

MAGIA E TECNOLOGIA

Fabio Grigenti

Università degli Studi di Padova
fabio.grigenti@unipd.it
Orbis Idearum, Vol. 7, Issue 1 (2019), pp. 63-79.

ABSTRACT

After an introductory paragraph that reconstructs the history of ideas around the relationship between magic and science, the essay conducts a direct comparison between technological practices and magical ritual based on the notion of protocol. It will be argued that in magic we must see not an imperfect technique, but the realization of the eidetic-virtual side of technology. Magic would be that ideal activity which produces the maximum transformation of the world with the least expenditure of energy.

Qualunque tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia
A.C. Clarke

1. MAGIA, SCIENZA E RELIGIONE

L'interesse per le questioni legate alla genealogia delle forme di sapere è un'eredità del positivismo europeo. Auguste Comte sarà uno dei primi a porre il problema di comprendere come lo «spirito umano» – questa è l'espressione che egli usa – abbia potuto esprimersi in modi – la magia, la religione e la scienza – così diversi e apparentemente inconfrontabili. La famosa legge dei tre stadi potrà apparire una soluzione ingenua, ma certamente lo stesso non si può dire per la questione di fondo a cui essa intende rispondere, questione che sarà immediatamente ripresa non solo dai filosofi, ma ancor più, e con esiti concettuali di assoluto rilievo, nelle nascenti scienze dell'uomo.

A partire dalla presupposizione di una sostanziale identità nelle capacità cognitive, gli antropologi evolucionisti come Tylor e Frazer miravano a mostrare che anche la religione e la magia dei «selvaggi» erano fenomeni del tutto razionali, i quali si originavano, esattamente come la scienza, dall'osservazione dell'ambiente e dalla rielaborazione astratta delle idee. La religione aveva inizio da esperienze quali il sogno e la morte, le quali avreb-

bero condotto gli uomini a postulare l'esistenza di un'entità immateriale, l'anima, capace di sopravvivere e agire ben oltre la "vita" del corpo materiale che la contiene¹. Accanto alle diverse declinazioni della spiegazione "religiosa" sarebbe presto emersa la magia, che il punto di vista evoluzionista considera come una sorta di pseudo-scienza frutto di una fuorviante associazione tra le idee. La mente primitiva avrebbe cioè assunto come autenticamente "causali" alcune semplici connessioni spazio temporali (magia simpatica) o certe altre somiglianze tra i fenomeni (magia imitativa). Tuttavia, a parte questo paralogismo di fondo, secondo questa antropologia, magia e scienza non differiscono affatto dal punto di vista della qualità razionale, non sono modi inconfrontabili di conoscenza, ma prodotti più o meno precisi della medesima mente alle prese con la necessità di individuare una spiegazione di eventi altrimenti incomprensibili. Com'è noto, James Frazer collocava magia, religione e scienza in un preciso ordine di progresso e separava la religione – che agirebbe in un mondo governato «da grandi e invisibili esseri dietro il velo della natura» – dalla scienza e dalla magia, che opererebbero a partire dal presupposto di un ambiente fisico governato da leggi immutabili:

La scienza ha questo in comune con la magia, che tutte e due si basano sopra una fede. L'uomo è portato a credere nell'efficacia della magia, nonostante i molti scacchi cui va incontro, perché il fallimento è facilmente spiegabile come risultato di una negligenza o errore nell'esecuzione o di qualche controazione magica².

A queste teorizzazioni di chiara impronta "razionalista" si affiancarono ben presto ipotesi di tipo psicologico basate sulla individuazione di situazioni emotive differenziate e caratteristiche di ogni particolare forma di sapere o pratica cognitiva. Di particolare rilievo è la teoria elaborata da Marett³ e che fu poi ripresa, anche se esplicitamente, nei lavori di Malinowski⁴. A Marett si deve innanzitutto l'introduzione del concetto di mana, che egli descrive come una forza impersonale associata non solo alle persone, ma anche alle cose e che dalla mente arcaica viene considerata capace di produrre effetti visibili, anche se essa rimane perlopiù celata in una dimensione altra rispetto all'esperienza del quotidiano. Un aspetto essenziale della visione incentrata sul mana è la postulazione della sua anteriorità rispetto all'animismo, che Tylor aveva invece ritenuto essere la disposizione spiri-

¹ Vedi soprattutto E. B. Tylor, *Alle origini della cultura. Dottrina e funzioni*, vol. 4, Editoriale Poligrafici, Bologna 2000.

² J. G. Frazer, *Il Ramo d'oro*, Boringheri, Torino 1965, vol. II, p. 1095.

³ R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, Methuen & Co, London 1909.

⁴ In particolare vedi B. Malinowski, *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma 1976.

tuale umana più originaria. Secondo Marett, la presenza o l'assenza di un mana costituiscono il criterio in base al quale la mente primordiale distingue il mondo del sacro da quello del profano. Almeno inizialmente, essa non distinguerebbe affatto la religione dalla magia: ciò accade in un'epoca molto posteriore quando il potere magico viene screditato, in quanto sapere falso e rivolto al male, dallo spirito religioso divenuto ideologia dominante. Per quanto riguarda la sua genesi, Marett ritiene che la magia altro non sia che la risposta attiva che la psiche umana escogita per uscire da una situazione di forte tensione emotiva: il soggetto, trovandosi nell'impossibilità di agire concretamente, ricorre ad una serie di azioni sostitutive rispetto a quelle che l'ambiente richiederebbe, le quali, pur essendo una finzione, hanno però l'effetto di alleviare l'ansia determinata dallo stato di impasse psicologica. Questi comportamenti, ripetuti e fissati anche sul piano del linguaggio, assumono ben presto lo statuto di un sapere istituzionale, al quale si è convenuto di dare il nome unitario di magia. Il pescatore primitivo che dopo giorni di inutili sforzi non ha catturato nemmeno un pesce e deve constatare l'inefficacia di tutti i mezzi reali a sua disposizione, esce dalla sua condizione di scacco inventando un rituale nel quale la sostituzione della causalità meccanica con quella magica ha la funzione di alleviare lo stress interiore derivante dal fallimento pratico sul piano della realtà.

Su tutt'altro versante e in opposizione all'impianto psicologista, la scuola sociologica francese, con Durkheim, Hubert e Mauss, sottolineava che la religione non poteva essere intesa solo come esperienza personale fondata su un certo assetto delle facoltà psichiche – prima di ogni altra cosa essa si configura come un fatto sociale: «la conclusione generale di questo libro» scriveva Durkheim ne *Le forme elementari della vita religiosa* «è che la religione è un fatto eminentemente sociale. Le rappresentazioni religiose costituiscono rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive; i riti costituiscono modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a suscitare, a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi»⁵. Appare evidente il rovesciamento operato dall'impostazione sociologica: non sono le disposizioni interiori a produrre le forme di coesione umane e le differenti pratiche sociali, ma queste ultime si costituiscono precedentemente e solo in seguito esse formano le rappresentazioni spirituali corrispondenti. Non solo: per questa tradizione magia e religione non si distinguerebbero ab origine; entrambe gettano le proprie radici nel campo indistinto del sacro. Tuttavia, in un certo momento dell'evoluzione sociale, la magia – a differenza della religione che assume una funzione coesiva – diviene una disciplina esoterica e misteriosa, possesso esclusivo di pochi e non sempre rivolta a fini esplicitamente confessabili.

⁵ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton, Roma 1973, p. 11.

Al di là delle differenti impostazioni, va notato che né la visione positivista in senso stretto né quella psicologista – e ancor meno quella della sociologia – negano logicità e coerenza razionale alle manifestazioni del “sapere” primitivo/selvaggio. Anche nei rituali più strani, e apparentemente lontani da ogni coerenza, è rintracciabile un barlume di intelligenza “quasi” scientifica, perlomeno per quanto attiene all’uso di un apparato categoriale condiviso da tutte le culture in ogni momento di sviluppo della civiltà. Chi invece nega recisamente il possesso della razionalità ai “selvaggi” è Lévy-Bruhl, il quale vede un vero e proprio salto qualitativo tra il modo di pensare delle culture primitive e quello dei popoli cosiddetti «civili». Secondo l’etnologo francese la “mentalità primitiva” non è affatto una forma ancora imperfetta di quella razionale e scientifica, ma un modo di conoscenza sui generis, che egli definisce col termine di prelogismo. Il termine potrebbe far pensare a una nuova teoria dell’origine o della continuità di sviluppo da stadi anteriori del sapere, ma Lévy-Bruhl intende invece sottolineare che il pensiero selvaggio – più che a-razionale – appare piuttosto dominato da una logica affatto diversa dalla nostra e che tale difformità si mostra specialmente nella indifferenza rispetto all’esperienza e al principio di non contraddizione. Quando il selvaggio pensa non è che utilizzi maniera fuorviante i nostri stessi principi razionali, in realtà egli pensa proprio diversamente. Tale modo altro di condurre la propria mente è chiamato dall’etnologo francese “mistico”. Anche per quanto riguarda le invenzioni tecniche, Lévy-Bruhl contesta che si tratti di risultati dell’applicazione consapevole di competenze razionali:

Il valore eccezionale di certe opere o di certi procedimenti dei primitivi, che contrasta così fortemente con la grossolanità e il carattere rudimentale della loro cultura, non è il frutto della riflessione né del ragionamento ... È una specie di intuizione che ha guidato la loro mano⁶.

Non è però del tutto chiaro se – quando Lévy Bruhl allude alla razionalità e ai suoi modi di manifestarsi – egli intenda la ragione propriamente scientifica o l’idea di ragione in generale, che però non definisce. Nel primo caso il suo discorso non dimostrerebbe la a-logicità del pensiero selvaggio, ma semmai la sua a-scientificità – e categorie come “intuizione” “mistico” continuerebbero a descrivere l’idea di una mente condivisa tra noi – gli evoluti – e loro, i primitivi.

Bronislaw Malinovski, partendo dalla enorme mole di dati raccolti sul campo, rifiuterà con decisione la visione discontinuista di Bruhl per ricordarci che «l’uomo primitivo può osservare e pensare, e che possiede, incorporati nel suo linguaggio, sistemi di conoscenza metodica anche se rudimen-

⁶ L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966, pp. 438-439.

tale»⁷. Accanto a questi egli colloca la religione e soprattutto la magia, alle quali assegna di nuovo una funzione di tipo “catartico”: il selvaggio, trovandosi in situazione di scacco emotivo, reagirebbe escogitando circuiti di comportamento ritualizzati col fine di abbassare lo stress derivante da situazioni – la morte, ad esempio – vissute come drammatiche e apparentemente senza via d’uscita. Malinowski pensa che «la funzione della magia è quella di ritualizzare l’ottimismo dell’uomo, di accrescere la sua fede nella vittoria della speranza sulla paura. La magia esprime il valore maggiore per l’uomo della fiducia rispetto al dubbio, della fermezza rispetto alla irresolutezza, dell’ottimismo rispetto al pessimismo»⁸. In definitiva, anche per Malinowski il magico è sempre riducibile al disporsi, nell’individuo, di una certa configurazione psicologica, la quale ha certamente effetti positivi (il mantenimento della tenuta sociale) ma che tuttavia, quanto alla sua origine e ai suoi scopi, resta comunque ancorata all’interiorità del soggetto.

Una forte critica a questa concezione è stata avanzata da Lévy-Strauss, per il quale il ricorso alla funzione “ansiolitica” delle manifestazioni magico-religiose non può costituire una vera spiegazione di questi stessi fenomeni perché, a parte l’impossibilità di verificare l’ipotesi nel passato, bisognerebbe prima di tutto capire in che cosa consista effettivamente l’ansia e quali relazioni esistano tra comportamenti confusi dominati dallo stress e la condotta rituale, che appare invece guidata dalla più ferrea precisione normativa. Com’è noto, l’ipotesi esplicativa fornita da Lévy-Strauss si raccoglie intorno all’idea del bricolage, che nelle intenzioni del grande antropologo belga illustra lo schema di una sorta di “scienza primaria”, la quale costituirebbe non una fase precedente di quella “evoluta”, ma una diversa strategia di aggressione all’apparenza caotica della natura condotta attraverso «modi di osservazione e di riflessione che furono (e probabilmente restano) esattamente adeguati a un certo tipo di scoperte: quelle cioè consentite dalla natura, a cominciare dalla possibilità di organizzare e di sfruttare speculativamente il mondo sensibile in termini di sensibile»⁹. Nel panorama che abbiamo tracciato, la proposta di Lévy-Strauss si distingue da tutta la tradizione precedente perché pone al centro non un’idea della ragione o del sapere scientifico, ma una forma di attività, che raccoglie in sé, oltre che elementi cognitivi, anche materiali, strumenti e regole di impiego legate a campi di espressione (arte, tecnologia) differenziati. Il bricoleur – l’ipotetico fabbricante dei miti e dei riti che formano il pensiero allo stato selvaggio – è

...chi esegue un lavoro con le proprie mani, utilizzando mezzi diversi rispetto

⁷ B. Malinowski, *Magia, scienza e religione*, Newton Compton Editore, Roma 1976, p. 43.

⁸ *Ivi*, p. 86.

⁹ C. Lévy-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 29.

a quelli usati dall'uomo del mestiere. Ora, la peculiarità del pensiero mitico sta proprio nell'esprimersi attraverso un repertorio dalla composizione eteroclitica che, per quanto esteso, resta tuttavia limitato: eppure di questo repertorio non può fare a meno di servirsi, perché non ha nient'altro tra le mani. Il pensiero mitico appare come una sorta di bricolage intellettuale, il che spiega le relazioni che si riscontrano tra i due¹⁰.

L'aspetto originale della proposta di Lévy-Strauss consiste nella caratterizzazione delle forme primarie del sapere – mito, rito e magia – in termini di universi strumentali chiusi, nei quali un numero limitato di attrezzi deve essere continuamente riadattato a nuovi usi, i quali tuttavia non contribuiscono a innovare l'assetto dei mezzi a disposizione. La scienza, al contrario, si sviluppa creando i suoi strumenti e i suoi risultati, grazie alle strutture complesse che essa crea senza posa e che sono le sue ipotesi e le sue teorie. A parte questa contrapposizione – che nelle intenzioni di Lévy-Strauss non vuole significare fasi diverse nell'evoluzione del sapere – l'elemento promettente è costituito dall'adozione del modello del bricolage, ossia di un'attività che possiamo configurare decisamente come tecnica, piuttosto che come svolgimento di tipo meramente intellettuale. Certo, essa non è riguardata in sé stessa, ma di nuovo usata per comprendere come sia fatto il pensiero e come debba essere compresa la razionalità, che si suppone ancora dominante e in grado di guidare le pratiche. Tuttavia, a un'idea astratta e mentalistica dell'intelligenza, Lévy-Strauss sostituisce quella più concreta del linguaggio umano descritto nei termini dello strutturalismo, un'impostazione che forse oggi non possiamo più accogliere come ovvia. In generale, però, ritengo che la proposta di un'indagine intorno alle forme concrete di azione strumentale debba essere non solo seguita, ma sviluppata mettendo direttamente a confronto pratiche – come magia e tecnologia – che evidentemente hanno in comune non la rappresentazione del mondo, ma la sua trasformazione. Nel seguito cercherò di svolgere un'analisi di questo tipo, che spero possa valere come primo passo nella direzione appena espressa.

2. ODISSEA TECNOLOGICA

A partire dalla suggestione del bricolage introdotta da Lévy-Strauss, qui di seguito cercherò di dare una descrizione dell'idea di protocollo tecnologico per poi confrontarla con una descrizione di magismo contenuta in quel ricco repertorio di esempi che sono le opere di Malinowski.

Nella scena forse più suggestiva di un film divenuto giustamente famoso, *2001 Odissea nello spazio* (Kubrick, 1968), un nostro progenitore antropoide

¹⁰ *Ivi*, p. 30.

si aggira nei pressi dello scheletro completamente scarnificato di un ungulato (come capiremo poi, si tratta dei resti di un Tapiro). Il luogo ha tutta l'apparenza di un ambiente semidesertico; sul terreno rossastro e sabbioso giacciono le spoglie bianchissime dell'animale morto, tra le quali si aggira disordinatamente la scimmia, alla ricerca di qualche resto commestibile. Per una sorta di misteriosa influenza dell'obelisco nero – lo comprendiamo dall'apparire di un fugace fotogramma che inquadra l'inquietante presenza – il preomide improvvisamente si ferma e inizia a porre attenzione alle ossa di forme e dimensioni differenti sparse alla rinfusa davanti a lui; lo sguardo resta fisso, la testa ruota intorno alla retta che congiunge gli occhi con un punto specifico del campo di visione, come quando anche noi accade di osservare da angolature diverse un oggetto che, in virtù di questo sforzo di attenzione, viene in qualche modo “evidenziato”, “messo di fronte”, “intenzionato” e fatto emergere in se stesso e per se stesso dallo sfondo indistinto in cui era frammisto agli altri. Immediatamente, con un leggero movimento del braccio, la scimmia afferra un femore, che viene subito impugnato con sicurezza e usato per battere ripetutamente sulla carcassa; dopo una serie di colpi, che si susseguono con sempre maggior violenza e intensità, un preciso fendente fracassa e fa esplodere in mille pezzi il cranio dell'ungulato. Un altro fugace fotogramma ci mostra un grosso Tapiro, non più ridotto a scheletro, ma ben vivo e vegeto, che stramazza rovinosamente al suolo; non vediamo molto altro (se non un secondo passaggio della medesima inquadratura) ma si può facilmente immaginare che l'animale sia stato colpito sul capo da una mazzata vibrata dal nuovo tipo di cacciatore quasi umano che ha appena appreso l'uso di un nuovo strumento di morte.

La breve sequenza che abbiamo cercato di descrivere condensa in sé in poco più di un minuto, ma con rigore ed efficacia, una serie di acquisizioni dell'antropologia più recente¹¹. Il passaggio evolutivo agli ominidi ha avuto luogo in virtù di precise trasformazioni dello scheletro dei vertebrati che hanno prodotto la verticalizzazione della colonna vertebrale e la conseguente liberazione degli arti anteriori. Questi ultimi, da strutture di sostegno e ancoraggio dinamico, sono divenuti strumenti di manipolazione altamente perfezionati. La mobilità della mano umana, la sensibilità estrema e la precisione con cui le dita possono toccare, trascogliere e trattenere oggetti anche di piccole dimensioni non ha uguali tra i primati. L'uomo è innanzitutto un essere che esplora e modifica il mondo con le sue estremità anteriori. Nel gesto del

¹¹ Vedi soprattutto A. Leroi-Gourhan, che ne *Il gesto e la parola* (trad. it. Einaudi, Torino 1977) cerca di mostrare come l'uomo non sia altro che il prodotto dello sviluppo, lungo la linea filetica dei vertebrati, di quella situazione anatomo-posturale che consente l'andatura bipedia. Sulla questione della liberazione della mano, che si rende così disponibile al maneggio di strumenti, hanno avuto grande influenza sugli autori che considereremo le pagine che Spengler dedica a questo tema in *Der Mensch und die Technik* (Beck, München 1931).

nostro progenitore che afferra l'osso femorale che ha appena raccolto, è fissato uno schema essenziale del tecnicismo naturale della nostra specie. Come si può facilmente comprendere, esso non si deve solo ed esclusivamente alla superiore intelligenza di un essere, ma in pari tempo, e forse principalmente, all'assunzione della postura eretta, ossia a una particolare trasformazione meccanica del corpo organico, la quale ha originato una struttura macchinale capace di prestazioni peculiari. In effetti, lo sviluppo del cervello lungo la linea evolutiva che conduce all'uomo si è attuato per effetto delle stesse modificazioni anatomiche. L'attuale posizione del forame occipitale nell'uomo, determinatasi in conseguenza della verticalizzazione del tronco, favorisce inequivocabilmente l'espansione in volume della scatola cranica e il formarsi di una massa cerebrale particolarmente sviluppata in quelle aree che controllano funzioni quali la visione e il linguaggio.

L'uomo manipola e lavora gli oggetti, ma lo fa attraverso un raffinato sistema di controllo visivo, capace di sorvegliare i circuiti di azione, di distinguere materiali, di riconoscere forme e strumenti. L'occhio segue le movenze della mano, controlla ogni passaggio, ma può anche distaccarsi dal particolare per eseguire in una scansione più ampia dell'ambiente circostante. Questa panoramicità della visione, questa possibilità di esonerarsi dall'immediatezza gestuale è probabilmente alla base dell'importanza che la capacità ideativa assume nei circuiti tecnologici. La cosa non solo viene manipolata e prodotta, ma anche categorizzata in immagine e significata nel linguaggio.

L'elemento essenziale, quello che ci consente di assumere un punto di vista generale circa la tecnicità umana e di operare un confronto con la magia, è il carattere protocollare delle attuazioni messe in movimento nei circuiti tecnologici. Anche in una sequenza di operazioni molto semplificata, come mostrata da Kubrick, possiamo osservare una successione rigorosa e niente affatto casuale di passaggi:

*ATTENZIONE (occhio) → PRESA (mano-strumento) →
MANIPOLAZIONE (esercizio/ripetizione) → IDEAZIONE (immagine/scopo).*

Nell'orizzonte delle possibilità di svolgimento del tecnicismo di base rappresentato dalla coordinazione tra mano e occhio, l'uomo si rivolge al mondo fisico dove trova oggetti preformati che possono divenire immediatamente strumenti o materiali con i quali fabbricare utensili più complessi. Una volta adattato l'attrezzo alle possibilità di aggancio offerte dalla mano, inizia un circuito di azioni – fatto di tentativi e gesti riusciti – che infine producono una certa abilità di utilizzo, ossia una competenza specifica, che non riposa affatto su conoscenze pregresse, ma sull'esercizio e sulla frequenza

delle ripetizioni.

In ogni circuito antropo-tecnico il sistema occhio-mano-mente lavora come un dispositivo di memoria e di controllo, la cui funzione primaria è quella di condurre il maneggio dei materiali e degli strumenti, regolando le azioni successive in base a uno schema fisso e invariante. Gli elementi – eterogenei dal punto di vista del loro status ontologico – sono connessi tra loro in una serie meccanica di attuazioni, il cui svolgimento tende sempre più a stabilizzarsi fino a diventare di tipo protocollare. La sequenza di un certo “lavoro” assume cioè il carattere di “regola”, la quale impone conformità e invarianza di applicazione. Se qualcuno dei passaggi muta, il protocollo assume in genere un’altra configurazione, diviene cioè un’altra tecnologia, talvolta molto diversa dalla precedente.

In ogni circuito di azione materiale è sempre implicato un ideale di buona esecuzione, inteso come quella qualità di svolgimento che garantisce il più efficace raggiungimento dello scopo del processo. Recentemente, questo aspetto ha trovato una significativa attenzione nei lavori di Richard Sennet¹², il quale ha individuato nell’idea del “lavoro ben fatto” l’elemento generale e caratterizzate, al di là degli aspetti particolari, di tutte le prestazioni tecniche dell’uomo. Seguendo questa lettura, si può forse individuare nella *bontà di esecuzioni* una qualità ascrivibile, non solo all’autore umano, ma all’intero processo. In ogni tecnologia materiali e attrezzi assumono un ruolo attivo nella formazione delle capacità di esecuzione e stimolano un’attenzione specifica – sia operativa sia cognitiva – esclusivamente rivolta agli oggetti e ai prodotti dell’esecuzione. In breve le connessioni tra le parti “meccaniche” del protocollo e le abilità organico-cognitive divengono altrettanto forti di quelle tra le proprietà fisiche: pur essendo di diversa natura, destrezza umana e cose inanimate si compenetrano e si modificano reciprocamente, configurando assetti modulari fortemente strutturati.

Da tempo sappiamo che, oltre a integrare e agevolare¹³ l’azione degli organi naturali, gli strumenti intensificano l’azione ben oltre i limiti delle forze organiche. Nel caso immaginato da Kubrick, l’osso femorale usato per colpire non solo prolunga il braccio ma, questo aspetto è essenziale per ogni tecnologia, sovra-potenzia la funzione imitata – il percuotere – determinando effetti che, in modo naturale, sarebbe impossibile provocare. Non è affatto casuale che sia esattamente in questo momento che il nostro progenitore possa “immaginare” di uccidere un animale vivo, invece di accontentarsi dei resti ancora commestibili rinvenibili tra le spoglie in decomposizione. La logica di questa intensificazione delle capacità obbedisce a una dinamica nella

¹² R. Sennet, *L’uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2012.

¹³ Su questo aspetto restano ancora valide le analisi di A. Gehlen, *L’uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Il Saggiatore, Milano 1990.

quale i limiti di prestazione dati entro il campo delle condizioni precedenti – forza, precisione frequenza di attuazione – sono superati non in senso relativo, ma in termini accelerati ed esponenziali, al punto che il potere di intervento acquisito in virtù degli strumenti risulta incommensurabile a quello precedente. In un certo senso, la mano che percuote con l’ausilio di un attrezzo prefigura già una forma di vita non più confrontabile con quella che utilizza ancora lo semplice estremità anatomica chiusa a pugno.

Dobbiamo aggiungere un’ultima considerazione. Nei protocolli operativi di tipo prometeico – cioè quelli che prevedono un connubio tra strumenti e sistema mano-occhio – l’elemento della simbolizzazione astratta assume un ruolo pervasivo, comparendo pressoché in ogni passaggio. Nel caso del nostro probabile antenato, l’attenzione posta a un profilo che spicca come significativo e la selezione di un oggetto come arnese attraverso l’esplorazione manuale, sono presenti fin dall’inizio del circuito. Ma vi è anche l’immagine della preda abbattuta al suolo, la quale, allucinata come un vero e proprio “scopo”, viene posta nel futuro come ulteriore oggetto di attenzione, il quale sembra quasi *trarre a sé* l’intero processo. La simbolizzazione, e con questo intendo anche la possibilità di sedimentazione nel linguaggio non riguarda ovviamente solo la fissazione degli elementi propri di una tecnologia, ma la circostanza che si instauri – oltre alle funzioni oggettuali e manipolanti – anche una capacità di tipo ideativo e progettuale che a sua volta riceverà una sua specifica sistemazione protocollare. Con ogni probabilità, l’importanza sempre crescente assunta dagli aspetti cognitivi legati alla visione e alla parola ha condotto a una scissione interna degli originari svolgimenti tecnologici che si è poi immediatamente tradotta in una gerarchia tra funzioni, pratiche e istituzioni. L’affermazione della superiorità della mente sulla mano, con la conseguente stabilizzazione della preminenza sociale della prima sulla seconda, ha probabilmente rappresentato una delle prime e caratteristiche astrazioni della civiltà Occidentale. Con essa si attua la nascita di una specifica *tecnologia eidetica* la cui funzione preminente sarà quella di lavorare oggetti simbolici – segni, rappresentazioni, parole e suoni – che d’ora in avanti saranno intesi ed elaborati in base a tecnicismi differenziati, e amministrati da individui specificatamente competenti nel determinare effetti utili a partire dal maneggio di una materia oramai divenuta completamente “spirituale”. Ma con questo siamo arrivati alla magia.

3. IL GESTO E LA FORMULA

La descrizione del semplice protocollo che abbiamo condotto a partire dalla sequenza tratta da Kubrick consente già di individuare un’evidente analogia

col “gesto” magico per eccellenza. Malinowski, oltre che teorizzarne l’universalità, ne fornisce una pregnante descrizione:

Diamo un’occhiata a un tipico atto di magia, scegliendone uno che sia ben noto e generalmente considerato un’*esecuzione standard*: un atto di magia nera. Fra i diversi tipi che incontriamo nello stato selvaggio, la magia consiste nel *puntare un dardo magico*, è forse la più diffusa di tutte. Un osso o un bastoncino appuntito, una freccia o la spina dorsale di un animale, viene ritualmente, in maniera mimica, *conficcato, lanciato o puntato in direzione dell’uomo da uccidere con la stregoneria...*¹⁴.

L’immagine del mago come di colui che punta il suo attrezzo di lavoro – la bacchetta magica – pronunciando la formula protocollare che determina il tipo particolare di effetto da ottenere – rappresenta effettivamente una sorta di “universale culturale. In essa si mostra non solo una somiglianza ma, almeno nello svolgimento esteriore delle movenze, una vera e propria identità con la gestualità tecnologica di base. In effetti, seppur con minime variazioni, sembra valere anche per l’atto magico lo schema con cui abbiamo cercato di descrivere l’atto del battere strumentale:

ATTENZIONE/CONCENTRAZIONE (occhio/mente) → PRESA (mano-bacchetta magica) → FORMULA (esercizio/ripetizione) → IDEAZIONE (immagine/scopo).

In tutte le descrizioni del magico in azione, si vede all’opera un soggetto che non solo impugna uno strumento e lo punta in direzione della sua vittima, ma che fa tutto questo dimostrando di essere in un particolare stato cognitivo ed emotivo, in una sorta di tensione estrema di tutto l’essere, e che poi accompagna il tutto ripetendo – questo è l’esercizio specifico della magia – una frase rituale, sempre la stessa in relazione a un certo effetto, e che, inoltre, deve aver ben presente nella mente in forma di rappresentazione lo scopo di tutto il suo comportamento. Se dovessimo fermarci qui, si dovrebbe concludere che magia e tecnologia sono veramente la stessa cosa o che hanno, almeno, un’origine comune. Tuttavia, questo primo risultato deve essere attentamente valutato in rapporto alla seguente considerazione: in che senso magia e tecnologia sono da considerare identiche in rapporto al loro schema di attuazione? Vogliamo dire che l’atto magico si svolge esattamente come un protocollo tecnologico, ma che esso configura una tecnologia *sui generis*, diversa dalle altre non tanto nello svolgimento, ma nelle intenzioni e nei fini a cui si rivolge? Oppure si intende che nella magia è all’opera uno schema comune, una sorta di paradigma di attuazione, il quale accompagna e struttu-

¹⁴ B. Malinowski, *Magia, scienza, religione*, Newton Compton, Roma 1976, p. 76.

ra più protocolli particolari?

Per rispondere, dobbiamo tenere presente quanto segue: se da un lato magia e tecnologia sembrano identiche in relazione alla loro composizione esteriore di atti, dall'altro esse sono decisamente diverse quanto agli obiettivi che si propongono di raggiungere. Mentre un'azione strumentale si pone come obiettivo di trasformare il mondo materiale entro vincoli ben precisi, determinando effetti limitati e proporzionati al gesto che li ha generati, l'atto magico cerca piuttosto di produrre esiti impossibili e del tutto smisurati rispetto alle forze impiegate. Trasmutazioni di forma, viaggi nello spazio e nel tempo, spostamenti di masse gigantesche e poteri para-psicologici, oltre che eventi assolutamente contrastanti con le leggi fisiche (e logiche, talvolta), sono scopi che la tecnologia (almeno quella che conosciamo) non può porsi, perché essa stessa deve rispettare le limitazioni della realtà materiale entro le quali è sorta e lavora. Un potere di fare come quello che il mago pretende di esercitare può forse appagare il desiderio o la fantasia allucinata – anche del tecnologo – ma non divenire parte effettiva di uno svolgimento razionale di operazioni, che in ogni momento devono essere commisurate a ciò che effettivamente è realizzabile. Non solo, ma vi è un altro aspetto da considerare: nei resoconti etnografici, il magico non si sostituisce al tecnologico in senso stretto, quasi fosse un protocollo nuovo e aggiuntivo, ma accompagna e permea di sé le più diverse strategie operative, coesistendo con esse senza alcun imbarazzo per i praticanti.

Su questo, vale la pena di leggere un altro passo di Malinowski, il quale, commentando in termini chiaramente critici le opposte teorie che vedono nella magia una sorta di scienza rudimentale o, al contrario, l'espressione di una caotica forma di empiria senza alcun valore razionale, scrive:

...poiché si ritiene che i Melanesiani siano in modo particolare dominati dalla magia, essi forniranno una prova inconfutabile dell'esistenza della conoscenza empirica e razionale fra i selvaggi che vivono nell'età della pietra levigata. Questi indigeni, parlo specialmente dei Melanesiani che abitano negli atolli corallini a nordest dell'isola principale, nell'arcipelago delle Trobriand e nei gruppi adiacenti, sono esperti pescatori e industriosi fabbricanti e commercianti, ma fanno assegnamento soprattutto sul giardinaggio per la loro sussistenza. Con gli attrezzi più rudimentali, un bastone da scavo appuntito e una piccola ascia, sono capaci di effettuare raccolti sufficienti a mantenere una densa popolazione, producendo persino un sovrappiù, che in tempi andati veniva lasciato marcire senza essere consumato e che oggi è esportato per nutrire la manodopera delle piantagioni. Il successo della loro agricoltura dipende – oltre che dalle eccellenti condizioni naturali da cui sono favoriti – dalla loro estesa conoscenza del tipo di suolo, delle varie piante coltivate, del reciproco adattamento di questi due fattori e, ultima ma non meno importante, dalla loro conoscenza dell'importanza di un lavoro duro e accurato... In tutto questo

sono guidati da una chiara conoscenza del tempo e delle stagioni, delle piante e dei flagelli, del suolo e dei tuberi, e dalla convinzione che questa conoscenza è vera e attendibile, che si può contare su di essa, e che deve essere scrupolosamente seguita. Eppure, *mescolata a tutte le loro attività si trova la magia, una serie di riti eseguiti ogni anno sui giardini in una successione e in un ordine rigorosi. Poiché la guida del lavoro di giardinaggio è nelle mani dei maghi*, e poiché il rituale e il lavoro pratico sono strettamente connessi, un osservatore superficiale potrebbe essere indotto a ritenere che *il comportamento mistico e quello razionale si confondono*, che i loro effetti non sono distinti dagli indigeni e non sono distinguibili nell'analisi scientifica¹⁵.

Com'è noto, Malinowski prendeva ad esempio queste pratiche per dimostrare che l'uomo primitivo può osservare e pensare come noi, e che in base a questa capacità può impegnarsi nell'organizzazione della propria esistenza in base a sistemi di conoscenze metodici, anche se rudimentali. La perfetta organizzazione dei cosiddetti giardini di corallo – assieme al *corpus* di conoscenze che la loro cura presuppone – rivelano, secondo l'etnologo di Cracovia, il possesso di una scienza, specialmente se «per scienza intendiamo un insieme di regole e di concetti basati sull'esperienza e da essa ricavati per inferenza logica, incorporati in risultati materiali e in una forma stabilita dalla tradizione e perpetuati in qualche forma di organizzazione sociale...»¹⁶. Ma, chiediamo noi, e il magico? A quale dimensione cognitiva appartengono i rituali che con ferrea regolarità accompagnano l'attuazione di questa primaria razionalità tecno-scientifica? Malinowski ritiene che, pur non facendo mai pienamente ed esclusivamente assegnamento sulla sola magia, il selvaggio «si aggrappa ad essa tutte le volte che deve riconoscere l'impotenza delle proprie conoscenze e della propria tecnica razionale»¹⁷ ovvero quando l'impossibilità di prevedere l'imponderabile – maltempo, azioni distruttive, incidenti – attiva un'altra forma di assicurazione non più basata sul metodo, ma su una ritualità di tipo emotivo, che ha come scopo quello di assicurare il soggetto attivando in lui una sorta di fiducia, la quale a sua volta riposa sulla convinzione di essere riusciti a dominare poteri non controllabili in base all'esperienza e alle regole.

Ora, l'aspetto forse più deludente di questa impostazione risiede nel fatto che Malinowski non riesce a trasporre la precisione e la profondità dei suoi resoconti in una teoria che sia altrettanto soddisfacente sul piano esplicativo. In altri termini: la circostanza che un certo tipo di tecno-sapere (che presiede all'allestimento dei giardini del Pacifico) sia sempre accompagnato dall'esecuzione – altrettanto rigorosa – di un protocollo rituale di tipo magi-

¹⁵ *Ivi*, p. 58.

¹⁶ *Ivi*, p. 44.

¹⁷ *Ibidem*.

co non implica affatto che siamo di fronte a imprese cognitive differenti – l’una prescientifica, l’altra emotivo-propiziatoria – ma più semplicemente che si tratta di due attività appartenenti allo stesso schematismo logico e pratico-attuativo. In entrambi i casi si tratta di protocolli perfettamente strutturati, i quali applicano regole altrettanto stringenti e prive di eccezioni. Magia e tecnologia sono forme omologhe di azione, solo che – questa è semmai la differenza – mentre la prima opera nel campo vincolato della realtà materiale, la seconda si svolge nell’ordine astratto e più libero del simbolismo. Dobbiamo cioè immaginare che la magia nasca come una sorta di impresa tecno-eidetica che registra in maniera a sua volta metodico le rappresentazioni che accompagnano un certo svolgimento tecnologico. Essa non obbedisce ad altri scopi che non siano quelli legati alla attuazione di un protocollo, fissandone simbolicamente i passaggi, secondo una connessione altrettanto ferrea e vincolante di quella che domina gli svolgimenti nel dominio fisico.

La lettura di qualunque formula magica rivela immediatamente il carattere strutturato del rituale. Una cultura per niente selvaggia come quella egiziana antica, che ha lasciato testimonianze scritte importanti circa le cure tecnologiche legate al trattamento del corpo morto, ha trascritto le sue formule usando uno schema ricorrente, il quale resta pressoché immutato per millenni; eccone un esempio:

Titolo: Per rendere perfetto il defunto nel cuore di Ra.

Formula: A dirsi dell’Osiride *X* giustificato; Ra si manifesta all’orizzonte, seguito dalla compagnia degli dei [...] sii innalzato a Ra che sei nel tuo naos, aspira la brezza. Conta le tue ossa! Riunisci le membra!

Rubrica: A dirsi sopra una barca lunga quattro cubiti, dipinta di verde, con i divini Giudici. E venga dipinto un cielo stellato, lavato e purificato con natron e incenso. E dovrai fare un’immagine di Ra...¹⁸.

La frase si compone di tre parti, ben distinte anche nei testi, e che certamente erano colte nel loro specifico significato solo nella recitazione. Le prime parole compongono il titolo, nel quale è espresso lo scopo dell’incantesimo e, assieme l’auspicio che esso sia compiuto nel modo più adeguato. A questo *incipit* segue la formula vera e propria, che deve essere recitata affinché l’atto magico possa compiersi; essa assume un tono imperativo, quasi di comando, esorta qualcosa o qualcuno, indicando il tipo di evento che deve accadere e insieme allude a un dominio di conoscenze ben preciso, il quale costituisce il sapere del mago. Vi è infine la Rubrica, dove

¹⁸ *Il libro dei morti degli Antichi Egizi. Il papiro di Torino*, a cura di B. De Rachewiltz, Edizioni Mediterranee, Roma 1986.

sono raccolti e memorizzati con precisione i passaggi tecnici, il tipo di materiali e gli oggetti richiesti nel circuito di attuazioni che costituiscono il protocollo tecnologico. La distinzione delle parti esprime una composizione complessa sul piano dei significati, ma in nessun modo essa deve essere intesa come una semplice rappresentazione o come una riproduzione di tipo descrittivo. Certo essa contiene simboli che evidentemente designano elementi del protocollo, ma la chiave di senso entro la quale questi devono essere intesi è quella – abbiamo già incontrato sopra aspetto differenziale tipico del magico – della *sovra-potenza* di esecuzione. La formula rituale non solo trascrive il protocollo, ma soprattutto lo riverbera sul piano simbolico assumendo il desiderio e la speranza di una riuscita *ideale*. Attraverso il gesto magico non si tratta solo di fare ciò che sarebbe consentito dai vincoli del reale, ma di immaginare e realizzare l'impossibile. Come la ritualità complessa dei giardini del Pacifico illustra, la magia, sfruttando il potere mimetico del pensiero e della parola, nasce e si sviluppa parallelamente alla tecnologia, ne condivide la legalità e il metodo, ma nello stesso tempo ne ripete lo svolgimento in forma iperbolica, come se tutto dovesse svolgersi sempre e nella forma più efficace e perfetta.

4. CONCLUSIONI

Nel dibattito oramai classico condotto da etnologi e antropologi circa il ruolo del magico nel sistema dei rapporti tra le forme del sapere, le pratiche legate ai rituali occulti sono state considerate o come espressione di una pseudo-scienza primitiva o come tecniche di controllo delle passioni. In entrambi i casi, il dominio della magia veniva fatto coincidere con una razionalità imperfetta, non ancora pienamente scientifica e, in ogni caso, radicata direttamente nel mito. Nella lettura di Levy-Bruhl il magico configura addirittura un territorio completamente esterno alla mentalità civilizzata, una sorta di spazio cognitivo caotico e disordinato dal quale – noi, *i non più* primitivi – ci siamo completamente affrancati con un salto che ha reso quel mondo del tutto inconfondibile con quello dominato dall'oggettività e dal metodo – che è il nostro. Solo in Levy-Strauss inizia a farsi strada la chiara visione di un pensiero selvaggio niente affatto incoerente né privo di logica, ma a sua volta portatore di una legalità strutturata, che il grande antropologo cerca di chiarire attraverso la pratica del *bricolage*. Tuttavia, anche in questo caso, e nonostante la finezza della teoria, in Levy-Strauss permane ancora l'idea che l'ipotetico tecno-scienziato del neolitico – vista la sua incapacità di usare i mezzi in modo aperto e creativo – resti sempre un po' "al di qua del concetto". Rispetto a questa tradizione, in questo saggio si è proposto di considerare l'atto magico come un protocollo di attuazione tecno-epistemica del tutto

omologo a qualunque altra forma di circuito tecnologico; senza alcun residuo di imperfezione o mancanza di sistematicità né dal punto di vista della sua composizione di conoscenze, strumenti e materiali né dal punto di vista della ferrea successione di passaggi in cui ogni incantesimo deve compiersi. Sotto questi aspetti, la magia mostra di essere del tutto identica agli svolgimenti di operazioni tecniche. Il fatto poi che essa, ancor oggi, accompagni secondo una rigida determinazione rituale l'intrapresa di modifiche strumentali del mondo materiale, induce a pensare che il magico sia sorto assieme al tecnologico, rappresentandone, per così dire, il lato *simbolico*. Questa origine comune è stata dimenticata – questo vale in particolare per le civiltà cosiddette “avanzate” – quando, con la nascita della scienza moderna, il tradizionale apparato rituale fatto di immagini, formule e strumenti fu abbandonato in favore di ben altro simbolismo, costituito in questo caso dalla matematica e da un sapere oggettivo dominato dalla sperimentazione.

Dobbiamo invece immaginare che nella magia l'antico tecnologo esprimesse quello che abbiamo definito il lato *sovra-potente* della sua arte. Registrando ciò che stava facendo, egli non dava solo un resoconto di una pratica, ma immaginava che la sua azione potesse e dovesse compiersi in maniera straordinariamente efficace, quasi realizzando l'impossibile. Nella magia, in definitiva, dobbiamo vedere il realizzarsi del lato eidetico-virtuale della tecnologia, o meglio, la *tecnologia ideale*, quella che opera producendo la massima trasformazione del mondo col minimo consumo di energia. In fondo, esattamente quella che ancora oggi stiamo cercando.

BIBLIOGRAFIA

- Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton Compton, Roma 1973.
- Frazer J. G., *Il Ramo d'oro*, Boringheri, Torino 1965, vol. II.
- Gehlen A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- Il libro dei morti degli Antichi Egizi. Il papiro di Torino*, a cura di B. De Rachewiltz, Edizioni Mediterranee, Roma 1986.
- Leroi-Gourhan A., che ne *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.
- Lévy-Bruhl L., *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966.
- Lévy-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- Malinowski B., *Magia, scienza, religione*, Newton Compton, Roma 1976.
- Marett R. R., *The Threshold of Religion*, Methuen & Co, London 1909.
- Sennet R., *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Tylor E. B., *Alle origini della cultura. Dottrina e funzioni*, vol. 4, Editoriale Poligrafici, Bologna 2000.

L'IDEA DI AZIONE A DISTANZA TRA PENSIERO MAGICO-RELIGIOSO E CONCEZIONE SCIENTIFICA DEL MONDO

Roberto Paura

Università di Perugia

r.paura@libero.it

Orbis Idearum, Vol. 7, Issue 1 (2019), pp. 79-96.

ABSTRACT

The debate on the notion of “action at a distance” emerged at the start of the scientific age, and was an attempt to explain the mechanism of gravitational attraction discovered by Isaac Newton. The idea of “action at a distance” within a vacuum clashed with the new mechanistic vision of the world and seemed to most to constitute a return to Aristotelian cosmology and the alchemical hermeticism that had influenced Renaissance-era science. The reconstruction of this debate can contribute to better understanding contemporary discussions about “action at a distance” in quantum mechanics.

1. INTRODUZIONE

Con la pubblicazione dei *Principia*, e in particolare del terzo libro della grande opera, *Sul sistema del mondo*, Isaac Newton concludeva il lungo percorso della rivoluzione scientifica scoprendo la legge di gravitazione universale e unificando ciò che la fisica aristotelica aveva rigidamente diviso per secoli, vale a dire la fisica del cielo e quella del cosiddetto “mondo sublunare”. Architrave di uno sforzo empirico e teorico che aveva richiesto oltre cento anni, coinvolgendo i più grandi scienziati dell'epoca, *Sul sistema del mondo* presentava l'attrazione gravitazionale come una forza in grado di agire a distanza e istantaneamente tra i corpi celesti. Quest'idea violava due concetti posti a fondamento della nuova concezione meccanicistica dell'universo nata dalla rivoluzione scientifica: l'assenza del vuoto (e quindi l'esistenza di un *plenum* nel quale i corpi celesti sono immersi) e la trasmissione di azioni e forze attraverso il contatto diretto tra i corpi, come avviene con gli ingranaggi degli orologi, rifiutando qualsiasi proposta di azione a distanza che potesse sembrare un ritorno a una visione animistica o magica del mondo.

Ne nacque una disputa che il XVIII secolo non avrebbe potuto dirimere,