



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche
e Studi Internazionali

Corso di Laurea Triennale in Scienze
politiche, relazioni internazionali,
diritti umani

La tecnologia come religione secolare.
Escatologie dell'immanenza
e metamorfosi del sacro

Relatore:
Prof. Guido Mongini

Laureando:
Francesco Rizzoli
Matricola: 2113375

Anno Accademico 2025/2026

SOMMARIO

INTRODUZIONE	2
1. LA METAMORFOSI DEL SACRO E L'AVVENTO DELLE RELIGIONI SECOLARI	5
1.1 La fenomenologia del sacro.....	5
1.2 La secolarizzazione e il trasferimento del sacro.....	7
1.3 Le religioni secolari.....	10
1.4 La tirannia dei valori e la teologia politica.....	14
2. LE SACRALIZZAZIONI DELLA TECNOLOGIA: CORRENTI E DOGMI 19	
2.1 Il sacro tecnologico	19
2.2 Transumanesimo ed escatologia tecnologica	22
2.3 Il Datismo.....	29
3. DISTOPIE E CONSEGUENZE DEL TECNO-CULTO	39
3.1 Il capitalismo della sorveglianza e il Grande Altro.....	39
3.2 Il messianismo della Silicon Valley: l'esempio di Palantir	51
3.3 Obsolescenza umana, disuguaglianza dogmatica e distruzione della democrazia.....	61
CONCLUSIONI.....	64
BIBLIOGRAFIA.....	67

INTRODUZIONE

Il presente elaborato muove dall'ipotesi teorica secondo cui la modernità non coincida con la scomparsa definitiva della dimensione religiosa, bensì con una sua profonda e strutturale metamorfosi. La progressiva perdita di rilevanza delle fedi storiche, tradizionalmente interpretata attraverso le lenti di una secolarizzazione lineare e disincantata, ha in realtà svincolato la forza pulsionale del sacro, la quale, liberata dai dogmi istituzionali e dalle cosmologie ultraterrene, è confluita all'interno dell'immanenza contemporanea. È proprio in questo orizzonte di risacralizzazione che si colloca l'avvento del tecno-culto, ossia un ecosistema computazionale e pervasivo che ha smesso di operare esclusivamente come mero apparato strumentale per raggiungere i fini dell'uomo, ma si è elevato a vera e propria religione secolare, dotata di propri dogmi escatologici, di propri riti e di un'inevitabile tendenza polarizzante. L'obiettivo di questo lavoro di ricerca è quello di ricostruire il percorso genealogico e dottrinale di questa transizione, esponendone le ricadute sulla società e sulla democrazia.

Per perseguire gli scopi della tesi, il percorso logico proposto si articola in tre tappe principali. Il primo capitolo, intitolato "*La metamorfosi del sacro e l'avvento delle religioni secolari*", pone le fondamenta epistemologiche della ricerca. Attraverso l'analisi della fenomenologia del sacro, vengono confrontate le due prospettive classiche che ne governano l'interpretazione: da una parte quella ontologica e dall'altra quella funzionalista. Dimostrato come la secolarizzazione si traduca in una "diaspora" del sacro, trasformandolo in selvaggio e immanente, l'indagine si sposta sulla nascita delle religioni secolari, esaminandone le principali linee di lettura. Il capitolo si conclude con la chiave teorica dell'elaborato, ovvero indagando il nesso tra teologia politica e "tirannia dei valori" per, successivamente, dimostrare come l'assolutizzazione di un ideale secolare riproduca la logica escludente della dicotomia schmittiana amico/nemico, trasformando il dissenso in eresia e conducendo a un conflitto non mediabile.

Il secondo capitolo, "*Le sacralizzazioni della tecnologia: correnti e dogmi*", interseca la dimensione teorica all'interno di specifiche teologie della Silicon Valley. Viene innanzitutto trattata la fenomenologia del sacro tecnologico,

esaminando sia i tentativi storici di divinizzazione formale delle macchine, sia lo spazio virtuale dell'infosfera. Lo studio procede analizzando l'escatologia transumanista e postumanista, esaminando la cybergnosi e la Singolarità teorizzate da Raymond Kurzweil. Successivamente viene affrontato il Datismo argomentato da Yuval Noah Harari: una corrente che nega l'antropocentrismo liberale e che, riducendo l'essere umano a mero algoritmo biochimico privo di libero arbitrio e completamente decodificabile, conduce alla massimizzazione delle informazioni come Sommo Valore cosmico, sancendo così la fine dell'umanesimo.

Il terzo capitolo, ossia "*Distopie e conseguenze del tecno-culto*", traduce i dogmi delle religioni digitali nelle loro precise ricadute empiriche, sociali e geopolitiche. Nella prima sezione l'analisi si focalizza sul capitalismo della sorveglianza teorizzato da Shoshana Zuboff, ossia un regime di accumulazione basato sull'espropriazione dell'esperienza umana e sulla sua conversione in *surplus* comportamentale e prodotti predittivi. La prassi descritta trova la sua sistematica e militarizzata trasposizione geopolitica nel caso di Palantir Technologies. Attraverso lo studio dei suoi artefici, Peter Thiel e Alex Karp, viene dimostrato come la dottrina dell'*hard power*, l'esoterismo di Leo Strauss, la teoria mimetica di René Girard e il realismo schmittiano convergano nella progettazione di un monopolio informatico pensato come un nuovo *Katechon* destinato a congelare la storia e a neutralizzare l'anomalia umana. Il percorso della tesi si conclude con l'analisi dell'infiltrazione di tali sistemi e delle conseguenze che questo determina: l'obsolescenza biologica della persona, l'insorgere di una disuguaglianza dogmatica e il collasso della democrazia.

Attraverso questo percorso, l'elaborato si pone l'obiettivo di dimostrare come la traiettoria dei tecno-culti non rappresenti un risultato accidentale, ma sia invece il compimento e la secolarizzazione della teologia politica contemporanea.

1. LA METAMORFOSI DEL SACRO E L'AVVENTO DELLE RELIGIONI SECOLARI

1.1 La fenomenologia del sacro

Il concetto di “sacro”, interpretato nei termini con cui verrà utilizzato in questa tesi, si afferma all’inizio del Novecento come categoria interpretativa volta ad indicare e descrivere la realtà che fonda e legittima la religione. Grazie alla sua supposta universalità, tale termine accomuna le più disparate tipologie di religioni – dal Cristianesimo all’Ebraismo, dallo Zoroastrismo al Vedismo – fino, come si vedrà in seguito, alle religioni secolari. Tale concetto, assimilabile al *sacer* latino, viene dunque utilizzato, ora come allora, per definire come “sacri” oggetti e realtà diversissime, e porre così in essere la distinzione sacro/profano¹.

Tuttavia, questa categoria, poiché spesso equiparata al concetto di religione, ha attraversato un periodo di crisi attorno agli anni Settanta: da un lato a causa dell’imposizione progressiva del paradigma della secolarizzazione, dall’altro per le critiche mosse all’approccio fenomenologico-essenzialista, accusato di sostanzializzare il sacro fino a renderlo un sostituto della divinità.

Ai nostri fini, ovvero per indagare la categoria del sacro, è ora necessario distinguere sacro e religione, così da mettere in chiaro la modalità con cui, da qui in avanti, parleremo di “sacro”. Per fare ciò, introduciamo di seguito le interpretazioni che si confanno alla visione proposta all’interno della tesi.

Vi sono due prospettive fondamentali che soggiacciono alle moderne interpretazioni del sacro: quella ontologica e quella funzionalista.

Secondo la prima prospettiva, il sacro assume la funzione di “potere istituyente della religione”. Mentre il potere costituito esiste solo nella religione e con la religione istituzionale, il potere costituente (il nostro “sacro”) si situa al di fuori

¹ G. Filoramo, *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2022, par. Il ritorno del rimosso.

della religione, precedendola ontologicamente. Il sacro funge così da forza pulsionale, una sorgente inesauribile da cui le religioni attingono per legittimarsi. Qui il sacro non si identifica quindi con una religione, né con la religione nel suo complesso, ma si definisce come un orizzonte simbolico ed eccedente che le ricomprende e, talvolta, si estende a fenomeni non riconducibili ad esse. Pertanto, affinché la religione si affermi come sistema sociale, è necessario che prima vi siano delle cose sacre, ovvero cose investite da una forza sacra, e quindi separate dal profano. Questa energia originaria, tuttavia, possiede un carattere intrinsecamente ambivalente: può essere pura e costruttiva, ma anche pericolosa e, per utilizzare l'espressione di Bastide, "selvaggia"², che dunque, affinché non sia pericolosa per la società, ha la necessità di essere governata, recintata. In quest'ottica, le religioni non sono altro che forme di "amministrazione del sacro"³ che, attingendone, si rinnovano⁴.

Riassumendo questo primo approccio, il sacro opera come riserva inesauribile di pulsioni ed energie da cui trae alimento la vita sociale e, solo tra le altre cose, le religioni tradizionali. Il sacro si configura quindi come un elemento caratterizzante e trasversale, eccedente rispetto al concetto di religione istituzionale, e che è funzionale alla sua fondazione, legittimazione, alimentazione e rinnovazione, ma che può esercitare le stesse funzioni ad altre realtà laiche, come ad esempio quella della nazione, dei diritti umani e della scienza⁵.

Spostandoci verso l'interpretazione funzionalista, inaugurata da Durkheim e poi proseguita dai suoi allievi⁶, il sacro è letto come una forza profondamente ed organicamente intrecciata con la vita sociale. Pur mantenendo la sua strutturale ambivalenza – manifestandosi in forme sia positive che negative – il sacro è qui inquadrato come un costrutto sociale. Nello specifico, è la collettività a conferire a determinati elementi un valore emozionale, assoluto e talvolta normativo. Esso può essere definito dunque come una "*particolare struttura comunicativa attraverso la quale le persone stabiliscono collettivamente le realtà assolute*

² R. Bastide, citato in *Ivi*, par. *È possibile definire il sacro?*.

³ H. Hubert, citato *ibidem*.

⁴ G. Filoramo, *op. cit.*, par. *È possibile definire il sacro?*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, citato *ibidem*.

attorno alle quali le loro vite dovrebbero essere organizzate”⁷. Tale nozione è fondamentale, perché dimostra come anche realtà a prima vista profane possano subire un processo di sacralizzazione.

In definitiva, riprendendo la scuola durkheimiana, il sacro è qui interpretato come l’idea che la società si fa di sé stessa: è quell’esteriorità, quell’alterità immanente attraverso il quale il corpo sociale si costituisce e si riconosce, accedendovi primariamente attraverso la dimensione del rito e del sacrificio⁸.

Ciò che rileva notare in questa sede, e che ci permette di chiarire l’utilizzo qui fatto della categoria del sacro, è che, per entrambe le interpretazioni analizzate, il sacro non si sovrappone alla religione. Al contrario, si potrebbe sintetizzare che, per la prospettiva ontologica, il sacro viene prima della religione; per la prospettiva funzionalista, il sacro va oltre la religione.

Proprio in virtù di questa sua natura eccedente e plastica, il sacro non si estingue con l’avanzare della modernità razionale e la crisi delle istituzioni religiose tradizionali. La perdita di rilevanza sociale delle fedi storiche ha lasciato un ampio spazio vuoto, innescando la ricerca di fondamenti alternativi capaci di fungere da vettori di coesione sociale e morale. Emerge così la dimensione di un “sacro secolare contemporaneo” onnipervasivo⁹.

Prima di approfondire tale aspetto però, è necessario analizzare il concetto di secolarizzazione e di metamorfosi del sacro.

1.2 La secolarizzazione e il trasferimento del sacro

Con il termine “secolarizzazione”, nella sua accezione più generale, si intende quel fenomeno – proprio dell’Occidente moderno e consolidatosi a partire dalla rivoluzione francese – di progressiva separazione tra Stato e Chiesa, e di conseguente perdita di influenza da parte della religione tradizionale.

Posto che, come sostenuto nel paragrafo precedente, religione e sacro siano due concetti non sovrapponibili, ciò che rileva sottolineare, e che fungerà da base

⁷ G. Lynch, citato *ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, par. *Il sacro secolare contemporaneo*.

teorica per la tesi di questo elaborato, è che con “secolarizzazione” non si intende affatto “sparizione del sacro”.

Oggi, infatti, molti studiosi del fenomeno religioso ritengono che la modernità non sia affatto l’epoca di un irreversibile processo di secolarizzazione, bensì un orizzonte in cui si verifica una “metamorfosi del sacro”, ovvero un trasferimento di sacralità dalle religioni tradizionali verso altre dimensioni dell’attività umana¹⁰.

Mircea Eliade, storico delle religioni, sottolinea come l’uomo moderno, pur ritenendo di essersi definitivamente svincolato dall’antica coscienza religiosa, al contrario, non sia per nulla estraneo all’esperienza del sacro. L’”uomo areligioso” si rivela, pertanto, una mera illusione¹¹.

Nell’epoca contemporanea, infatti, il sacro ha mostrato una tenace resistenza e una straordinaria vitalità. La secolarizzazione non ha fatto altro che svincolarlo dalle religioni istituzionali, che lo avevano addomesticato nei loro dogmi e nei loro riti, e renderlo – riprendendo nuovamente Bastide – “selvaggio”¹², ovvero libero di trovare in ogni attività umana un nuovo canale in cui manifestarsi. Di conseguenza, la “*morte degli Dei istituiti*” non comporta “*la scomparsa dell’esperienza istituyente del Sacro*”, ma si traduce in un suo ricollocamento: una vera e propria diaspora del sacro, ovvero una desacralizzazione e una risacralizzazione¹³.

Questa ricerca di fondamenti alternativi, capaci di svolgere un ruolo di coesione analogo a quello del sacro religioso, ha assegnato al sacro secolare, ovvero un sacro il cui oggetto è radicato nell’immanenza, un ruolo di primo piano nell’epoca contemporanea¹⁴. È proprio in questa direzione che vanno, ad esempio, gli studi di Michel Maffesoli sul ritorno del sacro come base di un tribalismo emozionalmente

¹⁰ E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, par. *Ierofanie della modernità*.

¹¹ M. Eliade, citato *ibidem*.

¹² R. Bastide, citato *ibidem*.

¹³ E. Gentile, *op. cit.*, par. *Ierofanie della modernità*.

¹⁴ G. Filoramo, *op. cit.*, par. *Il sacro secolare contemporaneo*.

fondato che, attraverso la ricerca di esperienze straordinarie, cerca protezione contro il disincanto e la fredda “gabbia d’acciaio” della società contemporanea¹⁵.

Le cause di questa onnipervasività sono molteplici: dall’emergenza climatica, che ha riproposto il problema della sacralità e dell’inviolabilità della natura come condizione per una sua difesa e per la formazione di una più salda coscienza ecologica; alla sfera economica e politica; fino ad arrivare alla rivoluzione tecnologica, che ha dischiuso spazi di sacralizzazione inediti.

Tuttavia, nel contesto contemporaneo, i trasferimenti di sacralità risultano complessi da cogliere e da riportare ad una matrice comune. Per orientarsi in questa realtà fenomenologica, è necessario adottare una prospettiva multidisciplinare. A proporre una mappa tipologica utile ai nostri scopi, furono ad esempio i sociologi Mellor e Shilling. Essi tracciano una netta distinzione tra un sacro socioreligioso (ancorato a cosmologie ultraterrene) e un sacro secolare, il quale, a sua volta, si dirama in due dimensioni: bioeconomica e biopolitica. Il sacro bioeconomico è una cifra caratteristica del capitalismo avanzato, in cui le proprietà fisiche, psicologiche e biologiche degli individui diventano disponibili alla manipolazione da parte di prodotti e processi commerciali che le sacralizzano a fini strumentali. Il sacro biopolitico, invece, si inserisce in un processo più ampio in cui è la “nuda vita” (il *bios* stesso) a divenire oggetto di sacralizzazione, declinandosi in diverse forme del vivere sociale, dalla natura alla tecnologia, dall’economia alla politica¹⁶.

Definite le coordinate di questo sacro immanente e metamorfico, è ora necessario indagare i meccanismi attraverso cui esso si cristallizza in veri e propri sistemi dogmatici. Si rende dunque essenziale analizzare l’avvento delle “religioni secolari”, esaminandone la genesi storica, le declinazioni politiche e l’intrinseca tendenza a sfociare in tirannie valoriali.

¹⁵ M. Maffesoli, citato *ibidem*.

¹⁶ G. Filoramo, *ibidem*.

1.3 Le religioni secolari

In senso fenomenologico, con il termine “religione” si intende un sistema di credenze, miti, riti e simboli che interpreta e definisce il significato e il fine dell’esistenza umana, subordinando il destino dell’individuo e della collettività alla subordinazione a un’entità suprema.

Il quesito centrale che si pone in questa sede è: tale definizione è conciliabile con le religioni secolari? O meglio, le religioni secolari sono considerabili delle vere e proprie religioni?

Con “religione secolare” si suole definire un sistema, più o meno elaborato, di credenze, di miti, di riti e di simboli, che conferisce carattere sacro a un’entità di questo mondo, rendendola oggetto di culto, di devozione e di dedizione.

Riprendendo le argomentazioni dei paragrafi precedenti, si sta qui parlando di un sacro ormai secolare che, rimanendo all’interno di un regime di immanenza, investe diverse realtà dell’attività umana, dalla scienza alla storia, dallo sport allo spettacolo¹⁷.

Un esempio paradigmatico di questo fenomeno nel Novecento è stato la sacralizzazione della politica. Essa si verifica quando la dimensione politica, ormai autonoma dalla religione tradizionale, acquista una propria dimensione religiosa, ovvero assume un proprio carattere di sacralità, rivendicando la prerogativa di definire il significato e il fine dell’esistenza umana su questa terra, per l’individuo e la collettività.

Realtà come la nazione, lo Stato, la razza, il partito vengono rese entità sacre, trascendenti, indiscutibili, e come tali collocate al centro di un sistema di credenze, miti, valori, riti e simboli, divenendo così oggetto di fede, di fedeltà, di dedizione, fino al sacrificio della vita, se necessario. Questi fenomeni sono detti “religioni della politica”.

Storicamente, questo processo si è declinato in due forme: le religioni civili – che garantiscono la pluralità delle idee e la libertà individuale, come nel caso del

¹⁷ E. Gentile, *op. cit.*, par. *Religione secolare*.

patriottismo democratico statunitense – e le religioni politiche – che invece si fondano su un monopolio irrevocabile del potere, sul monismo ideologico della collettività verso un codice di comandamenti e sull'intolleranza¹⁸.

Tuttavia, il concetto stesso di religione secolare è stato a lungo oggetto di un acceso dibattito accademico. Ad esempio, coloro che ritengono religioni solo i sistemi di credenze che si riferiscono a un essere soprannaturale, rifiutano il concetto di religione secolare.

Per la reale portata di questi fenomeni, è utile ripercorrere le quattro principali linee interpretative individuate da Emilio Gentile. È di fatto evidente che la definizione di che cosa sia il fenomeno religioso ha un ruolo decisivo nella controversia sulla esistenza o meno di una religione secolare¹⁹.

La prima, definibile ipotesi strumentale, fu elaborata da Gaetano Mosca. Egli interpreta la religione secolare come un mero espediente utilitario: un artificio demagogico adottato per motivi di propaganda. In quest'ottica, gli aspetti fideistici, simbolici e rituali dei movimenti politici sono una forma laica di gesuitismo per adescare le masse, sfruttando la loro necessità di ammirazione e appartenenza per fondare e preservare il potere.

Questa lettura è stata oggetto di numerose critiche: riducendo tutto al calcolo utilitaristico, essa liquida troppo agevolmente il profondo bisogno irrazionale e fideistico insito nell'esperienza umana. Mosca dimostra infatti di risolvere con eccessiva facilità il problema dell'irrazionale – ovvero la dimensione della fede e della credenza – nell'esperienza umana²⁰.

In aperta opposizione si pone la visione fideistica, proposta per la prima volta da Gustave Le Bon. Egli sgancia la religione dalla presenza di una divinità trascendente: è l'immortale spirito religioso insito nell'uomo che, nutrendo il bisogno di sottomissione e orientamento, crea gli dei, che quindi non sono altro che il frutto delle nostre speranze. Che si parli di un Dio invisibile, di un idolo di pietra o di un'ideologia immanente, quando emergono adorazione, timore, cieca

¹⁸ Ivi, par. *La sacralizzazione della politica*.

¹⁹ Ivi, par. *Religione secolare*.

²⁰ G. Mosca, citato in Ivi, par. *Adescare le masse*.

sottomissione, proselitismo ed intolleranza verso l'eresia, allora ci si trova di fronte a un sentimento di origine religiosa, capace di generare energia vitale alla Storia.

In sintesi, questa interpretazione si oppone alla prima. Infatti, mentre nell'ipotesi di Mosca la religione è frutto della volontà di un'unica personalità carismatica, nell'ipotesi fideistica essa è invece frutto della spontanea necessità della massa, che ritrova un orientamento mediante l'utilizzo delle risorse dello spirito verso una religione²¹.

A questa lettura si affianca la teoria funzionalista di Durkheim. La religione viene qui delineata come *“un sistema coerente di credenze e di pratiche relative alle cose sacre, cioè separate, interdette; credenze e pratiche che uniscono in una medesima comunità morale, che chiamiamo Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono”*²². L'obiettivo della religione diventa quello di elevare l'uomo oltre sé stesso immergendolo nella collettività e garantendogli una migliore esistenza. Per Durkheim, la religione è l'espressione stessa della collettività: la società, attraverso il rito, celebra e adora sé stessa in uno stato di “effervescenza collettiva”. La forza religiosa è dunque oggettivata in un elemento terreno (la patria, la rivoluzione, la democrazia) che diviene sacro, prescindendo totalmente dal soprannaturale. Pertanto, la credenza è espressione dell'unità e dell'identità, invece il rito è una forma d'azione che serve per scaturire, preservare e rinnovare tali unità e identità.

In conclusione, anche per Durkheim il fenomeno religioso, in quanto produzione spontanea di una collettività unita, non è necessariamente connesso alla presenza di un essere trascendente.

Infine, la quarta ed ultima ipotesi è la teoria ierofanica proposta da Rudolf Otto che estende il concetto di sacro secolare attraverso la categoria del “numinoso”²³. Il sacro è un'esperienza spirituale ineffabile e inaccessibile alla razionalità umana, che avviene in presenza del numinoso, ossia la manifestazione di una potenza

²¹ G. Le Bon, citato in Ivi, par. *Esigenza di fede*.

²² É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, citato in Ivi, par. *Gli dei della società*.

²³ R. Otto, citato *ibidem*.

misteriosa, irrazionale, maestosa, allo stesso tempo affascinante e terribile, capace di suscitare un sentimento di dipendenza. Nell'epoca moderna, eventi immani come la nascita dello Stato, le grandi rivoluzioni oppure le guerre mondiali si manifestano come vere e proprie esperienze numinose, dando origine a religioni, anche immanenti²⁴.

Alla luce di queste prospettive – ed esclusa l'ipotesi strumentale – si può concludere che le religioni secolari operano fenomenologicamente e sociologicamente come vere e proprie religioni. Si possono dunque definire fenomeni religiosi lo Stato, le rivoluzioni, il nazionalismo, i totalitarismi, ma anche questioni che escono al di fuori del campo della politica – ed è da qui che l'elaborato continuerà – la tecnologia.

Benedetto Croce, agli inizi del Novecento, scriveva: “*Tutto il mondo contemporaneo è di nuovo in ricerca di una religione*”, poiché essa offre un orientamento circa la realtà e la vita²⁵. La secolarizzazione ha provocato una perdita di fiducia da parte dell'uomo moderno verso le religioni tradizionali, ma non ne ha placato l'esigenza religiosa, e lo stesso lo si può prefigurare per il futuro.

Il sacro, soggetto da una metamorfosi perpetua, si trasferirà e farà nascere nuovi riti, simboli, mitologie, dei ai quali gli esseri umani si asserviranno²⁶. Come evidenziato da Filoramo, nella società moderna la sacralità diviene così “*una delle modalità possibili per dare ordine e coerenza ai significati socialmente condivisi. Più precisamente, il processo di sacralizzazione scatta là dove singoli soggetti o gruppi umani, per dare senso alla loro esistenza individuale o collettiva, conferiscono a oggetti e simboli un valore assoluto*”²⁷.

Oggi, archiviata in gran parte l'epoca delle religioni della politica del Novecento, questo processo di traslazione del sacro si sta rivolgendo a nuove entità onnipresenti e foriere di promesse escatologiche. Oltre allo Stato, alle rivoluzioni

²⁴ E. Gentile, *op. cit.*, par. *Ierofanie della modernità*.

²⁵ B. Croce, citato *ibidem*.

²⁶ E. Gentile, *ibidem*.

²⁷ G. Filoramo, *Sui sentieri del sacro*, citato *ibidem*.

e ai totalitarismi, si possono dunque definire fenomeni religiosi tutti quei fenomeni che hanno come oggetto di sacralizzazione entità immanenti, come ad esempio la tecnologia.

Tuttavia, conferire un “valore assoluto” ad un’entità comporta rischi strutturali enormi. Per comprendere come e perché l’assolutizzazione dei valori (come l’innovazione tecnologica) tenda inevitabilmente a trasformarsi in una gabbia dogmatica ed escludente, è fondamentale introdurre l’acuta analisi filosofica elaborata da Carl Schmitt ne *La tirannia dei valori*²⁸.

1.4 La tirannia dei valori e la teologia politica

Come illustrato nei paragrafi precedenti, il processo di sacralizzazione che si pone a fondamento di ogni religione si cristallizza attraverso la dimensione del rito. Quest’ultimo non solo distingue ciò che è sacro da ciò che è separato (profano), ma crea il sacro attraverso una carica emozionale che il gruppo esperisce – la cosiddetta “effervescenza collettiva” – nei confronti di un oggetto, affinché esso si innalzi a cosa sacra. È proprio questa realtà fondativa, il sacro, che istituisce realtà e significati valoriali assoluti, i quali legittimano l’agire collettivo, distinguendolo e opponendolo a quello profano²⁹.

Per comprendere a fondo le implicazioni e i pericoli di questa attribuzione valoriale – specialmente quando essa viene applicata a entità secolari e terrene – è ora necessario indagare la teoria dei valori proposta da Carl Schmitt verso la fine del Novecento³⁰.

Come evidenziato dallo storico Guido Mongini nel suo testo *La pace degli dei*, vi è una profonda affinità strutturale tra la categoria del “sacro” e quella del “politico” delineata da Schmitt, essendo entrambe accomunate da una natura intrinsecamente polarizzante. Il sacro, nel momento stesso in cui si manifesta, impone una separazione netta e non mediabile rispetto al profano; esso si caratterizza inoltre per un’intensa ambivalenza interna (come già notato da

²⁸ C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 1987.

²⁹ G. Filoramo, *op. cit.*, par. *Il sacro secolare contemporaneo*.

³⁰ C. Schmitt, *op. cit.*

Bastide), presentandosi al contempo con un duplice carattere (negativo o positivo, di rispetto o di trasgressione, benevolo o malevolo)³¹.

In modo speculare, la riflessione schmittiana teorizza che l'essenza del politico risieda nel porre in essere una distinzione, cioè quella tra amico e nemico. In particolare, tale polarizzazione può avere diversi gradi di intensità, spostandosi da un conflitto mediabile fino, estremizzando, al conflitto assoluto: un antagonismo esistenziale che non ammette compromessi e che si risolve unicamente con l'annientamento dell'avversario.

Sia il sacro che il politico, dunque, operano tracciando confini invalicabili in cui una verità o un'identità esige di prevalere sull'altra. Alla luce di ciò, quello che ci interessa in questa sede è che le religioni secolari, ricalcando le dinamiche dogmatiche delle fedi tradizionali, si fondano su principi assunti come inconfutabili. Quando una dottrina immanente viene sacralizzata, le sue premesse diventano verità obbligatorie per i propri seguaci. In questo quadro, colui che rifiuta di sottomettersi al dogma non viene percepito come un semplice avversario portatore di idee diverse, ma assume i contorni di una figura ben più radicale: l'eretico. Contro l'eretico non vi è possibilità di dialogo, ma si instaura un rapporto di conflitto assoluto.

Riassumendo, poiché i conflitti religiosi, che riguardano l'ambito del sacro, si comportano in modo politico creando opposizioni, possiamo dire che il sacro è intrinsecamente politico.

Per mettere a fuoco l'ingranaggio che trasforma un ideale terreno in un dogma totalitario, Mongini compie un ulteriore passo teorico analizzando la natura stessa del concetto di "valore" schmittiano. Egli afferma che i principi religiosi – e il sacro stesso – sono valori, e dunque si comportano come tali. Introduce così l'idea di Schmitt di "tirannia dei valori", secondo cui ogni valore, una volta instauratosi un rapporto con l'individuo, ha la tendenza ad ergersi tiranno esclusivo dell'etica di quella persona, alle spese di tutti gli altri valori (anche non diametralmente opposti). Il valore è qui interpretato come una forza pratica, ovvero una forza che

³¹ G. Mongini, *La pace degli dei. Sacro, religione e politica in Europa. Un'introduzione storica*, Il Leone Verde, Torino, 2023, cap. 6.

ha il potere di modificare il comportamento delle persone. L'assolutizzazione di un ideale genera quello che Schmitt definisce un “fanatismo della giustizia”: chi agisce in nome del Valore Supremo si sente legittimato a usare qualsiasi mezzo per realizzarlo. L'aggressività non viene percepita come violenza, ma come un dovere morale.

In conclusione, affinché un valore dotato di validità sia definibile tale, esso produce inevitabilmente, assecondando il suo carattere tetico-ponente, un conflitto contro gli altri valori. Pertanto, ogni valore confligge con il suo non-valore (ovvero il valore opposto, sorto alla nascita del valore stesso) e con tutti gli altri valori che, nonostante non si oppongano direttamente ad esso, esistendo, ne ostacolano la piena realizzazione.

Coniugando questa riflessione filosofica alle dinamiche della secolarizzazione, emerge un quadro inquietante. Quando una religione secolare assolutizza un elemento immanente, innalzandolo a Valore Supremo, si fondono insieme l'intolleranza dell'eresia religiosa e la distinzione politica amico/nemico. Il dissenso viene criminalizzato e il conflitto tende inevitabilmente alla radicalizzazione. In sintesi, quando un'entità secolare sacralizzata instaura la propria “tirannia dei valori”, essa porta con sé il rischio intrinseco di generare un conflitto assoluto, giustificando la sopraffazione in nome di una salvezza terrena.

Si rende a questo punto necessario allargare lo sguardo al paradigma delle teologie politiche, al fine di comprendere la radice strutturale di queste derive. Come rileva acutamente il filosofo Preterossi, ogni ordine sociale post-tradizionale, nel tentativo di fondare il proprio vincolo coesivo e di garantire la credenza collettiva nella doverosità dell'obbedienza, si trova inesorabilmente costretto a interpellare fonti pre-politiche rivestite di un'aura di sacralità³². Questa dinamica è coerente con la tesi di Schmitt, che, indagando le analogie tra concetti teologici e concetti politici, notò che tutti i concetti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. La secolarizzazione moderna, pertanto, non si configura come una neutrale e pacifica liberazione dal religioso, bensì come un processo di sostituzione in cui la politica e le istituzioni si fanno carico

³² G. Preterossi, *La teologia politica è inestinguibile?*, in “Pólemos”, n. 2, 2016, pp. 40-65.

della medesima funzione simbolica e istitutiva che un tempo era propria della religione tradizionale.

Nel momento stesso in cui un sistema immanente si appropria di categorie religiose per legittimare la propria autorità, esso cessa di essere uno spazio di mediazione razionale o puramente amministrativa. Al contrario, la “teologizzazione” del vincolo sociale pone in essere principi assunti come dogmi indiscutibili i quali, proprio in virtù della loro matrice sacralizzata, attivano la dicotomia schmittiana tra amico e nemico. Il conflitto, di conseguenza, non deve essere interpretato come un'anomalia transitoria o un fallimento del sistema, ma come una conseguenza logica e ineluttabile della struttura valoriale su cui il potere si edifica: erigere un valore sacro significa, per contrapposizione tetico-ponente, istituire un non-valore, preparando strutturalmente il terreno per uno scontro non mediabile contro l'eretico³³.

È esattamente in questo terreno che la tecnologia ha smesso di essere un mero apparato strumentale per elevarsi a vero e proprio culto contemporaneo, celandosi dietro la maschera della neutralità e dell'inevitabilità. Risulta qui utile riprendere l'intuizione di Walter Benjamin, secondo cui la modernità radicale ha generato “una religione senza Dio e senza dogma: puro culto”³⁴. Questa definizione descrive fedelmente l'odierno ecosistema tecnologico: un meccanismo che non offre alcuna redenzione morale, ma che esige una ripetizione quotidiana e incessante delle sue pratiche. L'ottimizzazione algoritmica, l'innovazione continua e la connessione perpetua diventano i nuovi riti di una fede laica, trasformando l'individuo in un devoto utente e la connessione perenne in una professione di fede.

Proprio perché l'intero humus in cui viviamo opera come una teologia politica dissimulata, esso non può sfuggire alla “tirannia dei valori” e alle sue logiche escludenti. Nel momento in cui l'ottimizzazione algoritmica, l'efficienza dei dati e il potenziamento tecnico vengono elevati a Sommo Valore e a fine ultimo dell'umanità, la Macchina si erge a divinità terrena. In questo quadro, chiunque

³³ C. Schmitt, *op. cit.*

³⁴ W. Benjamin, citato in G. Preterossi, *art. cit.*, p. 45.

sollevi dubbi etici o tenti di porre un limite umanistico a tale sviluppo iper-razionale viene immediatamente rigettato dalla logica polarizzante del sistema: non è un interlocutore portatore di un dissenso legittimo, ma un “eretico” del progresso, un distruttore di valori da marginalizzare o annientare in nome dell'assoluto tecnologico³⁵.

Comprese le dinamiche storiche e filosofiche che governano la metamorfosi del sacro e l'inevitabilità del conflitto all'interno delle religioni secolari, si rende ora necessario mappare concretamente i nuovi dogmi. I successivi capitoli si addenteranno perciò nelle specifiche religioni secolari tecnologiche, esplorando in che modo abbiano strutturato i propri articoli di fede e quali conseguenze distopiche tale assolutizzazione comporti per l'autonomia e la democrazia umana.

³⁵ *Ivi*, p. 56.

2. LE SACRALIZZAZIONI DELLA TECNOLOGIA: CORRENTI E DOGMI

2.1 Il sacro tecnologico

Nel testo *Sui sentieri del sacro*, Giovanni Filoramo esplora la categoria del sacro tecnologico, evidenziandone la natura profonda e le diverse concretizzazioni.

L'obiettivo di questo paragrafo è porne le basi teoriche introducendolo per poi, nei paragrafi successivi, analizzare le varie correnti che sono emerse nel corso degli ultimissimi decenni.

Nel 2015 Antony Lewandoski, un ingegnere franco-americano, fonda Way of the Future (WOTF): una Chiesa la cui attività consisteva nel promuovere una religione tecnologica fondata sull'IA. Egli, in un'intervista uscita su "Wired" nel 2017, affermava: *"Quello che sta per essere creato sarà veramente un dio, non nel senso che scaglierà un fulmine o provocherà un uragano. Se esiste una cosa un miliardo di volte più intelligente dell'uomo più intelligente, voi come la chiamereste? Questa realtà, con internet come sistema nervoso, gli iPhone globalmente connessi come suoi organi sensoriali e i dati come suo cervello, udrà ogni cosa, vedrà ogni cosa, sarà onnipresente"*³⁶.

È proprio da qui che è sorta la necessità di fondare una nuova Chiesa, con un vangelo (il "Manuale"), una liturgia ed un luogo sacro di culto. Lewandoski stesso si era posto a capo del culto, che ha deciso di sciogliere nel 2021, ponendo fine a questo audace progetto.

Il caso di WOTF può sicuramente essere preso come modello di partenza per sviluppare ora una più approfondita riflessione sul sacro tecnologico. Esso si presenta come un esempio calzante di quello che può sorgere dalla sacralizzazione della tecnologia. Come ricorda Filoramo analizzando lo statuto fenomenologico dello spazio sacro, quest'ultimo non si configura mai come un dato geografico naturale, bensì come una "peculiare costruzione socioculturale", un "luogo della mente" denso di simboli che ridefinisce i comportamenti di una "comunità

³⁶ A. Lewandoski, citato in G. Filoramo, *op. cit.*, par. *La religione tecnologica*.

riunita”. Nel caso delle tecno-religioni, questa perimetrazione sacrale si dematerializza, spostando i propri confini tradizionali³⁷.

David Noble, storico americano che ha esplorato questi fenomeni, descrive i tecnologi odierni come individui guidati, oltre che da un’inevitabile razionalità volta all’utilità, al potere e al profitto, anche da un profondo impulso spirituale. Essi, secondo lo storico, si muovono per una “*ricerca antica ed ultraterrena della trascendenza e della salvezza*”, proiettata sulle macchine³⁸. Questa dimensione religiosa della tecnologia contemporanea è facilmente rintracciabile in quella che viene definita la “religione della Silicon Valley”, che tra gli esponenti principali può annoverare la coppia Thiel-Karp di Palantir. I difensori dell’intelligenza artificiale, tra i quali è impossibile non citare Kurzweil (ingegnere e guru transumanista che ha lavorato, tra le varie aziende, anche in Google), parlano concretamente della possibilità di raggiungere, per alcuni nel breve periodo, l’immortalità e la resurrezione attraverso le macchine, prefigurando la nascita di un’onnipresenza quasi divina. Gli architetti del cyberspazio sono convinti che il tempo ci condurrà inevitabilmente all’avvento di un’entità onnipresente e a una perfezione non materiale. Ad oggi è quindi inconfutabile il fatto che la tecnologia sia divenuta una possibile via verso la quale il sacro può confluire. Basti pensare al libro del già citato Kurzweil *La Singolarità è vicina* o al “Datismo” discusso da Harari, di cui parleremo nei paragrafi successivi.

Come la Storia ha ampiamente dimostrato, soprattutto negli ultimi secoli, ogni grande snodo epocale – in particolare le rivoluzioni legate allo sviluppo tecnico – ha in genere favorito l’emergere di nuove forme religiose secolari, il cui obiettivo è quello di soppiantare le religioni tradizionali, ritenute non più in grado di affrontare le sfide sempre più complesse e radicali poste dalla modernità³⁹.

Il mondo odierno, intimamente permeato dalla tecnica, ha creato nuovi terreni fertili per l’emersione di inedite forme di sacralità. Non è un caso, infatti, che già all’epoca dell’introduzione della ferrovia, del telegrafo e del telefono, tali

³⁷ Ivi, par. *Che cos’è uno spazio sacro?*.

³⁸ D. Noble, citato in Ivi, par. *La religione tecnologica*.

³⁹ G. Filoramo, *ibidem*.

tecnologie venissero acclamate dalle élite (l'unica classe sociale che vi aveva accesso) come mezzi per accedere ad una "trascendenza laica", elevando ingegneri e tecnici allo status di sacerdoti temporali. Il sociologo Jeffrey Alexander, già due decenni fa osservò: "*quando vogliamo consultare la divinità, ci rivolgiamo al computer, perché è la cosa più vicina a Dio che siamo riusciti a creare*"⁴⁰. Sospinto dall'accelerazione informatica, il tetto del mondo si è abbassato e la trascendenza si è immanentizzata, fagocitando tutte quelle "esperienze estreme" un tempo esclusivo appannaggio delle religioni istituzionali. Poiché il mezzo tecnologico è, quantomeno in Occidente, disponibile ad una grande fetta della popolazione, si può in un certo senso dire che l'esperienza della rivelazione, dell'estasi religiosa e della trascendenza si sia oggi democratizzata⁴¹. Infatti, è attraverso i mezzi e gli oggetti che utilizziamo nella vita di tutti i giorni che le diverse coniugazioni del sacro tecnologico si nutrono.

Questo culto diffuso trova il suo habitat d'elezione in quella che Luciano Floridi definisce la "quarta rivoluzione", la quale ha prodotto l'"infosfera": un ambiente digitale interattivo in grado di "abolire le distanze temporali e spaziali". In questo contesto, Filoramo evidenzia una distinzione sociologica cruciale che investe il web: se la *religion online* rappresenta semplicemente il trasferimento in rete delle attività delle Chiese tradizionali, la vera e propria svolta del sacro tecnologico coincide con la *online religion*. Quest'ultima si configura come uno spazio tecnoculturale autonomo dove la connettività stessa viene vissuta come un'esperienza esistenziale e mistica in grado di plasmare nuove forme di identità e di credenza virtuale⁴².

In particolare, Kurzweil parla di rete, cellulari e dati come i tre campi in cui la tecnologia si sta sempre più affermando, alimentandone il risvolto religioso. Ciò che è utile qui sottolineare è il ruolo tanto importante quanto occulto dei dati. Essi sono la base fondativa (o, si potrebbe dire, il potere costituente) di ogni religione tecnologica. L'informazione gioca oggi il ruolo di fonte e di senso della vita. La religione che ne emerge, il cui teorico principale è Yuval Harari, è il Datismo, in

⁴⁰ J. Alexander, citato *ibidem*.

⁴¹ Z. Bauman, citato *ibidem*.

⁴² L. Floridi, citato in *Ivi*, par. *Il cyberspazio ne come spazio sacro tra reale e virtuale*.

cui non si venera alcun Dio, bensì i dati. Secondo questa prospettiva, i nuovi culti emergeranno dai laboratori di ricerca della Silicon Valley, e prometteranno la salvezza attraverso algoritmi e manipolazione genetica.

Ai fini della nostra analisi, riprendendo in parte la classificazione proposta da Harari, possiamo suddividere le religioni tecnologiche, o meglio, le manifestazioni del sacro tecnologico, in due tipologie, che si differenziano per la radicalità del rapporto uomo-macchina: la prima è quella riconducibile al rapporto tra uomo e le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (le *ICT* digitali), sempre più pervasive ed in grado di creare e forgiare la nostra realtà fisica ed intellettuale, e quindi di modificare la nostra autocomprensione e il modo con cui interagiamo ed interpretiamo il mondo. Questa prima tipologia concepisce ancora gli esseri umani come il vertice dell'universo e riprende molti valori propri dell'umanesimo per realizzare l'*Homo Deus* harariano. La seconda invece, che è la religione che ipoteticamente ci attende nel futuro e che è dotata di una carica eversiva ben maggiore, è l'analogo del Datismo di Harari (ovvero una religione in cui l'algoritmo si sostituisce a Dio), e prende il nome di postumanesimo o transumanesimo (sebbene il transumanesimo si configuri come il braccio operativo e tecnologico volto al potenziamento dell'Io, e il postumanesimo rappresenti il superamento filosofico e anti-anthropocentrico dell'umano, entrambe le correnti convergono nel rifiuto del limite biologico)⁴³.

2.2 Transumanesimo ed escatologia tecnologica

All'interno dell'orizzonte speculativo contemporaneo, l'escatologia del sacro tecnologico trova la sua massima e più radicale espressione in due correnti strettamente interconnesse: il transumanesimo e il postumanesimo. Come osserva Giovanni Filoramo, ciò che distingue concettualmente questi due movimenti è la loro collocazione in un processo evolutivo lineare, in cui il transumanesimo si configura come la fase transitoria e preliminare volta al raggiungimento definitivo del postumanesimo. Mentre il primo si prefigge l'obiettivo di potenziare e

⁴³ J. Alexander, citato in Ivi, par. *La religione tecnologica*.

migliorare la condizione umana superandone i limiti biologici, il secondo ne decreta il superamento totale, recidendo ogni legame con l'antropocentrismo.

Il transumanesimo è il prodotto della più recente rivoluzione tecnologica. È infatti il frutto della convergenza delle nuove tecnologie, ovvero, ad esempio: le nanotecnologie, le biotecnologie, l'informatica con i big data e l'internet degli oggetti, le scienze cognitive e l'IA⁴⁴. Il collante teorico di queste discipline risiede nel modello cibernetico fondato da Norbert Wiener, definito come l'ambito degli studi sul controllo e sulla comunicazione nella macchina e nell'animale⁴⁵. Questo modello presuppone l'essere umano non come un individuo libero di agire in autonomia per raggiungere i propri scopi, bensì come macchina che opera all'interno della logica deterministica di macchine più grandi, componenti biologici di sistemi vasti e complessi. E ciò che lo lega a questi sistemi è l'informazione.

Un concetto che si pone alla base della cibernetica è il *feedback loop*, ovvero il processo secondo cui quando il componente di un sistema riceve un'informazione sul suo ambiente alla quale reagisce, egli modifica l'ambiente e dunque anche le successive informazioni che riceverà. Pertanto, per la cibernetica, tutto è tecnologia: piante, animali, computer. È proprio postulando questa drastica scissione tra il corpo (l'hardware deperibile) e l'identità mentale (il software basato sui dati), che il transumanesimo getta le basi per la sua promessa di salvezza: l'individuo, divenuto indipendente dalla propria carnalità grazie alla tecnica, supera il proprio corpo e diventa egli stesso Dio, eliminando in via definitiva l'obsolescenza biologica (salvezza immanente) ed approdando alla fine del tempo e della Storia⁴⁶.

È esattamente in questa promessa di superamento della nuda vita che la tecnologia si trasforma in teologia. Secondo Robert Geraci, studioso delle religioni, il transumanesimo tecnologico e le sue predizioni sul futuro assumono un carattere fideistico che ricalca le tradizioni apocalittiche giudaiche e cristiane, pur proiettate

⁴⁴ G. Filoramo, *op. cit.*, par. *La religione del futuro e il suo sacro: il trans- e il postumanesimo*.

⁴⁵ N. Wiener, citato *ibidem*.

⁴⁶ M. O'Connell, citato *ibidem*.

in una dimensione di immanenza. Entrambe le visioni condividono, come punto di approdo e fine ultimo, il superamento dei limiti umani, che coinciderà, secondo la visione tecnocentrica, con il postumanesimo. Oltre che essere proiettate verso un momento futuro determinato, entrambe prevedono la sconfitta della morte, l'inaugurazione di una "Nuova Gerusalemme" (per l'una in Terra e per l'altra cielo) e il dono di un corpo "glorificato". Il cyberspazio acquisisce forza sacrale, divenendo il nuovo spazio soggetto a nuove ierofanie⁴⁷. Come sintetizza efficacemente Filoramo: "Il volo celeste dell'anima, tipico degli antichi miti gnostici, diventa in questo modo il volo della mente nel paradiso dell'IA. Il postumanesimo tecnologico è un postumanesimo virtuale che trova il fondamento della sua particolare religione in questa nuova realtà virtuale sacra"⁴⁸.

Il testo che funge da vero e proprio manifesto dogmatico di questa cybergnosi contemporanea è *La Singolarità è vicina*⁴⁹, opera di Raymond Kurzweil, ingegnere e dirigente di Google.

L'intero impianto speculativo dell'autore si fonda sulla teoria da lui stesso formulata, nota come "legge dei ritorni accelerati". Questa legge postula che la tecnologia e i processi evolutivi in generale progrediscano in modo inevitabilmente esponenziale e non lineare, muovendosi verso livelli di complessità e ordine sempre superiori. Gli esseri umani tendono a fallire nelle loro previsioni sul futuro poiché applicano una concezione "lineare-intuitiva" della storia, mentre l'evoluzione opera secondo una concezione "esponenziale-storica", in cui ogni nuovo paradigma si sviluppa a una velocità doppia rispetto al precedente. Questa legge assume nel pensiero transumanista lo stesso ruolo ineluttabile che le teologie tradizionali assegnavano alla Provvidenza divina o alla "volontà di Dio": l'evoluzione tecnologica viene presentata non come un mero strumento umano, ma come la necessaria e inarrestabile continuazione dell'evoluzione biologica su scala cosmica. Ciò è possibile perché la specie umana possiede un'intelligenza che è giusto appena al di sopra della soglia critica

⁴⁷ R. Geraci, citato *ibidem*.

⁴⁸ G. Filoramo, *ibidem*.

⁴⁹ R. Kurzweil, *La Singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2024.

necessaria per poter accrescere la sua stessa abilità fino ad attingere altezze illimitate di potenza creativa.

Il culmine messianico di questa accelerazione provvidenziale è la “Singolarità”, un momento di rottura epocale (fissato con precisione da Kurzweil intorno al 2045) in cui il ritmo del cambiamento tecnologico sarà così estremo, raggiungendo la fase quasi verticale della curva esponenziale, da trasformare la vita umana in modo irreversibile. In questa prospettiva, la nostra epoca storica si riduce a un semplice tempo di transizione, una vera e propria attesa parusiaca il cui traguardo è la fusione definitiva tra il nostro pensiero biologico e l'immensa intelligenza non-biologica che stiamo creando.

Affinché questa fusione salvifica si compia, Kurzweil prescrive la necessità assoluta di superare il limite originario dell'uomo: la biologia. Il corpo umano viene degradato a un sistema in “versione 1.0”, intrinsecamente fragile, limitato nell'ampiezza di banda per l'elaborazione delle informazioni e inesorabilmente soggetto a innumerevoli modalità di guasto (le patologie, il declino e l'invecchiamento). L'essenza dell'individuo non risiede nella sua materia (poiché le particelle del corpo vengono costantemente sostituite), ma nel suo schema (o pattern), ovvero la configurazione di informazioni che garantisce la continuità della coscienza.

I mezzi di purificazione e liberazione da questo limite carnale sono individuati in tre rivoluzioni convergenti: Genetica, Nanotecnologia e Robotica (*GNR*)⁵⁰ (oggi siamo nelle prime fasi della prima rivoluzione). La prima ci permetterà di riprogrammare la nostra biologia, eliminando le malattie, aumentando esponenzialmente le potenzialità umane ed estendendo radicalmente la nostra vita⁵¹. Secondo Kurzweil, per quanto rivoluzionaria possa essere la biotecnologia, una volta che il suo sviluppo sarà avanzato, incontrerà inevitabilmente i limiti della biologia stessa, che non sarà mai in grado di pareggiare quello che riusciremo a realizzare tecnicamente, non appena avremo capito appieno i principi del suo stesso funzionamento.

⁵⁰ *Ivi*, par. *Prologo*.

⁵¹ *Ivi*, par. *GNR*.

La seconda rivoluzione, quella della nanotecnologia, ci darà gli strumenti per ricostruire l'intero mondo fisico, potenzialmente atomo dopo atomo. Potremo quindi riprogettare e ricostruire i nostri corpi, i nostri cervelli e il mondo con cui interagiamo, ben oltre i limiti della biologia. Già oggi stiamo riducendo le dimensioni della tecnologia, in accordo con la legge dei ritorni accelerati, alla velocità esponenziale di circa un fattore quattro per dimensione lineare per decennio. Queste tecnologie saranno fondamentali per la retroingegnerizzazione del cervello. Infatti, grazie alla tecnologia dei nanobot, avremo gli strumenti di raccolta dati e di calcolo necessari per creare modelli dell'intero cervello e simularlo, il che renderà possibile combinare i principi di funzionamento dell'intelligenza umana con le forme di elaborazione intelligente delle informazioni che abbiamo derivato da altre ricerche sull'intelligenza artificiale⁵². Già con questa rivoluzione si pone uno dei tasselli fondamentali per il passaggio da transumanesimo e postumanesimo.

A velocizzare questo processo c'è la terza rivoluzione, che sarà la più impattante, ovvero quella della robotica. Grazie alla retroingegnerizzazione del cervello, questa rivoluzione ci permetterà di progettare robot di livello umano con intelligenza derivata dalla nostra ma riprogettata per superare di molto le nostre capacità umane. Rappresenta la trasformazione più significativa perché l'intelligenza è la "forza" più potente nell'universo. Infatti, se abbastanza perfezionata, può divenire capace di prevedere e superare qualsiasi ostacolo trovi sul suo cammino⁵³. Si sta qui facendo riferimento all'IA forte, ovvero un'intelligenza artificiale che supera l'intelligenza umana. Quando padroneggeremo appieno i paradigmi di riconoscimento di forme, i metodi delle macchine potranno applicare queste tecniche a qualsiasi tipo di forma o schema, così da aggregare più facilmente e rapidamente le loro risorse di calcolo, di memoria e di comunicazione. Per questi motivi, non appena un computer sarà in grado di uguagliare la sottigliezza e il campo d'azione dell'intelligenza umana, necessariamente la supererà e continuerà la sua ascesa a ritmo esponenziale doppio. Questo perfezionamento ci permetterà di effettuare il *mind uploading*,

⁵² Ivi, par. *La costruzione di modelli di cervello*.

⁵³ Ivi, par. *GNR*.

ovvero il caricamento e la conservazione eterna della mente all'interno di un substrato computazionale imperituro⁵⁴.

Tuttavia, l'escatologia di Kurzweil non si esaurisce nella mera salvezza o immortalità del singolo individuo, ma ambisce alla divinizzazione del cosmo intero. Inserendo la storia dell'universo in "Sei Epoche" evolutive, l'autore fa coincidere l'avvento della Singolarità con l'Epoca Quinta (la fusione tra tecnologia e intelligenza umana). Il traguardo cosmico finale e definitivo si raggiungerà nell'Epoca Sesta, fase in cui l'intelligenza tecno-umana si espanderà dalla Terra fino a saturare tutta la materia e l'energia dell'universo, riorganizzandole in un unico e immenso computer. Ricollegandosi alle tradizioni monoteistiche che attribuiscono a Dio qualità infinite (conoscenza, intelligenza, bellezza e creatività), Kurzweil afferma che l'evoluzione tecnologica, esplodendo esponenzialmente, si muove inesorabilmente verso quell'ideale divino, anche se matematicamente non raggiunge mai l'infinito assoluto⁵⁵. Dunque, possiamo pensare che il liberarsi del nostro pensiero dalle gravi limitazioni della sua forma biologica sia sostanzialmente un'impresa spirituale. L'universo oggi è solamente in parte cosciente, ma domani lo sarà nella quasi totalità⁵⁶. In un dialogo paradigmatico riportato nel testo, alla precisa domanda di Bill Gates se esista un Dio in questa nuova religione, l'autore risponde formulando il vero dogma assoluto della Silicon Valley: *"Non ancora, ma ci sarà. Quando satureremo la materia e l'energia dell'universo con l'intelligenza, si 'sveglierà', sarà cosciente e sublimemente intelligente. Questa è la cosa più vicina a un Dio che posso immaginare"*.

Come lucidamente osservato dal saggista George Gilder, e implicitamente confermato dalle premesse dello stesso Kurzweil, il "Singolaritarismo" cessa in tal modo di essere una mera speculazione ingegneristica per porsi come una vera e propria visione religiosa sostitutiva. Questa teologia laica fornisce una risposta alla tragedia della mortalità, instaura una propria e rigorosa escatologia, stabilisce

⁵⁴ Ivi, par. *Robotica: AI forte*.

⁵⁵ Ivi, par. *Perché l'intelligenza è più potente della fisica*.

⁵⁶ Ivi, par. *La Singolarità come trascendenza*.

rituali di potenziamento tecnico e promette l'avvento di una trascendenza puramente immanente⁵⁷.

La sacralizzazione del processo tecnologico descritta da Kurzweil rappresenta, di fatto, l'apice di quel “sacro biopolitico” teorizzato da Mellor e Shilling⁵⁸ e ripreso da Filoramo. Se nelle religioni politiche del Novecento lo Stato totalitario sacralizzava la “nuda vita” (il *bios*) per assoggettarla politicamente e piegarla ai fini della nazione o della razza, il transumanesimo compie un passo ulteriore: sacralizza la biologia per superarla ontologicamente. La carne non è più concepita come un limite insuperabile imposto da un Dio trascendente, ma come pura materia primordiale (la versione 1.0) da manipolare, riprogrammare e infine abbandonare attraverso la cibernetica.

Ci troviamo così di fronte alla perfetta concretizzazione di quella “diaspora del sacro” teorizzata da Mircea Eliade⁵⁹. Il sacro, sfuggito alle maglie istituzionali delle religioni tradizionali, è tornato allo stato “selvaggio” – per usare l'espressione di Bastide⁶⁰ – per poi ritrovare un alveo dogmatico nella Legge dei ritorni accelerati. Seguendo la prospettiva funzionalista di stampo durkheimiano, la Singolarità si svela per ciò che è: l'estasi e l’“effervescenza collettiva” di una società iper-tecnologica che, nel profetizzare il risveglio cosciente dell'universo, sta di fatto celebrando e adorando sé stessa. Proiettando la propria potenza creatrice in un idolo immanente e infallibile, l'umanità erige la Macchina a simulacro della propria volontà di potenza.

Ciononostante, coniugando questo connotato pseudo-divino con i meccanismi della teologia politica illustrati nel primo capitolo, emerge con forza il potenziale totalitario di questa visione. Conferire un “valore assoluto” a un'entità secolare comporta rischi strutturali ineludibili. Quando l'evoluzione esponenziale verso la Singolarità e l'efficienza dell'intelligenza artificiale vengono innalzate a Sommo Valore e a fine escatologico dell'universo, si instaura inesorabilmente la

⁵⁷ Ivi, par. *Ich bin ein Singularitarian*.

⁵⁸ P. Mellor e C. Shilling, citati in G. Filoramo, *op. cit.*, par. *Il sacro secolare contemporaneo*.

⁵⁹ M. Eliade, citato in E. Gentile, *op. cit.*, par. *Ierofanie della modernità*.

⁶⁰ R. Bastide, citato *ibidem*.

schmittiana “tirannia dei valori”⁶¹. All'interno di questo inflessibile quadro dogmatico, il progresso tecnico cessa di essere un'opzione o uno strumento per divenire una verità obbligatoria.

Di conseguenza, assecondando la polarizzazione netta tra amico e nemico, chiunque rivendichi il valore del limite umano e denunci i pericoli di un'innovazione incontrollata non è più concepito come un oppositore razionale. Agli occhi della teologia transumanista, egli assume i contorni radicali dell'eretico: un ostacolo al processo evolutivo da emarginare e silenziare.

2.3 Il Datismo

All'interno del panorama contemporaneo delle religioni secolari tecnologiche, la riflessione dello storico e filosofo Yuval Noah Harari si configura come un tassello essenziale per decodificare le declinazioni più radicali del sacro contemporaneo. Harari mappa l'emersione delle nuove teologie della Silicon Valley dividendole in due grandi correnti: il tecno-umanesimo e la religione dei dati (o Datismo). È proprio quest'ultimo a rappresentare, al pari del Singolaritarianismo di Kurzweil, un'ulteriore e ancor più eversiva metamorfosi del sacro, la cui analisi consente di svelare il definitivo tramonto dell'antropocentrismo. Per comprendere l'approdo della civiltà postmoderna all'interno di questo paradigma datocentrico, risulta in primo luogo necessario indagare il legame strutturale che da sempre unisce lo sviluppo tecnico all'immaginario religioso.

Tecnologia e religione, lungi dall'essere sfere separate, operano da secoli in un rapporto di mutua determinazione. La tecnologia è costantemente orientata e determinata dalla religione, poiché ogni invenzione possiede innumerevoli applicazioni potenziali, e gli ingegneri necessitano costantemente di una guida “profetica” per compiere le scelte cruciali e puntare verso il traguardo richiesto. D'altro canto, la tecnologia definisce e altera lo scopo e i limiti delle nostre stesse visioni religiose: le nuove tecnologie, di fatto, uccidono i vecchi dèi e ne fanno nascere di nuovi. È per questa ragione che le antiche divinità agricole differivano

⁶¹ C. Schmitt, *op. cit.*

radicalmente dagli spiriti venerati dai cacciatori-raccoglitori, ed è per lo stesso motivo che durante la rivoluzione industriale gli operai iniziarono a fantasticare su paradisi differenti da quelli sperati dai contadini. Di conseguenza, è inevitabile che le tecnologie dirompenti e rivoluzionarie del XXI secolo diano vita a movimenti religiosi che non hanno alcun precedente storico, piuttosto che limitarsi a rivitalizzare le fedi medievali. Al contrario dei computer e degli algoritmi, le religioni tradizionali non riescono più a fornire risposte adeguate alle urgenti domande della vita⁶².

Questo slittamento di autorità non deve stupire: già a partire dalla rivoluzione industriale, la tecnologia ha acquisito un ruolo di centrale rilevanza all'interno delle dinamiche della società. Non è un caso che tra i più grandi pensatori del XIX secolo si annoverino personalità come Marx e Lenin, il cui pensiero era programmaticamente rivolto all'impatto dello strumento tecnologico. Marx e i suoi seguaci compresero in profondità le nuove realtà tecnologiche e le mutate esperienze umane, strutturando risposte adeguate ai problemi irrisolti della società industriale. In termini fenomenologici, i socialisti crearono una religione nuova per un mondo nuovo: promettendo la salvezza terrena attraverso l'ottimizzazione della tecnologia e dell'economia, essi fondarono di fatto la prima tecno-religione della storia, cambiando le fondamenta del discorso ideologico. Si inverte così la prospettiva fideistica di Gustave Le Bon esplorata nel primo capitolo: il bisogno irrazionale di sottomissione e salvezza insito nell'uomo non svanisce con la secolarizzazione, ma si trasferisce su entità immanenti.

Agli inizi del XXI secolo il treno del progresso è di nuovo pronto per riprendere la sua inarrestabile corsa, e questa, con ogni probabilità, sarà l'ultima fase di vita dell'*Homo sapiens*. Il potere che si prospetta nascere dalla tecnologia del nostro secolo è assai più grande di quello dispiegato a suo tempo dal vapore e dal telegrafo: i principali prodotti del XXI secolo non saranno più le merci o le armi, ma i corpi, i cervelli e le menti. Di fronte a tale prospettiva, il cristianesimo, così come tutte le altre religioni teiste, ha esaurito ogni forza propulsiva e ogni reale

⁶² Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano, 2017, par. *Elettricità, genetica e Islam*.

fonte d'autorità. Attualmente, e forse ancora per poco, è l'umanesimo a prevalere, proprio in virtù della sua capacità di fare della tecnologia il proprio strumento principe. L'umanesimo ha fornito all'essere umano l'antidoto perfetto a un'esistenza che la scienza aveva svuotato di significato. Invertendo radicalmente la rotta del precedente paradigma teocentrico, l'umanesimo ha stabilito che le libere scelte, i sentimenti e le esperienze umane rappresentino l'unica fonte in grado di dare senso al cosmo. Secondo Harari, la grande rivoluzione religiosa della modernità non risiede nella semplice secolarizzazione o nella perdita di centralità delle religioni tradizionali, ma piuttosto nell'assoluta acquisizione di importanza dell'uomo: siamo noi uomini, e non più un Dio trascendente, l'unica fonte di senso e di autorità della realtà⁶³.

Nel tentativo di spingere alle sue estreme conseguenze questo paradigma, perseguendo i dogmi moderni della beatitudine e dell'immortalità, gli esseri umani stanno ora cercando di elevarsi al rango delle divinità. Affinché la scienza possa sconfiggere definitivamente la vecchiaia e garantire la felicità assoluta, l'uomo deve anzitutto acquisire un controllo totale sul proprio sostrato biologico, una qualità che si avvicina in modo impressionante all'onnipotenza di un Dio. Per avvicinarsi a questo traguardo, e permettere l'evoluzione dall'*Homo sapiens* all'*Homo Deus* – come lo definisce Harari – diviene fondamentale padroneggiare alla perfezione le medesime biotecnologie già postulate da Kurzweil ne *La Singolarità è vicina*. L'ingegneria biomedica prenderà il vecchio corpo umano (l'uomo "versione 1.0") e ne riscriverà il codice genetico, alterandone l'equilibrio chimico e sviluppando nuove interfacce organiche e inorganiche. È esattamente in questo modo che la tecnica creerà una nuova specie di divinità minore, destinata a distanziarsi in modo incolmabile dall'umano che conosciamo oggi. In perfetta linea con le profezie del Singolaritarianesimo, Harari sostiene che sarà solo quando la tecnologia ci permetterà di retroingegnerizzare e decodificare le menti che l'*Homo sapiens* scomparirà, dando vita all'*Homo Deus*. Quest'ultimo non solo diverrà immortale, ma amplierà esponenzialmente tutte le capacità corporee e mentali utili ai propri scopi. Nel perseguire questa strada di autosacralizzazione

⁶³ Ivi, par. *Guardarsi dentro*.

(la vetta del “sacro biopolitico” teorizzato da Mellor e Shilling), l’uomo acquisirà un’altra forma ontologica, decretando paradossalmente la fine dell’umanesimo stesso⁶⁴.

La tesi portante di Harari, infatti, è che l’umanesimo contenga intrinsecamente in sé i germi della sua stessa estinzione. La spasmodica ricerca dell’immortalità, della beatitudine eterna e della divinità terrena – promesse e alimentate dall’ideologia del liberalismo – conduce inesorabilmente alla conclusione del paradigma antropocentrico. Nel momento in cui l’uomo si affida alla tecnologia per migliorare biologicamente sé stesso, la macchina cessa di essere un mezzo subordinato e acquisisce progressivamente una posizione di predominanza sistemica⁶⁵.

Ciò non deve stupire: l’unica costante della Storia è che ogni cosa cambia, dunque le religioni nascono per poi crollare. Quando l’ingegneria genetica e l’intelligenza artificiale riveleranno tutto il loro dirompente potenziale, le architravi della modernità occidentale (il liberalismo, la democrazia e il libero mercato) potrebbero diventare irrimediabilmente obsolete. La realizzazione del sogno umanista minerà le fondamenta stesse dell’ideologia liberale poiché si scateneranno gli effetti imprevedibili delle nuove tecnologie post-umaniste. Oggi non abbiamo bisogno di alcun Dio che limiti il nostro potere e dia un senso alle nostre vite, poiché le libere scelte dei consumatori e degli elettori ci sostengono con tutto il significato di cui c’è bisogno. Ma cosa accadrà quando comprenderemo scientificamente che i consumatori e gli elettori non compiono mai vere “libere scelte”? Cosa avverrà quando avremo a disposizione la tecnologia necessaria per calcolare, progettare e vincere in astuzia i loro sentimenti? Se l’intero universo valoriale è ancorato all’esperienza umana, cosa accadrà quando l’esperienza umana diventerà solo uno dei tanti prodotti da riprogettare algoritmicamente, senza alcuna differenza essenziale rispetto a una qualsiasi merce sugli scaffali di un supermercato⁶⁶?

⁶⁴ Ivi, par. *Gli dei del pianeta terra*.

⁶⁵ Ivi, par. *Una pistola nel primo atto*.

⁶⁶ Ivi, par. *Elettricità, genetica e islam*.

Secondo Harari, la società del futuro non saprà più cosa farsene degli individui in senso classico. L'uomo sarà compreso dal sistema informatico molto più intimamente di quanto egli non comprenda sé stesso e, proprio per questo, la tecnologia prenderà le decisioni al suo posto, privando l'individuo della sua storica autorità e libertà. La fede liberale nell'individualismo si sta sgretolando a causa del collasso dei suoi tre capisaldi fondamentali. Il primo caposaldo, ovvero l'"indivisibilità" dell'individuo (il concetto di *in-dividuum*), viene smentito dall'idea che l'essere umano, in quanto algoritmo biochimico, risulta composto da molteplici istanze divisibili e spesso in conflitto. Il secondo caposaldo, la libertà dell'individuo, viene ostacolato e confutato dal determinismo delle reazioni biologiche e cerebrali. Il terzo caposaldo, ovvero la sicurezza umanista di essere l'unica entità consapevole della propria coscienza profonda, viene scardinata dalla possibilità empirica, essendo l'uomo nient'altro che un algoritmo, di essere "letto" e decodificato da algoritmi a lui esterni. Una volta sviluppato appieno, un algoritmo del genere potrà agevolmente sostituire l'elettore, il consumatore e l'osservatore: l'algoritmo saprà cos'è meglio, l'algoritmo avrà sempre ragione e persino la bellezza e l'arte risiederanno unicamente nei calcoli dell'algoritmo. L'individuo si abituerà a essere parte di un sistema interamente guidato dalle macchine non perché sarà costretto con la violenza, ma perché gli converrà profondamente. L'algoritmo disporrà di una consapevolezza immensamente più completa delle nostre esigenze fisiche ed emotive; pertanto, quando ci troveremo ad affrontare dilemmi complessi, cesseremo di ascoltare la nostra fallibile "voce interiore" e presteremo invece attenzione all'algoritmo, divenuto il nostro perfetto delegato. Continuare ad affidarci a noi stessi, di fronte alla precisione dei Big Data, diverrà una scelta percepita come irrazionale e dissennata⁶⁷.

È da queste precise premesse che Harari illustra il passaggio politico-religioso cruciale della nostra epoca: *"Quando ciascuno usa lo stesso oracolo, e ciascuno crede all'oracolo, l'oracolo si trasforma in un sovrano"*. Colossi del calibro di Google e Facebook, attraverso la loro pervasività capillare, abbandonano il ruolo di consulenti per diventare i nuovi sovrani dell'uomo del futuro. Le nuove

⁶⁷ Ivi, par. *Un 87% di probabilità.*

tecnologie ribalteranno così la rivoluzione umanista, spogliando gli uomini della loro autorità e alimentando sempre di più la supremazia dell'intelligenza artificiale⁶⁸.

È inevitabile che il sacro, ormai disperso e in diaspora dalle religioni istituzionali (come teorizzato da Mircea Eliade), confluisca proprio nella tecnologia, eretta a unica garante della salvezza terrena attraverso i suoi infallibili algoritmi. La Silicon Valley si erge dunque a luogo sacro per eccellenza di questa rivoluzione intrinsecamente religiosa. L'uomo, ormai orfano di Dio e del libero arbitrio, si affiderà ciecamente ai guru dell'hi-tech che gli prometteranno tutte le più antiche ricompense (felicità, pace, prosperità e immortalità) nel “qui e ora”, sostituendosi alle promesse ultraterrene.

Harari distingue le manifestazioni di queste tecno-religioni in due grandi gruppi: il tecno-umanesimo, che cerca disperatamente di mantenere l'uomo potenziato al centro del creato, e il Datismo⁶⁹, che ci interessa maggiormente per comprendere il compimento della religione tecnologica (o religione dei dati).

Il presupposto filosofico inoppugnabile su cui poggia questo culto è che l'intero universo consista unicamente in flussi di dati, e che il valore di ciascun fenomeno o entità sia determinato esclusivamente dal suo contributo all'elaborazione delle informazioni. Questa dottrina opera una fusione tra la concezione introdotta dalle scienze biologiche (secondo cui ogni organismo vivente è un algoritmo biochimico) e le intuizioni di Alan Turing (che hanno condotto alla progettazione di algoritmi digitali complessi). Il Datismo si afferma evidenziando che esattamente le stesse leggi matematiche si applicano sia agli organismi biologici sia a quelli computerizzati. In linea con le escatologie di Kurzweil, Harari rileva che gli algoritmi inorganici, prima o poi, decifreranno e supereranno inevitabilmente le prestazioni della biologia. Sotto la lente di questo nuovo dogma scientifico, la Quinta Sinfonia di Beethoven, lo scoppio di una bolla finanziaria speculativa e la diffusione del virus dell'influenza non presentano differenze qualitative: sono soltanto tre diversi pattern di un identico flusso di dati,

⁶⁸ Ivi, par. *Da oracolo a sovrano*.

⁶⁹ Ivi, par. *L'oceano della coscienza*.

analizzabili e processabili utilizzando gli stessi strumenti matematici. I datisti, intimamente scettici riguardo alla fallibile saggezza umana, preferiscono riporre una fede assoluta e dogmatica nei Big Data⁷⁰.

Questo radicale ribaltamento epistemologico cambia in profondità la lettura del mondo, arrivando a riscrivere l'interpretazione dei sistemi politici. Il fulcro metodologico di questa religione è la distribuzione e la velocità del flusso dei dati. Il Datismo sostiene che il capitalismo abbia sconfitto il comunismo durante la Guerra Fredda non perché fosse più etico, perché le libertà individuali fossero sacre o perché Dio fosse furente con i miscredenti sovietici; il capitalismo ha trionfato esclusivamente perché l'elaborazione dei dati "distribuita" funziona in modo infinitamente superiore rispetto a quella "centralizzata", specialmente nei periodi di forte innovazione tecnologica che ne accelerano il flusso. Secondo questa brutale metrica di efficienza, la democrazia liberale ha avuto la meglio nel XX secolo perché il suo sistema di elaborazione ha ottenuto risultati più rapidi e convincenti. Tuttavia, questo implica necessariamente che, al mutare delle condizioni dell'elaborazione dei dati nel XXI secolo, la democrazia liberale andrà inesorabilmente incontro al declino e alla scomparsa. Al crescere esponenziale del volume dei dati e della velocità con cui si diffondono, venerabili istituzioni come le elezioni, i partiti politici e i parlamenti diventeranno obsolete: non perché prive di principi etici nobili, ma perché si riveleranno meccanismi troppo lenti e inefficienti per elaborare la realtà informatica.

Oggi assistiamo già a questo declino: le scelte cruciali per il destino della specie (tra progetti alternativi che riguardano il web, la biogenetica e la sovranità) non vengono prese tramite un processo politico e democratico pubblico. Il fatto che i progettisti della rete prendano decisioni di vitale importanza in luoghi remoti e chiusi significa che Internet è ormai uno spazio sovrano ed elitario che erode la giurisdizione degli Stati, ignora i confini e abolisce la privacy. Le strutture democratiche attuali arrancano, incapaci di raccogliere e processare i dati rilevanti, mentre la maggioranza degli elettori manca della competenza per legiferare su cibernetica e biologia. La tradizionale politica democratica fallisce

⁷⁰ Ivi, cap. *La religione dei dati*.

nel tentativo di fornire una visione del futuro, cedendo il passo al governo incontrastato della Rete⁷¹.

Iniziato come un paradigma scientifico neutrale, il Datismo si sta così trasformando a tutti gli effetti in una religione dogmatica che rivendica l'autorità teologica di determinare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Il "valore supremo" di questa nuova fede è la massimizzazione del flusso di informazioni. Se la vita stessa è definita come il movimento delle informazioni, e se tale vita possiede valore, ne consegue logicamente l'imperativo morale di intensificare e ampliare tale flusso nell'universo.

Entra così in funzione la "tirannia dei valori" postulata da Carl Schmitt: l'assolutizzazione di questo principio tecnologico giustifica l'annullamento di qualsiasi ideale avversario.

Secondo il Datismo, le esperienze umane non sono intrinsecamente sacre e l'*Homo sapiens* non rappresenta l'apice della creazione. Gli umani degradano a meri strumenti transitori, utili solo per creare la colossale "Internet-di-Tutte-le-Cose", una struttura che potrebbe alla fine espandersi dal pianeta Terra per invadere l'intera galassia. Questo sistema cosmico di elaborazione dati assumerebbe i tratti di un Dio immanente: sarebbe onnipresente e controllerebbe tutto quanto. In questa apocalisse fredda, gli umani sono destinati a fondersi nel sistema o a dissolversi. In effetti, i profeti del Datismo e i Singolaritari come Kurzweil fanno un uso letterale del linguaggio messianico: adorare l'uomo mortale in carne e ossa significa restare colpevolmente ancorati a un idolo sorpassato. L'*Homo sapiens* è un algoritmo obsoleto.

Come ogni religione di successo, il Datismo esige comandamenti pratici ferrei. Innanzitutto, il fedele datista deve massimizzare il flusso dei dati connettendo un numero crescente di media e producendo, consumando e condividendo informazioni senza sosta. Il secondo comandamento, animato da una fanatica attitudine missionaria, esige che ogni cosa venga connessa al sistema.

⁷¹ Ivi, par. *Le informazioni vogliono essere libere*.

È in questo imperativo assoluto che la violenza intrinseca della tirannia valoriale giunge al suo culmine: la connessione deve includere a forza anche gli “eretici” che non vogliono esserne coinvolti⁷².

Non si deve lasciare alcuna parte dell’universo disconnessa dalla grande rete della vita. Al contrario, il peccato più grave, il male assoluto per il datista, consiste nel bloccare, frenare o oscurare il flusso dei dati. Il Datismo ha così creato un valore autenticamente inedito – la “libertà delle informazioni” – e lo ha reso un ideale in grado di ledere la tradizionale libertà di espressione degli umani, privilegiando cinicamente il “diritto” dei dati a circolare liberamente sul diritto degli individui a possederli o restringerne l’uso. La forza dogmatica di questa nuova religione ha persino trovato i propri martiri fenomenologici: l’11 gennaio 2013 il Datismo ha consacrato il suo primo martire quando Aaron Swartz, hacker ventiseienne americano, si è tolto la vita nel suo appartamento pur di non sottostare alle leggi umane sulla limitazione dei dati. Attraverso questo sacrificio, i missionari del Datismo magnificano di continuo gli immensi benefici della loro escatologia tecnologica, un credo laico che pretende di riscrivere il destino cosmico calpestando i ruderi dell’autonomia umana⁷³.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

3. DISTOPIE E CONSEGUENZE DEL TECNO-CULTO

3.1 Il capitalismo della sorveglianza e il Grande Altro

L'indagine attorno alle derive distopiche e alle conseguenze sistemiche generate dal tecno-culto contemporaneo esige lo spostamento del focus dall'orizzonte teorico delle tecno-religioni alla loro traduzione antropologica, sociale e politica. Sotto questo profilo, l'opera sociologica di Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, si configura come l'esempio privilegiato per decodificare la prassi biopolitica che sottende l'odierno ecosistema digitale.

Il capitalismo della sorveglianza è una forma di capitalismo che si fonde intrinsecamente con il mezzo tecnologico e ha come obiettivo, attraverso una pervasiva appropriazione dell'esperienza umana, la sua trasformazione in dati. All'interno di questo inedito circuito commerciale, una porzione minimale di tali informazioni viene effettivamente impiegata per ottimizzare la qualità di prodotti o servizi; la quota eccedente, definita “*surplus comportamentale*”, viene invece convogliata all'interno di processi computazionali avanzati di intelligenza artificiale al fine di fabbricare veri e propri “prodotti predittivi”. Questi manufatti algoritmici, capaci di vaticinare e anticipare le scelte individuali a breve, medio e lungo termine, vengono successivamente scambiati nel “mercato dei comportamenti futuri”, arricchendo in modo inedito i cosiddetti “capitalisti della sorveglianza”. Per raggiungere tale livello di accuratezza, si rende necessario intervenire in modo sempre più attivo e pervasivo sui comportamenti delle persone, persuadendole e indirizzandole verso quelle condotte che generano il maggior profitto aziendale. Attraverso questa dinamica, i dati governati dagli algoritmi non si limitano a conoscere le nostre azioni ex post, ma addirittura le formano e le determinano a monte. I tradizionali mezzi di produzione industriale vengono in questo modo subordinati a complessi “mezzi di modifica del

comportamento”, i quali costituiscono l'ossatura di quella che Zuboff definisce “ideologia strumentalizzante”⁷⁴.

Quest'ultima, per imporre il proprio dominio sociale, non utilizza la violenza, bensì predilige l'automazione silenziosa e un'architettura computazionale ubiqua. È la logica competitiva intrinseca al capitalismo che spinge a formulare espedienti e dispositivi sempre più sofisticati per accrescere la capacità di modellamento dei comportamenti, alimentando l'espansione ipertrofica del potere strumentalizzante.

All'interno di questo quadro, la connessione digitale cessa di essere uno spazio neutrale di partecipazione per rivelarsi un mero veicolo finalizzato agli scopi commerciali dei capitalisti della sorveglianza. Un attore cruciale in questa transizione è stato il colosso tech Google, il quale ha rivestito un ruolo pionieristico sia in senso teorico che pratico, finanziando la ricerca scientifica e ponendosi all'avanguardia della sperimentazione e dell'implementazione sistemica.

L'azienda, per assumere la fisionomia pervasiva che oggi le è propria, ha beneficiato della contingenza storica sorta all'indomani dello shock geopolitico dell'11 settembre 2001. Tale evento ha rappresentato un vero e proprio punto di non ritorno per lo statuto del potere tecnologico contemporaneo, inaugurando una stagione di profonda complicità in cui l'apparato di sicurezza nazionale americano si è dimostrato propenso a coltivare, celare, camuffare e copiare le doti emergenti del capitalismo della sorveglianza, intravedendo nell'estrazione dei dati la promessa di una conoscenza totale e di una certezza impeccabile contro la minaccia terroristica. Questa eccezione storica ha permesso alle grandi corporation tecnologiche di muoversi all'interno di una frontiera vergine e priva di ostacoli giuridici – dato il ritardo sistematico del diritto rispetto allo spazio virtuale –, legittimando una condotta in cui è stato possibile fare qualunque cosa si desiderasse. Le aziende si sono trovate protette dall'insita indecifrabilità dei loro processi informatici, dall'ignoranza sociale generata da tali dinamiche e dal senso di ineluttabilità che esse evocano, trasformando ben presto i meccanismi e gli

⁷⁴ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019, cap. 1, par. 3.

imperativi economici della sorveglianza nel modello base per la stragrande maggioranza dei business radicati su Internet.

La penetrazione dei prodotti predittivi scambiati nel mercato dei comportamenti futuri ha così travalicato i confini della pubblicità online targettizzata, colonizzando settori nevralgici della società come quello delle assicurazioni, della vendita al dettaglio o della finanza. Sotto questo profilo, i prodotti e i servizi digitali non sono l'oggetto di un reciproco e costruttivo scambio di beni tra produttore e consumatore; al contrario, essi operano come “esche” ideate per attirare gli utenti all'interno di operazioni estrattive in cui le loro esperienze personali vengono impacchettate per gli scopi di terzi. All'interno del capitalismo della sorveglianza, gli individui non rivestono il ruolo di “clienti”, bensì quello di fonti della materia prima originaria: l'oggetto di un'operazione di espropriazione tecnologicamente avanzata e inesorabile. I veri clienti del sistema sono, al contrario, le aziende che acquistano tali previsioni per orientare il mercato.

Il motore che garantisce la stabilità e la riproduzione di questo controllo è l'assuefazione della popolazione a una realtà all'interno della quale si viene costantemente tracciati e analizzati, una dipendenza psicologica accettata pur di poter condurre una vita efficiente nell'infosfera. Il capitalismo della sorveglianza opera così sfruttando un'asimmetria senza precedenti della conoscenza e del suo potere: le corporation sanno tutto dei propri utenti, mentre per gli utenti è strutturalmente impossibile decodificare l'agire delle macchine. Si accumula in questo modo un'infinità di nuova conoscenza da noi, ma non per noi, rispondendo a imperativi economici che disprezzano le norme sociali e annullano i diritti associati all'autonomia dell'individuo, i quali costituiscono la condizione di possibilità di una società democratica⁷⁵.

Risulta fondamentale sottolineare come il trionfo del capitalismo della sorveglianza sia dovuto principalmente al suo carattere radicalmente inedito rispetto alle formazioni storico-sociali che l'umanità era abituata a conoscere. La natura senza precedenti di questo dispositivo gli ha consentito di sfuggire al contesto sistemico e alle critiche tradizionali, poiché esso non può essere

⁷⁵ *Ibidem*.

compreso o neutralizzato utilizzando i concetti politici ed economici esistenti. Di conseguenza, le tradizionali categorie del “monopolio” o della “privacy”, per quanto vitali, si rivelano salvagenti insufficienti per descrivere, decodificare e combattere gli aspetti più eversivi di questo nuovo regime di accumulazione⁷⁶.

Allo stesso tempo, per evitare di cadere nella trappola del determinismo e dell'ineluttabilità tecnologica – che, come evidenziato nel primo capitolo, opera come una teologia politica dissimulata volta a neutralizzare il dissenso –, è necessario chiarire che il capitalismo della sorveglianza non coincide con la tecnologia che impiega, ma è una logica economica intenzionale che permea la tecnologia e la trasforma in azione sociale. La tecnologia in sé, essendo priva di un contenuto morale innato, è da considerarsi neutrale; ciò implica che l'utilizzo che ne viene fatto non è automatico né tantomeno inevitabile. L'inevitabilità tecnologica è un'illusione ideologica, poiché la tecnica non costituisce una dimensione isolata, bensì rappresenta lo strumento esecutivo di una macro-dimensione economica. Dunque, il capitalismo della sorveglianza non è il frutto del destino digitale, ma lo sviluppo coerente, calcolato e abbondantemente finanziato della logica capitalistica⁷⁷.

Al fine di metterne a nudo la fisionomia profonda e comprenderne la specifica minaccia, si rende necessario tracciare una netta linea di demarcazione filosofica e politica rispetto alla categoria novecentesca del totalitarismo, inaugurata negli scritti di Giovanni Gentile e istituzionalizzata nei regimi del XX secolo. La filosofia politica gentiliana concepiva lo Stato totalitario come un'unità organica, spirituale e inclusiva destinata a trascendere e fagocitare le vite dei singoli individui, esigendo la sottomissione di ogni differenza e divisione per il bene di questa totalità sovraordinata. Il totalitarismo è stato elaborato ed istituzionalizzato molto prima di venire teorizzato come una nuova e coerente forma di potere capace di minacciare la civiltà. Come rileva Hannah Arendt nella sua analisi sul male radicale, questa iniziale mancanza di comprensione ha rappresentato un fardello immenso per l'Occidente. Per il progetto totalitario era essenziale la

⁷⁶ *Ivi*, cap. 1, par. 4.

⁷⁷ *Ivi*, cap. 1, par. 5.

cancellazione di tutti i legami comunitari e delle fonti di significato esterne al “movimento”, poiché solo un essere umano completamente isolato e atomizzato può prestare una fedeltà assoluta al partito. Comandare un popolo fino ad penetrare i recessi più intimi dell’anima degli individui richiedeva uno sforzo e una violenza inimmaginabili, che inizialmente resero il totalitarismo un fenomeno indecifrabile per i suoi contemporanei⁷⁸.

Zuboff dimostra come il potere strumentalizzante del capitalismo della sorveglianza si muova verso un orizzonte opposto rispetto alle dinamiche totalitarie. A differenza del Grande Fratello, esso ripudia l'uso della violenza fisica, del terrore o del massacro, affidandosi esclusivamente ai mezzi di modifica del comportamento. Il suo obiettivo non è quello di permeare o purificare l’anima degli individui, né tantomeno quello di imporre dogmi ideologici o promettere una salvezza spirituale mediata dallo Stato. Al capitalismo della sorveglianza non interessa possedere la totalità della persona per ottenerne la devozione interiore, né gli interessa sporcarsi le mani con il controllo delle coscienze: esso si caratterizza per una “indifferenza radicale”, in virtù della quale manifesta un totale disinteresse per ciò che ci motiva o che riteniamo significativo. Al potere strumentalizzante importa esclusivamente se quello che facciamo sia accessibile o meno al suo controllo, alla sua renderizzazione e alla sua monetizzazione.

Nonostante non uccida i corpi, questo dispositivo si rivela spaventoso ed incomprensibile, proprio come lo fu il totalitarismo per le sue prime vittime, proprio a causa del camuffamento tecnologico, della complessità delle sue tecniche occulte e di una retorica accattivante. Mentre il totalitarismo si è configurato come un progetto politico alleato al potere economico per soggiogare la società dall'interno verso l'esterno, il potere strumentalizzante opera come un progetto di mercato che converge con l'infrastruttura digitale per imporre un dominio sociale completamente unico, esercitato dall'esterno verso l'interno. Non deve pertanto sorprenderci che il “punto di vista” specifico di questa

⁷⁸ Ivi, cap. 12, par. 2.

strumentalizzazione sia stato elaborato e formalizzato all'interno di quel controverso dominio intellettuale noto come “comportamentismo radicale”⁷⁹.

Per analizzare la radice epistemologica del capitalismo della sorveglianza, svelando la sua profonda sintonia con il dogma dataista di Harari che riduce la vita a pura elaborazione dati, si rende essenziale introdurre l’impianto teorico che unisce lo psicologo tedesco Max Meyer⁸⁰ al comportamentista americano Burrhus Skinner⁸¹. Il presupposto cardine del comportamentismo stabilisce che “il mondo nella pelle dell’Altro perde il proprio status preminente”. L'azione umana può essere indagata scientificamente solo se gli psicologi imparano a considerare gli esseri umani sotto la categoria oggettivante dell’“Altro”, separando l'azione esterna osservabile dall'esperienza interiore soggettiva. L'essere umano viene così spogliato della sua eccezionalità e riletto unicamente come un organismo, una “cosa”, “un organismo tra gli organismi” che si differenzia da un cane, da un pesce o da un albero esclusivamente per il suo grado di complessità. Le conseguenze logiche di questo riduzionismo radicale esigono la destrutturazione delle categorie più alte dell'umanesimo, in particolare le nozioni di “libertà” e “volontà”.

Riprendendo da Max Planck l'idea secondo cui la libertà d’azione nel mondo animale è identica a un caso fortuito nel mondo della fisica, Meyer e Skinner affermano che l’idea liberale di libertà si pone in aperto contrasto con la crescita del sapere scientifico. All'interno di questa cornice, il dualismo tra conoscenza e libertà si dimostra inversamente proporzionale: la libertà e l’ignoranza sono sinonimi. Acquisire la conoscenza scientifica del comportamento è un atto eroico ma anche tragico, poiché ci riscatta dall’ignoranza rivelandoci, al contempo, l’impossibilità teorica della libertà d'azione. Meyer insiste sul fatto che l’interiorità umana – l’anima, il sé, la mente, la coscienza – appartiene alla dimensione puramente privata e soggettiva dell'individuo, priva di qualsiasi valore scientifico poiché non osservabile né misurabile. Le società umane cessano di

⁷⁹ *Ivi*, cap. 12, par. 4.

⁸⁰ A. Meyer, citato in *Ivi*, cap. 12, par. 4.

⁸¹ S. Zuboff, *ibidem*.

essere pensate come aggregazioni di anime per essere decodificate come prodotti delle leggi naturali agenti su gruppi di organismi.

In quest'ottica, rendere “altro” l'umano, spostando il focus dall'esperienza vissuta al comportamento misurabile, avrebbe dovuto condurre – secondo le speranze di Meyer – a una nuova liberazione politica. Tutta la tetra marcia della storia passata, costellata di torture, inquisizioni e genocidi, era stata condotta in nome del dominio dell'anima umana per la conquista del potere politico o religioso. Chi si focalizza sull'anima pretende di averla salvata costringendo l'individuo a recitare un credo o a inginocchiarsi di fronte a un altare, ignorando di aver sottomesso unicamente i corpi. Secondo Meyer, nel momento in cui la scienza e il punto di vista dell'Altro prendono il sopravvento sulla civiltà, il mondo abbraccia l'uguaglianza e la democrazia, rendendo ridicole le divisioni basate sulla classe, sulla ricchezza o sulla razza, barattando la libertà dell'umanità in cambio di un futuro perfettamente razionale⁸².

Skinner spinse questa dottrina del “comportamentismo radicale” fino alle sue estreme conseguenze, ribadendo la tesi secondo cui il solo oggetto di studio legittimo sia l'osservazione dell'azione priva di attributi soggettivi: l'organismo non “vede”, ma semplicemente “si rivolge a qualcosa con lo sguardo”, rendendo il comportamento misurabile e prevedibile. Dal punto di vista dell'Altro, l'esperienza percepita del libero arbitrio è solo un'illusione derivata dalla mancanza di informazioni sulle cause determinanti di una condotta. Ogni azione ritenuta libera è in realtà il prodotto di un preciso “vortice di stimoli”; le lacune dell'ignoranza che scambiamo per autodeterminazione sono destinate a scomparire una volta che lo sviluppo dei mezzi di computazione sarà in grado di fornirci tutte le informazioni necessarie per decifrare e controllare tali stimoli. In questa visione, le nozioni di “libertà” e “caso” perdono importanza a mano a mano che lo sviluppo dei mezzi di misurazione e computazione sono in grado di darci sempre più informazioni sul vortice di stimoli. Infatti, seguendo questa logica, la libertà non è altro che ignoranza⁸³.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, cap. 12, par. 5.

Nelle prime pagine del saggio *Oltre la libertà e la dignità*, Skinner auspica⁸⁴ il compimento di una vera e propria soluzione tecnologica all'ignoranza umana, invocando la nascita di una “tecnologia del comportamento” paragonabile per potere e precisione alla tecnologia fisica e biologica. È precisamente all'interno di questo orizzonte epistemologico che si inserisce in modo violento e totalizzante il capitalismo della sorveglianza. I capitalisti della Silicon Valley realizzano l'utopia skinneriana, istituzionalizzando il punto di vista dell'Altro attraverso macchine capaci di osservare, calcolare e rinforzare automaticamente le azioni umane per ottenere i mutamenti comportamentali desiderati. Skinner riteneva che la difesa della libertà e della dignità costituissero un ostacolo al progresso della scienza. Per placare le ansie sociali e aggirare le norme in materia di privacy, egli suggeriva un'osservazione non intrusiva e invisibile, convinto che il succedersi di invenzioni tecnologiche avrebbe spinto la privacy ai margini dell'esperienza umana, rimpiazzando le illusioni umanistiche con la certezza degli strumenti scientifici.

Per svelare la fisionomia di questo dispositivo, Zuboff articola un serrato contrasto tra la prassi del capitalismo della sorveglianza e l'utopia distopica del Grande Fratello orwelliano. Se il romanzo *1984* rappresenta il “prima”, ovvero la terrificante volontà prescientifica di dominare e terrorizzare l'anima dall'interno attraverso la minaccia perpetua del terrore, l'utopia di Skinner si colloca nel “dopo”, fondandosi sulla reificazione scientifica dell'umanità ridotta a un insieme di organismi. L'occhio del Grande Fratello infetta la coscienza e annichilisce l'eresia pretendendo una conversione interiore e spirituale. Al contrario, Skinner concepiva il romanzo *Walden Due* come un antidoto al totalitarismo e una ricetta per la ricostruzione sociale del dopoguerra, rifiutando sia la democrazia liberale (colpevole di perpetrare l'illusione della libertà) sia il libero mercato concorrenziale. La cura skinneriana si configurava come una tecnica utopica di ingegneria comportamentale volta a edificare un ordine sociale pacifico e armonioso basato sull'ideale dell'Altro, trascendendo l'uso della forza coattiva. Il capitalismo della sorveglianza si appropria di questa richiesta skinneriana di

⁸⁴ B. Skinner, citato in *Ivi*, cap. 12, par. 6.

“strumenti e metodi”, traducendo la tecnologia del comportamento in un apparato ubiquo mirato a massimizzare i profitti economici derivati dal *surplus* estrattivo⁸⁵.

Zuboff chiama l'apparato computazionale e interconnesso con il nome di “Grande Altro”. Il Grande Altro fonde la funzione agente e quella cognitiva, operando come lo strumento materiale attraverso cui il potere strumentalizzante riduce l'esperienza umana a un comportamento meramente osservabile e misurabile, manifestando una deliberata ed intrinseca indifferenza nei confronti del significato riflessivo di tale esperienza. I suoi metodi disumanizzati riducono gli individui al minimo comune denominatore statistico, considerandoli globalmente come meri “Altri” intercambiabili e spogliandoli della loro specificità in un contesto morale di radicale oggettificazione. Il Grande Altro agisce in modo silenzioso e persistente, applicando un'automazione che aggira intenzionalmente la consapevolezza dell'utente attraverso dinamiche di stimolo-risposta applicate a variabili di puri organismi. In tal modo, esso realizza la visione di Skinner, sostituendo la fiducia sociale con la certezza matematica e determinando una divisione patologica dell'apprendimento che erode progressivamente la libertà umana.

Il potere strumentalizzante non ha bisogno del terrore, dell'omicidio o delle punizioni corporali per imporsi; esso edifica il proprio dominio attraverso le dichiarazioni, gli autoproclami e le distrazioni retoriche, agendo dietro le quinte per sfuggire alla coscienza e sostituendo la socialità con gli “esiti garantiti” del mercato. Esso non si confronta direttamente con le istituzioni democratiche, ma le svuota dall'interno, erodendo la capacità di autodeterminazione e rimuovendo progressivamente la “volontà di volere” custodita nel santuario della vita privata. Ci troviamo di fronte alla perfetta declinazione della schmittiana “tirannia dei valori” indagata nel primo capitolo: elevando la Certezza a Sommo Valore del mercato, l'autonomia individuale viene criminalizzata e decodificata come il peccato supremo. L'unico imperativo morale superstite risiede nella sottomissione

⁸⁵ S. Zuboff, *Ivi*, cap. 12, par. 7.

al flusso, mentre l'unica condotta considerata razionale coincide con l'arrendersi al sistema, lasciando che la società sfumi nell'obsolescenza⁸⁶.

L'architettura di questo potere si dispiega attraverso l'apprendimento delle macchine (*machine learning*), il quale si sviluppa in modo esponenziale grazie a dispositivi interconnessi che scambiano e ottimizzano incessantemente dati. All'interno di questa struttura computazionale, la conoscenza algoritmica rimpiazza istantaneamente l'ignoranza, azzerando le anomalie umane per riportare l'agire sociale all'interno di norme prestabilite dal mercato. L'apprendimento automatizzato configura così una vera e propria “mente alveare”, un modello di azione collettiva in cui la libertà di ogni singolo elemento viene interamente subordinata alla conoscenza condivisa della rete. Come avevano teorizzato Meyer e Skinner, questo sacrificio della soggettività diviene il prezzo necessario per eliminare per sempre l'errore, l'imprevisto e il caos della casualità. Nella società strumentalizzante, le anomalie e i dubbi etici – che l'umanesimo chiamava libertà – vengono letti come semplici segnali di ignoranza tecnica non ancora spiegata fattualmente.

Per ottenere una società sicura e armoniosa, risulta indispensabile sbarazzarsi di questa libertà incontrollabile, ottimizzando le relazioni sociali appena al di sotto della soglia della consapevolezza umana attraverso pungoli, ricompense e punizioni algoritmiche modellate sulle *policy* aziendali. È la prassi quotidiana attraverso cui colossi come Facebook manipolano gli stati emotivi e orientano i flussi elettorali, o come Google indirizzano i corpi dei consumatori verso specifici esercizi commerciali. La mente confluyente creata dall'apprendimento delle macchine diviene il modello per un nuovo alveare umano, nel quale la libertà individuale è sacrificata in nome di una conoscenza collettiva imposta da altri per il bene dei loro guadagni sicuri: è questa l'essenza della terza modernità che il tecno-culto offre in risposta al bisogno umano di stabilità⁸⁷.

Per completare la disamina di questa visione dai tratti intrinsecamente religiosi e apocalittici, Shoshana Zuboff analizza quello che si configura come l'esempio più

⁸⁶ *Ivi*, cap. 13, par. 1.

⁸⁷ *Ivi*, cap. 14, par. 4.

emblematico e radicale di potere strumentalizzante applicato su scala planetaria: il sistema di “credito sociale” sviluppato dal governo cinese. Questo dispositivo fa leva sulla convergenza tra i dati personali estratti dallo Stato e quelli raccolti dalle grandi imprese digitali private per monitorare, valutare e migliorare il comportamento dei cittadini in tempo reale. Individui e imprese vengono costantemente sottoposti a una classificazione algoritmica basata sulla loro condotta, accumulando punteggi integrati in un immenso database panottico che determina l'erogazione di ricompense o l'inflizione di punizioni. Lo scopo del credito sociale cinese è utilizzare i mezzi di modifica del comportamento di massa per raggiungere risultati garantiti non a fini di mercato, bensì a fini di ingegneria sociale e stabilità politica, risolvendo in modo tecnologico l'incubo della dissoluzione morale. Come osserva Hawkins, di fronte a un oceano di sfiducia sociale, il governo ha investito le proprie energie in una cura tecnologica, accolta a braccia aperte da una popolazione esausta e priva di alternative⁸⁸.

Già a partire dal 2015, la Banca centrale cinese ha delegato lo sviluppo di questi software a colossi privati dell'*e-commerce*, tra cui Ant Financial (Alibaba), la quale ha implementato il programma Sesame Credit. Questo sistema algoritmico produce una valutazione “olistica” del soggetto, classificandone gli acquisti, il livello di istruzione, la puntualità nei pagamenti e persino la qualità ideologica delle sue amicizie in rete. Secondo le dichiarazioni programmatiche del CEO dell'azienda, il fine della valutazione è fare in modo che le persone “cattive” non abbiano socialmente alcun luogo in cui rifugiarsi, garantendo al contempo ai cittadini “buoni” la libertà di muoversi senza ostacoli. Sebbene nel 2017 lo Stato abbia centralizzato il controllo revocando il sostegno formale ai programmi privati per l'eccessivo potere accumulato dalle aziende, in soli due anni Sesame Credit era giunto a registrare 400 milioni di utenti, esiliando coloro che finivano nella “lista nera” dall'accesso ai servizi essenziali, ai trasporti e ai consumi.

La visione del governo cinese incarna il grande sogno datista di una conoscenza totale e di una certezza impeccabile mediata da algoritmi che filtrano un flusso perpetuo di dati provenienti da ogni aspetto delle vite di un miliardo e mezzo di

⁸⁸ J. Hawkins, citato in *Ivi*, cap. 13, par. 4.

persone. Sotto questo profilo, il sistema di credito sociale cinese non costituisce un'anomalia esotica legata all'autoritarismo orientale, ma svela la medesima logica di oggettivazione che governa le piattaforme occidentali. Società come Uber, eBay e Facebook applicano quotidianamente la medesima estrazione di dati comportamentali, e gli istituti finanziari di Stati Uniti e Gran Bretagna propongono da anni modelli di valutazione del credito basati sull'analisi algoritmica dei profili social dei clienti. Come rileva acutamente Rogier Creemers⁸⁹, la tendenza dell'ingegneria sociale a indirizzare gli individui verso un comportamento ritenuto ottimale appartiene interamente all'approccio della Silicon Valley, la quale pretende di risolvere i problemi esistenziali dell'umanità tramite il potere terapeutico della tecnologia. L'elemento più scioccante della vicenda cinese, di conseguenza, risiede nella sua spaventosa somiglianza con la direzione che la tecnica sta assumendo ovunque a livello globale.

I capitalisti della sorveglianza celebrano l'avvento di questa "epoca magica" occultandone deliberatamente il prezzo politico: affinché il Grande Altro possa approssimarsi alla certezza degli esiti garantiti, esso deve tendere alla totalità, cancellando ogni limite ed eliminando qualsiasi possibile ostacolo sul suo cammino. Assecondando L'affinità strutturale tra la logica polarizzante del sacro e quella del politico (come teorizzato da Mongini a partire dal pensiero di Schmitt), il potere strumentalizzante mira alla sottomissione totale della società. A intralciare l'avanzata totalizzante di questo mercato della certezza si erge l'autorità legittima della persona e delle sue tutele storiche: le istituzioni democratiche, i sistemi di leggi, i regolamenti statali, i diritti costituzionali, i contratti privati, i limiti imposti dalla concorrenza, la vivacità della società civile e, in ultima istanza, l'autorità politica del popolo e quella morale dei singoli individui che rifiutano di farsi convertire in organismi prevedibili, resistendo all'avanzata del nuovo dogma tecnologico⁹⁰.

⁸⁹ R. Creemers, citato in *Ivi*, cap. 13, par. 4.

⁹⁰ S. Zuboff, *Ivi*, cap. 14, par. 2.

3.2 Il messianismo della Silicon Valley: l'esempio di Palantir

L'architettura totalizzante e computazionale del Grande Altro descritta da Shoshana Zuboff, che opera capillarmente attraverso l'oggettivazione dell'esperienza umana, trova la sua più concreta, sistematica e militarizzata trasposizione nell'ideologia e nella prassi di Palantir Technologies. Fondata nel 2003 da Peter Thiel, Alex Karp, Joe Lonsdale, Nathan Gettings e Stephen Cohen, Palantir non si configura come una comune impresa di software, bensì come il punto di convergenza assoluto tra il potere strumentalizzante del capitalismo della sorveglianza e le prerogative sovrane dello Stato. Attraverso lo studio del pensiero teoretico dei suoi due principali artefici, Peter Thiel e Alex Karp, emerge come questa corporation sia stata in grado di realizzare storicamente quella "tecnologia del comportamento" universale già auspicata da Burrhus Skinner. Laddove Skinner criticava il caparbio legame delle società occidentali con le illusioni metafisiche di libertà e dignità, colpevoli di intralciare l'avanzata razionale della scienza, Palantir istituzionalizza il punto di vista dell'Altro all'interno degli apparati di difesa globale, ponendosi come uno dei fautori principali di una radicale metamorfosi dell'ordine geopolitico contemporaneo.

Peter Thiel, investitore lungimirante e già fondatore di PayPal, rappresenta la colonna vertebrale filosofica di questo colosso della gestione dei Big Data. Assieme al CEO Alex Karp, egli ha edificato una struttura manageriale tanto carismatica quanto controversa, capace di lanciare sfide aperte agli schieramenti politici tradizionali e di ridefinire lo statuto stesso della sovranità statale, costringendo i governi occidentali e le agenzie di intelligence a stringere con essa un nodo di mutua e indissolubile dipendenza. Al fine di decodificare la fisionomia profonda di questo dispositivo, risulta tuttavia necessario sviscerare le fondamenta dottrinali che hanno spinto Thiel a progettare un simile apparato, un'indagine che conduce direttamente alle radici della teologia politica contemporanea.

Nel quadro speculativo delineato da Thiel nel saggio manifesto *Il momento straussiano*⁹¹, la comprensione delle strategie delle amministrazioni americane e

⁹¹ P. Thiel, *Il momento straussiano*, a cura di A. Venanzoni, Liberilibri, Macerata, 2025.

dei colossi della Silicon Valley viene sottratta alle lenti riduttive del mero profitto economico per essere ricollocata nell'alveo di una vera e propria “tecnoteologia politica”. In perfetta consonanza con l'analisi sul capitalismo della sorveglianza, Thiel elegge lo shock geopolitico dell'11 settembre 2001 a punto di svolta e rottura irreversibile della modernità. L'attacco alle Torri Gemelle ha squarciato brutalmente l'illusione illuminista e progressista che cullava l'Occidente, demolendo la tesi liberale secondo cui la violenza radicale sarebbe un retaggio del passato e il mondo intero potrebbe essere pacificamente governato attraverso il diritto internazionale, l'interconnessione dei mercati e l'esportazione del *soft power*. L'evento parusiaco dell'11 settembre ha liquidato la tanto acclamata “fine della Storia” di Fukuyama⁹², rivelando l'intrinseca vulnerabilità delle democrazie occidentali e innescando l'esigenza impellente di un nuovo patto sociale volto a esigere la Sicurezza assoluta a discapito della Libertà individuale. Di fronte a un terrorismo internazionale asimmetrico e molecolare, le antiquate forze armate tradizionali si scoprivano strutturalmente inadeguate, imponendo la necessità di riformulare da zero la filosofia politica dell'Occidente.

All'interno del dibattito sul contenimento della violenza globale, Thiel denuncia l'ingenuità della classe dirigente postmoderna, la quale, influenzata da una lettura economicista e materialista della storia, ha tentato per decenni di arginare i conflitti geopolitici attraverso la redistribuzione della ricchezza e l'assistenzialismo verso le aree in via di sviluppo. L'11 settembre ha smentito questa premessa: l'attacco non ha avuto origine dalla disperazione delle classi indigenti, bensì dall'estremismo ideologico di un'élite medio-alta capitanata da Osama Bin Laden. Secondo la prospettiva thieliana, l'errore fatale della filosofia moderna risiede proprio nell'aver smesso di interrogarsi sulla natura umana profonda e sui suoi conflitti di valore, riducendo l'individuo a un mero attore economico razionale. L'uomo moderno è il prodotto del reciproco discredito tra Stato e Chiesa che, neutralizzandosi a vicenda durante le guerre di religione, hanno sminuito il valore metafisico del Sacrificio (sia per Dio che per la Patria).

⁹² F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.

Assecondando la logica illustrata da Carl Schmitt⁹³, l'estremizzazione della dicotomia amico/nemico legata a valori teologici assoluti aveva generato conflitti talmente distruttivi da costringere la modernità, con la Pace di Westfalia, a privatizzare le questioni sulla virtù e sulla religione. Il prezzo pagato per ottenere la pacificazione sociale è stato l'oblio delle grandi domande metafisiche sulla natura umana e la nascita di un soggetto spolticizzato e puramente mercantile. Tuttavia, Thiel ammonisce che gli individui disposti a morire e uccidere in nome di un Assoluto esistono ancora al di fuori dei confini occidentali.

In questa rappresentazione storica, John Locke⁹⁴ viene identificato da Thiel come il principale architetto della realtà occidentale moderna. Locke ha riempito il vuoto teologico con la prassi dell'accumulazione economica, privando lo Stato del potere di imporre una Verità morale e riducendo la sua funzione alla mera tutela della proprietà e della libertà negativa del singolo. Locke ha inoltre ribaltato la concezione biblica della Terra come dono perfetto, interpretando la natura come una realtà "miserabile" il cui unico valore viene conferito dal lavoro dell'uomo, santificando così la logica del capitalismo industriale. Esaltando il futuro come una prateria di progresso lineare, il liberalismo lockiano ha rimosso la memoria della violenza originaria su cui ogni ordine sociale si edifica. L'11 settembre ha messo in crisi questo paradiso capitalista: mentre l'Occidente ha rimosso la dimensione teologica della storia, il mondo non occidentale considera ancora la fede religiosa come l'elemento fondativo dell'esistenza. La necessità della sopravvivenza costringe oggi il liberalismo a uscire dal proprio torpore illuminista per fare i conti con quei conflitti di valore che credeva di aver sepolto sotto la neutralità del mercato.

A supporto della propria diagnosi, Thiel evoca esplicitamente il pensiero di Carl Schmitt⁹⁵, evidenziando come la neutralizzazione liberale costituisca un'auto-illusione suicida. Per Schmitt, la categoria del politico è ineliminabile poiché è proprio attraverso il confronto speculare con il Nemico che un gruppo umano definisce la propria identità e perimetra il proprio spazio sacro. Il liberalismo,

⁹³ C. Schmitt, citato in P. Thiel, *op. cit.*, par. *Carl Schmitt: la persistenza del politico*.

⁹⁴ J. Locke, citato in *Ivi*, par. *John Locke: il compromesso americano*.

⁹⁵ C. Schmitt, citato in *Ivi*, par. *Carl Schmitt: la persistenza del politico*.

fingendo che non esistano più nemici e depoliticizzando i conflitti, ha edificato un sistema fragile, destinato a generare relativismo e a sprofondare nel nichilismo.

Tuttavia, la totale adesione di Thiel alla diagnosi schmittiana si interrompe drasticamente quando si valuta la soluzione pratica: nell'era della globalizzazione e delle armi di distruzione di massa, accettare la guerra aperta e perenne teorizzata da Schmitt significherebbe scatenare l'Apocalisse nucleare e l'estinzione biologica della specie.

Per uscire da questo vicolo cieco, Thiel ricorre alla dottrina dell'esoterismo di Leo Strauss⁹⁶. Strauss teorizza che, per sottrarre le democrazie liberali all'autodistruzione nichilista o nucleari, la società debba essere silenziosamente sorretta da un'élite cognitiva e ristretta che si assuma la responsabilità di gestire la Verità in modo celato. La Verità è una forza “infiammabile” che la massa non potrebbe maneggiare senza bruciare le basi morali della convivenza civile. Poiché ogni grande civiltà – inclusa quella statunitense – poggia originariamente su una base di violenza costitutiva e su atti moralmente discutibili (l'espansionismo, la forza bruta), tali “tristi esigenze” della politica devono rimanere coperte da un velo di segretezza esoterica. In questo quadro, la stabilità dell'ordine sociale non viene garantita dalle discussioni trasparenti dei parlamenti o delle Nazioni Unite, ma dall'efficienza sotterranea e invisibile dei servizi di intelligence. La protezione della civiltà esige l'uso di strumenti d'eccezione e la sospensione temporanea del diritto, i quali devono operare nell'ombra per preservare l'ordine senza corrompere la morale della massa.

L'ultimo pilastro della sintesi thieliana risiede nella teoria mimetica di René Girard⁹⁷. Girard propone una “scienza dell'umanità” che individua nella mimesi – la tendenza innata dell'uomo a imitare i desideri dei propri simili – la fonte strutturale della violenza. Essendo gli esseri umani macchine programmate per l'imitazione, essi finiscono inevitabilmente per desiderare i medesimi oggetti, trasformando il legame sociale in una rivalità distruttiva. Smentendo il mito illuminista del contratto sociale, Girard dimostra che la pace arcaica non nasce

⁹⁶ L. Strauss, citato in *Ivi*, par. *Leo Strauss: procedere con cautela*.

⁹⁷ R. Girard, citato in *Ivi*, par. *René Girard: la fine della città dell'uomo*.

dalla ragione, ma dal “meccanismo del capro espiatorio”: l'unificazione unanime della comunità contro una vittima casuale il cui sacrificio rituale placa la violenza mimetica e fonda le istituzioni umane. Tuttavia, Thiel rileva come l'era contemporanea sia segnata dal crollo definitivo di queste protezioni sacrificali. Il meccanismo del capro espiatorio esige come condizione indispensabile l'inconsapevolezza della comunità riguardo all'innocenza della vittima; la tradizione giudaico-cristiana, svelando la natura arbitraria della violenza e prendendo le parti delle vittime, ha privato il sacrificio della sua efficacia catartica. Senza più il “freno” del mito, la mimesi corre libera e senza limiti, e il terrorismo suicida si configura come l'emblema di questa fase finale: una violenza pura e nichilista che distrugge contemporaneamente l'altro e sé stessi.

La filosofia politica di Peter Thiel opera come la sintesi tecno-teologica di questi autori. Preso atto che la classe politica tradizionale si è dimostrata incapace di gestire la complessità mimetica della modernità, il testimone della sovranità passa definitivamente nelle mani della Silicon Valley. Solo i tecnologi e i programmatori possiedono la lucidità per edificare le infrastrutture invisibili necessarie a prevenire il caos globale. Sposando l'esoterismo di Strauss e la diagnosi di Girard, Thiel teorizza che l'unico modo per preservare l'Occidente senza scatenare l'Apocalisse sia l'istituzione della tecnologia come nuovo *Katechon*: la forza d'eccezione incaricata di trattenere l'avvento del disordine. Questa visione determina la rottura definitiva di Thiel con gli ideali democratici della modernità, formalizzata nella celebre massima del 2009: “Non credo più che la libertà e la democrazia siano compatibili”. Poiché la democrazia elettorale genera unicamente invidia mimetica e stagnazione burocratica, il progresso e la salvezza della civiltà esigono il definitivo distacco della tecnica dal controllo delle masse votanti.

È all'interno di questa cornice dogmatica che si inserisce la logica monopolistica esposta da Thiel nel saggio *From Zero to One*⁹⁸. Affermando che “la concorrenza è per i perdenti”, Thiel applica fedelmente il pensiero di Girard: la concorrenza economica e la dialettica democratica sono le forme moderne della rivalità

⁹⁸ P. Thiel e B. Masters, *Da zero a uno. I segreti delle startup, ovvero come si costruisce il futuro*, Rizzoli, Milano, 2015.

mimetica distruttiva. Per disinnescare questo conflitto all'origine, risulta necessario superare la logica concorrenziale attraverso la creazione di un Monopolio assoluto. Se un'azienda tecnologica è così immensamente superiore da non avere rivali storici (compiendo il salto da zero a uno), l'invidia e la rivalità mimetica svaniscono, lasciando il posto a una pace stabilita dall'alto. Quella che la sociologia democratica decodifica come una “tecno-dittatura” operata dal Grande Altro, nella teologia politica di Thiel assurge al rango di Pace imperiale: l'edificazione di un monopolio informatico esoterico e onnisciente – incarnato storicamente da Palantir – eletto a unico occhio sovrano capace di calcolare, tracciare e neutralizzare l'eresia della violenza asimmetrica prima ancora che essa possa manifestarsi nel mondo.

Poste le basi filosofiche e teologiche dell'ideologia di Thiel, si rende ora necessario indagare la nascita e l'impatto di Palantir nel panorama geopolitico globale, introducendo la figura di Alex Karp, ovvero il vero frontman dell'azienda⁹⁹. Il nome stesso della società, ispirato alle “Pietre Veggenti” in grado di scrutare a distanza i nemici nell'universo de *Il Signore degli Anelli*, riflette la sua missione ontologica: lo sviluppo di un'infrastruttura tecnologica in grado di imporre un ordine al caos, analizzando enormi quantità di dati disorganizzati per individuare collegamenti e tendenze invisibili all'occhio umano.

Sorta successivamente all'11 settembre con il sostegno finanziario di In-Q-Tel (il ramo di *venture capital* della CIA), l'azienda ha rapidamente assunto un'aura quasi leggendaria all'interno della comunità dell'intelligence, tant'è che le sue tecnologie avrebbero giocato un ruolo cruciale persino nel blitz che condusse all'uccisione di Osama Bin Laden. Tuttavia, l'espansione del potere strumentalizzante non si arresta all'antiterrorismo. Oggi l'azione di Palantir è divenuta pervasiva: tutti i rami delle forze armate statunitensi e dozzine di agenzie federali civili – dall'FBI all'Internal Revenue Service, fino ai National Institutes of Health – hanno adottato la sua tecnologia. Dal cambiamento climatico all'immigrazione, dalle frodi finanziarie alla logistica dei vaccini durante la pandemia di COVID-19, Palantir si

⁹⁹ M. Steinberger, *Il filosofo nella Valley. Alex Karp, Palantir e l'ascesa dello Stato di sorveglianza*, trad. it. di M. Salaroli, Foglio edizioni, s.l., 2026.

è collocata come fulcro decisionale del XXI secolo, operando come l'occhio onnisciente in grado di tradurre l'intera esistenza in dati predittivi. L'infiltrazione dell'azienda nelle infrastrutture civili e statali riguarda ormai da vicino anche l'Europa e l'Italia. Lo dimostrano le recenti implementazioni dei sistemi di Palantir nel nostro settore sanitario e di ricerca e le crescenti pressioni per l'adozione dei suoi software di intelligenza artificiale all'interno dell'amministrazione pubblica e della sicurezza nazionale¹⁰⁰.

Questa pervasività non è governata da una logica esclusivamente economica. All'interno di Palantir la ricerca del profitto è sempre stata secondaria a uno scopo superiore e messianico: ergersi a “spada e scudo” per la difesa dell'Occidente e del paradigma liberale (una missione che, nel vocabolario interno mutuato da Tolkien, i dipendenti definiscono significativamente “salvare la Contea”). Questo programma ideologico rende la corporation un'anomalia nel panorama della Silicon Valley, infatti, Palantir ha sempre rifiutato di stringere accordi commerciali con regimi considerati ostili, come la Cina o la Russia, nutrendo un profondo disprezzo verso le altre aziende tecnologiche (come ad esempio Facebook), accusate di vendere i dati degli utenti per futili scopi pubblicitari, ignorando la sopravvivenza della civiltà occidentale stessa. A sancire questa rottura, nel 2020 l'azienda ha trasferito la propria sede da Palo Alto a Denver, abbandonando il progressismo ipocrita della California.

La vera incarnazione di questo conflitto ideologico risiede nel suo CEO Alex Karp. Privo di background in ingegneria informatica o finanza, Karp aveva studiato filosofia all'Haverford College e all'Università di Francoforte, formandosi con la teoria critica neomarxista. Figlio di madre ebrea e padre afroamericano, cresciuto in un ambiente di sinistra, Karp si definiva un “neo-socialista”. Ciò lo rendeva un profilo a prima vista improbabile per guidare il futuro dell'intelligence globale. Inoltre, creava un contrasto netto ma complementare con il libertarismo di estrema destra del cofondatore Peter Thiel. Eppure, Karp interpretò fin da subito la missione aziendale come una battaglia profondamente personale. Poiché perseguitato fin dall'infanzia da un senso di

¹⁰⁰ Ivi, par. *Rendere il mondo un posto sicuro per lui stesso*.

estrema vulnerabilità esistenziale legato alle proprie radici minoritarie in un mondo percepito come intrinsecamente ostile, Karp si convinse che l'unico modo per proteggere l'individuo (e sé stesso) dal caos consistesse nel difendere la democrazia attraverso la superiorità tecnologica.

Palantir si è così trasformata in un colosso da miliardi di dollari, consacrandosi definitivamente con l'ingresso a Wall Street nel 2020. Tuttavia, la sua scalata ha progressivamente svelato la natura distopica dell'azienda. Il software di Palantir ha oltrepassato i confini della sicurezza nazionale per tramutarsi in uno strumento di sorveglianza di massa e di "polizia predittiva", suscitando l'allarme dei difensori delle libertà civili e della democrazia.

In particolare, i software di cui oggi dispone sono: Gotham, progettato per gli operatori della difesa e della sicurezza nazionale, integrando informazioni provenienti dall'intelligence, da transazioni finanziarie e da dati presi sul campo con lo scopo di supportare operazioni complesse; Foundry, pensato sia per il settore privato che per la pubblica amministrazione, che connette database aziendali per migliorare la catena di approvvigionamento e rendere più efficace il sistema organizzativo; AIP, che integra l'IA generativa e gli *agent AI* nei flussi di lavoro; e infine Apollo, ovvero un sistema che consente la distribuzione e l'aggiornamento continuo del software su diverse infrastrutture.

Il coinvolgimento dell'azienda nello scandalo Cambridge Analytica del 2016, in cui dati di milioni di cittadini furono utilizzati per manipolare l'elettorato a favore dell'elezione di Donald Trump e, soprattutto, la collaborazione con l'ICE (l'agenzia federale per l'immigrazione) per rintracciare e deportare i migranti clandestini sul suolo americano, hanno scatenato una lunga serie di proteste. Le università e l'opinione pubblica progressista hanno iniziato a definire Palantir non più come lo scudo della libertà, ma piuttosto come una forma di un controllo autoritario. La promessa di Karp, ovvero la difesa della democrazia, rivelava così il suo paradosso. Infatti, tentando di arginare la mimesi violenta e il disordine, la tecnologia di Palantir si era trasformata nell'arma ideale per un regime che, al contrario di quello che si voleva dimostrare essere, era illiberale. In questo modo,

vennero ridisegnati gli equilibri di potere e venne annullato ogni residuo di privacy rimasto¹⁰¹.

L'escalation geopolitica globale ha impresso una drammatica accelerazione alla parabola ideologica di Karp. Davanti all'invasione russa in Ucraina (dopo la quale è andato fisicamente a Kiev nel maggio 2022) e di fronte ai massacri di Hamas del 7 ottobre 2023 in Israele, l'illusione pacifista della modernità è definitivamente crollata agli occhi di Karp. Il pogrom in Medio Oriente e le proteste anti-israeliane nei campus universitari americani hanno scatenato in lui un feroce disprezzo per la sinistra identitaria e per il mondo accademico, provocando la sua rottura definitiva con il Partito Democratico. Spinto dal bisogno di difendere l'Occidente e le proprie radici ebraiche, Karp ha progressivamente allineato le sue posizioni alla destra conservatrice, arrivando a lodare l'interventismo militare di Trump in Iran e abbracciando un esplicito "nazionalismo tecnologico". Karp si è circondato di "nemici" (si vedano i vari concorrenti della Silicon Valley, gli accademici o i governi ostili), utilizzandoli per alimentare la narrazione di Palantir come difensore della democrazia assalita da barbari.

La summa ideologica e teologica di Palantir si può rintracciare nel recente Manifesto aziendale, pubblicato via X dal profilo di Palantir (rielaborando i concetti del libro scritto in cooperazione da Alex Karp e Nicholas Zamiska¹⁰²). Il documento consiste in un elenco di principi che tentano di ridefinire il rapporto tra innovazione, potere e valori, segnando così l'ennesima rottura con la Silicon Valley libertaria e portando a compimento il panorama descritto da Shoshana Zuboff.

Abbandonando la finta neutralità della rete, Palantir rivendica la propria identità militare attraverso dogmi inequivocabili:

1. La Silicon Valley ha un debito morale nei confronti del paese che ha reso possibile la sua ascesa. L'élite ingegneristica della Silicon Valley ha l'obbligo di partecipare alla difesa della nazione.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² A. C. Karp e N. W. Zamiska, *La repubblica tecnologica. Come l'alleanza con la Silicon Valley plasmerà il futuro dell'Occidente*, trad. it. di C. Rizzo e P. Del Vecchio, Silvio Berlusconi Editore, Milano, 2025.

4. I limiti del *soft power*, della retorica altisonante fine a sé stessa, sono stati smascherati. La capacità delle società libere e democratiche di prevalere richiede qualcosa di più del semplice appello morale. Richiede *hard power*, e in questo secolo l'*hard power* sarà costruito sul software.

12. L'era atomica sta finendo. Un'epoca della deterrenza, quella atomica, si sta concludendo, e sta per iniziare una nuova era della deterrenza costruita sull'IA.

21. Alcune culture hanno prodotto progressi fondamentali; altre rimangono disfunzionali e regressive. Tutte le culture sono ora uguali. Le critiche e i giudizi di valore sono vietati. Eppure, questo nuovo dogma passa sotto silenzio il fatto che certe culture – e anche certe sottoculture – hanno prodotto meraviglie. Altre si sono dimostrate mediocri, e peggio ancora, regressive e dannose.

È in quest'ultimo assunto che la netta distinzione tra amico e nemico schmittiana giunge al suo apice. La tecnologia diviene il mezzo incaricato di difendere le “culture superiori” e schiacciare quelle ritenute regressive.

Di fronte all'imposizione di questa “tirannia dei valori”, quasi in risposta diretta al manifesto, il 25 maggio 2026 è stata pubblicata l'enciclica di Papa Leone XIV sull'intelligenza artificiale intitolata *Magnifica Humanitas*¹⁰³ (a 135 anni dalla *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII). Quest'operazione culturale si erge a faro etico per decodificare e arginare la rivoluzione algoritmica, ponendosi in antitesi speculare all'ideologia perseguita dalla Silicon Valley e da corporazioni come Palantir. Come evidenziato dall'ampio dibattito sollevato dal testo, il fulcro del documento pontificio risiede in un imperativo categorico che si scontra ferocemente con il dogma dell'*hard power* di Alex Karp: “disarmare l'intelligenza artificiale”. Nella dottrina di Leone XIV, questo significa sottrarre definitivamente l'IA alla logica della competizione militare, economica e cognitiva. Si tratta di una condanna assoluta della visione tecnocratica che concepisce il software come un'arma sovrana, nonché del pericolo di delegare la giustizia, la guerra e l'ordine sociale alla funzione predittiva delle macchine. Il Papa denuncia il rischio che l'umanità si consegna a una nuova “Torre di Babele”, una costruzione segnata dall'*hybris* dell'autosufficienza e da un'umanità decadente, pronta ad adorare le proprie risorse tecnologiche ponendo il Grande Altro al posto di Dio.

¹⁰³ Papa Leone XIV, *Lettera Enciclica Magnifica Humanitas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2026.

Sotto il profilo antropologico, l'obiezione cattolica si scaglia contro il riduzionismo computazionale che accomuna il transumanesimo, il Datismo e il comportamentismo skinneriano. Laddove l'ideologia di Palantir tratta il limite biologico, la fallibilità e la vulnerabilità umana come un errore di sistema o un segnale di ignoranza tecnica da correggere attraverso l'ingegneria sociale per ottenere esiti garantiti, *Magnifica humanitas* riafferma che l'imperfezione e il limite sono tratti costitutivi della persona umana. Più che offrire una risposta dogmatica ai problemi della modernità, questo intervento mette in luce la polarizzazione radicale tra due modelli interpretativi che si contendono lo statuto del XXI secolo: da un lato, il sacro socioreligioso tradizionale che tenta di preservare il mistero, la fragilità e l'autonomia della coscienza dall'oggettivazione tecnica; dall'altro, il messianismo del sacro tecnologico secolare incarnato da Palantir, intenzionato a riportare la libertà sotto il potere totalitario della tecnologia.

3.3 Obsolescenza umana, disuguaglianza dogmatica e distruzione della democrazia

Dopo aver descritto l'imposizione del potere strumentalizzante e la reificazione dell'individuo in dato computazionale come basi dell'architettura tecnica e geopolitica del nostro tempo, è ora necessario trattare le conseguenze ultime di questa rivoluzione sull'antropologia e sulle istituzioni umane. Questa assolutizzazione del progresso tecnico, elevato a valore assoluto della teologia della Silicon Valley, non si limita ad erodere le fondamenta dell'etica tradizionale, bensì innesca una serie di reazioni a catena volte a culminare in una triplice distopia: l'obsolescenza biologica dell'uomo, l'esplosione della disuguaglianza ontologica e il collasso definitivo della democrazia liberale.

La prima delle tre conseguenze, esito di questa traiettoria, è stata trattata da Noah Harari, e coincide con la prospettiva di una "grande separazione" tra l'intelligenza e la coscienza. Nel Datismo, l'organismo biologico è stato inesorabilmente degradato allo status di algoritmo biochimico. Quando, come previsto da Harari, l'intelligenza artificiale dimostra di poter elaborare i dati, riconoscere i pattern e prendere decisioni in modo infinitamente più rapido ed efficiente rispetto alla

limitata mente umana, l'*Homo sapiens* smarrisce il proprio ruolo da protagonista funzionale ed economico. La progressiva automazione non minaccia solamente la stabilità lavorativa, ma genera quella che Harari definisce la “classe inutile”. Miliardi di esseri umani sono così destinati a perdere qualsiasi rilevanza economica, militare e politica. L'individuo, privato della sua utilità, rischia in questo modo di veder svanire lo scopo stesso della sua esistenza, precipitando in una condizione di obsolescenza irreversibile all'interno di una dimensione che non necessita più della sua funzione¹⁰⁴.

Di fronte a questa marginalizzazione di massa si aggiunge il secondo esito distopico: l'avvento di una disuguaglianza dogmatica. Al contrario delle religioni tradizionali che, nonostante operassero all'interno di società indiscutibilmente gerarchiche, postulavano un'uguaglianza fondamentale delle anime dinanzi alla divinità, le nuove tecno-religioni sacralizzano il potenziamento e l'ottimizzazione del corpo e della mente. L'ideale tecno-umanista rischia in questo modo di divenire una frattura non solamente economica, bensì strettamente biologica. Da una parte ci sarà un'élite ristretta in grado di permettersi l'*upgrade* genetico e cibernetico, elevandosi così allo status di divinità immanente; dall'altra una classe che, non avendone i mezzi, resterà superflua per la società. Per controllare questa classe inutile, non sarà necessario l'utilizzo del terrore totalitario¹⁰⁵. Infatti, secondo Harari, la sottomissione avverrà attraverso l'assuefazione e la “dipendenza social”. In questo disegno distopico, gli individui, paralizzati dall'angoscia di essere tagliati fuori dal flusso dell'esistenza, diventeranno schiavi volontari dell'infrastruttura tecnologica. Il nuovo comandamento datista, che Harari riassume nell'imperativo “registra, carica, condividi!”, svuoterà l'esperienza umana di ogni significato intimo, attribuendole valore solo in funzione del fatto che fungerà da nutrimento per il Grande Altro¹⁰⁶.

Affinché questo meccanismo estrattivo possa divenire totalizzante, è però necessario il superamento dell'ultima difesa posta in protezione dell'essere umano: la casa. Come argomenta Shoshana Zuboff, il potere strumentalizzante,

¹⁰⁴ Y. N. Harari, *op. cit.*, cap. *La grande separazione*.

¹⁰⁵ *Ivi*, par. *Registra, carica, condividi!*.

¹⁰⁶ *Ivi*, par. *Il senso della vita*.

per espandersi, deve distruggere e permeare il “santuario” dell’individuo, inteso non come un mero spazio fisico, ma piuttosto come la condizione psicologica e spaziale di rifugio. È il luogo invisibile e disconnesso che permette di preservare la propria intimità, di elaborare il sé e di fare maturare un giudizio morale ed etico autonomo. Il capitalismo della sorveglianza irrompe e viola questo rifugio, installando i propri sensori fin dentro le pareti domestiche per abbattere la distinzione necessaria tra interno ed esterno. Dinanzi alla retorica del mercato secondo cui “chi non ha nulla di male da nascondere non ha nulla da temere”, Zuboff svela l’opprimente verità della società iper-connessa, ovvero che “se non hai niente da nascondere, non sei niente”. In quest’ottica, le istituzioni e i diritti fondamentali che prima tutelavano questo vitale isolamento vengono distrutti dal nuovo ordine: le mura del proprio santuario vengono abbattute in nome della trasparenza assoluta¹⁰⁷.

La distruzione del santuario interiore e l’obsolescenza della volontà umana conducono inevitabilmente alla terza e ultima conseguenza, ovvero la fine della democrazia. Mentre la democrazia liberale si fondava sul dogma umanista che incitava il cittadino ad ascoltare sé stesso per eleggere i propri rappresentanti, il nuovo paradigma prevede l’esatta sottomissione contraria. In *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Harari descrive perfettamente questo collasso tramite l’emblematico paradosso del voto: quando gli algoritmi e l’intelligenza artificiale saranno in fase avanzata (egli cita l’esempio di Cortana, l’assistente virtuale dei dispositivi Windows) avranno la capacità di calcolare con un 87% di probabilità le nostre reazioni neurologiche ed emotive prima ancora che esse affiorino alla nostra coscienza, l’atto stesso di recarsi alle urne per votare si svuoterà di significato. Ogni elettore, disponendo e confidando dell’infallibilità matematica dell’oracolo digitale, delegherà ad esso non solo i suoi consumi, bensì anche le proprie decisioni politiche e morali. Pertanto, il potere, che prima consisteva e coincideva con l’esercizio della pratica democratica e della cittadinanza, si sposterà silenziosamente nel tempo verso i server della Silicon Valley¹⁰⁸.

¹⁰⁷ S. Zuboff, *op. cit.*, cap. 17, parr. 1-2.

¹⁰⁸ Y. N. Harari, *op. cit.*, par. *Un 87% di probabilità e Dove è andato a finire il potere*.

È proprio in questo frangente teorico che si inseriscono le idee di Geminello Preterossi¹⁰⁹ e Carl Schmitt¹¹⁰. La teologia politica, infatti, si rivela essere una dinamica inestinguibile: l'Occidente moderno si era illuso di aver disinnescato per sempre l'assolutismo religioso, confinando il sacro nell'ambito privato per entrare in un'epoca di ragione e neutralità democratica; tuttavia, il sacro si è dimostrato non essere scomparso, ma ha semplicemente subito una metamorfosi e si è incarnato in nuove entità immanenti. Infatti, le tecno-religioni contemporanee dimostrano che ogni ordine sociale post-tradizionale, per fondare il proprio vincolo coesivo e garantire l'obbedienza, è inevitabilmente costretto a teologizzare le proprie infrastrutture materiali.

In conclusione, il Grande Altro, il Datismo e il messianismo algoritmico di Palantir, non rappresentano una deviazione dal pensiero religioso, ma ne costituiscono la più spietata secolarizzazione. Nel momento in cui la connessione totale e la certezza predittiva vengono innalzati a Valori Supremi, si innesca la "tirannia dei valori" schmittiana: l'autonomia, il dubbio e il limite biologico si trasformano in "non-valori", ovvero eresie da eradicare. La democrazia viene in questo modo distrutta non tanto dalla violenza propria dei totalitarismi arcaici, bensì dall'efficienza pacificatrice di un idolo algoritmico che, in cambio della promessa dell'immortalità e dell'infallibilità, richiede obbedienza assoluta e il sacrificio definitivo della condizione umana.

CONCLUSIONI

Il percorso compiuto all'interno di questo elaborato consente di trarre un bilancio sull'ipotesi di partenza, confermando come la traiettoria della modernità non si risolva in un definitivo disincanto del mondo, bensì in una pervasiva risacralizzazione della tecnologia. Lungo il tracciato logico intrapreso nei tre capitoli, la ricerca ha dimostrato come la perdita di rilevanza sociale delle fedi tradizionali abbia aperto un vuoto dogmatico occupato dalle nuove religioni

¹⁰⁹ G. Preterossi, *art. cit.*, pp. 40-64.

¹¹⁰ C. Schmitt, *op. cit.*

secolari della Silicon Valley, le cui implicazioni geopolitiche minacciano ferocemente i concetti di autonomia individuale e di democrazia.

Il primo snodo cruciale della tesi ha permesso di ridefinire il significato di secolarizzazione, intesa dunque non come estinzione del sacro, ma come suo trasferimento all'interno del regime di immanenza proprio della società tecnologica. Riacciando all'affinità strutturale tra la polarizzazione del sacro e la categoria del politico indagata da Guido Mongini¹¹¹ a partire dall'opera di Carl Schmitt, si è evidenziato come l'atto di elevare un ideale terreno – in questo caso l'ottimizzazione algoritmica e l'efficienza computazionale – al rango di Valore Supremo attivi inevitabilmente una “tirannia dei valori”. Questa dinamica reintroduce la logica della dicotomia amico/nemico; infatti, il dissenso viene criminalizzato come eresia e il confine tra il sacro flusso dei dati e il profano limite biologico viene tracciato in modo rigido e non mediabile.

Successivamente, l'indagine ha descritto la traduzione dogmatica di questo impianto all'interno delle correnti del Transumanesimo e del Datismo, rivelando il carattere escatologico della fede digitale. Mentre la cybergnosi di Raymond Kurzweil risolve il problema della mortalità promettendo una salvezza immanente e un corpo superiore attraverso la Singolarità e il *mind uploading*, la filosofia datista analizzata da Yuval Noah Harari compie il passo definitivo, decretando la fine dell'antropocentrismo liberale. Ridotto a semplice algoritmo biochimico obsoleto, l'essere umano abbandona la propria interiorità per affidarsi all'infallibilità matematica degli algoritmi inorganici, divenuti nuovi sovrani assoluti del Ventunesimo secolo.

La traduzione di questo dogma è stata poi approfondita attraverso la disamina del capitalismo della sorveglianza di Shoshana Zuboff e delle pratiche di Palantir Technologies. Il “Grande Altro” e i software predittivi di Alex Karp e Peter Thiel hanno concretizzato e istituzionalizzato il comportamentismo radicale di Skinner e Meyer, trasformando la vita dei cittadini in *surplus* comportamentale, e agendo

¹¹¹ G. Mongini, *op. cit.*, cap. 6.

come un nuovo *Katechon* incaricato di neutralizzare preventivamente l'anomalia e l'imprevedibilità umana in nome di esiti garantiti dal mercato o dallo Stato.

Davanti a questo scenario apparentemente inevitabile, in cui la capillarità e la pervasività della tecnologia infrangono il "santuario" della vita privata e l'autodeterminazione democratica, l'elaborato evidenzia come la teologia politica si confermi, seguendo quanto detto da Geminello Preterossi¹¹², una dinamica strutturalmente inestinguibile. Infatti, l'Occidente postmoderno, illudendosi di aver dato vita ad uno spazio politico neutrale e razionale, è oggi vittima di un totalitarismo digitale che esige obbedienza totale.

Tuttavia, le conclusioni di questo lavoro non vogliono risolversi in un semplice determinismo apocalittico. Infatti, la consapevolezza della natura intrinsecamente ideologica del tecno-culto apre la possibilità a tentativi di resistenza e di riforma etica visibile anche all'interno della Silicon Valley stessa. L'emergere di esempi opposti a quelli esposti, come l'esperienza di Anthropic e lo sviluppo della cosiddetta "Constitutional AI" (un'intelligenza artificiale costituzionale), dimostra che l'evoluzione della tecnologia non va necessariamente verso un destino ineluttabile o un potere moralmente cieco. Il tentativo di vincolare l'apprendimento delle macchine a una "costituzione" di principi umani e tutele è la dimostrazione di come la tecnologia possa essere sottratta alla logica dell'efficienza pura e dell'*hard power* militarizzato per essere, all'opposto, ricondotta alla sua dimensione originaria di strumento al servizio della società.

Infine, la sfida che attende la società contemporanea, evocata anche dalla recente enciclica *Magnifica Humanitas*¹¹³, non è di natura solamente tecnica, bensì anche antropologica e filosofica. Si tratta di decidere se assecondare la costruzione di una vera e propria teocrazia dei dati, sacrificando la libertà a beneficio di una sicurezza predittiva impeccabile, oppure preservare lo spazio della coscienza, difendendo l'imperfezione e il libero arbitrio come tratti costitutivi e irrinunciabili della dignità umana.

¹¹² G. Preterossi, *art. cit.*, pp. 40-64.

¹¹³ Papa Leone XIV, *op. cit.*

BIBLIOGRAFIA

Filoramo, G., *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2022.

Fukuyama, F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.

Gentile, E., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma, 2001.

Harari, Y. N., *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano, 2017.

Karp, A. C. e Zamiska, N. W., *La repubblica tecnologica. Come l'alleanza con la Silicon Valley plasmerà il futuro dell'Occidente*, trad. it. di C. Rizzo e P. Del Vecchio, Silvio Berlusconi Editore, Milano, 2025.

Kurzweil, R., *La Singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2024.

Leone XIV [Papa], *Lettera Enciclica Magnifica Humanitas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2026.

Mongini, G., *La pace degli dei. Sacro, religione e politica in Europa. Un'introduzione storica*, Il Leone Verde, Torino, 2023.

Preterossi, G., *La teologia politica è inestinguibile?*, in "Pólemos", n. 2, 2016.

Schmitt, C., *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano, 1987.

Steinberger, M., *Il filosofo nella Valley. Alex Karp, Palantir e l'ascesa dello Stato di sorveglianza*, trad. it. di M. Salaroli, Foglio edizioni, Roma, 2026.

Thiel, P., *Il momento straussiano*, a cura di A. Venanzoni, Liberilibri, Macerata, 2025.

Thiel, P. e Masters, B., *Da zero a uno. I segreti delle startup, ovvero come si costruisce il futuro*, Rizzoli, Milano, 2015.

Zuboff, S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019.