

Istituzioni biopolitiche o istituzioni della biopolitica? Considerazioni metodologiche sulle forme del dominio

di GIOVANNI LEGHISSA

Abstract

In addition to the reflection on biopolitics in a neoliberal condition, this article aims to propose some considerations on the concept of *institution*, which, in the way here examined, can be seen as the very background of every anthropopoietic process.

Biopolitica si dice in vari modi: del concetto si sono appropriati in molti tra coloro che intendono portare avanti un discorso critico sul presente, che intendono cioè continuare a praticare quell'ontologia dell'attualità propugnata da Foucault quale rivitalizzazione del gesto illuminista. Se ciò che siamo divenuti, in quanto soggetti, non permette ancora una realizzazione del progetto illuminista, che ha come proprio modello un soggetto libero e responsabile, capace di uscire autonomamente dallo stato di minorità, allora il lavoro della critica deve continuare, indagando quali effetti abbiano sui percorsi di soggettivazione i dispositivi biopolitici attualmente all'opera.

Se sin qui siamo tutti d'accordo, emergono subito delle divergenze, però, non appena ci si chiede chi sia il soggetto che mette in opera e fa lavorare i dispositivi biopolitici. In molti rispondono, senza la minima esitazione: il capitale. Non credo tuttavia che questo sia un buon modo per rendere fruttuosa la nozione di biopolitica. Né sul terreno politico, né su quello teorico. Innanzi tutto, bisognerebbe essere tutti d'accordo su una definizione univoca del capitale e, soprattutto, della sua capacità di dare vita a politiche, ovvero a specifici assetti istituzionali che governano la distribuzione della ricchezza, garantiscono la libertà individuale, legittimano queste o quelle politiche di welfare, conferiscono i titoli in base ai quali un individuo gode – o non gode – di alcuni diritti. Come si attuerebbe il passaggio dalla logica del capitale alla logica che statuisce il funzionamento dei dispositivi biopolitici? Direttamente, senza mediazioni, ovvero in seno allo stesso processo di produzione della ricchezza? Per partenogenesi? Attraverso complesse mediazioni istituzionali? Grazie al potere coercitivo esercitato dagli AIS (apparati ideologici di Stato) di althusseriana memoria? Non sono domande di poco conto, queste, ma i problemi che esse sollevano non sembrano turbare i sonni di coloro che già sono d'accordo sulla definizione della formazione sociale capitalista, sul modo in cui questa si riproduce, causando miseria e ingiustizia, nonché, di tanto in tanto, guerre imperialiste. A partire da quella defi-

nizione, non bisognosa di essere esplicitata perché contenuta nel *corpus* dell'intera tradizione marxista, viene reso ovvio in che senso – almeno in contesti nei quali a essere messo al lavoro è il *general intellect* descritto da Marx nei *Grundrisse* – sia in seno allo stesso processo di valorizzazione che avviene la messa in opera dei dispositivi biopolitici.

Se si ragiona in questi termini, però, si deve mandar giù una buona dose di assunti tutt'altro che evidenti, *in primis* la teoria del plusvalore. Pochi hanno la voglia di chiarire questi assunti e di impelagarsi in discussioni che richiedono competenze non immediatamente acquisibili, le quali comprendono una conoscenza delle discussioni seguite alla pubblicazione dell'opera di Sraffa e giungono fino alle riletture più recenti della questione (cfr. per esempio Bellofiore e Taylor 2004). Senza contare il fatto che si dovrebbe anche poter mostrare, con argomenti convincenti, perché le teorie postclassiche del valore – quelle sviluppate da autori come Jevons o Marshall per intenderci – risultino inferiori alla teoria del valore di Smith, Ricardo e Marx (per un primo approccio, si veda Lunghini 2012). Nutro pertanto il sospetto che semplicemente si intenda aggirare la complicatezza della teoria del plusvalore (che ovviamente opera anche nel discorso marxiano sul *general intellect*) ogniqualvolta si ricorra alla nozione di biopolitica, la quale, calata dall'olimpico delle filosofie francesi della differenza, avrebbe la virtù di rendere immediatamente intelligibile cosa accade quando ciò che costituisce la vita di un individuo viene messo al lavoro al fine di produrre valore.

Oppure vogliamo dire che la nozione di biopolitica ha un potere esplicativo maggiore della teoria marxiana? E che quindi intendiamo parlare di processi di valorizzazione in un senso solo metaforico? Se così fosse, vorrebbe dire che si descrive ciò che accade in quelle aree del pianeta in cui non si lavora in fabbrica – o in una miniera, o in un grande magazzino, o in un'officina, o in un ufficio postale – adottando quella peculiare declinazione della nozione di biopolitica secondo la quale i dispositivi di potere del capitale sarebbero ciò che guida le condotte degli individui al fine di rendere le loro capacità imprenditoriali – ovvero il loro essere parte della moltitudine – funzionali al mantenimento dell'assetto sociale ed economico esistente.

La discussione sulla possibilità di restare marxisti anche rigettando la teoria del plusvalore data almeno dagli anni trenta del secolo scorso. Ora come allora, vi è chi ritiene che si possa soprassedere sull'idea – tutt'altro che evidente – secondo cui la merce è lavoro incorporato al fine di accogliere la critica marxiana del capitalismo solo come critica di un determinato assetto societario, basato non solo su una distribuzione ineguale delle risorse di partenza (il capitale spesso viene ereditato), ma soprattutto su un ineguale accesso alle risorse (*in primis* al credito). Non c'è ovviamente nulla da obiettare al fatto che si pensi di poter salvare la critica marxiana al capitalismo in quanto assetto societario che si fonda su un ineguale accesso alle risorse (e al credito) pur in assenza dell'impianto teorico che la sorreggeva in origine, ovvero in assenza della teoria del plusvalore. Onestà vorrebbe, però, che si dichiari il gesto compiuto – magari con qualche opportuno riferimento, che so, a Korsch o a Lukacs. E onestà vorrebbe che si giustifichi il

modo in cui si piega la teoria di Foucault al fine di tenere in vita, con strumenti concettuali maggiormente aderenti alla realtà contemporanea, la critica al capitalismo. Inserita in una raffinata teoria del potere, per nulla assimilabile a concezioni rozze che identificano troppo sbrigativamente negli apparati coercitivi di uno stato le forze responsabili della violenza di classe, la nozione di biopolitica – nell’ottica ora presa in esame – deve dare conto di come il capitale oggi si riproduca attraverso lo sfruttamento di ciò che costituisce un individuo in quanto essere vivente. Non solo le competenze che servono a produrre questo o quello, ma, in un contesto produttivo ormai terziarizzato, in cui la fabbrica fordista sarebbe scomparsa, ciò che viene messo al lavoro è l’insieme delle attitudini, degli interessi, delle conoscenze acquisite nel corso di tutta un’esistenza. Il carattere biopolitico dell’assetto di potere che mantiene in vita il capitalismo oggi starebbe qui, in questa capacità dimostrata dal capitale di mettere al proprio servizio anche ciò che un individuo ha appreso a fare, poniamo, per hobby o per passatempo (Virno 2001).

Tuttavia, non è forse del tutto improduttivo tentare di utilizzare le nozioni foucaultiane di governamentalità e di biopolitica al fine di operare una critica del presente anche senza volere, con ciò, mirare a una critica di quell’entità che chiamiamo capitalismo. Non per restare fedeli alla lettera del testo foucaultiano, che non fa dipendere le sue riflessioni sul potere, la biopolitica o la governamentalità da una più generale discussione sulla possibilità di superare il capitalismo. Bensì per vedere che succede se si fa interagire il discorso di Foucault con altri orizzonti di pensiero, con prospettive sì legate a un progetto di emancipazione, ma non necessariamente volte a mettere in mora il capitalismo. Suggestivo qui un passo indietro rispetto alla nozione di capitalismo al fine di evitare che l’oggetto della critica si trasformi in un fantasma (nel senso psicoanalitico del termine). Un passo indietro, beninteso, che non mira a una minore radicalità: al contrario. Quel che vorrei suggerire è che le istituzioni che si prendono cura degli individui e ne pilotano le architetture di scelta, per costruire non una società del controllo come quella delineata (non senza tratti paranoidei) da Deleuze (2000: 234-241) ma una società di individui che dispongono di margini di manovra predelineati, sono forse legate a strutture antropologiche più antiche del capitalismo. Da qui l’importanza di disporre di una teoria delle istituzioni che ne mostri la portata biopolitica, che permetta, facendo interagire una pluralità di saperi, di rendere visibile la portata di reti di potere che agiscono non per costringere e disciplinare, ma per spingere sottilmente i soggetti in una direzione piuttosto che in un’altra. Seguendo – ancora – Foucault, è importante costruire scenari che rendano possibile immaginare una narrazione del sé diversa, carica di valore liberatorio, posto che il modo in cui oggi i soggetti raccontano la propria storia sia surdeterminato da grammatiche e semantiche alquanto ristrette e limitanti.

Parlare di istituzioni oggi è possibile perché il discorso sulle istituzioni non è più gravato dalle pesanti ipoteche che ne limitavano un utilizzo critico. In una concezione come quella di Gehlen, per esempio, le istituzioni servono a tenere a bada istinti potenzialmen-

te distruttivi, servono in poche parole a mantenere l'ordine. Gehlen, nel corso del tempo, ha rivisto le proprie posizioni, sfumandole. Tuttavia, l'impianto di fondo della sua teoria non ha subito modificazioni sostanziali, e ciò ha sempre reso problematico un utilizzo della stessa nozione di istituzione in seno al discorso critico. Animale mancante, inadatto a vivere in un ambiente specifico, costretto ad adattarsi a tutti gli ambienti, l'uomo compenserebbe le proprie deficienze adattative creando cultura, valori e, appunto, istituzioni. Queste sono responsabili della buona riuscita di quella operazione di *Entlastung* che, secondo Gehlen, caratterizza l'intero processo di ominizzazione, dalle oscure epoche della preistoria a oggi. Tale processo consiste nel potersi liberare (o nell'essersi liberati) dal peso del naturale, del biologico, nell'aver in qualche modo sospeso la sfera del bruto bisogno, al fine di poter costruire quella nicchia ecologica che solo noi, i parlanti, saremmo capaci di abitare, ovvero la sfera della cultura e dei significati condivisi – la sfera delle cassireriane forme simboliche insomma. In questa sfera, le istituzioni giocano un ruolo essenziale. Senza di esse, l'uomo sarebbe in preda a quel caos naturale da cui si è faticosamente liberato nel corso dell'antropopoiesi. Così, però, si delinea un quadro che rende le istituzioni immutabili, che le ipostatizza quali uniche e inamovibili condizioni di possibilità della stabilità dei collettivi.

La sociologia critica novecentesca che, in area tedesca, ha inteso riprendere il tema delle istituzioni ha saputo liberarsi dalle ipoteche conservatrici che permeavano il discorso gehleniano (Schelsky 1970). E in quell'ambito ha potuto prendere le mosse una riflessione sul rapporto tra istituzioni e costruzione intersoggettiva del mondo condiviso di tutt'altro spessore e portata. Partendo da qui, possiamo affermare in prima battuta che ogni istituzione altro non è che un sinolo composto da un apparato tecnologico e da un sistema comunicativo-informazionale. In questo contesto, la funzione antropologica delle istituzioni quali responsabili dell'*Entlastung* riceve un nuovo significato: esse accumulano quelle informazioni che un singolo individuo non potrebbe né raccogliere né elaborare, delle quali però ha estremo bisogno per cavarsela come parlante che manipola significati socialmente condivisi. Ciò da cui esse ci alleggeriscono è il peso dell'immagazzinamento informativo. Ma è chiaro che, se riformulata in questo modo, la teoria dell'*Entlastung* ci costringe a considerare una questione che non riguarda solo i vantaggi adattativi che sono scaturiti dall'aver costruito un mondo sociale in cui gli umani interagiscono tra loro attraverso complesse mediazioni istituzionali. La questione a cui alludo è quella del potere, che si pone immediatamente dinanzi al nostro sguardo non appena si consideri che le istituzioni non gestiscono flussi informativi per rendere la vita facile a *homo sapiens*, ma lo fanno anche perché i soggetti che sono responsabili di tale gestione traggono un ineguagliabile vantaggio competitivo nell'istante stesso in cui svolgono le mansioni a cui sono preposti. Il burocrate di weberiana memoria sarà anche fedele a un apparato impersonale di norme, e agirà anche in nome di queste, per il bene appunto delle istituzioni, garantendo parità di trattamento (*fairness*) a tutti coloro che con esse entreranno in rapporto per suo tramite. Tuttavia, non sfugge a nessuno che la posizione

di privilegio del burocrate – ovvero di chiunque si trovi a dover gestire un determinato flusso informativo all'interno di un'organizzazione data – è anche, sempre, una posizione di potere. E ciò vale dallo scriba egizio in avanti.

Se mettiamo l'una accanto all'altra la riflessione sul potere e quella sul significato antropologico delle istituzioni, guadagniamo subito la possibilità di affinare lo sguardo critico, di renderlo più attento a quelle microfisiche del potere a cui Foucault ci ha sempre invitati a prestare attenzione. Essere attenti alle microfisiche del potere non significa minimizzare l'esistenza di quegli apparati di potere massicci e gestionalmente onerosi – come lo stato – che permettono a gruppi di individui di mantenere una posizione di dominio che viene esercitata nei confronti di altri gruppi, i quali si troverebbero nella posizione degli esclusi e dei subordinati. Significa però non correre il rischio di immaginare – spinti da un inguaribile afflato romantico – che al di fuori delle macrostrutture istituzionali sorte per ordinare il corpo sociale, disciplinarlo e controllarlo vi sia una realtà fluida e impalpabile fatta di relazioni nomadiche, mobili e non organizzate in cui gli individui cercano di costruirsi nicchie al fine di sopravvivere mettendo all'opera varie forme di contro-condotta. Molto più realistica mi pare l'immagine della rete. È certo un'immagine, che vale in termini esplicativi tanto più quanto più si mette in evidenza il suo carattere metaforico. Ma è un'immagine utile perché permette di non incorrere in quella trappola che consiste nell'ipostatizzare il "sociale", come se questo fosse un ambito sovraindividuale e autonomo, distinto sia dagli individui, sia dalle istituzioni che si muoverebbero al suo "interno". La rete, nell'efficace utilizzo che di questa metafora Latour (2005) propone, è un insieme di collettivi, composti da attori umani e non umani, che abitano spazi locali, disposti quindi orizzontalmente, non gerarchicamente, i quali interagiscono in modo fluido e mobile tra loro, incessantemente. Il fatto che si ponga l'accento sulla compresenza di attori umani e non umani è qui essenziale. Le realtà organizzative e istituzionali sono fasci di informazioni, sono insiemi di atti comunicativi che rendono disponibili descrizioni, narrazioni, ordini, regole, prescrizioni, protocolli, istruzioni per l'uso, sistemi di classificazione, saperi scientifici, ma ciò che connette questi fasci non è dato solo dall'intreccio delle singole menti umane che elaborano messaggi e li trasmettono affinché siano ricevuti da altre menti, bensì è dato dall'interazione tra le menti individuali e i dispositivi tecnologici che permettono sia lo stoccaggio, sia la circolazione di tali flussi informativi.

Amplificando il discorso sui collettivi e la rete, si rende possibile un'operazione teorica a cui tenderei a conferire un'importanza non secondaria, anche se essa, a prima vista, potrebbe apparire laterale rispetto alla questione della biopolitica che qui primariamente ci interessa. Si tratta dalla possibilità di immettere la discussione sul potere in un contesto postumanistico. Se prendiamo sul serio l'idea che i collettivi siano composti da umani e non umani, veniamo al tempo stesso invitati a superare l'idea secondo cui le relazioni di potere si giochino solo sul terreno dell'interazione tra viventi. Certo, è sul corpo di un umano che si esercita il potere. Non per nulla l'*habitus* di cui parla Bourdieu non

è una maschera che l'individuo indossa a piacimento, ma è il risultato di ripetute esposizioni a giochi di interazione in cui il nostro ruolo è predeterminato, non scelto, in cui cioè veniamo invitati a reagire in modo abituale e irriflesso a sistemi di norme e regole, oppure veniamo in qualche modo premiati per occupare esattamente la posizione che ci si aspetta noi occupiamo in seno a una gerarchia sociale data. Il nostro habitus è ciò che ci permette di trovare assolutamente ovvio e scontato il fatto di regolare i nostri livelli di aspirazione in relazione al parametro x piuttosto che al parametro y: «l'habitus è quel "poter essere" che tende a produrre pratiche oggettivamente adeguate alle possibilità, in particolare orientando la percezione e la valutazione delle possibilità inscritte nella situazione presente» (Bourdieu 1998: 228). Consustanziale con il nostro carattere, l'habitus non predetermina solo mentalità e schemi cognitivi, ma fa tutt'uno con la nostra corporeità. Tuttavia, per quanto le analisi che Bourdieu compie dell'habitus siano decisive e importanti, sarebbe riduttivo non considerare il fatto che il corpo dei viventi è solo una delle componenti di quel collettivo in cui i viventi stessi si muovono formando gruppi ordinati gerarchicamente. Allo stesso livello in cui fanno presa sui soggetti le tecnologie del sé che plasmano le condotte, fanno presa pure quegli attori inanimati senza i quali il gioco dell'interazione tra viventi resterebbe per così dire sospeso nell'aria. Materiale quanto i corpi viventi, l'attore non umano opera spostamenti, induce all'azione, produce effetti: non se ne sta fermo lì in un angolo in attesa che un umano lo attivi. Questo non significa ovviamente attribuire intenzionalità agli artefatti o ai dispositivi tecnologici; significa però uscire dal pregiudizio, alquanto fuorviante, secondo cui l'insieme degli artefatti sarebbe ciò di cui l'uomo dispone a suo piacimento, a seconda degli obiettivi che persegue – artefatti che solo in un secondo tempo risulterebbero valutabili come buoni o cattivi dal punto di vista morale.

Per rendere perspicuo quanto sto dicendo, propongo di pendere come esempio le procedure di *accountability* su cui si regge la governamentalità neoliberale (Power 1997). Quest'ultima potrebbe essere interpretata come un'estensione generalizzata del dominio della procedura, un dominio che, secondo Luhmann, coincide con la necessità di far fronte, entro quel sistema complesso che è la modernità, agli inconvenienti generati dal crescere della complessità. Il ricorso alla procedura permette infatti a una società complessa di eliminare la dissipazione di preziose risorse – *in primis* il tempo – allo scopo di dirimere controversie circa la definizione dei principi che servono sia a stabilire come distribuire i beni, sia a definire i ruoli (Luhmann 1995). Gli attori coinvolti nei processi di soggettivazione sottostanno a regole che permettono di prendere decisioni corrette e misurabili. Ciò rende obsoleti i meccanismi tradizionali di produzione di un mondo vero, condiviso, in riferimento al quale i soggetti si orientano e stipulano accordi. Più che la verità, conta l'efficacia degli strumenti che servono a prendere decisioni. Il predominio del sapere economico, inteso quale strumento per descrivere non solo la razionalità delle scelte, ma per prescrivere come vadano prese scelte razionali, si inserisce perfettamente in questo contesto in cui la misurabilità del rapporto tra mezzi e fini diviene arte di gover-

no. Ora, il punto da sottolineare è che il sapere economico in questione non è solo una disciplina istituzionalizzata tra altre, ma, al fine di fungere quale serbatoio di risorse utilizzabili per gestire procedure decisionali, è anche un sistema discorsivo dotato di una sua specifica autonomia performativa. Ad esso infatti ci si rivolge non per usarlo e interpretarlo, mettendolo quindi in relazione con altri discorsi dotati di altrettanta validità, ma per trarne precise indicazioni circa il modo in cui ridurre questioni controverse, o garantire stabilità e coerenza all'immagine del mondo condivisa. Esso infatti può anche essere falso, ma l'importante è che funzioni. Ed è chiaro che il "sapere economico" così inteso non è un insieme di formule e teoremi che si trovano depositati nei manuali di economia – né, tantomeno, è l'ideologia del capitale. Esso è, piuttosto, l'insieme composto dalle teorizzazioni degli economisti, dalle sue implementazioni in termini di politiche locali, nazionali e internazionali, dagli strumenti finanziari che esso permette di creare attraverso formule, dai sistemi di equivalenze che esso genera (Callon 1998). Basta fare della teoria dell'equilibrio generale e dei due teoremi dell'economia del benessere un dogma che prescrive e non descrive per avere così un regime in cui il ruolo dei vincoli istituzionali (e quindi culturali oltre che normativi) scompare, viene reso semplicemente invisibile; in tal modo, è possibile generare e rendere ovvia la percezione di un ordine "spontaneo" che governerebbe ogni sfera dell'agire degli umani – ovvero di enti che si suppongono capaci di adattarsi a un ambiente concorrenziale utilizzando in modo opportuno la distinzione tra fini e mezzi scarsi. Il governo biopolitico operato dal neoliberalismo si configura dunque come una macchina che si autoriproduce, che si alimenta non solo perché alcuni attori sociali hanno interesse a credere nella sua efficacia, ma soprattutto perché essa si trova incorporata in ognuno dei meccanismi procedurali che vengono adottati dai vari collettivi organizzati al fine di conseguire uno scopo comune – siano essi imprese private, oppure amministrazioni pubbliche locali o nazionali.

Se le considerazioni sin qui condotte aspirano a porsi quale ausilio in vista di una comprensione del presente, esse vanno tuttavia inserite entro una cornice più ampia, che deborda i confini di un'analisi sociale o antropologica della contemporaneità. Il passo successivo consiste nell'articolare un discorso sui collettivi che tenga conto di come questi si siano evoluti. Il senso del riferimento che sopra si è fatto alla postumanità sta, tra l'altro, proprio qui: si tratta di prendere congedo dall'idea che l'uomo, in quanto costruttore di artefatti (siano essi apparati tecnologici, teorie scientifiche, o credenze mitologiche), sia quell'ente che padroneggia questi ultimi nel corso della propria storia; si tratta di prendere congedo insomma dalla dicotomia natura/cultura, con lo scopo di inaugurare una concezione unitaria dello sviluppo evolutivo tanto di *homo sapiens* quanto degli enti non umani che condividono la medesima nicchia ecologica. Solo così acquista davvero senso l'idea secondo cui le istituzioni sono un composto di apparati tecnologici e sistemi informativo-comunicazionali. A emergere, in tal modo, è una visione completamente diversa del rapporto tra i collettivi e gli enti individuali che li compongono: i due

poli, l'individuale e il collettivo, non più irrelati, si rendono intelligibili quali componenti di un'unica dimensione orizzontale composta da ciò che, con Simondon, potremmo chiamare il transindividuale (Simondon 2001). Non esistono individui, intesi quali entità primarie, che poi si metterebbero in relazione; primario, invece, è il processo di individuazione, l'ontogenesi, che genera quelle entità metastabili che sono gli individui; e nelle operazioni di questi ultimi non si possono mai separare, per ragioni ontologiche, da un lato ciò che in esse contiene, inespresa, la virtualità del transindividuale e, dall'altro, ciò che si manifesta come atto compiuto dal singolo (sia che si tratti di una percezione, oppure di un atto linguistico volto a dare forma categoriale a un evento).

Qui tuttavia non sono importanti le possibili etichette – come quelle di postumano o di transindividuale – da usare come bandiera per definire i confini del campo della ricerca. Centrale è invece il campo che andrebbe dischiuso in quanto tale. Si tratta di un campo che deve permettere l'incrocio di più saperi, ciascuno dei quali aggiunge un elemento alla comprensione della cosa stessa. In gioco è una critica delle istituzioni che colga ciò che, grazie a esse, si coevolve con *homo sapiens*.

Innanzitutto va tenuto ben presente cosa hanno significato, in termini di accrescimento delle prestazioni, l'uso del linguaggio e della scrittura¹. Tale uso non è stato preceduto da una vita collettiva trascorsa all'ombra di spazi angusti, in cui l'interazione sociale presentava possibilità di articolazione minime. *Homo*, da quando fa la sua comparsa come specie, si rende capace di prestazioni comunicative più complesse di quelle di altri primati – e non solo perché dispone di un cervello più grande. Per lungo tempo la comunicazione si basa sul ricorso a quell'apparato visuomotorio che permette giochi mimici di interazione di alto livello – e si noti che il ricorso alla mimica è ben presente anche nella contemporaneità: ciò che appartiene a stadi evolutivi pregressi non scompare mai del tutto. Se è vero che era già umana la società in cui si comunicava in assenza di linguaggio, allora si capisce bene come dalla necessità di padroneggiare una complessità sociale sempre più difficilmente gestibile sia sorta parimenti la necessità di far ricorso al linguaggio. La capacità di manipolare simboli, così come quella di gestire una memoria collettiva ben sviluppata, erano già presenti. Tuttavia, poter parlare significa non solo costruire, ma soprattutto dominare e gestire universi simbolici, piegandoli a esigenze di volta in volta diverse. Certo, resta spesso solo virtuale la combinatoria che il linguaggio possiede e veicola, nel senso che nessun parlante si serve fino in fondo di tutto ciò che il linguaggio gli mette a disposizione. Ma anche usi linguistici molto poveri permettono interazioni che hanno maggiore efficacia di quelle rese possibili dalla sola mimica. Va sottolineato che si tratta di interazioni non solo tra individui, ma anche tra i membri di un gruppo e la memoria collettiva da tutti condivisa. Si parla non perché così si inganna meglio il proprio vicino e si aumenta di conseguenza il proprio successo riproduttivo, come vorrebbe la concezione della *Machiavellian Intelligence*². Si parla invece perché solo parlando si può disporre di uno strumento tecnologico il quale incorpora immediatamente il

¹ Una ricostruzione persuasiva di tale processo si ha in Donald 2011.

² Sui limiti della nozione di *Machiavellian Intelligence*, si veda Gigerenzer 1997.

significato di esperienze condivise o condivisibili e il cui uso può per di più essere trasmesso di generazione in generazione. In linea con questo ragionamento va compresa anche l'invenzione successiva della scrittura. Questa non fa che ampliare quella memoria esterna che già il linguaggio permette di gestire con successo all'interno di un collettivo composto da umani e non umani.

Ed è qui, infine, che si fa chiaro il ruolo giocato dalle istituzioni. Queste sono snodi di quella rete che connette tutti i luoghi di immagazzinamento della memoria esterna. Le istituzioni conferiscono identità, definiscono regole, stabiliscono gerarchie, confini, appartenenze. Offrono la possibilità di gestire la propria posizione indicando a quali condizioni si può optare per un comportamento di protesta, oppure favoriscono l'insorgenza di quelle abitudini che permettono ai soggetti di accettare gli scopi collettivamente perseguiti con lealtà – con tutta la gamma di sfumature possibili, dall'entusiastica accettazione alla rassegnata sottomissione. Se non si protesta e neppure si sceglie di essere leali, si può optare per l'uscita dal gruppo, al fine di entrare in un altro contesto organizzativo. Ma anche l'opzione di uscita sarà regolata da norme istituzionalmente trasmesse – esemplare il caso di chi scegliesse la via monastica, intesa come uscita dal mondo, la quale ha un senso solo perché sorretta da tradizioni religiose o spirituali che veicolano il riferimento a dottrine e pratiche condivise.

Il problema del potere, che qui ci interessa, ci porta a interrogare quali strutture simboliche e dunque comportamentali si siano imposte a livello globale in seno ai collettivi dominati dal complesso delle istituzioni postneolitiche. È all'interno di queste ultime che viviamo tutt'ora: né il capitalismo né l'accrescimento delle capacità di gestione della memoria esterna reso possibile dalla nascita del World Wide Web e degli apparati tecnologici che lo sorreggono hanno modificato in maniera sostanziale la nostra esistenza rispetto alla svolta costituita dal Neolitico. Essa si pone lungo un continuo e mai interrotto processo di autodomesticazione³. Questo processo – lo ripeto – non va letto come una modifica dell'ambiente naturale parallela alla creazione di nicchie culturali distinte da quello. Piuttosto, l'autodomesticazione di cui *homo sapiens* è autore consiste nella creazione di nicchie sempre più complesse in cui l'elemento "naturale" viene non solo e non tanto manipolato e modificato – come vorrebbe il pensiero della tecnica di matrice umanistica – ma anche custodito e incorporato nel tessuto stesso della vita sociale umana. Ora, da quando si è optato per la sedentarizzazione e da quando le istituzioni che governano i collettivi hanno sede nelle città, si osserva la persistenza – e l'apparente immodificabilità – di quattro grandi scenari – nel senso di *scripts* (Schank e Abelson 1977) – i quali sono tali da plasmare non solo i comportamenti culturalmente rilevanti – cioè le narrazioni del sé a livello individuale e collettivo – ma anche l'insieme delle pratiche che governano i meccanismi di esclusione e di inclusione. Questi scenari comprendono la modulazione del rapporto tra i generi, della dieta carnea, dei passaggi dal conflitto alla guerra, e del riferimento a entità soprannaturali. Porre il femminile in una posizione subordi-

³ Su ciò, si veda, tra gli altri, Hodder 2012.

nata rispetto al maschile non significa solo instaurare una società di tipo patriarcale, significa organizzare l'universo simbolico condiviso in modo tale che la subordinazione sociale delle bambine e delle donne trovi un'adeguata giustificazione in termini mitico-narrativi (e ciò beninteso vale anche quando l'universo del mito attribuisce al femminile un potere o una dominanza: ciò che vale nello spazio del mito, infatti, non può valere nello spazio sociale concreto). Non meno importante è la catalogazione degli animali che si mangiano e di quelli che non si mangiano, così come è importante stabilire cosa si deve mangiare di essi e quando, ovvero in quali contesti ritualmente organizzati. Ciò che nel consumo di carne si certifica e si rende evidente non è solo la distinzione sociale (non tutti mangiano tutte le carni) o l'appartenenza a un gruppo specifico ("noi quell'animale lì non lo mangiamo, a differenza degli altri"), ma soprattutto si rende palese la presunta superiorità di *homo sapiens* rispetto ad altre specie viventi. Strettamente intrecciati questi due primi scenari vi è la gestione simbolica e rituale delle guerre, che prevedono sempre l'implementazione di retoriche volte a stabilire l'inferiorità del nemico. La statuizione e la stabilizzazione di tale inferiorità non sarebbero possibili senza i dispositivi narrativi messi a disposizione tanto della convinzione che alle donne spetti una posizione subordinata quanto da quella secondo cui gli animali si possono uccidere a piacimento. L'uccidibilità del nemico si pone a valle di un processo che, a monte, comporta rapporti tra conspecifici fortemente sessualizzati e razzializzati, laddove la razzializzazione dell'altro presuppone sempre la sua contiguità con l'inferiorità dell'animale non umano. A tenere assieme questi primi tre scenari vi è infine il sistema di credenze che governa i rapporti con divinità, demoni, zombie, *revenants*, morti che vanno sepolti, onorati e tenuti lontani dai luoghi abitati dai vivi.

Ciò che qui si suggerisce è che, in primo luogo, le istituzioni che conosciamo, intese quali insiemi di procedure volte a gestire la circolazione di sistemi di classificazione condivisi (Douglas 1990), dal Neolitico in poi hanno contribuito in modo essenziale a tenere in vita i quattro scenari appena delineati. In secondo luogo, questi quattro scenari fanno sistema, sono cioè lo sfondo di tutti i processi antropopoietici in atto da qualche migliaio di anni a questa parte. Ora, poiché il cervello umano è dotato di una intrinseca plasticità, e non può quindi essere immaginato come ciò che la svolta neolitica ha plasmato una volta per tutte⁴, è ragionevole supporre che si possa operare una sospensione di ciò che governa l'antropopoesi postneolitica. Tale sospensione va operata sul versante delle narrazioni condivise, al fine di sostituire una retorica patriarcale, antropocentrica, bellicista e religiosa imperniata attorno a figure non umane con retoriche di altro tipo, che qui per semplificare definirei postumanistiche. Tuttavia, poiché è un'inerzia istituzionale specifica ciò che contribuisce a sostenere gli scenari qui delineati, la sospensione in questione deve essere anche, allo stesso tempo, lotta istituzionale. Tale lotta mirerebbe a modificare i rapporti di forza all'interno delle istituzioni che traggono la loro legittimazione ultima dal fatto che contribuiscono a rendere ovvio il dominio maschile, quello del-

⁴ Dall'ormai vastissima letteratura sul tema, mi limito a citare Griffiths e Stotz 2000.

l'uomo sulle altre specie, la sostituzione del conflitto con la guerra e la credenza che al di fuori della materia agiscano forze soprannaturali che si sottraggono alle leggi della fisica. Forse la modificazione di tali rapporti di forza comporterebbe anche una sospensione di ciò che alcuni chiamano capitalismo. Ma credo sia essenziale comprendere che i danni causati da coloro che da questi rapporti di forza traggono un vantaggio siano decisamente più antichi e più devastanti di quelli causati dal capitalismo. Come è essenziale comprendere che solo una profonda trasformazione delle istituzioni porterà all'instaurazione di biopolitiche diverse da quelle atte a creare corpi femminili docili, corpi maschili pronti a immolarsi in guerra, corpi di umani che si nutrono di altri animali, e modi del sentire che identificano in una divinità la fonte ultima del senso dell'esistenza. È dall'influsso che le istituzioni esercitano sugli individui che questi ultimi traggono le ragioni per agire e formano le loro preferenze. Finché si crederà che le preferenze siano esogene, come vuole la teoria della scelta razionale (che costituisce il nocciolo duro del neoliberalismo), non sarà possibile fare molta strada verso una critica del presente. Le preferenze, invece, sono endogene, in quanto sono dipendenti da più vasti contesti storico-culturali (Bowles e Gintis 1998). Se è così, però, è chiaro che vi è bisogno non solo di una teoria delle istituzioni dotata di un alto potenziale critico, ma è necessario anche decostruire i sistemi valoriali di lunga durata che le istituzioni attualmente esistenti veicolano.

BIBLIOGRAFIA

- Bellofiore, R., Taylor, N. (Eds.) (2004). *The Constitution of Capital: essays on volume 1. of Marx's Capital*. London: Macmillan.
- Bourdieu, P. (1998). *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
- Bowles, S., Gintis H. (1998). "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and other Economic Institutions", in *Journal of Economic Literature*, 36, 75-111.
- Callon, M. (1998). "The embeddedness of economic markets in economics", in M. Callon (Ed.), *The Laws of the Market* (pp. 1-57). Oxford: Blackwell.
- Deleuze, G. (2000). "Poscritto sulle società di controllo", in *Pourparler. 1972-1990* (pp. 234-241). Macerata: Quodlibet.
- Donald, M. (2011). *L'evoluzione della mente*. Torino: Boringhieri.
- Douglas, M. (1990). *Come pensano le istituzioni*. Bologna: Il Mulino.
- Gigerenzer, G. (1997). "The Modulatory of Social Intelligence", in A. Whiten, R.W. Byrne (Eds.), *Machiavellian Intelligence II. Extensions and Evaluations* (pp. 264-288). Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffiths, P.E., Stotz, K. (2000). "How the Mind Grows: A Developmental Perspective on the Biology of Cognition", in *Synthese*, 122, 29-51.

- Hodder, I. (2012). *Entangled. An Archeology of the Relationship between Humans and Things*. Malden (MA): Wiley-Blackwell.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Luhmann, N. (1995). *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*. Milano: Giuffrè.
- Lunghini, G. (2012). *Conflitto crisi incertezza. La teoria economica dominante e le teorie alternative*. Torino: Boringhieri.
- Power, M. (1997). *The Audit Society: Rituals of Verifications*. Oxford: Oxford University Press.
- Schank, R.C., Abelson, R. (1977). *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, Hillsdale (NJ): Erlbaum.
- Schelsky, H. (1970). Zur soziologischen Theorie der Institution. In H. Schelsky (Ed.), *Zur Theorie der Institution* (pp. 9-26). Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag.
- Simondon, G. (2001). *L'individuazione psichica e collettiva*. Roma: Deriveapprodi.
- Virno, P. (2001). *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Soveria Mannelli: Rubbettino.