

Roberto Revello

Una tecno-estasi.

Tecnicità, magia e simbolismo analogico in Simondon

Abstract: The essay explores the relationship between technology, culture, and symbolism in the thought of Gilbert Simondon, highlighting how technology is not alien to the human, but rather an inventive moment of the *imago*, rooted in the original magical relation between organism and environment. Against the stereotyped opposition between culture and technology, Simondon proposes an ontogenetic and symbolic vision of technicity, where the analogy between technology and sacredness reveals a shared network structure and a common symbolic function. By contextualizing the meaning of magic, the essay advances the hypothesis that Simondon harbors the utopia of a regulating unity capable of restoring soul and beauty to our diverse ways of being in the world—without being able to foresee what now unfolds: the crisis of analogical symbolism.

“Se ammettiamo che gli uomini sono animali che costruiscono macchine, dobbiamo anche riconoscere che essi sono ancor più esseri che creano metafore”¹. Ma le guerre, il cambiamento climatico, le trasformazioni sociali causate dalle innovazioni tecnologiche ci interrogano pressantemente su cosa ci spinga a costruire macchine e metafore, se vi sia una pulsione di vita o una pulsione di morte. A quest’ultima è stata spesso associata la tecnica; a una “cultura”, isola di umanismo, la difesa della vita. Il fatto tuttavia che dai giornali si apprenda che un certo generale israeliano avrebbe tradotto le “eterotopie” di Foucault e la “nomadologia” di Deleuze in tecniche di guerra rende ancora una volta urgente chiedersi se tale orrore non ci sia più vicino di quanto siamo disposti a pensare. Ossia, ci si dovrebbe domandare se il simbolismo dell’*homo sapiens*, in ultima analisi, resti intrinsecamente fedele al compito di costruire sistemi di cattura, di predazione e di dominazione. Allora il fatto di essere ancor più creatori di metafore che di macchine, come dice Sloterdijk, non costituirebbe una speranza di poter essere migliori, ma un motivo profondo della nostra pericolosità. Risuona il monito di Leroi-Gourhan: proprio per via di tutto ciò che chiamiamo progresso, si tratta ora più che mai di “smettere di imitare il comportamento di una cultura microbica per vedere la gestione del globo come qualcosa di diverso da un gioco d’azzardo”².

1 P. Sloterdijk, *Non siamo stati ancora salvati*, trad. it. a cura di A. Caligaris, S. Crosara, Tlon, Roma 2024, p. 385.

2 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. 2, *La memoria e i ritmi*, trad. it. di F. Zanni, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018, p. 471.

Per un pensatore a quest'ultimo non distante, Gilbert Simondon, la tecnica non si configura certamente come un fattore di estraneità letale rispetto all'umano, o all'essere, e avremo anzi modo di insistere sulla sua intrinseca simbolicità, essendo momento altamente inventivo della vita di quell'*imago* che è l'anima di ogni creazione, tecnologica o culturale. Si possono avanzare critiche in merito al fatto che, a differenza di Heidegger, Simondon non metta in questione la configurazione storica della tecnica per come essa si dia nella cultura occidentale come senso di un "fondo"³ da cui prelevare, illimitatamente. Altrettanto lecito, se non urgente, è il sospetto circa la sua fiducia nel disinteresse teoretico-estetico della "mentalità tecnica", rispetto ai condizionamenti economici-sociali, e la sottostima dunque di istanze marxiane⁴. Tuttavia, con il suo pensiero sull'individuazione e la vita organica⁵, Simondon può se non altro aiutare a superare quei pensieri letali che opponendo psicoticamente la vita alla morte, condannano a morte la vita. Per questo in lui si ritrova invece addirittura un ribaltamento: sarebbe la tecnica, nella sua "tecnicità" (individuazione), più vicina alla vita di una "cultura" che, in quanto conservazione, omeostasi, all'interno di gruppi umani, impedirebbe la formazione

3 Cfr. in particolare M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 15-17. Con l'avvertenza sempre necessaria che "è palese che in Heidegger la tecnica moderna è un 'modo del disvelamento' e certo non della comprensione" (N. Russo, *Filosofia ed ecologia*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2025, p. 257), ma forse non è necessario sottoscrivere la sua storia dell'essere, e una storia dell'essere, per mettere a frutto le sue diverse suggestioni sulla tecnica, a partire da una *Gelassenheit* che darebbe all'uomo – ma simondonianamente anche agli stessi oggetti tecnici – la *chance* di vivere più poeticamente.

4 Sul rapporto problematico tra Simondon e Marx, cfr. il terzo capitolo di P. Chabot, *La philosophie de Simondon*, Vrin, Paris 2003, pp. 39-52. "Se per Marx il lavoratore è alienato dal capitale, per Simondon capitale e lavoro sono ciascuno alienati in rapporto alla mediazione tecnica" (ivi, p. 44). Non sarebbe (solo) la condizione economico-sociale imposta dal possesso dei mezzi di produzione a produrre l'alienazione, ma capitalisti, operai e dirigenti sarebbero accomunati dall'incapacità di sviluppare una più concreta strutturazione tecnica nei differenti e reciproci campi implicati dall'organizzazione industriale della produzione. Altrettanto alienati e sfruttati sarebbero gli oggetti tecnici. Simondon sconfessa esplicitamente una ideologia tecnocratica, poiché al contrario le sue osservazioni mettono in questione la più piena realizzazione dell'uomo (economica, fisica, psichica, emotiva, intellettuale, politica, ecc.) nell'organizzazione del lavoro. Al di là della critica simondoniana al quanto sbrigativa nei riguardi della complessità delle analisi marxiane, il punto centrale è ovviamente la questione della individuazione del fattore determinante in "ultima istanza". Per il filosofo francese la "tecnicità" può e deve normare l'economia politica. In specifico sul tema del transindividuale, Étienne Balibar ha lungamente lavorato per una integrazione tra il marxismo althusseriano e il pensiero di Simondon, cfr. tra le pubblicazioni più recenti E. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020 e anche V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, manifestolibri, Roma 2022, in particolare pp. 56-79 sulle critiche a Marx di Simondon.

5 "Il vivente conserva in se stesso un'attività d'individuazione permanente. Esso non consiste strettamente nel risultato di un'individuazione, come nel caso del cristallo o della molecola, bensì in un teatro d'individuazioni", G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e di informazione*, trad. it. a cura di G. Carrozzini, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2020, pp. 37-38.

di una “Cultura”, con la maiuscola, più progettuale, più aperta alle sfide dei continui processi di individuazione.

Per rappresentare una tensione profondamente unitaria (per quanto dinamica e sfasata) tra cultura e tecnica, Simondon attribuisce un ruolo chiave a uno specifico concetto di “magia”. Tuttavia, ci chiederemo se in una soluzione del genere non alberghi la romantica utopia di un’unità regolatrice. L’incapacità⁶ del pensiero tecnico di colmare lo sfasamento da cui prende origine come separazione dalla fase magica originaria, la necessità di un polo a esso opposto, il religioso, continuerebbero allora ad alimentare il sogno di una civiltà “magica”, una nuova magia che sappia ridare anima e bellezza ai nostri modi diversi di essere al mondo⁷.

La scissione tra tecnica e cultura viene denunciata e sconfessata con enfasi dall’attacco della tesi complementare di dottorato di Simondon, pubblicata nel 1958: “L’opposizione delineata tra la cultura e la tecnica, tra l’uomo e la macchina, è falsa e senza fondamento, risultando soltanto da ignoranza o risentimento. Essa nasconde dietro un facile umanesimo una realtà ricca di sforzi umani e di forze naturali e che costituisce il mondo degli oggetti tecnici, mediatori tra la natura e l’uomo”⁸. Nel corso tenuto tra il 1960 e il 1961 sulla *Psicosociologia della tecnica* ritorna ampiamente sulla questione provando a offrire una comprensione storica e “psicosociale” al diffuso sentimento della separazione tra cultura e civiltà tecnica. Non in tutte le società e tempi essa si dà, ma accadrebbe nei momenti di trasformazione e accelerazione tecnologica, per via di una propensione più prettamente omeostatica degli apparati culturali. Si verrebbe dunque a generare un’“opposizione stereotipata” tra la cultura “nel senso minore del termine”, in quanto “è soltanto un simbolo”⁹ di quella cultura più ampia, “Cultura”, da cui non si può separare la civiltà stessa, e le tecniche, ridotte a mera strumentalità.

6 Come dice Stiegler, “Lo sfasamento produce delle strutture incapaci di colmare questo difetto, che esse possono soltanto rappresentare – e queste figure sono delle potenze d’affermazione della differenza tra le forze, le tendenze e i potenziali”, B. Stiegler. *Tempo e individuazione tecnica, psichica e collettiva nell’opera di Simondon*, in “Philosophy Kitchen”, n.1, 2014, p. 240. <https://doi.org/10.13135/2385-1945/3768>.

7 In linea, del resto, con una riserva già espressa da Latour: “Simondon, tuttavia, resta ancora classico, ossessionato dall’unità originale e dall’unità futura, deducendo i suoi modi gli uni dagli altri, in una maniera che in realtà poteva far ricordare piuttosto Hegel. Avrebbe contato fino a sette solo per giungere, in fin dei conti, all’uno... Il multirealismo non sarebbe che un lunga deviazione per tornare alla filosofia dell’essere, il settimo dei modi di cui ha tracciato lo schizzo”, B. Latour, *Prendre le pli des techniques*, in “Réseaux: communication, technologie, société”, n. 5 (163), 2010, p. 16. DOI: 10.3917/res.163.0013.

8 G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, trad. it. di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, p. 11. D’ora in poi in riferimento a quest’opera useremo la sigla *MEOT*.

9 Id., *Psicosociologia della tecnicità (1960-1961)*, in Id., *Sulla tecnica*, trad. it. a cura di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 30.

In un articolo del 1965, *Cultura e tecnica*¹⁰, ricordando che il significato originario della parola “cultura” si richiama alle tecniche di coltivazione, afferma che lo scontro tra cultura e tecnica, palesatosi drammaticamente con la rivoluzione industriale, è pur sempre uno scontro tra “due tecniche”: una tecnica (la cultura), con le sue istituzioni quali l’istruzione, il diritto, i riti religiosi, ecc., rimasta interna a un grande gruppo sociale poiché volta a garantirne la stabilità, e un’altra tecnica (quella che così abitualmente viene chiamata) volta al superamento dell’ordine intra-gruppale. Questo perché “la cultura è una tecnica di sopravvivenza, uno strumento di conservazione. Al contrario, il gesto tecnico maggiore è un *atto di cultura* nel vero senso del termine, in quanto modifica l’ambiente di vita delle specie viventi, innescando un processo evolutivo”¹¹. Entrambe “sono attività di gestione umana, dunque delle tecniche”¹² ma, paradossalmente, quella che più combacia con la coltura non è ciò che noi chiamiamo “cultura”: quest’ultima sarebbe una tecnica più simile all’allevamento, o al giardinaggio, che “coltivano” organismi sempre più separati dal loro ambiente naturale, funzionali ai bisogni umani, ma disfunzionali rispetto a quello che sarebbe il loro spontaneo e libero adattamento. La cultura, infatti, agendo direttamente sugli elementi umani, non opera per il tramite dell’ambiente, come invece fa la tecnica, che è azione sull’ambiente vivente, prima di essere azione sul vivente. Tale differenza fa sì che la cultura resti dipendente dai limiti gruppali, dai condizionamenti etnoculturali, storici, e non abbia quella potenzialità emancipatrice propria della tecnica, che si avvale della leva ambientale ampliando e accelerando sempre più la portata delle sue ricadute trasformatrici.

A seconda degli scritti, delle tipologie di interventi e di insegnamento, si potrebbero riscontrare diversi cambiamenti terminologici, sfumature dissimili e “soluzioni” non perfettamente combacianti nel modo in cui Simondon pone il problema della unità e separazione tra cultura e tecnica. Ma non si tratta tanto di incoerenze, quanto di una magmaticità che appartiene a un’attività riflessiva che prova a togliersi da sotto i piedi l’appoggio di ogni sostanzialismo ileomorfo. I suoi concetti vanno presi, dunque, come strumenti diagnostici non generalizzabili e da riferirsi ai contesti specifici di analisi. Per rimanere all’ultimo scritto citato, il modo con cui parla della *tecnica* non può farci di certo pensare che Simondon ritenga *le tecniche* umane immuni dalle chiusure dei condizionamenti storico-sociali. C’è però una

10 Ivi, pp. 271-283.

11 Ivi, p. 276.

12 Ivi, p. 273. L’originale francese è leggermente differente: “La ‘culture’ et la ‘technique’ sont l’une et l’autre des activités de maniement, donc des techniques: elles sont même des techniques de maniement humain”, Id., *Sur la technique (1953-1983)*, PUF, Paris 2014, p. 318. L’originale *maniement* significa letteralmente “manipolazione”. Viene da pensare facilmente all’“antropotecnica” di Sloterdijk, ma ovviamente in Simondon è costitutivo il lungo e importantissimo filone francese che da Leroi-Gourhan e Canguilhem risale almeno al seminale Mauss de *Le tecniche del corpo*: “Il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, oggetto tecnico dell’uomo”, M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 392. Per una ricostruzione di questa linea di pensiero, si veda E. Clarizio, *La vita tecnica. Una filosofia biologica della tecnica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2024.

tecnicità della tecnica che eccede l'omeostasi sociale e si sarebbe tentati di dire *per sua* essenza, fatta salva, appunto, ogni ricaduta sostanzialistica del pensiero. Perché la *tecnicità* va pensata come una *fase*, e una fase si descrive relazionandola a ciò da cui si sfasa secondo un processo ontogenetico e polifasico¹³. Ecco perché

La centralità della tecnica rimane sempre problematica, così come risulta sospesa la possibilità di determinare con precisione la relazione asimmetrica che legherebbe la “fase” tecnica alle altre fasi dell'agire umano [...]. La ricerca di uno schema utile a definire la sfasatura “primaria” è infatti una costante del lavoro di Simondon, che passa attraverso ipotesi che vanno dalla considerazione della sfasatura biologica tra produzione di organi di strumenti, all'ipotesi della sfasatura tra tecnica e cultura (*Nota complementare*), tra tecnica e religione (*Du mode*), tra tecnica e sacralità (*Psychosociologie de la technicité*), tra azione e produzione simbolica nella relazione tra organismi e *milieu* (*Imagination et invention*).¹⁴

Infatti nella terza parte del *MEOT*, dedicato all'“essenza della *tecnicità*”, troviamo una spiegazione ontogenetica della tecnica a partire da un modo d'essere più primitivo, un rapporto organico, biologico, psichico, in fusione tra l'uomo e il suo ambiente e che Simondon definisce magico. La “magia” per Simondon è ciò che *après coup* definiamo relazione tra organismo e ambiente, quando ancora non vi è però separazione di un polo soggettivo da uno oggettivo. Si tratta, più propriamente, di una rete dove anziché essere strutturata e resa operativa la distinzione tra figura e sfondo, operano invece “punti privilegiati di scambio tra l'essere e l'ambiente”¹⁵. Questa condizione magica è dunque una strutturazione i cui potenziali vengono attivati attraverso non la separazione, ma la *legatura* di figura e sfondo. La cima di una montagna, il punto più interno di un bosco, sono magici in tal senso: “luoghi e momenti privilegiati, come se tutto il potere d'agire dell'uomo e tutta la capacità del mondo di influenzare l'uomo si concentrassero in questi luoghi e in quei momenti”¹⁶. Vestigia di un'arcaica ricerca del magico si riverberano nella passione dell'alpinismo per la “conquista della vetta” e nel fascino della “meta” ricercata da viaggiatori ed escursionisti: sono il “luogo da cui passa lo scambio tra il mondo e l'uomo”¹⁷.

Si cerca in generale nella superstizione un esempio degli schemi del pensiero magico, quando si tenta di ritrovarlo a partire dalle condizioni di vita attuale. In effetti, le superstizioni sono delle vestigia degradate del pensiero magico e necessariamente si

13 “Non si coglie una fase che in rapporto a un'altra o più fasi; c'è dunque in un sistema di fasi un rapporto di equilibrio e di tensioni reciproche; è il sistema attuale di tutte le fasi prese insieme a costituire la realtà completa” (*MEOT*, p. 179).

14 A. Bardin, *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali.*, Edizioni Fuoriregistro, Valdagno (VI) 2010, p. 262.

15 *MEOT*, p. 184.

16 Ivi, p. 185.

17 *Ibidem*.

smarriscono in una ricerca della sua vera essenza. Conviene al contrario fare appello a forme alte, nobili e sante del pensiero, che necessitano di uno sforzo in piena luce, per comprendere il senso del pensiero magico. Tale è, per esempio, la base affettiva, rappresentativa e volontaria che sostiene una scalata o un' esplorazione.¹⁸

In questa relazione magmatica dell'uomo col mondo si annida la potenzialità, ancora non individuata, di ritagliare dal fondo gli schemi figurali, separarli, scinderli dal loro contesto, trasportarli secondo procedure operative e funzionali. Si individua il pensiero e agire tecnico dell'uomo, nel momento stesso in cui si individua il suo pensiero e agire religioso, in cui è invece il fondo a "giudicare" gli elementi, la totalità a definire le parti. L'unità è però rotta, modo tecnico e modo religioso ora si scomunicano vicendevolmente ora ricercano una fusione: immediatamente nell'estetica, in una soluzione contingente, mediamente attraverso il pensiero riflessivo, la filosofia, cui spetta di ripristinare una superiorità finale e complessificata dalle successivi fasi che si sviluppano ulteriormente dal pensiero religioso (etica e teologia) e dal pensiero tecnico (scienza e tecniche). "Il mezzo di questa riconciliazione – che non è un semplice ritorno all'unità primitiva del pensiero magico – è la genealogia, vale a dire la riappropriazione attraverso il pensiero della genesi delle dissociazioni. La simbolizzazione speculativa [...] non identificandosi con nessuna delle fasi simboliche parziali (pensiero tecnico, pensiero religioso, etica, scienza...), accede ai loro specifici significati sempre complementari e allusivi di una unità perduta"¹⁹.

Al posto di ciò che in *MEOT* viene chiamato "pensiero religioso", nella *Psicosociologia della tecnicità* troviamo il *sacro* e la *sacralità*. Ma è solo una sostituzione di termini tra loro analoghi o è una differenza significativa? Più che rilevare una fondamentale discontinuità tra le due opere, è utile analizzare la strategia particolare adottata da Simondon in questo suo altro lavoro. *Psicosociologia della tecnicità* a differenza di *MEOT* non si sofferma sulla realtà *oggettiva* dell'oggetto tecnico ma su quella *oggettuale*²⁰, ossia non considera il modo di esistenza degli oggetti tecnici in sé, ma il modo di rappresentarli, di viverli, di usarli, di percepirla psicosocialmente. È in questione, dunque, una loro fenomenologia sociale, ciò che egli chiama "tecnofania". Si tratta di un tipo di analisi evidentemente indispensabile per poter fondare una nuova cultura capace di comprendere la vita tecnica. Analogamente, a proposito del modo di esistenza "religioso", il riferimento a una totalità, a una trascendenza, si sposta ora sul "sacro" in quanto è la sua manifestazione psicosociale.

Ci si potrebbe aspettare, però, un ricorso al sacro e all'"effervescenza sociale" di Durkheim²¹, mentre ricorre un riferimento importante ed esclusivo nei riguardi

18 *Ibidem*.

19 G. Hottois, *Simondon e la philosophie de la "culture technique"*, De Boeck, Bruxelles 1993, pp. 65-66.

20 Cfr. la *Postfazione* di J.-Y. Chateau a G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., pp. 395-412.

21 "Effervescenza sociale" che in effetti può essere interessante rileggere alla luce del concetto di preindividuale simondoniano, al fine di mitigare il binarismo dell'*homo duplex* e

di Mircea Eliade, soprattutto della sua opera *Images et symboles*²². Per quanto apparentemente strano²³, ciò diviene ben comprensibile alla luce della strategia antiriduzionista in opera: come la sacralità, la tecnicità nella sua essenza (fasica) non va ridotta ai condizionamenti sociali. Al contrario, la tecnicità come fondamento di una mentalità tecnica, e la sacralità come fondamento di una mentalità religiosa, devono costituire i poli di una unità culturale superiore cara a Simondon:

Al di là dell'utilità che farebbe di questi oggetti degli utensili (termine impiegato da Heidegger), al di là di un simbolismo facile e superficiale di appartenenza ad una casta o a un luogo, bisogna sforzarsi di scoprire un senso della tecnicità, come Mircea Eliade si sforza di scoprire, sotto le immagini e i simboli, un senso di sacralità. Niente prova – ed è precisamente l'ipotesi che noi presenteremo – che la tecnicità non possa costituire il sostrato di una cultura.²⁴

Quando Simondon parla di luoghi sacri, di punti di incontro tra convergenze ambientali, opere e ritualità umane, si rende evidente come ricorra in lui l'immagine di questi punti nodali di irradiazione, in quanto “carica energetica che persiste come *milieu* associato preindividuale”²⁵, “originario campo di forze la cui possibilità non è mai esaurita”²⁶. Ciò che spiega l'infatuazione per la nozione di ierofania eliadiana piuttosto che per il sacro di Durkheim. Gli oggetti tecnici sono certamente influenzati dagli usi e dai tempi storici, ma c'è una irriducibilità che Simondon chiama “struttura profonda della tecnicità”²⁷, un “isomorfismo” tra *sacralità* e *tecnica*, un *isomorfismo magico*, insomma un “sostrato” magico che è poi quanto si dà come intensamente percepito da ciò che chiamerà “tecnica-estetica”²⁸, a suo modo anche una *tecnica-estasi*.

Come pensare questa originarietà della magia? Non certo come una fase storica della civiltà e del “progresso” umano. Nemmeno come un rigido e lineare processo parallelo di filogenesi sociale e ontogenesi individuale. L'arcaicità della magia, e la tensione rilasciata dal suo sfasamento in tutte le altre modalità transindividuali di relazione dell'uomo col mondo, vanno pensate come interne al processo di indivi-

ripenzare ben più dinamicamente il simbolismo circolante. Per una operazione del genere, cfr. L. Bruni, M. Santarelli, *Figure del preindividuale. Una lettura di Émile Durkheim attraverso Gilbert Simondon*, in “SocietàMutamentoPolitica”, vol. 8, n. 16, 2017, pp. 273-300. Doi 10.13128/SMP-21291

22 M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.

23 Si veda in realtà il confronto anche con Jung, G. Simondon, *L'individuazione*, cit., p. 335; Id., *Immaginazione e invenzione*, trad. it. di R. Revello, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2022, pp. 46, 132, 160. Cfr. A. Bardi, *op. cit.*, pp. 299-301.

24 G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., pp. 26-27.

25 A. Bardin, *op. cit.*, p. 249.

26 *Ibidem*.

27 G. Simondon, *Sulla tecnica*, cit., p. 24.

28 Cfr. Id., “Riflessioni sulla tecnica-estetica”, in *ivi*, pp. 329-344.

duazione psichica e collettiva. Tale centralità della magia va letta come centralità della funzione simbolica, centralità della funzione dell'*imago* che a sua volta, come esplicita esaurientemente il corso *Immaginazione invenzione*, è da Simondon inquadrata nei ranghi di un paradigma di tipo biologico²⁹. Peraltro la magia è tale in quanto precede ed eccede l'umano. Vi è certo un forte lascito della Gestalt ed è particolarmente incidente il riferimento alla "biologia teoretica" di Jakob von Uexküll che, per l'appunto, in totale sintonia con quanto dirà Simondon, parla di "ambienti magici"³⁰ riferiti a esseri umani e *altri* animali. Già nell'azione di quell'"immagine di ricerca" che disattiva "l'immagine percettiva", il biologo estone afferma che chi ne viene disorientato può "avere la sensazione di essere vittima di una stregoneria"³¹.

Più ci addentriamo negli ambienti animali, più ci convinciamo che su di essi agiscono fattori sui quali non si può attribuire alcuna realtà oggettiva, a cominciare da quel mosaico di luoghi che l'occhio sovrappone agli oggetti e dagli assi direzionali che organizzano lo spazio ambientale. In entrambi i casi, si tratta di strutture che, di per sé, non sono presenti nei dintorni dell'animale... Le realtà oggettive dei dintorni non fanno parte come tali dell'ambiente: sono costantemente trasformate in marche e immagini percettive dotate di una tonalità operative che le trasforma in oggetti effettivi.³²

Immaginazione e invenzione (1965-1966), infatti, per quanto sia "solo" un ciclo di lezioni è un'opera imprescindibile per comprendere la dimensione del simbolico in Simondon³³, e non vi mancano elementi proficui per una riflessione psicobiologica della magia come vita e cattura dell'*imago*, dal momento che tutto il ciclo genetico delle immagini – i processi che portano da un "fascio di tendenze motorie anticipatore a lungo termine dell'esperienza dell'oggetto" ai processi di invenzione più tecnologicamente complessi – si basa ancora una volta sulla presupposizione di una matrice che è "realtà intermediaria tra oggetto e soggetto, concreto e astratto,

29 "Simondon sembra muoversi infatti nella direzione indicata dal progetto di un'organologia generale evocato da Canguilhem in *L'essere vivente e il suo ambiente*: progetto già abbozzato da Espinas, che prosegue nell'*Evoluzione creatrice* e continua lungo la strada aperta da Leroi-Gourhan" (A. Bardin, *op. cit.*, pp. 240-241).

30 J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 141-150.

31 Ivi, p. 136. Von Uexküll cita questo ricordo personale: essendo ospite a casa di un amico da diverso tempo, a tavola era abituato a utilizzare una brocca di terracotta. Quando un giorno essa venne sostituita da una caraffa di vetro, egli non riusciva a vederla, finché il commensale non lo rassicurò sul fatto che l'acqua si trovasse in realtà al solito posto. Magicamente apparve ai suoi occhi.

32 Ivi, pp. 148-149.

33 Lo studio dottorale di Bardin, già citato, ha tra i suoi meriti quello di riuscire a ricostruire un quadro il più chiaro possibile del simbolico in Simondon, in mancanza del qual si possono commettere gravi errori di interpretazione del modo radicalmente originale con cui il pensatore francese relaziona individuo, tecnica, cultura e società. Cfr. A Bardin, *op. cit.*, in particolare pp. 224-268.

passato e avvenire”³⁴. Prendiamo un esempio nel corso, analogo a quanto citato da von Uexküll, anche se in questo caso c’è un’immagine, fuori dal controllo del soggetto, che non disattiva ma iperattiva il quadro percettivo: per accorgersi che manca una pecora del suo gregge a un pastore basta un solo colpo d’occhio. Questa magia, infatti, è spiegata dal ruolo che ricoprono le “immagini infraperceptive”³⁵, schemi inconsci che agiscono efficacemente tuttavia nella genesi delle nostre azioni e dei nostri pensieri e che disvelano intrecci e fatticità che spodestano ogni immagine ingenua di un soggetto sovrano o di nette separazioni tra soggetti e oggetti, agenti e agiti, tra uomo, animale e natura. Anche se nel caso specifico Simondon non parli esplicitamente di magia, siamo in quell’ambito di intuizioni e premonizioni rese possibili dall’agire di un’*imago* che è il medium più basilico tra l’uomo e il suo ambiente.

La parte del corso *Immaginazione e invenzione* in cui Simondon parla più esplicitamente di magia è in realtà quella dedicata all’“immaginario come mondo organizzato”, ai feticci magici e agli “oggetti simbolo”³⁶, cioè fondamentalmente al simbolico. I simboli sono

le immagini-ricordo che risultano da uno scambio intenso tra il soggetto e una situazione. Il soggetto, avendo partecipato con forza a un’azione, a una situazione, ha dato qualcosa di sé a questa realtà; d’altro canto, conserva una immagine che è abbastanza intensa da essere un frammento della realtà della situazione e permette, in una certa misura, di riattivarla.³⁷

Il simbolico, per quanto fluttuante possa essere, è dunque “mondo organizzato”, un ambiente nell’ambiente:

[I simboli] traducono sia la forza delle cose che le virtualità dell’azione del soggetto e sono poteri senza supporto, senza un soggetto e senza un ambiente esterno in cui inserirli. Il mondo dei simboli è una specie di *pandemonium* che fluttua tra la situazione di oggetto e quella di soggetto, interponendosi tra il vivente e l’ambiente.³⁸

34 Cfr. G. Simondon, *Immaginazione e invenzione*, cit., pp. 15-26.

35 Cfr. *ivi*, pp. 95-104. “Un appassionato di montagna è più capace di un profano di percepire lo stato che precede una bufera, una nevicata; a volte anche il presentimento di una slavina può precedere l’evento che appare aleatorio e imprevedibile. Questo genere di percezione di stato richiede una conoscenza singolare del luogo in tutti i suoi dettagli. È necessario che il luogo sia divenuto un territorio e non solamente un campo di attività. Per questo gli animali che abitano un territorio definito sono spesso i primi a percepire un cambiamento irreversibile, uno stato di pericolo. Prima dell’eruzione del Monte Pelée, si sono visti i serpenti abbandonare il luogo in cui si stava per svolgere il cataclisma e andare ad annegare nel mare. Le reazioni degli uccelli o degli insetti sono talvolta utilizzati per predire il tempo da parte delle persone che li hanno lungamente osservati. Queste reazioni sono appropriate allo stato percepito dall’insieme dell’atmosfera, dell’umidità, della luce” (*ivi*, p. 99).

36 *Ivi.*, pp. 157-170.

37 *Ivi.*, p. 11.

38 *Ivi.*, p. 169.

In questo senso, la magia nel suo significato più comune e svalutativo si dà per interruzione del ciclo dell'immagine, impedendo quel passaggio che, da immagini ricordo e poi a simboli, ha il suo esito nelle reinvenzioni continue. Il magico-superstizioso può essere allora inteso come momento in cui il simbolo si accartoccia su di sé, divenendo un automa: "Il simbolo è un misto di soggetto e oggetto che ha valore strumentale per l'invenzione. Nella magia, nel sogno, nella fantasia, può solo degradare e costruire illusoriamente un falso concreto, un mondo artificiale di apparenza"³⁹, perché non dà seguito a invenzioni capaci di strutturarsi, di rinnovarsi, di dare vita a ulteriori trasformazioni ed evoluzioni. Il ciclo dell'immagine conduce infatti a una progressiva astrazione, che è una vera "decantazione" che, se impoverisce l'immagine rispetto al puro ricordo, consente di sfronarne gli elementi inessenziali che impedirebbero a essa di divenire la base di un processo inventivo. In questo senso si capisce come in *MEOT* e in *Psicosociologia della tecnicità*, l'aspetto inventivo viene attribuito fondamentalmente alla tecnica mentre alla cultura e alla religione spettò un ruolo decisamente più conservativo. Così il lancio del primo satellite nello spazio, nel 1957⁴⁰, è stato un evento ierofanico nella misura in cui ha suscitato l'orgoglio di un gruppo nazionale per la vantata superiorità tecnica rispetto al rivale, o nella misura in cui ha mosso tutta una serie di rituali corporativi degli esperti di scienza, di tecnica, di comunicazione che si sono messi in mostra come caste sacerdotali. Ma lo stesso evento è stato anche una tecnofania epocale, per un gesto di tecnicità percepibile non solo dagli esperti, ma da ogni uomo, tecnicità che ha rigettato "nella volgarità e nell'assurdità tutti i beni di consumo"⁴¹.

L'isomorfismo tra sacralità e tecnicità può essere compreso bene nella loro reciproca forma di degradazione, cioè nel feticcio e nella superstizione che non risparmia affatto il mondo tecnico, anzi: "i costruttori e i venditori sono in grado di cogliere la *fame di magia* che esiste in un gruppo umano"⁴². Non si tratta del rapporto esistenziale magico che lega naturalmente l'individuo col suo ambiente, un rapporto vivo e che produce diverse concretizzazioni nelle linee di sviluppo, ma di una *magia* aggiunta, posticcia, regressiva, che significa rapportarsi agli oggetti tecnici senza sensibilità nei confronti della loro tecnicità. Il non rapporto alla tecnicità, cioè l'assenza della capacità di cogliere gli schemi di interazione, di comportamento tecnico degli oggetti stessi, l'interazione delle componenti di un oggetto e l'interazione dell'oggetto stesso verso un ambiente tecnico più esteso, è tipico soprattutto del feticcio dell'automatismo, dell'oggetto che magicamente fa tutto da solo. Si tratta di "schemi arcaici di pensiero" ai quali si dovrebbe dedicare una vera e propria "paleopsicologia"⁴³.

39 Ivi, p. 170.

40 Id., *Sulla tecnica*, cit., p. 100.

41 Ivi, p. 101.

42 Ivi, p. 64.

43 Ivi, p. 65.

Ma questa degradazione “religiosa” della tecnicità degli oggetti tecnici esiste perché c’è parallelamente una stessa possibilità di degradare la religiosità stessa, la sacralità: “La degradazione della sacralità consiste in una frammentazione della *rete intera del sacro*, che perde la sua relazione organica e cosmica di totalità per ridursi a questa o quella cosa, trasportabile come uno strumento [...]: *la sacralità, che è come un universo*, si rompe e si dissocia da se stessa”⁴⁴. Non è la reliquia in sé a fare problema, se essa svolge il suo ruolo di connettore, di nodo all’interno di una rete che come totalità mette in circolo la sacralità. Il problema sorge quando la reliquia da simbolo diviene feticcio, cioè, divenendo automatismo dispensatore di pseudomagia, perde in realtà la sua funzione di punto-chiave, cioè di connettore all’interno di una maglia, di una tessitura. “Il tempo del sacro stesso è reticolare”⁴⁵, lo dimostra la ritualità con la sua iterazione, dove ogni momento fa parte di una maglia in cui il presente è cucito al passato e al futuro. La stessa tessitura si dà per lo spazio: “il sacro è presso se stesso nella rete di sacralità”⁴⁶, il che spiega l’espontabilità e contestualizzazione ovunque dei riti e dei momenti religiosi, in mare, in volo, come ovunque sulla terraferma.

Ciò che dunque in Simondon rende isomorfe tecnicità e sacralità è il loro essere rete, un universo a sé nell’universo in sé. Ciò che accomuna entrambe è una dimensione di simbolicità, poiché anche nei mondi tecnologici la tecnicità di un’automobile consiste nel suo essere simbolo di un’autostrada e un’autostrada di una rete autostradale. Perciò si deve stare attenti a non “commettere l’ingiustizia intellettuale, che sarebbe una colpa metodologica e che consisterebbe nel considerare rappresentativo, nell’ordine tecnico, un oggetto psicosociale isolato e, nell’ordine della sacralità, il livello essenziale della sua esistenza, cioè l’intera dimensione della rete”⁴⁷.

La tecnicità, per Simondon, è dunque ben lungi dall’essere un fattore di secolarizzazione, al contrario. Un passo molto esplicito del *MEOT* lascia intendere un ideale di cultura (“Cultura”) che, comprendendo la normatività della tecnicità, possa essere effettivamente espressione di una “totalità vissuta”:

Non è la realtà umana, ed in particolare ciò che della realtà umana può essere modificato, cioè la cultura, mediatrice attiva tra le generazioni successive, i gruppi umani simultanei e gli individui successivi o simultanei, che deve essere incorporata nelle tecniche come una materia sulla quale il lavoro è possibile. È la cultura, considerata come totalità vissuta, che deve incorporare gli insiemi tecnici conoscendone la natura, per poter regolare la vita umana in base agli insiemi tecnici. La cultura deve restare al di sopra di ogni tecnica, ma deve incorporare nel proprio contenuto la conoscenza e l’intuizione dei veri schemi delle tecniche. La cultura è ciò tramite cui l’uomo regola la relazione

44 Ivi, p. 68.

45 Ivi, p. 69.

46 *Ibidem*.

47 Ivi, p. 73.

col mondo e la relazione con sé stesso; ma se la cultura non incorporasse la tecnologia, essa comporterebbe una zona oscura e non potrebbe apportare la propria normatività regolatrice all'abbinamento dell'uomo e del mondo.⁴⁸

La tecnicità in Simondon è quell'“elemento mercuriale” al cui tentativo di presa dovrebbe prestarsi una formazione di pensiero meditativo e sistemico diversamente appellato lungo le sue opere: “tecnologia generale”, “antropo-tecnologia”, “allagmatica”, “prasseologia”, variazioni per nominare sempre una sorta di teoria analogica delle operazioni dell'essere (inteso come ontogenesi), in quanto l'analogia è intrinsecamente connessa alla capacità di configurare corrispondenze operative a più livelli:

Occorre dunque notare che il pensiero analogico consiste in un pensiero che rileva identità di rapporti e non piuttosto rapporti di identità, ma occorre precisare che queste identità di rapporti sono identità di rapporti operatori e non piuttosto identità di rapporti strutturali. Ne segue l'opposizione fra rassomiglianza ed analogia: la rassomiglianza è costituita da rapporti strutturali. Il pensiero pseudo-scientifico fa largo uso della rassomiglianza e a volte anche della rassomiglianza dei termini, ma non impiega mai l'analogia.⁴⁹

L'analogia è operativa soprattutto nell'estetica che, se da una parte è definita nel suo senso di *aisthesis* “come la maniera in cui gli esseri appaiono, si manifestano, cioè diventano sdoppiandosi in figura e sfondo”⁵⁰, dall'altra, come attività – come “tecnoestetica” dirà poi Simondon – è quel fare che immette in una realtà data le funzioni figurali (tecniche) e di sfondo (religione). L'estetica è intrinsecamente analogica perché, pur limitatamente, riprende quella struttura reticolare che la magia estendeva all'universo e “l'analogia è il fondamento della possibilità di passaggio da un termine ad un altro senza negazione di un termine da parte dell'altro”⁵¹. Se la somiglianza è un rapporto di identità parziale,

l'analogia completa è più di un'identità dei rapporti interni che caratterizzano due realtà; essa è l'identità di strutture figurali, ma è anche un'identità degli sfondi delle due realtà; è anche, più profondamente ancora, l'identità dei modi secondo i quali, all'interno di due esseri, si scambiano e comunicano la struttura figurale e lo sfondo di realtà; è l'identità dell'abbinamento della figura e dello sfondo nelle due realtà.⁵²

L'appello di Simondon a un simbolismo analogico per ristrutturare con continuo movimento gli sfasamenti dei modi di esistenza, per poter gettare le fondamenta di una nuova cultura a suo modo ancora “magica”, è affascinante ma chia-

48 MEOT, p. 244.

49 Id., *L'individuazione*, cit., p. 774.

50 MEOT, p. 209.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*.

ramente non privo di criticità. Soprattutto oggi alla luce delle rivoluzioni in corso ad opera delle tecnologie e delle culture digitali. Senza infatti nulla togliere ai suoi correttivi pedagogici⁵³ e politici importanti e più che mai attuali, l'appello a un tipo di pensiero riflessivo applicato su di un simbolismo analogico che possa costituire, in qualche modo, una teoria generale rischia di apparire una *magia*, con significato però prettamente immaginario e illusionistico. Una “amara vittoria” sembra doversi assegnare a coloro che, come Lévi-Strauss e Lacan, hanno significativamente posto una cesura tra l'*imago* e il simbolico⁵⁴, quest'ultimo soggetto a una matematizzazione combinatoria e statistica che sembra spodestare le funzioni regolative di un pensiero e una immaginazione che sappiano danzare al ritmo delle analogie del vivente. Vittoria nei fatti e non di principio, imposta da un dispiegamento tecnologico capace di misurare lo smisurato senza più dover fornire una teoria.

53 Cfr. E. Binda, *Per un'educazione tecno-estetica. Pratiche e riflessioni*, in “Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale”, I.2, 2020, pp. 261-272. DOI: 10.48247/P2020-2-015.

54 Si veda lo specifico paragrafo di G. Simondon, “Nozione di Imago; in che senso l'Imago è un simbolo”, in *Immaginazione e invenzione*, cit., pp. 158-163.