

Scegliere la “fiducia” come categoria biopolitica ed economica da decostruire significa toglierla dal limbo della morale privata per portarla sul tavolo dei rapporti di forza sistemici. Questo saggio smonta l’idea che la fiducia sia solo un lubrificante neutro per far girare l’economia o un’ingenua credulità privata. Oggi, tra app di dating e algoritmi predittivi dell’IA, il capitalismo cattura i nostri sentimenti e li trasforma in dispositivi di controllo, spingendoci all’isolamento e al cinismo politico. Ma questo calcolo si scontra con il limite dei nostri corpi e con i bisogni della carne. La vera via d’uscita è un ecosocialismo decentralizzato guidato dai lavoratori e dalle lavoratrici, basato su bilanci ecologici reali e beni essenziali gratuiti. Sradicando il ricatto del salario e superando l’addestramento pavloviano della tecnica, i corpi si liberano e la fiducia ritrova la sua natura originaria: una scommessa umana gratuita, solidale e condivisa.

Introduzione. La luce di Itaca e il tradimento delle merci

Prima di essere piegata a misura di contratto, prima di farsi codice, algoritmo o segnaletica autostradale per il transito indolore delle merci, la fiducia è un sentimento potente e luminoso. È la nostra Itaca: una forza originaria che colora di senso i momenti di gioia e di rinascita, permettendo alle persone di distinguere nel mondo il bene dal male. È l’atto ostinato di credere oltre l’apparenza, la scelta radicale di appoggiarci gli uni agli altri, le une alle altre, per riscattarci di fronte alle perdite o alle imposizioni della storia. Questa fiducia comunitaria, bene comune e gratuito dell’umanità, non è un’astrazione: vive nella carne, nella cooperazione spontanea, nella vulnerabilità condivisa che si fa scudo collettivo.

Eppure, nella modernità neoliberista, questa potenza affettiva viene deturpata, deformata e sfruttata dall’imposizione capitalista. Il mercato la cattura, la privatizza e la trasforma in un “lubrificante” morale: un dispositivo alienato e finalizzato alla riproduzione dei rapporti di produzione e alla circolazione ininterrotta della forma-merce. La fiducia viene sottratta alle comunità di lavoratori e lavoratrici, di produttori associati e produttrici associate, per essere esternalizzata a indici di reputazione digitale e protocolli tecnologici. Questo saggio nasce dal rifiuto di questa mutilazione esistenziale. Vogliamo liberare il dubbio dal cinismo e trasformarlo in una prassi di resistenza, per comprendere come l’infrastruttura del controllo si sia impossessata delle nostre vite e, soprattutto, per scoprire come riprendercela.

1. Il simulacro della legalità: dall’adulazione sofistica allo spettacolo contemporaneo

Nella grammatica del pensiero liberale, la fiducia è da sempre evocata come il lubrificante naturale degli scambi, un’infrastruttura morale invisibile ma data per scontata, simile alla segnaletica che permette la circolazione sicura su un’autostrada. Questo capitolo si propone di squarciare tale velo ideologico, svelando come la fiducia nella modernità capitalista non sia una virtù spontanea, bensì un dispositivo alienato e storicamente determinato, finalizzato alla riproduzione dei rapporti di produzione e alla circolazione

ininterrotta della forma-merce. Dietro questa circolazione ininterrotta non vi sono però formule algebriche, ma l'usura quotidiana dei corpi dei subalterni e delle subalterne, la cui fatica viene estratta e trasformata in valore, sacrificando la spontaneità dei rapporti umani.

Il nucleo di questa indagine si snoda lungo una linea di faglia cruciale: il collasso spettacolare della legalità liberale. Quando il potere esibisce in modo smaccato la propria impunità — trovando il suo spartiacque simbolico nella farsa parlamentare del “caso Mubarak” —, il patto sociale si riduce a mero simulacro (Baudrillard, 2026). Dal punto di vista giuridico e istituzionale, il voto della Camera dei Deputati del 5 aprile 2011, volto a sollevare un surreale conflitto di attribuzione contro la Procura di Milano, non rappresenta una semplice violazione della norma, ma la sua spettacolarizzazione.

Per comprendere la natura profonda di questa degenerazione strutturale e mostrare come i meccanismi di manipolazione non siano un'invenzione algoritmica recente, l'indagine instaura un dialogo speculativo con la filosofia classica, in particolare con il *Gorgia* di Platone. La menzogna di Stato contemporanea viene decostruita come la forma capitalistica dell'antica “adulazione” (*kolakeia*) sofistica: una tecnologia della persuasione che prescinde da qualsiasi orizzonte di verità per produrre una falsa credenza collettiva finalizzata a blindare i privilegi della classe dominante.

Tuttavia, l'evocazione di Platone non risponde a un dogma difensivo della filosofia classica; al contrario, come suggerito dall'antiplatonismo di Rocco (2025), emerge come la stessa dottrina del Bene oggettivo calata dall'alto possa rovesciarsi nell'archetipo di una “nobile menzogna” governatoriale. Platone si rivela così il precursore speculare della spettacolarizzazione politica contemporanea — le cui manifestazioni storiche poggiano proprio sulla manipolazione del simulacro —, dimostrando che le liturgie della Verità e le tecniche dell'inganno sofistico sono due facce della medesima medaglia biopolitica volta a disciplinare i corpi.

Questa complessa sussunzione della dimensione relazionale impone di arretrare l'indagine fino alla genesi strutturale del paradigma moderno. Per comprendere come la manipolazione contemporanea sia potuta divenire una tecnologia di governo così pervasiva, occorre anzitutto decostruire la funzione macroeconomica che la dottrina capitalista liberale assegna ai legami intersoggettivi.

2. Il velo ideologico della fiducia in una società capitalista

La necessità di arretrare l'indagine verso le radici macroeconomiche della modernità capitalista nasce proprio dall'esigenza di svelare come l'economia politica abbia sussunto i legami intersoggettivi sotto le necessità dell'accumulazione. Se, come si è visto, lo spettacolo contemporaneo manipola i simulacri per blindare l'impunità di classe, tale operazione è resa possibile solo perché la dimensione relazionale è stata preventivamente privatizzata, quantificata e ridotta a mero fattore produttivo. Il concetto di fiducia

attraversa la modernità capitalista oscillando continuamente tra due polarità apparentemente distanti, ma strutturalmente interconnesse: la sfera affettiva del privato e la sfera sistemica dello spazio pubblico.

Nella narrazione liberale, essa viene presentata come una virtù morale spontanea, un collante etico astratto e atemporale che permette la coesistenza pacifica tra gli individui e le individualità all'interno del mercato. Tuttavia, un'analisi improntata alla teoria critica di matrice marxista impone di squarciare questo velo ideologico. La fiducia non è un dato antropologico neutro o un'invariante psicologica, bensì un'infrastruttura invisibile del patto sociale, storicamente determinata e funzionale alla riproduzione dei rapporti di produzione dominanti (Marx e Engels, 1972).

Quando questa infrastruttura si incrina, la crisi che ne consegue non rappresenta una semplice deviazione morale o una perdita di valori interpersonali, ma emerge come il sintomo visibile delle profonde contraddizioni strutturali che lacerano la base economica (Marx, 1970) e il modo di produzione capitalista. Gli apparati del sistema operano per interiorizzare tale virtù, trasformandola in un dispositivo di stabilizzazione ideologica (Althusser, 1970).

Questa frammentazione molecolare e psichica del soggetto non si limita a produrre effetti macro-istituzionali, ma colonizza la sfera cognitiva profonda, determinando una forma di reificazione esistenziale che persino alcune tradizioni spirituali orientali hanno storicamente codificato. Sotto questa luce, la nozione vedantica di "egoismo separatista" (*ahamkara*) — intesa come l'illusione di essere individui isolati, ontologicamente staccati dagli altri e dalla biosfera — cessa di essere una categoria mistica astratta per rivelarsi come la precisa sovrastruttura psichica della frammentazione atomistica del mercato. Lungi dal configurarsi come un dato biologico o un'invariante metafisica, questa percezione atomizzata costituisce il riflesso soggettivo del feticismo della merce. L'ideologia del capitale, infatti, per radicarsi nei corpi, necessita di convertire la storica interdipendenza comunitaria in una competizione psicologica perenne. L'individualismo esasperato diventa così la gabbia cognitiva entro cui il lavoratore e la lavoratrice, percependo se stessi come monadi isolate e contrapposte all'altro, interiorizzano la logica della valorizzazione come unica forma di sopravvivenza.

Questa profonda solitudine e il desiderio di dominare il prossimo non sono dunque fattori biologici o innati, ma l'effetto storicamente determinato di una gabbia economica che esaspera l'isolamento egoistico come strategia di sopravvivenza. Tale dispositivo proietta i suoi effetti ben oltre le mura della fabbrica, penetrando fin nelle fibre più intime della riproduzione sociale: solo una mente indotta alla separazione e spaventata dalla precarietà può accettare di sfruttare i propri simili e di distruggere la natura per il proprio tornaconto personale.

Sotto questa luce, l'intero lessico liberale opera un condizionamento quasi ipnotico: termini come scelta, libertà, neutralità e diritti vengono proiettati nel purgatorio dell'idealismo, presentati come verità assolute discese dal cielo e completamente distaccate dalla

sporcizia, dal sudore e dal sangue della storia materiale. La teoria liberale ci costringe a immaginare un mondo ordinato di attori slegati da vincoli concreti, uguali nel loro libero arbitrio, che entrano nel mercato e firmano contratti con un cenno del capo e una stretta di mano. Si tratta di una pura fantasia ideologica che, riducendo la libertà ai diritti di proprietà e alle relazioni di scambio, astrae dalla coercizione economica concreta per trasformare il modello democratico in un'oligarchia dittatoriale, finalizzata a garantire la libertà assoluta a pochi attraverso la sottomissione strutturale di molti.

3. La privatizzazione dell'affetto e l'autostrada reificata

La riduzione della fiducia privata a mero schermo ideologico non deve indurre a trascurare il modo in cui la logica della forma-merce penetra e colonizza capillarmente le stesse relazioni interpersonali. Prima di subire questa mutilazione, nella vita emotiva privata la fiducia si configura come un vero e proprio elemento costitutivo del nostro vivere comune. Essa è sentire condiviso, abbassamento radicale delle difese, concezione comunitaria e senso profondo di appartenenza. È fondamentale evidenziare queste accezioni originarie per evitare di schiacciarle sotto la lente del cinismo, riducendole a una forma di ingenua credulità di cui il commercio si serve regolarmente per estrarre profitto. La fiducia intima è essenziale e indispensabile allo stesso pensiero dell'altro; è un'apertura originaria che rifiuta la postura della trincea o della difesa difensiva.

Il paradosso costitutivo di questa dinamica risiede nel fatto che si dà autentica fiducia solo quando si affronta consapevolmente il rischio di vederla tradita. Il "mi fido di te" rappresenta sempre, inevitabilmente, un esporsi senza paracadute. Significa uscire dal proprio recinto sicuro e tendere la mano all'alterità, accettando l'incalcolabilità dell'altro. Come evidenziato da Marzano (2012), l'atto del fidarsi esige strutturalmente l'accettazione della propria vulnerabilità e della dipendenza radicale dal benvolere altrui. È precisamente questa scommessa esistenziale e radicale che la razionalità di mercato non può in alcun modo sopportare.

Il mercato, infatti, nega il concetto stesso di fiducia. Per poterla digerire, la frammenta, la atomizza e la micro descrive attraverso una miriade di piccole performance mercificate. Le architetture digitali e le app di dating tentano di vendere all'utente una "fiducia sicura", preconfezionata e immunizzata dal pericolo. È la logica industriale del prodotto garantito all'origine (dal formaggio Galbani in poi), una dinamica tecno-commerciale che espunge programmaticamente la possibilità del tradimento, finendo così per tradire la fiducia stessa in modo irrimediabile.

In questo slittamento si consuma la vera distorsione profondamente anti-umana del neoliberismo. Tutto ciò che appartiene al vivente è strutturalmente fatto di squilibri compensati: si cammina proiettando il corpo in avanti, oscillando continuamente da un'instabilità alla successiva. La vita si dispiega grazie alla "grazia" precaria con cui ci si barcamena tra queste asimmetrie biologiche e relazionali. Al contrario, questa dinamica

affettiva si riverbera in quella che Bauman (2003) definisce la “modernità liquida”, dove i legami umani si convertono in merci volatili da consumare e scartare secondo la logica dell’obsolescenza programmata. La sussunzione neoliberista applica il principio del profitto marginale alla fiducia stessa, pretendendo di sostituire gli sbalzi vitali con una griglia di “equilibri ricompensati”. Stabilizzando, misurando e monetizzando ogni singola interazione affettiva, il mercato neutralizza la scommessa dell’incontro, anestetizza la nostra costitutiva vulnerabilità e, sotto il velo della sicurezza algoritmica, uccide silenziosamente la fiducia.

La reificazione descritta da Lukács (1923) compie così il suo passo più intimo: traducendo la spontaneità emotiva in metriche performative, essa neutralizza il potenziale conflittuale del desiderio e riduce i legami privati alla medesima efficienza atomizzata richiesta dai grandi sistemi macroeconomici. La mercificazione dell’affetto trasforma il disimpegno in una precisa strategia di mercato, come documentato da Illouz (2020), mentre le architetture digitali descritte da Srnicek (2017) estraggono valore da ogni interazione interpersonale, riducendo l’intimità a un flusso di dati monetizzabile. In tal modo, viene sistematicamente inquinato quel “clima di fiducia” che Baier (1985) paragona all’aria che respiriamo, la cui presenza diventa percepibile solo nel momento in cui viene a mancare o risulta compromessa. Le architetture digitali saturano questo spazio vitale, promettendo un’illusoria immunità dal rischio che di fatto anestetizza la nostra originaria e costitutiva vulnerabilità sociale.

Sul piano dell’esperienza vissuta, questa immunizzazione fallimentare si manifesta nella micro-violenza quotidiana del raggio: essere truffati genera una sensazione viscida di disagio, un riflesso della violenza con cui la frode fa leva sulle fragilità umane, come il bisogno di affetto, denaro e reputazione. La vergogna che ne consegue scaturisce dall’aver esposto tali necessità a chi le ha usate come vettori di sfruttamento. Nel contesto contemporaneo, la truffa è talmente capillarizzata da essere interiorizzata come normalità. In questo clima di sfiducia, l’alterità si presenta sempre mediata dal sospetto: ogni messaggio, link o interazione anonima nello spazio digitale giunge a noi già pre-filtrato dalla logica della diffidenza.

Come documentato dall’analisi di Acemoglu (2026), questo collasso relazionale è il figlio diretto di un’automazione selvaggia che ha eroso i canali naturali della solidarietà e della prosperità condivisa. Allontanando la regolamentazione dai bisogni della maggioranza, il modello post-industriale ha approfondito la faglia tra un’élite tecnocratica dominante e una classe lavoratrice espropriata delle sue priorità materiali, traducendo l’efficienza algoritmica in isolamento esistenziale. È precisamente su questa faglia che la dottrina capitalista compie il suo gioco di prestigio concettuale, estendendo la sottomissione affettiva del privato a una forma di fiducia strutturale e macro-sistemica.

Sotto questa luce, emerge la necessità concettuale di separare la fiducia propriamente detta (*trust*) dalla mera sicurezza sistemica (*confidence*): se la prima costituisce una scommessa intersoggettiva consapevole che accetta il rischio del tradimento, la seconda rappresenta l’affidamento scontato e privo di scelta verso la regolarità delle istituzioni e

delle infrastrutture. Il collasso della truffa quotidiana investe drammaticamente entrambe le dimensioni, tramutando la *confidence* strutturale in un'alienante e perenne allerta psicologica. Questa razionalizzazione della coscienza interpersonale funge da preconditione soggettiva per l'accettazione di una fiducia strutturale ancora più estesa, che si manifesta non più come legame tra individui, ma come azione collettiva automatizzata ed estraniata.

Questa transizione dal micro-sociale al macro-strutturale trova un importante antecedente teorico, seppur di matrice non marxista, nella sociologia dei sistemi di Luhmann (2002). Per l'autore tedesco, la fiducia opera fundamentalmente come un meccanismo di riduzione della complessità sociale, un prerequisito indispensabile per consentire ai soggetti di agire senza essere paralizzati dall'ansia del contingente. Tuttavia, laddove Luhmann interpreta la distinzione tra fiducia interpersonale e fiducia sistemica — quest'ultima rivolta a sistemi astratti come il diritto o la moneta — come una necessità funzionale dell'evoluzione sociale, la teoria critica ne svela la natura intrinsecamente alienata.

Nella saggistica liberale si evoca spesso, come esempio di questa efficienza coordinata, l'immagine di un'autostrada: un'infrastruttura in cui i soggetti procedono a velocità sostenuta presupponendo cecamente che nessuno avanzi in senso contrario. Tuttavia, questa metafora occulta la reale materialità del controllo biopolitico. Il transito indolore non è il prodotto di un "patto spontaneo", né condivide la natura antropologica delle regole del gioco. Come teorizzato da Huizinga (1938), le regole del gioco sono patti espliciti, autonomamente definiti e interiorizzati da giocatori consapevoli per costruire "bolle di libertà" in cui potersi esprimere. Chi gioca ad acchiapparella accetta la regola nota come unica coordinata del proprio movimento, correndo più forte e più libero. Al contrario, la legalità dello Stato capitalista si fonda sulla massima asimmetria per cui "la legge non ammette ignoranza": una cogenza burocratica calata dall'alto a cui il corpo è sottomesso a prescindere dalla sua approvazione.

L'astrazione autostradale si converte oggi nel paradigma dell'omologazione securitaria e tecno-digitalizzata. Non vi è alcuna scommessa relazionale nelle macchine governate da software predittivi, le quali passivizzano, addestrano e disciplinano il conducente emettendo allarmi acustici non appena ci si avvicina a un muretto a secco, a un sentiero con frasche o a una parete di città. Questi segnali, interpretati dall'algoritmo standardizzato come "pericoli" da espungere, configurano un vero e proprio "contesto pavloviano di addestramento". La deformazione della libertà avviene in nome di un'ipotesi di garanzia totale di sicurezza che investe anche l'ordine economico: sotto queste condizioni, l'istituzione assicurativa assume come "corretto" solo il comportamento previsto dalla macchina, criminalizzando come "avventato" l'imprevisto dell'azione umana.

Questa ossessione per l'immunizzazione dal rischio svela la sua natura patogena se indagata attraverso l'ecologia della mente di Bateson (1972). La pretesa del mercato di vendere una sicurezza algoritmica totale che elimina la possibilità del tradimento configura una vera e propria struttura da doppio vincolo (*double bind*) su scala sociale. Al soggetto contemporaneo viene intimato un comando paradossale: «*apriti all'altro ed esercita la tua*

libertà relazionale, ma fallo solo all'interno dei protocolli certificati dalla macchina assicurativa». Da un lato, il neoliberismo colpevolizza l'individuo che si isola, esigendo performance affettive costanti e iper-connessione; dall'altro, punisce preventivamente come "avventata" o "insicura" ogni autentica spontaneità che si muova fuori dalle metriche proprietarie delle piattaforme. Bloccato in questo circuito dove ogni mossa spontanea è un errore, il soggetto sperimenta l'impossibilità di metacomunicare, ovvero di contestare le regole del gioco algoritmico. La paralisi psichica che ne consegue non è un malessere intimo o un'anomalia biologica, bensì la precisa infrastruttura dell'ansia e della depressione generazionale contemporanea. Il corpo, incapace di abitare la vulnerabilità reale e terrorizzato dal tradimento simulato, si ritrae: la sofferenza psichica si fa così sintomo di una sottomissione meccanica ed estraniata, in cui il cinismo individuale diventa l'unica disperata difesa contro un comando sociale intrinsecamente schizofrenico.

Sotto il giogo del capitale, la riduzione della complessità si converte così in una violenta reificazione. Questo slittamento viene decostruito da Hunyadi (2023), il quale evidenzia come la modernità capitalista stia sistematicamente sostituendo la fiducia etica fondata sulla scommessa intersoggettiva con una fiducia puramente tecnica nei dispositivi. L'affidamento verso l'altro viene interamente esternalizzato alla regolarità della macchina e della norma, preparando il terreno a comportamenti collettivi del tutto meccanizzati. L'addestramento del soggetto all'ottimizzazione del proprio capitale affettivo sulle piattaforme digitali prepara e standardizza i corpi, rendendoli idonei a integrarsi nei flussi logistici della produzione di massa. La sottomissione psichica all'algoritmo privato si traduce immediatamente in disciplina fisica nello spazio pubblico.

La medesima certezza calcolabile si estende alla sua funzione di produttore e consumatore di merci. La segnaletica morale che permette il transito sicuro non è una virtù spontanea, ma una forma di razionalità strumentale che riduce l'individuo a ingranaggio, secondo la formulazione di Horkheimer e Adorno (1966). Nel capitalismo avanzato, la fiducia sistemica opera come un dispositivo di canalizzazione dei flussi che riduce l'attrito sociale allo scopo specifico di garantire la circolazione ininterrotta delle merci e della forza-lavoro viva. Essa rappresenta l'infrastruttura invisibile che permette a soggetti atomizzati e reciprocamente estranei di cooperare senza necessità di conoscersi, traducendo definitivamente i rapporti tra persone in rapporti tra cose (Marx, 1964) e trasformando la diffidenza diffusa in pura efficienza produttiva accumulabile.

Di conseguenza, l'autostrada reificata cessa di essere una semplice metafora giuridica e si fa spazio concreto di sfruttamento. Questa astrazione trova la sua incarnazione contemporanea nei circuiti di multinazionali come Amazon, dove la "segnaletica stradale" si converte nei sistemi algoritmici di monitoraggio dei corpi dei magazzinieri e delle magazziniere, dei driver e delle driver della gig economy. La fiducia sistemica cessa di essere una scelta relazionale e diventa imposizione tecnologica del tempo di ciclo, costringendo i corpi a un ritmo standardizzato misurato in secondi a esclusivo beneficio dei flussi di distribuzione globale.

4. Lo stato capitalista e il collasso spettacolare della legalità

La riduzione della fiducia sistemica a mera segnaletica stradale per la circolazione delle merci trova la sua massima espressione e la sua garanzia di ultima istanza nella struttura dello Stato capitalista moderno (Marx e Engels, 1972). Lungi dall'essere un arbitro neutrale o il custode del bene comune, lo Stato opera come il comitato d'affari della classe dominante, incaricato di stabilizzare le condizioni politiche e giuridiche necessarie alla riproduzione del capitale. Quando la base economica esige l'accelerazione dei flussi, la sovrastruttura giuridica deve adeguarsi, trasformando la legalità stessa in un dispositivo di disciplinamento e di controllo dei corpi.

Tuttavia, nella fase del capitalismo avanzato e della società dello spettacolo (Debord, 1967, 1988), questo meccanismo di stabilizzazione subisce una mutazione qualitativa. Come abbiamo dimostrato nel capitolo 1 attraverso la decostruzione del "caso Mubarak" del 5 aprile 2011, la legalità liberale cessa di funzionare come un orizzonte normativo coerente e si riduce a mero simulacro (Baudrillard, 2026). Quando il potere esibisce in modo smaccato la propria impunità, approvando mozioni parlamentari palesemente surreali per sollevare conflitti di attribuzione, il patto sociale non viene semplicemente violato: viene spettacolarizzato e svuotato dall'interno.

Questo collasso della legalità trova la sua radice speculativa proprio in quella dialettica tra l'adulazione sofistica (*kolakeia*) e la "nobile menzogna" governatoriale esaminata in apertura. La menzogna di Stato contemporanea non è un'eccezione accidentale, ma la configurazione matura di una tecnologia della persuasione che prescinde dalla verità per blindare i rapporti di forza. Tuttavia, se nel modello classico platonico o nella farsa parlamentare della Seconda Repubblica la manipolazione del simulacro richiedeva ancora una liturgia centralizzata, il passaggio biopolitico al neoliberismo maturo disloca e frammenta questa dinamica.

La matrice genealogica di questa operazione si ritrova specificamente nell'*Encomio di Elena* scritto dal Gorgia storico, le cui tesi teoriche vanno qui distinte dalla successiva drammatizzazione platonica. In questo scritto manifesto, il sofista agisce come un avvocato difensore che solleva il soggetto dalla responsabilità individuale per farla ricadere su forze esterne e ineluttabili. Questa spregiudicata tecnologia forense anticipa la farsa contemporanea: l'impunità di classe non maschera il crimine del potente, ma lo assolve attraverso la manipolazione del discorso, riducendo l'atto politico a un esercizio di retorica coercitiva volto a blindare il privilegio. Adottando le categorie di Debord, questo fenomeno svela come nel capitalismo avanzato lo spettacolo integrato sposi la medesima onestà cinica del Gorgia storico, il quale concludeva il suo impianto dichiarando apertamente che la sua intera argomentazione non era altro che un "gioco dialettico" (*paignion*).

Il potere contemporaneo non si cura di nascondere l'artificio; al contrario, esibisce la palese

falsità della narrazione come prova di forza per testare l'estensione del proprio controllo e la sottomissione passiva della realtà sociale. Si compie così una mutazione qualitativa del patto sociale: il cittadino e la cittadina sanno che l'istituzione sta mentendo e lo Stato sa che loro sanno, eppure la macchina burocratica e produttiva continua a girare in virtù della contemplazione passiva delle immagini. I «giuramenti del potere» si rivelano allora formule performative svuotate di contenuto normativo, volte esclusivamente a estorcere il consenso delle masse sfruttate e subalterne di fronte a una cittadinanza ridotta a spettatrice (Debord, 1967). Questo svuotamento radicale delle liturgie laiche dello Stato liberale prepara il terreno per un definitivo salto di qualità del feticismo capitalista. Se lo Stato riduce la fiducia a simulacro politico, le architetture digitali e i nuovi dispositivi computazionali si candidano a colonizzare la coscienza stessa dei cittadini-spettatori e delle cittadine-spettatrici, completando sul piano tecno-cognitivo l'opera di sussunzione avviata dalle istituzioni.

Questa mutazione qualitativa dello spettacolo integrato trova la sua traiettoria genealogica e il suo sviluppo biopolitico nel passaggio storico dal berlusconismo al trumpismo, due configurazioni tecno-estetiche della medesima menzogna di governo oligarchica. La menzogna berlusconiana si struttura attorno ai dispositivi del capitalismo radiotelevisivo commerciale, operando come una tecnologia di seduzione per addizione edonista: essa edifica un simulacro del desiderio pubblicitario in cui l'ottimismo a oltranza e l'esibizione smaccata dell'impunità testano la sottomissione estetica della cittadinanza, ridotta a platea spettatoriale spolticizzata.

Al contrario, il trumpismo e l'alt-right globale capitalizzano la frammentazione del pubblico prodotta dai social media. La fiducia non viene più generata tramite l'adulazione di un palcoscenico unificato, ma attraverso la polarizzazione sistematica e la produzione industriale di deepfake, fake news e verosimiglianze emotive. In questo scenario di post-verità, la verità fattuale diventa del tutto irrilevante rispetto all'efficacia politica del flusso comunicativo. Il potere esibisce la manipolazione come prova di forza e di rottura contro le vecchie liturgie istituzionali. La produzione del dubbio viene colonizzata dal capitale e trasformata in un'arma di confusione di massa, finalizzata a neutralizzare qualsiasi opposizione cosciente e a ridurre i cittadini e le cittadine a spettatori e spettatrici passivi di un'incessante farsa digitale.

5. L'alienazione spettatoriale, il feticismo dell'IA e il dubbio come prassi di classe

“E nel manna in gola pianto e callarroste / te ricordi che c'è puro l'altra gente / te ricordi che quarcuno t'ha spiegato / si cominci a resta' solo sei fregato...” — Gianni Nebbiosi, Ma che razza de città

Questa ipertrofia della farsa digitale sposta radicalmente il baricentro del feticismo capitalista: la merce non si presenta più soltanto come oggetto fisico separato dal produttore, ma si reinterpreta come codice predittivo capace di anticipare ed eterodirigere i

comportamenti relazionali. In questo quadro, l'intelligenza artificiale generativa e i modelli linguistici di grandi dimensioni, monopolizzati dalle Big Tech, non rappresentano una rivoluzione tecnologica neutra, bensì la configurazione matura di un'infrastruttura estrattiva, teorizzata da Zuboff (2023) come "capitalismo della sorveglianza" e analizzata da Pasquale (2015) nella sua opacità strutturale. Essa si appropria del linguaggio, dell'affettività e dell'intelletto collettivo accumulati storicamente dai lavoratori e dalle lavoratrici cognitive, restituendoli sotto forma di capitale fisso automatizzato che disciplina la produzione vivente. Come evidenziato da Muldoon, Graham e Cant (2026), questa macchina capitalista non si limita a sostituire il lavoro vivo, ma pretende di colonizzare la dimensione cognitiva e spirituale dell'umano, estraendo valore dall'intelletto generale.

L'integrazione sistemica opera qui un'inversione radicale rispetto alle promesse di emancipazione dell'era digitale. La delega algoritmica della fiducia — affidata a metriche reputazionali, sistemi di rating e protocolli opachi — esonera il cittadino e la cittadina dall'esercizio critico del giudizio, surrogando la complessità etica delle relazioni umane con la certezza dell'ottimizzazione e delle "armi di distruzione matematica" descritte da O'Neil (2016). Si produce così una forma avanzata di alienazione spettatoriale: l'individuo, ridotto a utente e consumatore passivo, contempla il funzionamento della macchina tecnologica come un dato oggettivo e invalicabile. Il dubbio, privato della sua carica eversiva e dialettica, viene riassorbito dal dispositivo e convertito in cinismo di massa, un'apatia conformista che neutralizza in radice la possibilità stessa di un'azione collettiva organizzata.

Tuttavia, questo impianto tecno-politico rivela una contraddizione strutturale insanabile nel momento in cui si confronta con le dinamiche reali dell'accumulazione. L'automazione algoritmica e l'estrattivismo delle Big Tech espongono infatti il capitale al "paradosso di Solow", analizzato in chiave materialista da Bach (2025): l'immensa introduzione di tecnologie computazionali satura l'immaginario della Silicon Valley ma rimane sostanzialmente invisibile negli indicatori della produttività globale. L'aumento ipertrofico della composizione organica del capitale e i rigidi limiti biofisici imposti dall'enorme consumo di acqua ed energia dei grandi data center deprimono sistematicamente il tasso di profitto complessivo della filiera tecnologica. L'astrazione predittiva e il controllo tecnocognitivo non possono infatti prescindere dalla base materiale del valore: per riprodursi, essi necessitano sia dello sfruttamento termodinamico delle risorse planetarie, sia dell'usura quotidiana di una forza-lavoro viva e precarizzata.

Questa sottomissione dogmatica all'algoritmo non poggia su un'ingenua illusione di emancipazione, bensì sulla sua perfetta integrazione con la «ragione cinica» decostruita da Sloterdijk (1983). La stabilità dell'ordine capitalista non necessita più di una spontanea fede popolare nell'onestà delle istituzioni. Al contrario, il sistema si riproduce attraverso la produzione massiva di un cinismo conformista, una postura psichica collettiva in cui il soggetto è pienamente cosciente della falsità del potere e della cecità della macchina, ma si adegua all'azione quotidiana operando come se non lo sapesse («*know very well, but anyway*»).

Questo isolamento generalizzato accelera quel collasso del capitale sociale e della partecipazione civile che Putnam (2000) individua come il sintomo dell'atomizzazione comunitaria contemporanea (il *bowling alone*, il "giocare a bowling da soli"). È qui che la memoria storica della cultura materiale proletaria, evocata dai versi aspri di Gianni Nebbiosi, svela la natura intrinsecamente anti-umana di tale isolamento: riscoprire nel "pianto e caldarroste" della quotidianità che "c'è puro l'altra gente" non è un sentimentalismo pacifico, ma la comprensione brutale che la frammentazione egoistica è una condanna materiale ("si cominci a resta' solo sei fregato").

Laddove la sociologia liberale interpreta tale frammentazione come una patologia culturale isolata, la teoria critica ne svela la radice macroeconomica: l'isolamento descritto da Putnam e denunciato dalla canzone popolare non è un accidente storico, bensì la precondizione strutturale necessaria per l'estrazione selvaggia e indisturbata del valore operata dalle Big Tech. Questa ristrutturazione materiale viene ideologicamente occultata dalle narrazioni egemoniche della Silicon Valley, le quali fluttuano tra l'utopia transumanista e il fatalismo post-umanista. Da un lato, il progetto transumanista promette un'illusoria emancipazione biologica al solo scopo di forgiare una "repubblica aziendale" iper-autoritaria; dall'altro, la retorica post-umanista della presunta Quarta Rivoluzione Industriale normalizza l'obsolescenza del fattore umano, presentando la governance algoritmica come un destino tecnologico ineluttabile. In entrambi i casi, la tecnica viene artificialmente separata dal dominio di classe per nascondere che l'accumulazione di capitale fisico e digitale è strutturalmente intrecciata alla militarizzazione, allo Stato postdemocratico e alla cibernetica difensiva dei grandi blocchi geopolitici.

Sul piano politico, questa frizione strutturale si manifesta nel fenomeno dell'astensionismo elettorale di massa. Il crollo della fiducia istituzionale e relazionale è la conseguenza immediata dello svuotamento democratico operato dal mercato, in cui i cittadini e le cittadine percepiscono la totale irrilevanza delle proprie decisioni di fronte ai flussi automatici dell'economia. L'abbandono sistematico delle urne da parte delle classi subalterne non deve essere letto come una passività apatica, bensì come l'esito logico della ragione cinica applicata alla democrazia formale. Il cittadino-spettatore sperimenta l'incompatibilità strutturale tra il rito elettorale e la reale trasformazione delle proprie condizioni materiali di esistenza. L'astensione elettorale si configura così come l'espressione politica di una fiducia sistemica interamente collassata, un rifiuto passivo del simulacro democratico che attende di essere convertito, tramite il conflitto, in prassi cosciente di ricomposizione di classe.

Questa diserzione di massa dallo spazio politico istituzionale, però, spiana la strada al definitivo trionfo della razionalità tecnocratica. Laddove la volontà popolare si ritrae, subentra la "pretesa eleatica" della Silicon Valley, un'ideologia che si fonda sull'illusione che la logica pura, il calcolo statistico-formale e la coerenza sintattica di un modello computazionale possano mappare interamente l'Essere. Tuttavia, questa radicale rottura tra la razionalità logico-formale e la materialità biofisica trova la sua demistificazione definitiva nell'assioma semantico formulato da Korzybski (1933) e rielaborato

dall'epistemologia di Bateson (1972): la mappa non è il territorio. I modelli probabilistici dell'IA non sono che mappe digitali iper-raffinate, flussi astratti di simboli privi di ancoraggio ontologico. La Silicon Valley commette un colossale errore categoriale scambiando la coerenza interna della propria cartografia algoritmica per il territorio vivente dei corpi e della biosfera.

Sotto questa luce, come evidenziato dalla rilettura mutualistica di Kandiyali (2026), l'emancipazione sociale non può affidarsi a un illusorio «*technological fix*» di automatizzazione totale delle esistenze. Immaginare una transizione che poggia sull'abbondanza illimitata pianificata astrattamente dal codice significa perpetuare l'isolamento individualista dell'attore capitalista; la vera rottura del determinismo algoritmico esige invece che il corpo collettivo si riappropri dello sforzo produttivo come atto relazionale e cosciente. È precisamente in questo scisma tra ontologia e calcolo che si consuma la contraffazione tecnologica della scommessa relazionale. Laddove lo scontro tra la mappa computazionale e il territorio materiale della carne nega l'evento, Marzano (2012) identifica la fiducia come un salto nel buio — un atto puro che non può esigere garanzie preventive proprio perché riconosce la libertà e l'incalcolabilità dell'altro.

Il feticismo algoritmico delle Big Tech persegue l'obiettivo opposto: l'eliminazione totale del contingente. L'IA generativa e i modelli predittivi non cercano di comprendere l'umano, ma di pre-calcolarlo, saturando lo spazio del possibile con flussi linguistici probabilistici. Sostituendo la scommessa intersoggettiva con la certezza statistica, i grandi sistemi capitalistici neutralizzano l'evento e l'imprevisto politico dell'incontro.

Questa delega automatizzata della propria autonomia relazionale alla macchina prepara il terreno per la definitiva sottomissione passiva allo spettacolo integrato. L'IA generativa materializza così, su scala industriale, la concezione della parola (*logos*) come farmaco (*pharmakon*) originariamente indagata dal Gorgia storico. Per il sofista, la persuasione non passa attraverso la ragione, ma è una forza sottile che bypassa le difese della volontà e "avvelena l'anima". I protocolli predittivi della Silicon Valley traducono questo *logos-pharmakon* in codice algoritmico, operando una vera e propria induzione tecnologica che convalida la frattura strutturale tra logica e ontologia: il codice può processare e simulare con esattezza i simulacri del linguaggio, ma rimane ontologicamente cieco di fronte al dato esterno della sofferenza, del bisogno biologico e dell'esperienza biofisica, smascherando la pretesa predittiva delle Big Tech come un mero, ingannevole artificio ideologico.

6. Il Re è nudo: il dubbio come prassi di classe

Quando la farsa del potere sovrano diventa manifesta e smaccata, la fiducia sistemica subisce un processo di reificazione inversa. Il subalterno scopre simultaneamente che l'infrastruttura invisibile della legalità non serve a proteggere la comunità sociale in quanto tale, ma è finalizzata a blindare i flussi del capitale e a tutelare i privilegi della classe dirigente. Di conseguenza, il dubbio cessa di essere una semplice patologia psicologica o un

sintomo di anomia privata, e si converte in un atto di rottura dell'incantesimo spettacolare: una necessaria, lucida e legittima postura di classe. Lo scontro tra l'immaterialità dell'IA e i corpi reali trasforma il dubbio da esercizio scettico a prassi di ricomposizione, divenendo il fondamento per scardinare il senso comune imposto dall'egemone e avviare la costruzione di un pensiero critico autonomo (Gramsci, 1975), base di una nuova alleanza per l'emancipazione.

Questo scenario delinea un futuro dialettico apparentemente improduttivo, in cui lo scontro frontale si riduce alla polarizzazione tra la finanza immateriale (supportata dai protocolli predittivi dell'IA) e la vita reale dei subalterni. Per spezzare questa circolarità feticistica, la risposta non può essere puramente intellettuale, bensì deve radicarsi nei corpi. La spiritualità e la coscienza critica devono riabitare la dimensione materiale del corpo collettivo e individuale, inteso come l'unico terreno di resistenza non interamente codificabile dagli algoritmi della Silicon Valley. È il corpo che soffre l'estrazione biofisica, è il corpo che vive la precarietà, ed è solo attraverso la cooperazione fisica dei corpi nello spazio sociale che si può vincere concretamente l'astrazione finanziaria.

È necessario riconoscere in questo frangente come la frammentazione del lavoro neoliberista abbia isolato le figure produttive (il programmatore e la programmatrice freelance, l'operatore e l'operatrice della logistica, il driver e la driver, l'impiegato e l'impiegata), inducendole a percepirsi come monadi contrapposte e rendendo la coscienza di classe non un dato scontato o di partenza, ma l'esito di una faticosa ricomposizione. Questa necessità emerge dal cortocircuito insito nella stessa retorica sofisticata, dove Gorgia descrive la persuasione come una costrizione cieca che nega il libero arbitrio, ma paradossalmente tenta di convincere il pubblico usando un rigoroso metodo logico che presuppone la libertà dell'ascoltatore.

Per spezzare questo avvitanimento intellettuale e linguistico, la rottura deve spostarsi sul piano ontologico della carne. Poiché il *logos* immateriale — e oggi l'algoritmo — può simulare la coscienza ma non il bisogno biologico, solo il corpo collettivo che resiste all'estrazione blocca il ciclo feticistico. Questa vittoria si fonda su un'incompatibilità ontologica: l'IA può catturare e simulare i prodotti della coscienza, ma non può replicare l'esperienza biofisica del dolore, della fatica lavorativa o del bisogno bioenergetico.

La rottura del determinismo algoritmico avviene quando il collasso materiale della sussunzione si scontra con il limite biologico della carne: la coscienza si risveglia come riflesso difensivo del corpo collettivo che rifiuta l'estrazione totale. Questo totale condizionamento del tempo di vita si riflette immediatamente sulle dinamiche della riproduzione sociale e demografica, delineando una drammatica faglia biopolitica. Addestrato a considerare la relazione affettiva come un investimento ad alto rischio, il corpo precario sperimenta un vero e proprio blocco riproduttivo: la denatalità contemporanea non è un accidente culturale o una scelta edonistica, ma l'esito logico di una reificazione che ha privato l'esistenza biologica delle condizioni materiali minime di stabilità, reddito e futuro (si veda il mio precedente saggio qui).

È proprio in questa linea di frattura tra l'astrazione algoritmica e la materialità della produzione e della riproduzione sociale che il dubbio può emanciparsi dalla sua gabbia cinica per convertirsi in prassi di classe. Quando il comando tecnologico pretende di immunizzare il ciclo economico dall'imprevisto democratico dei corpi, la resistenza riemerge nei nodi strategici della catena del valore: nei grandi centri di distribuzione della logistica, tra gli scaffali automatizzati dei magazzini Amazon e lungo le rotte metropolitane dei driver e delle driver della gig economy.

In questi spazi reificati, la classe lavoratrice scardina la disciplina del tempo di ciclo misurato in secondi; al contrario, riscopre la cooperazione fisica e la solidarietà immediata dello sciopero e dell'interruzione fisica dei flussi — quella pratica che storicamente assumeva la forma del “picchetto” operaio davanti ai cancelli della fabbrica e che oggi si attualizza nel blocco coordinato delle app, nella disconnessione di massa e nell'occupazione fisica degli snodi della circolazione logistica metropolitana. Come evidenziato dagli studi di Noble (2018) e Benjamin (2019) sulle disuguaglianze dei sistemi automatizzati, i codici riflettono e amplificano i rapporti di dominio, e possono quindi essere forzati e inceppati. Nel conflitto materiale, il subalterno scopre che il blocco concreto dei corpi può arrestare la corsa ininterrotta dell'algoritmo, svelando la vulnerabilità intrinseca della macchina capitalista.

La rivolta dei corpi nei distretti logistici dimostra che nessuna architettura digitale può fare a meno della carne e della forza-lavoro viva che la sorregge. Quando i corpi si uniscono fisicamente nei blocchi e interrompono i nodi della circolazione logistica, l'anomia privata si trasforma in prassi di ricomposizione di classe: l'interruzione del flusso algoritmico dimostra visibilmente che l'infrastruttura non può funzionare senza il consenso dei corpi che la sorreggono. La sofferenza non è un dato statistico da inserire nei protocolli predittivi; è l'attrito materiale della carne che resiste all'algoritmo e rivendica il diritto a un'esistenza non mercificata. In questo scontro materiale, la fiducia cessa di essere una delega passiva ai protocolli tecnici delle piattaforme proprietarie e si rifonda come affidamento reciproco e orizzontale tra soggetti in lotta. Il dubbio sistemico smette di alimentare l'isolamento psichico e si trasforma nello strumento politico e critico con cui i produttori e le produttrici associate squarciano il velo del determinismo algoritmico, ponendo le basi materiali per la riappropriazione collettiva della tecnica, della conoscenza e della produzione.

7. I tre pilastri per una rifondazione della fiducia come prassi comunitaria ed ecosocialista

La transizione ecosocialista non può configurarsi come un mero aggiustamento normativo o una redistribuzione keynesiana della ricchezza, ma esige una rifondazione radicale della fiducia strutturale sui pilastri materiali della contabilità biofisica e della pianificazione democratica. Per allargare la platea di chi comprende la portata storica di questa rottura, è necessario demistificare la narrazione egemonica capitalista che dipinge sistematicamente l'ecosocialismo come un cupo e punitivo “pauperismo”, ovvero un'ideologia del sacrificio

volta a privare le masse popolari dei beni di consumo. Questa retorica liberale occulta deliberatamente il fatto che il capitalismo ha impostato storicamente le sue produzioni su un'immensa e strutturale sovrapproduzione di merci, alimentata da un continuo bisogno di obsolescenza e sostituzione pianificata al solo scopo di mantenere artificialmente elevato il saggio di profitto.

L'ecosocialismo non opera in senso pauperista o francescano, ma ristabilisce la veridicità ecoproduttiva attraverso la pianificazione biofisica della produzione. La transizione razionalizza i processi industriali innanzitutto imputando i corretti costi materiali e biologici ai prodotti, riallocando tutte le spese sistemiche — comprese quelle relative alla gestione e allo smaltimento dei rifiuti, delle emissioni climalteranti e degli scarti tossici — alle merci in questione. L'esempio della Coca-Cola descrive perfettamente questa inversione macroeconomica: sotto il giogo del capitale, la multinazionale genera profitti privati colossali estraendo risorse idriche comuni a costi irrisori e scaricando interamente sul pubblico e sulla biosfera i costi nascosti dello smaltimento di miliardi di bottiglie di plastica e dell'inquinamento sistemico. In un'economia ecosocialista, la Coca-Cola può ancora legittimamente esistere; tuttavia, dovendo incorporare nel proprio prezzo il reale costo ecoproduttivo e biofisico della sua intera filiera materiale, il suo volume di produzione si ridurrebbe spontaneamente, adeguandosi ai limiti biologici del pianeta e ponendo fine alla sovrapproduzione drogata.

Ripensare radicalmente il concetto di fiducia al di fuori e contro le categorie tradizionali dell'economia politica liberale significa, in ultima analisi, sottrarla sia al moralismo delle relazioni affettive private, sia all'oppressione burocratica dei sistemi di controllo statali. La risposta politica alla crisi irreversibile della fiducia istituzionale non può risiedere nel rifugio nichilista del cinismo individualista, il quale non fa che riprodurre l'alienazione sociale del mercato e la reificazione dei rapporti umani, né nel rimpianto nostalgico per una presunta onestà perduta della politica. Al contrario, la teoria critica marxista suggerisce che la fiducia debba essere rifondata su basi radicalmente alternative: comunitarie, ecologiche e rivoluzionarie. Essa non deve più configurarsi come una delega passiva e alienata a un'autorità statale ed estraniata, ma come una prassi collettiva, orizzontale e pienamente cosciente.

Per scardinare questa circolarità feticistica, la prassi di classe deve sottrarre la riproduzione sia dall'isolamento atomizzato del mercato sia dal ricatto del salario. I corpi dei precari e delle precarie cessano di essere una frazione quantitativa di consumo e produzione solo nel momento in cui riscoprono la cooperazione fisica nello spazio sociale. L'istituzione materiale di spazi demercificati e la socializzazione delle infrastrutture computazionali operano come un potente contraccettivo contro l'alienazione neoliberista. Liberata dalla logica del sospetto competitivo e dall'ossessione del profitto, la comunità dei liberi produttori e delle libere produttrici associate può finalmente convertire la sofferenza bioenergetica in una forza di autodifesa sociale: la riproduzione smette di essere carne da macello per i flussi dell'astrazione finanziaria e si rifonda come atto cosciente, ecologico e solidale di cura per la vita e per il comune a venire.

L'esatta certezza dei macro-sistemi tecnici e la standardizzazione dei flussi, se interpretate in modo statico, appaiono come dispositivi intrinsecamente capitalistici, ingegnerizzati esclusivamente per il disciplinamento bio-politico e per l'annullamento dell'imprevisto democratico dei corpi. Tuttavia, la dialettica materialista insegna che liberare l'infrastruttura dalla gestione feticistica dello Stato capitalista non può risolversi in una mera "socializzazione della gestione", che lascerebbe intatta la natura coercitiva dell'algoritmo sotto una nuova veste tecnocratica o statalista. Non si tratta di far correre più velocemente lo Stato sulla medesima autostrada del capitale, bensì di operare una metamorfosi qualitativa e strutturale dell'infrastruttura stessa. Sotto il controllo dei liberi produttori e delle libere produttrici associate — formula che riprende e attualizza quella che Marx (1974) mutuò dall'esperienza della Comune di Parigi del 1871 per indicare il superamento dello Stato separato —, lo strumento logistico subisce un vero e proprio de-condizionamento: cessa di funzionare come dispositivo di accelerazione e frammentazione dei corpi e si riconverte in una rete flessibile di supporto statico, modulare e interamente subordinata alle decisioni della comunità.

La razionalità strumentale viene così non semplicemente ereditata, ma spezzata e sottomessa alla razionalità ecologica e sociale. La standardizzazione perde il suo carattere totalitario e coercitivo nel momento esatto in cui smette di essere il binario cieco volto a estrarre plusvalore dal tempo di ciclo, per trasformarsi nella precondizione logistica della cooperazione. Se nel capitalismo l'autostrada esige l'automatismo dei corpi atomizzati per preservare il flusso del valore, l'infrastruttura socializzata presuppone la padronanza umana della tecnica per l'esatto contrario: arrestare la corsa feticistica, liberare tempo di vita e garantire la riproduzione metabolica della biosfera.

Questa nuova organizzazione permette di recuperare il segreto racchiuso nell'antica regola benedettina dell'*ora et labora* (prega e lavora), traducendolo in una forma di liberazione laica e collettiva. In una società liberata dal profitto, i compiti lavorativi smettono di essere una condanna per la sopravvivenza e diventano un'attività spontanea di cura per la comunità e per il pianeta. Riconvertire la produzione in questa direzione significa trasformare il lavoro in un dono comune, dove l'azione non serve ad accumulare denaro ma a proteggere la vita. Spegnendo l'incendio della crisi ecologica e riducendo l'orario lavorativo, si restituisce ai corpi il tempo e la serenità necessari per sedersi, meditare e coltivare liberamente la propria interiorità.

Solo sciogliendo questo nodo tecnico-politico, ovvero sottraendo lo strumento logistico al comando del capitale, è possibile superare la "grande anomalia" strutturale del modo di produzione capitalista svelata da Polanyi (1944): l'illusoria pretesa del liberalismo di separare l'economia dai legami sociali, istituendo un mercato autoregolato che tratta la vita umana, la terra e la moneta come merci fittizie. Come ho argomentato nel recente saggio *Ecosocialismo o barbarie* (2026), la mercificazione selvaggia spinta dal neoliberismo svuota la democrazia di significato, trasformandola in una farsa spettacolare i cui giuramenti vengono sistematicamente traditi dal potere politico. Dinanzi al rischio di un annullamento della sostanza umana e naturale, la rifondazione della fiducia coincide con l'attivazione di

un contro-movimento democratico di autodifesa sociale.

Questa pianificazione decentralizzata non deve essere confusa con una redistribuzione dall'alto orchestrata da uno Stato centrale burocratico. Gli organismi di coordinamento non ereditano la natura coercitiva della macchina statale capitalista, ma operano come una rete confederata di comunità locali e consigli di produzione. L'integrazione logistica non è guidata da una sovrastruttura politica separata dalla società, ma coincide con l'auto-organizzazione dei liberi produttori e delle libere produttrici associate, dove il controllo dei flussi materiali è integrato direttamente nei luoghi della vita quotidiana. È muovendo da questa riconfigurazione strutturale che questo contro-movimento si traduce, sul piano tecnico e logistico, in una pianificazione democratica ed ecosocialista decentralizzata, fondata su tre pilastri operativi:

1. La socializzazione radicale delle infrastrutture logistiche, finanziarie e digitali. Questo pilastro impone l'abolizione del profitto privato nella determinazione dei tassi di interesse e l'adozione di un sistema di "credito per il bene comune" gestito sotto il controllo popolare. Parallelamente, la socializzazione deve colpire i mezzi di produzione immateriali ed estrattivi del capitalismo digitale: i server, i data center, i codici sorgente e gli algoritmi predittivi dell'IA oggi monopolizzati dalle Big Tech. Sottratta alla logica proprietaria del capitalismo della sorveglianza di Zuboff e all'estrazione di plusvalore cognitivo analizzata da Dyer-Witheford, Kjosen e Steinhoff (2019), l'Intelligenza Artificiale cessa di essere uno strumento feticistico di dominazione e predizione commerciale dei comportamenti per trasformarsi nell'infrastruttura di un nuovo socialismo cibernetico. Il rifiuto del modello estrattivo della Silicon Valley non deve infatti tradursi in un ingenuo rifiuto della tecnica in sé. Al contrario, la potenza di calcolo computazionale viene demercificata e riconvertita in un'infrastruttura computazionale pubblica di calcolo democratico. Liberato dall'obbligo di spiare gli utenti per fini commerciali, l'algoritmo diventa la base tecnica e logistica necessaria a elaborare i complessi modelli di simulazione della pianificazione ecosocialista, coordinando i flussi di produzione e distribuzione in tempo reale. Non si tratta di sostituire i vecchi burocrati dello Stato centrale con un "computer sovrano" calato dall'alto, bensì di decentrare radicalmente il controllo. La potenza algoritmica viene interamente sottomessa alle decisioni delle comunità locali e dei consigli di produzione, dove il controllo dei flussi materiali è integrato direttamente nei luoghi della vita quotidiana. La macchina simula gli scenari ecologici e logistici, ma la scelta politica finale resta saldamente nelle mani dei corpi collettivi. In questo quadro, la scommessa ecosocialista demolisce programmaticamente le derive utopistiche dell'accelerazionismo post-lavorista e del post-capitalismo molecolare. Come evidenziato da Bach (2025), le tesi che ipotizzano un crollo automatico del valore basato sui soli costi marginali nulli o sull'immaterialità dell'informazione attingono a un Marx "à la carte", occultando la capacità coercitiva del regime di proprietà privata e dei brevetti globali che convertono il tempo libero in lavoro eccedente. Rifiutando scorciatoie puramente distributive come il reddito di base o la capitolazione statalista dell'abbandonare le fabbriche, la prassi comunitaria esige il controllo fisico del sistema produttivo. La transizione richiede di abitare i centri di servizio e

i nodi logistici per operare una riconfigurazione radicale dell'architettura materiale delle macchine, modificando robotica e codici dall'interno per sradicare i loro protocolli di sorveglianza e subordinare l'automazione alla riproduzione metabolica.

2. L'istituzione di bilanci biofisici trasparenti. Come evidenziato da Hickel (2020) e Saito (2023) nei loro contributi sulla decrescita e sul comunismo della decrescita, la contabilità di valore (il PIL o il profitto monetario) viene integralmente sostituita dal calcolo ecologico dei flussi materiali, definendo democraticamente quali attività economiche siano necessarie e quali vadano eliminate in base ai limiti biologici del pianeta. Questo calcolo deve abbandonare le metriche monetarie per fondarsi su dati fisici stringenti: la pianificazione dei flussi deve essere vincolata alle tonnellate di emissioni di CO₂ compatibili con il *carbon budget* residuo globale, ai tassi reali di ricarica delle falde idriche e alla disponibilità biofisica di minerali critici necessari alla transizione. In questo quadro, i bilanci ecosocialisti misurano l'allocazione razionale e limitata della materia per soddisfare i bisogni umani fondamentali. Davanti all'accelerazione della crisi climatica globale, la razionalità ecologica impone di tradurre questi vincoli in obiettivi tangibili, come il blocco immediato dei progetti estrattivi che violano il budget di carbonio e il razionamento democratico delle risorse idriche nei territori colpiti da grave scarsità. Solo ancorando la produzione a queste soglie naturali invalicabili la società può proteggere la biosfera dalla cecità dell'accumulazione capitalista.
3. La demercificazione del lavoro e dei beni fondamentali. Viene ristabilita l'interezza dei legami sociali attraverso l'erogazione gratuita dei servizi pubblici essenziali e l'espansione dei beni comuni gestiti dalle comunità locali. Questo pilastro richiede la sottrazione radicale della sanità, dell'istruzione, della casa e dei trasporti alle logiche del profitto, garantendone l'accesso come diritti inalienabili inerenti alla persona e alla vita associata. Se la fiducia costituisce, come teorizza la Marzano, l'ossatura invisibile senza la quale la comunità collassa nella diffidenza, l'ecosocialismo ne ripristina le condizioni materiali di possibilità. La libertà reale e sostanziale, infatti, non è un'astrazione giuridica scritta su una pergamena, fatalmente disarmata quando il soggetto non possiede i mezzi fisici per esercitarla. Essa non si misura in base a ciò che una persona è legalmente autorizzata a fare sulla carta, ma in base a ciò che è materialmente messa in grado di realizzare attraverso la garanzia assoluta, non negoziabile e collettiva dei fondamenti biologici dell'esistenza: alloggi di alta qualità, assistenza sanitaria totale e istruzione interamente finanziata. Sradicando la minaccia della privazione e il ricatto del salario, i corpi vengono liberati dalla logica del sospetto competitivo del mercato. In questo modo, la demercificazione cessa di essere una misura puramente economica per farsi rifondazione antropologica: come teorizzato da Kandiyali (2026), il lavoro liberato dal salario si converte in uno strumento di cura reciproca (*mutual care*) e fioritura umana condivisa. Non si lavora più per l'accumulazione atomizzata, ma per l'esplicito e trasparente appagamento dei bisogni della comunità, trasformando l'attività produttiva nel legame etico fondamentale che genera un'autentica e gratuita fiducia comunitaria. In questa specifica traiettoria demercificatoria si muove la stessa ammissione critica del progressismo liberale contemporaneo: come riconosce lo

stesso Acemoglu nel teorizzare la categoria politica della “nondominazione”, l’individuo che teme il licenziamento o la miseria per la propria famiglia si trova in una condizione oggettiva di sottomissione strutturale che anestetizza e cancella qualsiasi capacità di agire liberamente. Tuttavia, laddove il riformismo accademico evoca un illusorio “*working-class liberalism*” radicato nella preservazione delle istituzioni di mercato e nel mero autogoverno locale nel tentativo di arginare il contro-movimento anti-democratico, la dialettica materialista svela l’incompatibilità di fondo del progetto. Una nondominazione reale e una vera sicurezza socio-economica non possono essere concesse come correttivi assistenziali di uno Stato regolatore separato; esse esigono il superamento radicale della forma-merce del lavoro e la transizione della proprietà dei mezzi di produzione computazionali e fisici nelle mani della collettività. Solo quando i lavoratori cessano di essere venditori di forza-lavoro salariata e si appropriano della gestione diretta della propria produzione mentale e fisica, il paradosso liberale viene sciolto e la fiducia si emancipa dalla sua gabbia feticistica.

Solo attraverso il superamento del lavoro salariato e la sottomissione cosciente dei flussi economici ai limiti biofisici è possibile edificare un patto comunitario che non necessiti dei simulacri del potere per essere rispettato (Marx, 1875). La pianificazione ecosocialista non è dunque un freddo piano tecnocratico di razionalizzazione delle risorse, ma la liberazione del tempo di vita, l’unica via per restituire alle relazioni umane la loro gratuita e autentica ricerca della felicità condivisa. La fiducia autentica, spogliata della sua forma-merce, può prosperare esclusivamente all’interno di una società ecosocialista di individui liberamente associati, dove l’infrastruttura della convivenza quotidiana smette di essere un dispositivo di sfruttamento della biosfera per trasformarsi nel risultato diretto, trasparente e condiviso della cooperazione sociale sottratta alle catene della mercificazione delle esistenze (Vaneigem, 1967). Come ricordava lo stesso Marx (1964) nel *Capitale*, la libertà comincia soltanto laddove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla finalità esterna; la pianificazione biofisica è l’infrastruttura che permette alla società dei produttori e delle lavoratrici associate di governare razionalmente questo ricambio con la natura, compiendo il salto decisivo dall’arena del calcolo capitalistico alla costruzione di una reale e condivisa fiducia storica.

Conclusioni: L’infrastruttura del dubbio e la riconquista del futuro

La decostruzione della fiducia operata in questo saggio ha svelato la natura profondamente alienata di quello che il pensiero liberale celebra come un lubrificante neutro degli scambi. Integrando la critica marxiana dell’economia politica con i contributi di Marzano, Luhmann e Debord, l’indagine ha dimostrato come la razionalità neoliberista traduca la vulnerabilità umana in reificazione algoritmica, strutturando dispositivi volti esclusivamente alla riproduzione dei rapporti di produzione e all’estrazione di plusvalore cognitivo e biofisico. Dalla mercificazione delle relazioni intime sulle piattaforme digitali fino al collasso della legalità istituzionale, il patto sociale contemporaneo si è svuotato di qualsiasi orizzonte di

verità, riducendosi a simulacro protettivo per i privilegi della classe dominante. Tuttavia, superando ogni difesa dogmatica di Platone, l'analisi ha svelato come la stessa pretesa di calare una Verità o un Bene oggettivo dall'alto — sul modello della “nobile menzogna” — costituisca l'anteprima concettuale del controllo biopolitico postmoderno, la cui traiettoria estetica e mediatica si è dipanata dal berlusconismo fino alle sue estensioni nel trumpismo contemporaneo.

L'apoteosi del feticismo tecnologico incarnata dall'IA generativa e la diffusione di un cinismo conformista di massa non sanciscono la fine della storia. La pretesa computazionale di pre-calcolare l'Essere e di immunizzare il capitale dall'imprevisto politico si scontra con la barriera invalicabile della carne. In un panorama produttivo neoliberista in cui le grandi concentrazioni operaie del passato sono state sostituite da contratti parcellizzati e figure professionali atomizzate, l'identità di classe non è più un elemento dato o consolidato, bensì un faticoso percorso di convergenza analitica e politica da rifondare.

Dinanzi all'estrattivismo digitale che aggredisce il tempo di vita, la risposta dei subalterni e delle subalterne si sposta sul terreno della ricomposizione sociale ed ecologica. È nella materialità dei corpi, nella sofferenza bioenergetica e nell'esperienza vissuta della fatica che il dubbio cessa di essere un'anomia privata per farsi prassi cosciente di ricomposizione di classe. Le lotte nella logistica e il blocco fisico dei flussi algoritmici dimostrano che nessuna infrastruttura può riprodursi senza il consenso della carne che la sorregge. Quando i lavoratori della *gig economy* disconnettono le app o si uniscono fisicamente per interrompere le catene di distribuzione, l'antico “picchetto” sindacale si attualizza, dimostrando che l'interruzione del flusso blocca l'intero ciclo del capitale.

La via d'uscita delineata dalla pianificazione ecosocialista decentralizzata non risiede in un'ingenua gestione tecnocratica o statalista della vecchia macchina del capitale. Spezzare il feticismo della merce e della tecnica significa restituire al corpo biologico il proprio tempo, vincolando l'economia ai limiti biofisici del pianeta e fondando un ecosocialismo basato su beni comuni demercificati e sulla cura condivisa della vita. Attraverso una metamorfosi qualitativa e strutturale dell'infrastruttura logistica, i liberi produttori e le libere produttrici associate subordinano la razionalità strumentale alle soglie naturali della biosfera e ai bisogni della collettività.

Questa transizione si emancipa dalle astrazioni utopiche traducendosi in un'alternativa strutturale concreta, che poggia sulla socializzazione radicale delle tecnologie predittive, sull'istituzione di bilanci biofisici vincolati ai limiti reali della biosfera e sulla demercificazione integrale del lavoro e dei beni fondamentali. Solo la convergenza sinergica di queste tre direttrici operative restituisce infine alle relazioni umane il tempo liberato, la serenità della meditazione e la possibilità etica di riappropriarsi di quel sentimento potente e gratuito che avevamo scorto all'inizio del viaggio. Solo sradicando il ricatto del salario e spezzando il dominio algoritmico, i lavoratori e le lavoratrici possono finalmente scendere dall'autostrada reificata delle merci e rimettersi in cammino. È in

questo spazio demercificato della cura e della vulnerabilità condivisa che la fiducia cessa di essere un simulacro da consumare per farsi porto sicuro: la nostra Itaca ritrovata, il risultato trasparente e condiviso di un'umanità finalmente libera.

Alessandro Scassellati

Bibliografia

- Acemoglu, D. (2026). *What Happened to Liberal Democracy?*. New York: Dutton.
- Alotto, P. (2018). *Gorgia, "Sulla natura o sul non essere": Filosofia, gioco argomentativo e argument maps*. Medium.
- Althusser, L. (1970). *Ideologia e apparati ideologici di Stato*. Milano: Feltrinelli.
- Bach, P. (2025). *Nuove tecnologie ai limiti del capitale*. Buenos Aires: IPS Editions.
- Baier, A. (1985). *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bateson, G. (1972). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi (Rist. 2000).
- Baudrillard, J. (2026). *Simulacri e simulazione*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Bauman, Z. (2003). *Amore liquido: Sulla fragilità dei legami affettivi*. Roma-Bari: Laterza.
- Benjamin, R. (2019). *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Cambridge: Polity Press.
- Debord, G. (1967). *La Società dello Spettacolo*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Debord, G. (1988). *Commentari sulla società dello spettacolo*. Milano: SugarCo.
- Dyer-Witheford, N., Kjosen, A. M. e Steinhoff, J. (2019). *Inhuman Power: Artificial Intelligence and the Future of Capitalism*. London: Pluto Press.
- Engels, F. (1884). *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Roma: Editori Riuniti.
- Fussi, A. (2006). *Retorica e potere: una lettura del Gorgia di Platone*. Pisa: ETS.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi.
- Hickel, J. (2020). *Less is More: How Degrowth Will Save the World*. London: Penguin Books.
- Horkheimer, M. e Adorno, T.W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi.
- Huizinga, J. (1938). *Homo Ludens*. Torino: Einaudi (Rist. 2002).
- Hunyadi, M. (2023). *Credere nella fiducia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Illouz, E. (2020). *La fine dell'amore. Un'indagine sociologica*. Roma-Bari: Laterza.
- Kandiyali, J. (2026). *Flourishing Together: Karl Marx's Vision of the Good Society*. Oxford: Oxford University Press.

- Korzybski, A. (1933). *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. Lancaster: Science Press.
- Löwy, M. (2015). *Ecosocialismo. Un'alternativa radicale alla catastrofe ecologica capitalista*. Roma: Alegre.
- Luhmann, N. (2002). *La fiducia*. Bologna: Il Mulino.
- Lukács, G. (1923). *Storia e coscienza di classe*. Milano: SugarCo (Rist. 1974).
- Marx, K. (1964). *Il Capitale*, Libro I, Sezione I, Capitolo 1, Paragrafo 4: *Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1964). *Il Capitale*, Libro III, Sezione V: *Divisione del profitto in interesse e guadagno d'imprenditore. Il capitale a interesse*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1968). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1970). *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1974). *La guerra civile in Francia*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1875). *Critica del Programma di Gotha*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. e Engels, F. (1848). *Manifesto del Partito Comunista*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. e Engels, F. (1972). *L'ideologia tedesca*. Roma: Editori Riuniti.
- Marzano, M. (2012). *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*. Milano: Mondadori.
- Muldoon, J., Graham, M. e Cant, C. (2026). *Nutrire la macchina: Come alimentiamo l'intelligenza artificiale*. Milano: Mimesis.
- Nebbiosi, G. (1973). *Ma che razza de città*. In *Maremma amara* [LP]. Roma: Dischi del Sole.
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press.
- O'Neil, C. (2016). *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*. Milano: Bompiani.
- Pasquale, F. (2015). *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Platone. (2000). *Gorgia* (A cura di G. Reale). Milano: Bompiani.
- Platone. (2003). *La Repubblica* (A cura di M. Vegetti). Milano: Rizzoli.
- Polanyi, K. (1944). *La grande trasformazione*. Torino: Einaudi.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Rocco, A. (2025). *L'inganno della Verità. L'antiplatonismo come critica biopolitica*. Milano: Mimesis.
- Saito, K. (2023). *L'ecosocialismo di Karl Marx. Capitale, natura e la critica incompiuta*

all'economia politica. Ostia: Castelveccchi.

Scassellati Sforzolini, A. (2026). *Ecosocialismo o barbarie. La lezione di Karl Polanyi e la sfida democratica al neoliberismo*. Roma: Left.

Sloterdijk, P. (1983). *Critica della ragione cinica*. Milano: Garzanti.

Srnicek, N. (2017). *Capitalismo delle piattaforme*. Bologna: Il Mulino.

Vaneigem, R. (1967). *Trattato del saper vivere a uso delle giovani generazioni*. Roma: Malatesta.

Zuboff, S. (2023). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss University Press.