui limiti del linguaggio come limiti del mondo proviene da Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921, trad. it. Einaudi), proposizione 5.6; il concetto di «giochi linguistici» e l'idea che non esista una posizione esterna da cui osservare tutti i giochi sono sviluppati nelle *Philosophische Untersuchungen* (1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi).

Per l'analisi dei non-luoghi e della standardizzazione dello spazio contemporaneo, il riferimento è Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992, trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera).

Il «numero di Dunbar» sul limite cognitivo delle relazioni sociali significative è proposto in Robin Dunbar, «Neocortex size as a constraint on group size in primates» (*Journal of Human Evolution*, 1992) e sviluppato in *How Many Friends Does One Person Need?* (2010).

Per una critica antropologica del debito e del lavoro nella società contemporanea, si vedano David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years* (2011, trad. it. *Debito. I primi 5000 anni*, Il Saggiatore) e *Bullshit Jobs: A Theory* (2018, trad. it. *Bullshit Jobs*, Garzanti).

L'analisi del taylorismo come scomposizione del lavoro artigianale in gesti elementari si basa su Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century* (1974, trad. it. *Lavoro e capitale monopolistico*, Einaudi), che riprende e sviluppa la critica marxiana della divisione del lavoro.

Per il concetto sociologico di anomia, il riferimento classico è Émile Durkheim, *Le Suicide* (1897, trad. it. *Il suicidio*, UTET) e *De la division du travail social* (1893, trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità).

Infine, per un inquadramento complessivo della questione della razionalità economica e dei suoi presupposti antropologici, si vedano Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-05, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli); e Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique* (corso al Collège

de France 1978-79, trad. it. *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli), per l'analisi del neoliberalismo come forma di governo che produce il soggetto economico che presuppone.