

Il saggio decostruisce il riduzionismo dell'ultimo libro di Jared Diamond incrociando il materialismo storico (Marx, Althusser) e la critica del diritto di Pašukanis con il radicamento economico di Polanyi. Smascherando i limiti del «test di Amleto» e l'allucinazione cliometrica mainstream, il testo traccia una genealogia liberale che unisce lo Stato-gendarme di Locke e il razzismo scientifico di Kant all'istituzionalismo neoliberista di Acemoglu. L'inganno delle "istituzioni inclusive" viene svelato come una sovrastruttura giuridica volta a occultare i reali rapporti di forza e a depotenziare la necessità del «diritto diseguale» marxiano. Contro l'estrattivismo del capitalismo biocognitivo e la sussunzione algoritmica operata dai signori del silicio (Zuboff, Han, Fisher), l'unica alternativa radicale viene individuata nell'ecosocialismo. La prassi rivoluzionaria si traduce così nell'attivazione del freno d'emergenza benjaminiano attraverso l'edificazione materiale sul territorio di "monasteri laici" e pratiche collettive di disconnessione, intesi come veri e propri blocchi logistici di sciopero biopolitico permanentemente sottratti alla dittatura del profitto.

La feticizzazione dell'individuo: il peccato originale di Jared Diamond

Nel suo ultimo saggio, *Profits, Prophets, Coaches and Kings: (When) Do Leaders Make a Difference?* (Allen Lane, London 2026), Jared Diamond si addentra nel secolare dibattito storiografico circa il ruolo delle grandi personalità nel corso degli eventi umani. Noto al grande pubblico per le sue tesi deterministico-ambientali espresse in *Armi, acciaio e malattie* (Einaudi, Torino 1998), un *bestseller* internazionale per il quale ottenne il premio Pulitzer, Diamond tenta qui una virata teorica apparentemente opposta, formulando una versione perfezionata del metodo biografico che chiama il "test di Amleto". Secondo questa griglia interpretativa, per stabilire se un individuo abbia realmente deviato la traiettoria della storia, occorre verificare se, in sua assenza, un contemporaneo avrebbe potuto compiere la medesima traiettoria o produrre lo stesso scarto qualitativo. L'esempio archetipico offerto dall'autore è William Shakespeare: dal momento che nessun drammaturgo elisabettiano – né Ben Jonson, né Christopher Marlowe, né John Webster – ha saputo eguagliare la maestosità di *Amleto*, Diamond conclude che la singolarità del bardo sia un fattore storicamente irriducibile.

Come acutamente rilevato da Steven Poole nella sua recensione sul *Guardian*, questo approccio soffre di una grossolana cecità filologica e storica. Sostenere che la genialità di Shakespeare sia un atomo isolato significa ignorare che Christopher Marlowe fu assassinato a ventinove anni e che l'intera struttura del dramma elisabettiano, compreso lo stile dello stesso Shakespeare, poggiava sulle innovazioni materiali e linguistiche marloviane. Il «test di Amleto» si rivela una mitizzazione idealistica dell'individuo, un'operazione ideologica che isola il soggetto dalle condizioni materiali, sociali e culturali della sua epoca per elevarlo a motore immobile del divenire storico.

Dal punto di vista del materialismo storico, l'errore di Diamond è strutturale. Gli individui,

per quanto dotati di genio o di spietata volontà, non operano nel vuoto pneumatico dell'astrazione ideale. Come ricordava Karl Marx nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* (Editori Riuniti, Roma 2015), «*gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, nelle circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione*». Per Marx, la feticizzazione delle grandi personalità è l'alibi ideologico con cui la borghesia occulta i reali rapporti di forza e la materialità delle strutture di classe. Il concetto di eccezione individuale crolla di fronte all'evidenza che le idee dominanti di un'epoca non sono che l'espressione idealizzata dei rapporti materiali dominanti.

Questo non significa che la prospettiva materialista neghi l'irriducibilità o la singolarità dell'esperienza del genio, ma ne rovescia radicalmente l'origine: l'eccezione individuale scavalca la propria epoca non perché sia un canale trascendente avulso dalla contingenza, ma perché il soggetto sa guardare più a fondo nelle contraddizioni materiali del proprio presente, scorgendone le linee di rottura prima degli altri. Come avrebbe articolato Antonio Gramsci nell'edizione critica dei suoi *Quaderni del carcere* (Einaudi, Torino 1975), l'eccezione individuale non è un nucleo isolato, ma si configura come una forma di intellettuale organico capace di dare espressione e consapevolezza critica alle tensioni latenti di un intero "blocco storico", traducendole in egemonia culturale.

Il genio teatrale della Londra elisabettiana non è il miracolo di un singolo cervello, ma il prodotto materiale di una precisa fase di accumulazione mercantile, dell'urbanizzazione della capitale inglese, della nascita dei primi teatri pubblici come imprese commerciali stabili e della parziale secolarizzazione del sapere. Come evidenziato dal filosofo francese Louis Althusser nel saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato* (traduzione it. in *Lenin e la filosofia*, Einaudi, Torino 1974), la produzione culturale e letteraria non è mai l'esito di un'ispirazione solitaria o spontanea, bensì il precipitato di dispositivi istituzionali che determinano la coscienza stessa dell'artista.

Questa demistificazione materiale del lavoro culturale trova una sponda ironica e spietata nella stessa filmografia shakespeariana di Kenneth Branagh: in pellicole come *Nel bel mezzo di un gelido inverno* (*In the Bleak Midwinter*, 1995) o nel biografico *All Is True* (2018), il regista britannico ha decostruito la retorica del bardo isolato, mostrando come l'atto teatrale sia l'esito di una cooperazione materiale, precaria, esposta ai fallimenti finanziari delle compagnie e all'attrito dei corpi dei teatranti. Il palcoscenico elisabettiano non era un'officina dello spirito astratta, ma un'infrastruttura economica protocapitalistica che metteva a valore la disgregazione dei legami feudali: la forma-tragedia esprime le contraddizioni profonde di questa transizione incipiente e il drammaturgo ne è l'organo espressivo, non la causa originaria.

Quando i posterori coniano aggettivi come "shakespeariano" o "dantesco", operano una feticizzazione della firma: persino la Divina Commedia, lungi dall'essere un miracolo biologico isolato, si configura come il precipitato necessario delle lacerazioni dei comuni medievali, delle lotte tra guelfi e ghibellini e delle rivendicazioni politiche di un intero corpo sociale.

Tuttavia, il vero punto di rottura metodologico emerge quando Diamond tenta di estendere

questo schema astratto all'analisi dei moderni "titani tecno-liberali" come Jeff Bezos o Mark Zuckerberg. Qui l'autore cade in una palese contraddizione interna: deve ammettere che essi falliscono clamorosamente il "test di Amleto", in quanto meri esecutori fungibili di una traiettoria macroeconomica e tecnologica che li avrebbe comunque preceduti e sostituiti, limitandosi a imprimere un marchio puramente formale sulla modalità di esecuzione.

Diamond sostiene infatti: «Jeff Bezos possedeva le qualifiche uniche per fondare Amazon? Beh, la popolazione degli Stati Uniti è di circa 340 milioni di abitanti ed è impossibile sostenere che, tra questi 340 milioni, l'unico in grado di fondare Amazon fosse Jeff Bezos. Quindi Shakespeare supera la prova di Amleto, ma Jeff Bezos no.»

Questa ammissione svela una schizofrenia epistemologica: Diamond postula l'esistenza di due regimi storici paralleli e a tenuta stagna. Da un lato, un idealismo di matrice romantica per la cultura o le scienze, governato dal "genio eccezionale" irriducibile; dall'altro, un determinismo strutturale per l'economia, dominato dalla fungibilità dei singoli agenti capitalisti. L'autore non si accorge che, riducendo Bezos a mero ingranaggio intercambiabile di una traiettoria macroeconomica inevitabile, convalida involontariamente la tesi materialista che nega l'autonomia dei "grandi uomini". Tuttavia, egli rifiuta programmaticamente di applicare la medesima demistificazione strutturale alla figura del drammaturgo o del leader politico.

L'operazione ideologica di Diamond, dunque, non risiede nella santificazione acritica del CEO come eroe prometeico, bensì nel tentativo di salvare la funzione manageriale all'interno di un quadro deterministico. L'autore conclude infatti: «Jeff Bezos ha deciso che Amazon dovesse essere online e vendere di tutto. Beh, anche Walmart ha un negozio che vende di tutto, ma non è online. È un negozio fisico. E poi eBay ha preceduto Jeff Bezos e ha operato in modo diverso. Quindi... ci sono leader che fanno la differenza imprimendo il loro marchio su come vengono fatte le cose. Ma senza di loro, le cose sarebbero andate comunque così, ma in modo diverso.»

In questo modo, la "grande personalità" viene declassata a mero ottimizzatore di stile aziendale: il leader non crea la struttura, ma ne firma il *design* esecutivo. È proprio questa feticizzazione del "marchio formale" – che sposta il focus dall'origine dei rapporti di produzione alla microscopica performance gestionale – a preparare il terreno per l'addomesticamento neoliberista del carisma.

La parodia del carisma: la genealogia reazionaria del riduzionismo di Diamond

Questa rimozione delle determinazioni materiali della coscienza e della prassi collettiva, denunciata dalla tradizione marxiana, esige un'accurata scomposizione archeologica: l'impianto individualista di Diamond, infatti, non nasce dal nulla, ma capitalizza e degrada i feticci storiografici della filosofia borghese dell'Ottocento. Se si scava nella genealogia profonda di *Profits, Prophets, Coaches and Kings*, emerge con chiarezza come l'impianto teorico di Diamond non sia che una parodia secolarizzata e manageriale della vecchia *Great Man Theory* formulata nell'Ottocento da Thomas Carlyle nel saggio *Gli eroi. Il culto degli*

eroi e l'eroico nella storia (traduzione di M. Pezzella, Fazi, Roma 2021; ed. orig. London 1841). Laddove Carlyle riconosceva nell'eroe o nel profeta una forza spirituale irriducibile, tragica e prerazionale capace di plasmare la massa informe della società, Diamond compie un'operazione di oggettivazione esasperata, riducendo ogni slancio non-economico alle asettiche metriche dell'efficienza aziendale. È un Carlyle privatizzato, un Carlyle senza lo Spirito, sezionato attraverso criteri di computazione contabile: una *slot machine* probabilistica all'eccezionalità soggettiva per legittimare la razionalità dei moderni quadri manageriali.

Questo approccio manca totalmente la lezione dialettica di G.W.F. Hegel, il quale, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* (traduzione di G. Calogero e C. Fatta, Laterza, Bari 2020; ed. postuma Berlin 1837), svelava come i cosiddetti "individui cosmico-storici" (da Cesare a Napoleone) non fossero motori immobili autogenerati, ma unicamente gli agenti e gli organi espressivi inconsapevoli di una necessità strutturale e politica già matura nelle fraglie del loro tempo (la celebre "astuzia della ragione"). Per Hegel, l'eroe non inventa la traiettoria del proprio tempo, ma si limita a tradurre in prassi la transizione oggettiva che le strutture storiche invocano. Pretendere di isolare l'impatto del singolo soggetto recidendolo dal movimento del tutto, come fa Diamond, significa smantellare la comprensione scientifica della totalità per scivolare in un atomismo interpretativo puramente borghese. D'altra parte, lo stesso Diamond riconosce l'importanza del tempismo per il successo di un "grande individuo": l'essere al posto giusto al momento giusto, che lo si scelga, che lo si riconosca o meno.

Il positivismo di Diamond urta infine frontalmente contro la scomposizione critica operata nel Novecento dal filosofo pragmatista Sidney Hook nel saggio *L'eroe nella storia. Studio sui limiti e le possibilità* (traduzione di E. Fuà, Edizioni di Comunità, Milano 1954; ed. orig. New York 1943). Ignorando la distinzione di Hook tra il leader come mero "uomo-creatura" (*the eventful man*), che si limita a cavalcare un'onda storica preesistente, e l'azione singolare dell'"uomo-creatore" (*the event-making man*), capace di forzare le opzioni di una faglia istituzionale aperta, Diamond riduce la macrostoria a una *roulette* russa della contingenza, dove la decisione politica viene interamente riassorbita dalla razionalità asettica di un algoritmo combinatorio.

Questa pretesa si configura come la variante storiografica di ciò che Evgeny Morozov, nel saggio *Internet non salverà il mondo* (Mondadori, Milano 2014), ha codificato come "soluzionismo tecnologico". Per Morozov, l'ideologia neoliberista tende a riformulare complessi dilemmi politici e conflitti sociali come meri problemi tecnici, inefficienze di sistema che attendono di essere ottimizzate da un *software* o, nel caso di Diamond, da un foglio di calcolo. La storia viene così svuotata della sua carica tragica e ideologica per essere ridotta a una sequenza di frizioni amministrative risolvibili tramite la giusta formula manageriale.

Questo addomesticamento algoritmico svuota di ogni carica sovversiva anche la sociologia classica di Max Weber, che in *Economia e società* (traduzione di P. Rossi, Comunità, Milano 1961; ed. postuma Tübingen 1922) teorizzò l'autorità carismatica come una forza radicalmente eversiva, irrazionale e antieconomica, capace di spezzare la routine e l'inerzia

delle strutture burocratiche o tradizionali. Per Weber, il carisma trae la propria legittimità dal riconoscimento rivoluzionario e devoto delle masse, ponendosi in totale antitesi con l'amministrazione ordinaria del potere.

Questo vicolo cieco ideologico non viene superato nemmeno se proviamo a decodificare l'operazione di Diamond attraverso lenti storico-religiose esterne alla tradizione occidentale. Se facciamo ricorso, in via analogica, alla nozione teologica indù del *Vibhuti* — inteso come la manifestazione in rari individui di una potenza divina o cosmica superiore capace di deviare il corso degli eventi (da Buddha a Cristo, fino a Newton) —, emerge con chiarezza il dolo teorico della storiografia neopositivista. Mentre i sistemi d'oriente strutturavano tale impianto per giustificare per via mistica la sottomissione e feticizzare la firma del leader, Diamond compie un'operazione speculare e degradante: egli normalizza e "razionalizza" lo Spirito carlyleiano, la rottura weberiana e la stessa idea di eccezionalità metafisica di cui il *Vibhuti* è l'archetipo, declassandoli da forze storiche trasformative a meri coefficienti di efficienza interna per la conduzione aziendale. Il carisma, spogliato di ogni afflato tragico o trascendente, non è più l'innescò di una discontinuità storica, ma una tecnica di stabilizzazione manageriale.

Al contempo, l'autore utilizza i dati dell'analisi statistica della varianza per sferrare un attacco esplicito e demistificante contro gli astronomici salari dei moderni CEO neoliberalisti, dimostrando empiricamente come il loro impatto reale sui profitti aziendali oscilli solo tra il 15 e il 30% e sia programmaticamente sovrastimato dai consigli di amministrazione. Questo tentativo di addomesticamento algoritmico si scontra frontalmente con le obiezioni sollevate dalla critica politico-culturale contemporanea. Come evidenziato da Bronwen Maddox nella sua recensione sul *Financial Times*, l'impianto probabilistico dell'autore fallisce strutturalmente proprio quando pretende di applicare la logica formale del "controllo di laboratorio" alle figure dei manager (i "*profits*") e dei direttori tecnici sportivi (i "*coaches*"). Maddox critica duramente questo approccio riduzionista; tuttavia, Diamond persiste nel liquidare l'impatto dei leader d'azienda, sostenendo in modo riduzionista che l'avvicendamento dei CEO produca unicamente variazioni formali e che, in loro assenza, chiunque altro avrebbe preso le medesime decisioni. Ancor più esplicito è lo svilimento dell'autorità carismatica in ambito sportivo, dove l'autore riduce il licenziamento o l'ingaggio di un allenatore a un mero "lancio di dadi" ("*like throwing dice*") regolato dalla statistica. Questa impostazione, denuncia opportunamente Maddox, finisce per cancellare programmaticamente l'unicità dell'innovazione e la potenza trasformativa delle idee. Sotto la lente del materialismo storico, l'epistemologia di Diamond compie qui un'operazione scopertamente ideologica: appiattendò la prassi umana su matrici matematiche, essa occulta il conflitto strutturale e normalizza i rapporti di forza capitalistici, trasformando il carisma eversivo in una variabile di performance aziendale interamente assorbita dalle necessità gestionali della *governance* neoliberalista.

Il "metodo quantitativo" e l'allucinazione dei confini statali

L'assorbimento definitivo della storiografia all'interno delle tecniche statistiche ed econometriche di misurazione costituisce l'approdo operativo di questo slittamento metodologico. L'aspetto più problematico del testo di Diamond risiede nella pretesa di applicare i metodi quantitativi delle scienze sociali e i cosiddetti «esperimenti naturali» (il confronto statistico di eventi passati simili) alla complessità dei processi storici. Questo culto dell'algebra si inserisce organicamente nella deriva metodologica della *Cliometria* (la storia economica quantitativa), ampiamente denunciata dallo storico e saggista Perry Anderson nei suoi interventi su *Il riduzionismo quantitativo* (Editori Riuniti, Roma 2000), per la sua tendenza a depoliticizzare i conflitti di classe e a trasformare la fluidità della storia in risultanze statistiche.

Diamond cita con entusiasmo gli studi economici di David Card e Alan Krueger, che negli anni Novanta analizzarono i *fast-food* posti lungo il confine tra il New Jersey e la Pennsylvania per dimostrare come l'aumento del salario minimo non producesse necessariamente disoccupazione. L'autore traspone questa logica microeconomica alla macrostoria, pretendendo di isolare le variabili individuali attraverso comparazioni statistiche, giungendo a conclusioni scontate o riduzionistiche: dall'asserzione che per avviare un'industria ad alto costo iniziale occorra disporre di immensi capitali liquidi, fino all'utilizzo delle multe per divieto di sosta dei diplomatici dell'ONU a New York come *proxy* scientifico per misurare il tasso di corruzione intrinseco delle diverse nazioni.

Questa ossessione empirica opera una spietata destoricizzazione e crolla sotto il peso di clamorosi errori di calcolo. Come rilevato dal *New York Times*, Diamond inciampa grossolanamente sui suoi stessi dati quando analizza l'impatto degli allenatori nella Bundesliga tedesca, definendo l'oscillazione di 0,3 punti a partita come un'inezia irrilevante («soli 0,3 punti»). L'autore ignora che nella dimensione materiale del campionato quella frazione equivale a una dote di circa 10 punti totali nell'arco delle 34 partite stagionali, capace di trascinare un club dal fango della metà classifica ai vertici per disputare la *Champions League*.

Equiparare una faglia geopolitica globale alle oscillazioni dei *fast-food* svela il limite dell'ideologia di Diamond. Quando Diamond utilizza lo studio di Benjamin Jones e Benjamin Olken sugli assassinii politici (*Hit or Miss? The Effect of Assassinations on Institutions and War*, in *American Economic Journal: Macroeconomics*, Vol. 1, No. 2, Luglio 2009, pp. 55-87) per concludere che l'attentato di Sarajevo contro Francesco Ferdinando non causò la prima guerra mondiale (poiché, statisticamente, i regicidi non modificano l'andamento dei conflitti), egli compie un duplice errore. In primo luogo, manipola i dati della stessa ricerca citata, la quale escludeva l'arciduca dal proprio campione in quanto l'evento non configurava l'assassinio di un capo di Stato in carica, bensì dell'erede al trono imperiale. In secondo luogo, come denunciato da Poole sul *Guardian*, opera una censura ideologica, occultando il dato più radicale dello studio: l'evidenza statistica che nelle autocrazie l'eliminazione del tiranno accelera la transizione democratica.

La prima guerra mondiale non fu il risultato di una catena probabilistica di azioni individuali, ma il precipitato necessario dello scontro tra imperialismi, della saturazione dei mercati interni e dell'anarchia produttiva del capitalismo industriale di inizio Novecento. L'attentato

di Sarajevo fu l'innesco contingente di una polveriera le cui coordinate strutturali erano interamente scritte nei rapporti di produzione e di dominazione dell'epoca. Allo stesso modo, l'aneddotica ucronica con cui l'autore specula sull'incidente automobilistico sfiorato da Adolf Hitler nel 1930 dimostra lo scadimento della storiografia neopositivista in un casinò probabilistico. Come evidenziato dalle analisi di Lev Trockij sulla contingenza storica espresse nella sua celebre *Storia della rivoluzione russa* (Mondadori, Milano 2018), l'elemento accidentale può certamente accelerare, ritardare o colorare l'andamento degli eventi contingenti, ma non possiede la forza di deviare le faglie tettoniche delle forze produttive e delle crisi sistemiche; il nazismo fu la risposta strutturale del capitale tedesco alla crisi del 1929, e non il miracolo fortuito di un camion che ha mancato il bersaglio. Questa infatuazione per gli indici quantitativi non è un'eccentricità isolata di Diamond, ma trova la sua formale sanzione accademica ed economica nell'alleanza teorica con l'istituzionalismo *mainstream*, esplicitata nella prefazione al volume firmata dal premio Nobel Daron Acemoglu.

Nota critica: l'alibi istituzionalista di Daron Acemoglu e l'inganno neoliberista

L'incontro intellettuale tra l'autore di *Armi, acciaio e malattie* e il co-autore (insieme a James A. Robinson) del celebre saggio *Perché le nazioni falliscono* non è un'alleanza editoriale fortuita, ma il manifesto definitivo della macroeconomia istituzionalista *mainstream*. Il sodalizio si rinnova proprio in questi giorni con l'uscita dell'ultimo volume di Acemoglu, *Che cosa è successo alla democrazia liberale?* (Rizzoli, Milano 2026), in cui il saggista propone un "liberalismo delle classi lavoratrici" per arginare l'avanzata delle forze illiberali. Nella sua introduzione al testo di Diamond, il premio Nobel plaude al tentativo di mappare l'impatto dei leader attraverso «esperimenti naturali» e comparazioni statistiche, sostenendo che le grandi personalità contano nella misura in cui sanno edificare, piegare o preservare le "istituzioni" di una nazione.

Dietro la superficie apparentemente progressista di questa tesi, si nasconde l'allucinazione ideologica dell'alveo neoliberista. La tassonomia di Acemoglu – basata sulla dicotomia formale tra "istituzioni inclusive" (democratico-liberali) e "istituzioni estrattive" (autocratico-monopolistiche) – opera un occultamento materiale. Come magistralmente argomentato dalla storica e politologa marxista Ellen Meiksins Wood nel suo saggio *L'origine del capitalismo* (traduzione di L. Castiglioni, Punto Rosso, Milano 2004), l'artificio istituzionale e giuridico delle democrazie borghesi liberali ha la precisa funzione di separare artificialmente la sfera politica formale dalle dinamiche materiali dell'estrazione e dello sfruttamento economico. Meiksins Wood svela in questo modo che l'illusione liberale della "neutralità istituzionale" caldeggiata da Acemoglu è lo strumento ideologico principale con cui il capitalismo nasconde la sua natura intrinsecamente e storicamente coercitiva ed estrattiva.

Questa demistificazione della sovrastruttura liberale trova il suo definitivo radicamento teorico nella critica del diritto formulata dal giurista sovietico Evgenij Pašukanis nella sua

opera *La teoria generale del diritto e il marxismo* (1924). Pašukanis dimostra l'omologia strutturale tra la forma-merce e la forma-diritto: così come il mercato capitalista riduce la densità qualitativa del lavoro concreto a valore di scambio astratto, allo stesso modo il diritto borghese riduce la concretezza dei rapporti di forza sociali alla forma astratta del "soggetto giuridico" titolare di diritti. Le "istituzioni inclusive" decantate da Acemoglu non sono dunque arbitri neutrali o argini all'estrattivismo, ma i dispositivi giuridici necessari affinché lo sfruttamento si travesta da libero contratto tra eguali. Lo Stato-gendarme lockiano e le regole del mercato regolato non sono l'opposto dell'estrazione, bensì la loro massima e più raffinata garanzia formale.

Per l'istituzionalismo neoliberista, le istituzioni sono astrazioni giuridiche disincarnate dai rapporti di produzione: si finge che il "mercato libero", la tutela della proprietà privata lockiana e lo Stato-gendarme siano per natura inclusivi, neutralizzando programmaticamente il fatto che il capitalismo, in ogni sua forma storica, è intrinsecamente estrattivo, poiché poggia sull'espropriazione sistematica del plusvalore e sulla devastazione metabolica della natura. Gettando la patina della sanzione del Nobel sulla pseudoscienza di Diamond, Acemoglu svela la missione reale dell'accademia occidentale contemporanea: ridurre la storia a una questione di *governance* e di *management*. Se i fallimenti di una civiltà o il successo di un sistema economico dipendono unicamente dall'abilità regolatoria dei leader o dalla flessibilità delle istituzioni formali, scompare dal quadro la possibilità stessa della rivoluzione, della prassi collettiva e del rovesciamento delle strutture di classe. La prefazione di Acemoglu blinda così il determinismo manageriale di Diamond all'interno di una gabbia neoliberista sofisticata: si concede al leader lo spazio decimale di una *performance* statistica, purché l'Anello del mercato e il dogma della proprietà privata non vengano mai messi in discussione. I profeti vengono declassati a CEO del sacro, i rivoluzionari ad amministratori del dissenso e la storia a un registro contabile vidimato dal comitato del Nobel. Se la gabbia istituzionalista serve a blindare i rapporti di classe estromettendoli dalla sfera politica, il medesimo riduzionismo si spinge, per via speculare, fino al piano della contingenza ecologico-climatica.

Il determinismo ecologico-climatico e la rimozione della storia

Nel tentativo di spiegare l'epopea di Gengis Khan e del più grande impero continentale della storia, Diamond rinuncia a qualsiasi categoria di intenzionalità politica o strategica per ricondurre l'intera espansione mongola al mero dato della contingenza ecologico-climatica di un picco di eccezionale umidità stagionale, trasformando la prassi bellica ed egemonica delle masse nomadi in un distillato automatico delle precipitazioni atmosferiche. A questo determinismo geografico-naturale oppone una strenua resistenza teorica lo storico svedese Andreas Malm nella sua celebre opera *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (Verso, London 2016; ampiamente discussa nella storiografia italiana del Capitalocene come "Il capitale fossile"). Malm dimostra che i mutamenti ecologici e l'utilizzo delle risorse non possono mai essere interpretati come agenti esterni o

destini biologico-naturali astratti, bensì come dinamiche strutturalmente mediate dai rapporti di dominazione e dai conflitti di classe di volta in volta egemoni.

Questa prospettiva trova la sua sponda teorica radicale nell'opera di Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Natura, storia e la crisi del capitalismo* (Ombre Corte, Verona 2017), in cui il sociologo ed ecologista statunitense decostruisce il mito dualistico che separa l'umanità dalla natura. Moore dimostra che la crisi ecologica e i mutamenti storici non sono il frutto di una natura astratta che impatta sulla società dall'esterno – come postula il riduzionismo climatico di Diamond –, bensì il prodotto della “natura-nella-storia”, ovvero di come il modo di produzione capitalista organizza la natura intera in funzione dell'accumulazione infinita, trasformandola in una risorsa a buon mercato da saccheggiare. Questa oscillazione metodologica emerge con evidenza plastica laddove Diamond affronta i casi di Seretse Khama in Botswana e di Rachel Carson negli Stati Uniti. Nel celebrare la lungimiranza istituzionale di Khama nella nazionalizzazione delle risorse diamantifere, Diamond scivola nuovamente in una forma di idealismo parcellizzato: egli isola l'eccezionalità del pioniere illuminato dal tessuto delle solidarietà tribali e dalle dinamiche di decolonizzazione che ne hanno reso possibile l'ascesa, riducendo una complessa transizione storica al fortuito incrocio tra la titolarità giuridica della terra e il possesso personale di un titolo di studio universitario.

L'errore speculare si consuma nella bizzarra sussunzione di Rachel Carson a “leader politico”; nel pretendere che la nascita dell'Environmental Protection Agency (EPA) nel 1970 sia il distillato lineare dell'influenza testuale di *Primavera silenziosa* (1962), che trattava dell'impatto dannoso dei pesticidi sull'ambiente naturale, Diamond opera una radicale rimozione della materialità storica. Come opportunamente rilevato dalla critica di matrice liberal-riformista, l'impatto di quel testo non fu un miracolo sinaptico isolato, ma il precipitato di un'epoca investita dall'attrito visivo di catastrofi ecologiche tangibili – dal rogo del fiume Cuyahoga in Ohio nel 1969 o dalla fuoriuscita di petrolio a Santa Barbara nello stesso anno, così come dallo smog su New York e Los Angeles o dalle immagini della Terra riprese dalle missioni spaziali Apollo – e da un sottofondo rovente di mobilitazione popolare per i diritti civili e sociali. Riducendo la sollevazione di una coscienza ecologica collettiva all'efficacia comunicativa di una singola intellettuale, l'epistemologia di Diamond dimostra la sua strutturale incapacità di comprendere la forza motrice delle idee quando esse si radicano nei bisogni biopolitici delle masse, preferendo rimpiazzarle con la rassicurante e addomesticata categoria del “giusto manager nel giusto momento”.

La genealogia liberale del controllo: da Locke al “Transumanesimo” di Diamond

Questo riduzionismo manageriale e antropologico non è un'ingenuità metodologica isolata, ma l'estensione matura della tradizione del liberalismo possessivo eurocentrico, le cui radici teoriche risalgono a John Locke (*Due trattati sul governo*, traduzione di L. Pareyson, UTET, Torino 1960; ed. orig. London 1689). Per Locke, l'individuo razionale, proprietario della propria persona e del proprio lavoro, è il mattone fondamentale dell'ordine sociale. Lo Stato

nasce tramite un contratto bilaterale non per trasformare l'uomo o perseguire il bene comune superiore, ma come un mero "gendarme" preposto alla tutela dei diritti pre-politici di vita, libertà e, soprattutto, proprietà privata.

Tuttavia, come evidenziato dalla critica post-colonialista moderna e dalle analisi di Karl Polanyi, questo universalismo liberale nasconde un paradosso escludente intrinseco. Come smascherato magistralmente dal filosofo Domenico Losurdo nella sua *Controstoria del liberalismo* (Laterza, Roma-Bari 2005), Locke – investitore della *Royal African Company* (società britannica dedicata al commercio degli schiavi africani) e redattore delle costituzioni schiaviste della Carolina – incarna l'ambivalenza della democrazia dei signori, in cui la celebrazione dello spazio di libertà dei proprietari esige e presuppone la sottomissione violenta e l'esclusione antropologica del non-proprietario e del colonizzato. Locke definiva "individuo razionale" solo il proprietario terriero bianco europeo. Le popolazioni non bianche, i nativi americani e gli schiavi africani venivano espulsi dalla categoria di umanità piena poiché giudicati incapaci di recintare e valorizzare la terra secondo i parametri dell'accumulazione capitalistica; l'America veniva così rubricata come *terra nullius* per giustificarne l'esproprio coloniale.

In Diamond assistiamo alla tecnicizzazione di questa griglia antropologica. Nel momento in cui la storia viene congelata in una combinazione di fattori ambientali probabilistici e di rendimenti gestionali individuali (valutando l'efficacia dei leader e dei CEO come si valuterebbe l'impatto di un allenatore di calcio sulla squadra), scompare l'essere umano come soggetto collettivo di trasformazione e di prassi. L'antropologia sottesa a *Profits, Prophets, Coaches and Kings* è quella dell'*homo oeconomicus*: un animale-macchina interamente etero-diretto, le cui oscillazioni comportamentali possono essere mappate, anticipate e ottimizzate dagli algoritmi del mercato o da tecnici illuminati.

È lo stesso vicolo cieco in cui è caduto l'Illuminismo di Voltaire e Kant, i quali, pur formulando i codici astratti della tolleranza e dell'imperativo categorico, gettavano le fondamenta del razzismo scientifico moderno, stabilendo gerarchie biologico-morali che collocavano le popolazioni non europee in una condizione di eterna minorità cognitiva ed evolutiva. Voltaire, nel suo *Saggio sui costumi e sullo spirito delle nazioni* (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), arrivò a teorizzare il poligenismo biologico, paragonando la differenza tra bianchi e neri a quella tra razze canine distinte per legittimare un'inferiorità intellettuale naturale.

Dal canto suo Kant, in scritti antropologici come *Delle diverse razze umane* (1775), codificò una vera e propria tassonomia dell'esclusione, assegnando solo alla razza bianca la capacità di progresso morale e scientifico, riducendo le altre a ingranaggi biologici privi di piena personalità giuridica. In Kant, la dignità trascendentale e l'imperativo etico si arrestano dinanzi a confini rigorosamente biologici ed ecologici: la "ragione pura" si rivela così, storicamente, una prerogativa riservata all'Occidente colonizzatore. Il filosofo di Königsberg finisce per giustificare l'asservimento forzato dei non-europei, sostenendo che l'unica "educazione" possibile per razze giudicate intrinsecamente pigre sia quella impartita attraverso la coercizione fisica e la sottomissione.

Contro questo feticcio dell'universalismo liberale ed eurocentrico — che esclude e nasconde

l'essere umano come soggetto collettivo di trasformazione per ridurlo ad un'astrazione giuridica — la risposta più radicale della tradizione materialista risiede nella necessità antiborghese del «diritto diseguale» teorizzato da Karl Marx nella *Critica del programma di Gotha* (Editori Riuniti, Roma 1971; ed. orig. 1875). Marx svela come il diritto uguale formale della borghesia sia, nei fatti, il diritto della diseguaglianza reale, poiché applica una misura identica a soggetti strutturalmente diseguali per natura e condizione di classe. L'illusione della neutralità dei diritti si consuma interamente in questa faglia: un dispositivo sovrastrutturale atto a occultare i reali rapporti di forza e lo sfruttamento capitalistico di classe.

Questo medesimo dispositivo di astrazione e neutralizzazione investe lo studio dei fenomeni religiosi operato da Diamond. Come argomentato dal critico di *Christianity Today*, l'autore riduce i profeti e i fondatori delle fedi storiche a psicologi comportamentali *ante litteram*. L'afflato escatologico, la rottura metafisica e la spinta sociale che muovono le masse dei credenti vengono interamente svuotati; al loro posto, Diamond descrive la nascita delle religioni globali come un gigantesco manuale di *problem solving* organizzativo, in cui il profeta eccelle unicamente nell'ottimizzazione dei processi decisionali del gruppo e nella mitigazione dei conflitti interni. Il sacro viene così ingabbiato sotto le categorie del manuale aziendale, confermando l'incapacità dell'autore di concepire forze che eccedano la razionalità strumentale. Un approccio del tutto inadeguato se si considera che oggi molte lotte cruciali contro l'imperialismo e il neocolonialismo nel Sud del mondo — e certamente le più intense — si svolgono sotto l'egida di una tradizione rivoluzionaria religiosa (ad esempio, la "teologia della liberazione" in America Latina o i valori incarnati dall'Islam politico e sociale), indigena o nazionale, spesso intrecciata sincreticamente sul piano della prassi con il marxismo.

L'attrito del reale: il realismo tragico di Kissinger contro l'ottimismo manageriale di Diamond

Questa riduzione dell'agire storico a una griglia interamente calcolabile e ottimizzabile dall'alto esige un immediato confronto con gli sviluppi del pensiero conservatore del Novecento, mettendo a nudo il dolo teorico di Diamond. Per misurare l'inconsistenza epistemologica dell'impianto di Diamond, è utile fare ricorso al termine di paragone critico evocato dal *New York Times*: il saggio *Leadership: Six Studies in World Strategy* (Penguin Press, New York 2022) di Henry Kissinger. Il cortocircuito intellettuale che si genera da questo accostamento è tanto paradossale quanto istruttivo. Il realismo cinico di Kissinger, nel suo pragmatismo reazionario, si scontra con l'attrito del reale in modo più scoperto rispetto all'asettica astrazione manageriale di Diamond. Questo parallelo si rivela un cortocircuito teorico acuto: usa il realismo reazionario per esporre la cecità del neopositivismo. Evita però di legittimare il punto di vista kissingeriano. Laddove Diamond riduce l'agire dei leader a una serie di *performance* probabilistiche interamente quantificabili tramite grafici e formule mutuata dalla microeconomia, Kissinger

colloca la decisione politica all'intersezione tragica tra «il voluto e l'inevitabile». Per l'ex segretario di Stato americano, i leader contano non perché operino in un vuoto statistico privo di vincoli, ma perché agiscono sapendo che «ciò che sembra inevitabile diventa tale proprio attraverso l'azione umana». La storia, nella visione lockiana e quantitativa di Diamond, è un meccanismo liscio e pre-programmato, un nastro trasportatore in cui il leader si limita a essere un amministratore delegato più o meno efficiente. Per il realismo tragico di Kissinger, al contrario, la storia è definita dall'attrito costante delle strutture, dal peso del passato e dall'incertezza del futuro; il leader è colui che sa «trascendere le circostanze ereditate per portare la società ai confini del possibile».

Dal punto di vista del materialismo storico, l'analisi di Kissinger resta un'apologia del potere imperialista, eppure conserva il merito di riconoscere la natura conflittuale e non lineare del divenire storiografico. Diamond opera una colossale allucinazione ideologica: nel tentativo di superare il determinismo ambientale di *Armi, acciaio e malattie* (in cui si chiedeva se le difficoltà dell'Africa nello sviluppo economico fossero dovute più alla geografia che alle mancanze umane: l'impossibilità di addomesticare molti degli animali abbondanti nel continente, la diffusione di malattie e parassiti a quelle latitudini e la vulnerabilità dei pochi animali che potevano essere allevati a infezioni o infestazioni), egli finisce per scivolare in un determinismo manageriale altrettanto soffocante, dove il conflitto di classe, l'ideologia e l'imprevisto biologico della carne vengono interamente inghiottiti dai freddi postulati dell'*homo oeconomicus*. Pertanto, occorre specificare che il suo realismo non offre un'alternativa scientifica. Resta una mistificazione idealistica del potere statale e degli interessi imperialisti. Kissinger ha l'unico merito di registrare la storicità e la tragicità del conflitto reale, elementi che l'algoritmo tecnocratico di Diamond cancella del tutto. Kissinger comprende l'urto e la pesantezza delle forze in campo; Diamond ne disperde la storicità all'interno di asettiche proiezioni modellistiche, confermandosi come il perfetto sacerdote di quella pseudoscienza neopositivista che scambia l'efficienza aziendale per la verità del mondo.

La grande trasformazione algoritmica: Polanyi, Marx e il "picchetto del silenzio"

Se il realismo tragico di Kissinger conserva il merito di rammentarci il peso oggettivo dell'attrito strutturale contro l'asettico ottimismo dei manager, la comprensione della crisi contemporanea esige una decisa traslazione di scala: dalle faglie della diplomazia di potenza all'assalto estrattivo che il mercato compie sul corpo sociale e sui territori. Per comprendere il fallimento teorico di Diamond e la deriva tecno-capitalistica contemporanea, occorre richiamare la lezione di Karl Polanyi ne *La Grande Trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (traduzione di R. Fubini, Einaudi, Torino 1974; ed. orig. New York 1944). Polanyi ha dimostrato come l'utopia del mercato autoregolato teorizzata dal liberalismo di Locke e successivamente dal neoliberismo di von Mises e von Hayek non sia un ordine naturale spontaneo, ma un dispositivo artificiale e violento che esige la mercificazione di tre elementi non prodotti per la vendita: la terra (la

natura), la moneta e il lavoro (la vita umana stessa). Trattare il lavoro e la terra come merci fittizie significa avviare la distruzione metodica del tessuto sociale e dell'equilibrio ecologico del pianeta.

Un antidoto teorico radicale a questa deriva neopositivista ci viene offerto dall'analisi di Alessandro Scassellati Sforzolini nel saggio *Ecosocialismo o barbarie. La lezione di Karl Polanyi e la sfida democratica al neoliberismo* (Left, Roma 2026). L'autore riattualizza la categoria polanyiana di *embeddedness* (radicamento) per dimostrare come l'economia neoliberista contemporanea, erede diretta del liberalismo atomistico, tenti un disperato e violento sradicamento delle catene del valore dai limiti fisici e morali della società.

Scassellati Sforzolini evidenzia come la crisi eco-sociale di questo inizio secolo non sia un'externalità correggibile attraverso *technological fix* probabilistici – la grande illusione manageriale promossa da scienziati *mainstream* come Diamond –, ma il risultato strutturale della mercificazione integrale della vita e degli ecosistemi.

Questa dinamica trova una sponda teorica imprescindibile nella riflessione di Nancy Fraser espressa in *Capitalismo cannibale* (Laterza, Roma-Bari 2023), in cui la filosofa statunitense ridefinisce il capitalismo non come mero sistema economico, bensì come un ordine sociale istituzionalizzato che tende programmaticamente a “cannibalizzare” le sue stesse condizioni di possibilità. Secondo Fraser, l'accumulazione capitalistica divorza le basi non mercificate della società – dalla riproduzione sociale alla stabilità biofisica della natura –, generando una crisi multidimensionale in cui la sussunzione della vita biologica e psichica è l'esito finale di un'idrovora intrinsecamente distruttiva.

La transizione ecologica pianificata dall'alto dalle tecnocrazie europee e globali si configura così come l'ennesimo tentativo di blindare i profitti aziendali tramite l'ingegneria del comportamento sociale. Al contrario, riprendendo Polanyi, l'opera di Scassellati Sforzolini ci ricorda che la democrazia reale può darsi unicamente in una prospettiva ecosocialista, subordinando i flussi macroeconomici alle necessità biofisiche dei territori, trasformando l'economia da idrovora estrattiva a strumento di riproduzione della cura e della solidarietà collettiva.

Oggi, il capitalismo biocognitivo della Silicon Valley ha introdotto una nuova, spaventosa merce fittizia: i dati estratti dall'esperienza umana privata e dalla nostra stasi sinaptica. Questo scenario trova la sua anatomia scientifica e la sua legittimazione nella fondamentale opera della sociologa Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri* (traduzione di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2019). La studiosa descrive l'architettura algoritmica contemporanea non come un'infrastruttura neutrale o un semplice strumento di interazione, bensì come un mastodontico apparato volto all'esproprio sistematico del “surplus comportamentale umano” a fini estrattivi e commerciali.

Siamo dinanzi a quello che i sociologi Nick Couldry e Ulises A. Mejias hanno definito come un vero e proprio “colonialismo dei dati” nel loro saggio *Il capitalismo dei dati* (Il Saggiatore, Milano 2020). Se il colonialismo storico di matrice lockiana si appropriava della terra e dei corpi attraverso la violenza e la recinzione fisica, il nuovo colonialismo digitale si appropriava della vita umana stessa, convertendo le nostre relazioni, i nostri pensieri e i nostri

ritmi biologici in una nuova materia prima da estrarre e capitalizzare senza sosta. In questa cornice, la noia feconda e il vuoto esistenziale vengono messi a valore 24 ore su 24: la cattura dell'attenzione si realizza attraverso dispositivi di *scrolling* infinito concepiti ingegneristicamente per generare una saturazione dopaminergica permanente, un vero e proprio confinamento psichico entro i perimetri informativi dell'accumulazione capitalistica, sui cui meccanismi di cattura sinaptica mi sono soffermato più diffusamente qui.

Questo processo trova un decisivo ancoraggio filosofico nelle indagini di Byung-Chul Han, in particolare in saggi come *La società della stanchezza* (Nottetempo, Milano 2012) e *Psicopolitica* (Nottetempo, Milano 2016). Han decostruisce l'illusione della libertà digitale, mostrando come il soggetto contemporaneo non sia più sottomesso a un sovrano esterno, bensì si autosfrutti volontariamente all'interno dell'ecosistema digitale nel miraggio di una continua auto-realizzazione. Lo *smartphone* si configura così come un confessionale e un campo di lavoro portatile: l'individuo, costretto a una trasparenza assoluta e a una connessione permanente, consuma le proprie risorse psichiche fino al *burnout*.

Questa transizione dall'oppressione fisica al controllo psichico genera una vera e propria patologia sistemica. Come profeticamente argomentato da Mark Fisher in *Realismo capitalista* (traduzione di V. Santarcangelo, Nero Editions, Roma 2018), la diffusione epidemica dei disturbi mentali nelle società contemporanee non può essere liquidata come una mera disfunzione chimico-biologica individuale. Fisher dimostra come il neoliberismo operi una sistematica "privatizzazione dello stress", derubricando a problema medico personale ciò che in realtà è il precipitato strutturale delle condizioni di lavoro precarie, dell'iper-burocratizzazione e dell'instabilità esistenziale.

Le indagini di Franco "Bifo" Berardi sul nesso tra automazione e sofferenza psichica, in particolare in saggi come *Fenomenologia della fine* (Einaudi, Torino 2016) e *Anima e algoritmo* (DeriveApprodi, Roma 2021), completano questo quadro, dimostrando come la sussunzione biocognitiva della quotidianità determini un'atrofizzazione dei circuiti neurologici della concentrazione, ingenerando una neuro-depressione da tecno-capitalismo che disattiva la logica lineare e la prassi collettiva.

I signori del silicio si comportano esattamente come l'élite asurica e parassitaria descritta nelle cosmologie orientali o come i burocrati totalitari denunciati da Fedor Dostoevskij nelle *Memorie dal sottosuolo* (1864): riducono l'umanità ad un meccanismo puramente comportamentale da manipolare attraverso incentivi dopaminergici, pretendendo che il calcolo statistico e l'Intelligenza Artificiale possano interamente sussumere l'Essere. Mentre Locke recintava i campi d'Irlanda e d'America per fondare la proprietà privata sul lavoro dei corpi, l'oligarchia digitale recinta i campi elettrici del nostro cervello: i tribunali algoritmici sono i discendenti diretti dei vecchi sceriffi coloniali.

La risposta a questa reificazione assoluta, di cui il saggio di Diamond costituisce l'alibi intellettuale e neopositivista più aggiornato, non può risiedere in un'ascesi individualista o in una ritirata terapeutica privata. Se il mercato colonizza il nostro tempo e la nostra attenzione per disattivare il conflitto, la militanza politica deve farsi "ingegneria del freno d'emergenza". Questa formula riattualizza la lezione delle *Tesi di filosofia della storia* di

Walter Benjamin (traduzione it. in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1997), ricordandoci che le rivoluzioni non sono l'accelerazione forsennata del progresso capitalistico, ma l'atto con cui l'umanità che viaggia su questo treno decide di tirare il freno d'emergenza. È necessario edificare materialmente sul territorio dei "monasteri laici" e degli esperimenti comunitari: oasi di demercificazione e di disconnessione tecnologica organizzata, concepite non come rifugi bucolici per l'anima atomizzata, ma come autentiche basi logistiche di contropotere sottratte alla dittatura del profitto e contro l'estrazione del surplus comportamentale, di cui ho tracciato una prima ipotesi di radicamento territoriale qui.

I nostri "monasteri laici" non nascono per livellare autoritariamente le coscienze o per imporre un livellamento grigio e forzato, ma per democratizzare la possibilità stessa dell'eccezionalità. Ridurre l'orario di lavoro a 30 ore non serve a sprofondare nell'edonismo passivo dei consumi commerciali, ma a restituire ai corpi lo spazio biologico e il silenzio necessari per riaprire i libri complessi, per riappropriarsi del metabolismo con la Madre Terra e per praticare il mutualismo. Organizzare il «picchetto del silenzio dispositivo» – oscurando gli *avatar* e congelando unilateralmente le *chat* di reperibilità, come programma minimo – significa spegnere il rumore esogeno del capitale per ricostruire la sovranità psichica e politica dei subalterni. In quest'ottica, il picchetto si spoglia di ogni residuo di ritirata privata, configurandosi come un dispositivo di sciopero totale atto a inceppare strutturalmente la riproduzione del capitale.

Conclusione: oltre i re e i capitani d'industria

Il saggio di Jared Diamond, concentrandosi sterilmente su profitti, profeti, allenatori e re, conferma la subalternità della storiografia neopositivista e neoliberista alle narrazioni del potere. Isolare l'eccezionalità di Giulio Cesare, di Newton o di Napoleone dalle strutture di classe e dallo sviluppo delle forze produttive – o, in una parodia corporativa, ridurre i destini macroeconomici e collettivi alle metriche aziendali di CEO e direttori tecnici – significa legittimare la sottomissione della società al carisma del "padrone". Se la storia la fanno solo i rari "grandi uomini", alla massa non resta che l'edonismo passivo dell'ottundimento o la sottomissione burocratica ai tecnici del potere.

Ma la storia non è determinata dalla performance statistica dei CEO, dall'eccezionalità dei singoli sovrani, né può essere blindata nei registri contabili vidimati dall'accademia istituzionalista *mainstream*. La storia è storia di lotte di classe, di modificazioni delle circostanze materiali, di idee che si fanno forza materiale quando si radicano nelle masse e di resistenze collettive.

Quando la società contemporanea rischia di sprofondare nell'apatia a causa della sussunzione algoritmica di ogni aspetto dell'esperienza quotidiana, l'unica alternativa reale consiste nello spezzare i dispositivi materiali dell'oppressione, raccordando la critica storiografica alla prassi territoriale. Solo disarmando i tribunali algoritmici, attivando il freno d'emergenza della disconnessione ed espropriando l'*hardware* computazionale per sottometterlo ai bisogni biopolitici della comunità, l'umanità potrà finalmente rialzare la

testa dal *display*, uscire dall'ipnosi del tecno-capitalismo e tornare a governare il proprio destino comune.

Alessandro Scassellati