

IL FUOCO TRA LE OSSA  
UN'ARCHEOLOGIA DEL DISCORSO DELLA MAGIA

di  
Giovanni Padua

1. *Introduzione alla teoria anarchica del discorso.*

La sopravvivenza delle forme culturali preborghesi lascia sgomenta la ragione illuminista. L'isterico ricorso ad argomentazioni muscolari per confutare gli enunciati della *sragione*, mostra come la verità delle scienze non appaia più come un che di auto-evidente al pubblico non specialistico. Si tratta di una ferita che è andata allargandosi sotto le spinte di un'iper-specializzazione dei saperi, una traccia di una sopravvenuta *apocalisse psico-patologica*<sup>1</sup> della cultura occidentale che dipende non dalla debolezza del paradigma tecno-scientifico, quanto piuttosto dal collasso del mondo inaugurato dall'epoca dei Lumi. Sono proprie le pratiche della tecno-scienza ad aver eroso nelle sue fondamenta il mondo illuminista, confutando ognuno dei suoi cardini valoriali. Per l'illuminismo la ragione scientifica costituiva l'*abgrund* della libertà ma nel corso del XX secolo sono stati proprio i saperi delle scienze naturali ad aver negato la possibilità del libero arbitrio, così come quella di un unico grande progresso tendente al perfezionamento delle forme naturali. Questa crisi non dipende dunque dal complotto dei saperi eretici, la loro circolazione è semmai il sintomo della frattura interpostasi tra senso comune illuminista e discorso della scienza.

Ripensare criticamente, e a fondo, il mito della ragione significa situare lo sguardo epistemologico al di là del razionalismo moderno. Fino ad oggi, il metodo genealogico classico si è mosso all'interno di tale recinto e ciò vuol dire che l'importanza dei risultati conseguiti dalla Scuola di Francoforte rischia di essere oscurata dagli strascichi coloniali del razionalismo. Un caso emblematico di razionalismo acido è Adorno o meglio i pregiudizi che lo portano a sconcertanti semplificazioni. Guardare all'occultismo come ad una «metafisica per gli stupidi»<sup>2</sup> e condannare l'astrologia in quanto presupposto dell'inclinazione della masse a sottomettersi ad un potere totalitario<sup>3</sup>, conduce Adorno ad una *impasse* pericolosa: se l'occultismo e l'astrologia devono essere banditi per la loro arbitrarietà come si può essere sicuri che l'autorità della stessa ragione non sia affetta da tale patologia invalidante? Come mostrare in maniera non dogmatica che anche le pratiche scientifiche non siano arbitrarie? Attraverso una prospettiva archeologica capace di rendere conto del discorso della magia, si vedrà chiaramente che non c'è nessuna contrapposizione tra scienza e magia.

---

<sup>1</sup> Per la trattazione delle apocalissi psico-patologiche e delle apocalissi culturali Cfr. E. DE MARTINO.

<sup>2</sup> Cfr. *Tesi contro l'occultismo*, VI in T. W. ADORNO, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2015. A questa citazione possono essere aggiunti ulteriori passaggi tratti dalla stessa opera, quali: «La moda dello spiritismo è il segno di una regressione della coscienza, che ha perduto la forza di pensare l'incondizionato e di sopportare il condizionato». [*Ibidem*]

<sup>3</sup> In riferimento all'astrologia, Adorno scrisse: «Oggi lo stadio avanzato raggiunto dalle scienze naturali, per esempio dall'astrofisica, contraddice clamorosamente alla fede nell'astrologia. Chi tollera la coesistenza dei due termini di questa contraddizione, o cerca addirittura di conciliarli, ha già compiuto una regressione intellettuale che in passato non era necessaria. Bisogna quindi supporre che bisogni pulsionali molto forti consentano ancor sempre, o nuovamente, agli uomini di consegnarsi all'astrologia. Ma bisogna mettere l'accento sul suo carattere secondario, poiché in esso si esprime la pseudorazionalità - e cioè l'adattamento insieme calcolatore e vano a bisogni reali - che è propria dei movimenti totalitari. Alla pseudorazionalità si accompagna il tratto dell'autorità astratta» in T. W. ADORNO. *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1997.

### 1.1 *L'Illuminismo come forma transeunte del discorso*

Nel modo in cui verrà usata di seguito, la parola “illuminismo” non indica una scansione della storia dell'uomo ma una forma storica del discorso, portatrice di specifici enunciati che si sono combinati con tipi di forze differenti, producendo delle scansioni nel campo del dicibile e del visibile<sup>4</sup>.

I discorsi della sociologia e della storia delle religioni parlano di rigurgiti o riemersioni delle pratiche magiche in riferimento al periodo che dal 1989 conduce fino ai nostri giorni<sup>5</sup>. Così però si rimarrebbe all'interno di una storia dal sapore illuminista: lo sguardo archeologico è in grado di mostrare che gli enunciati che prima del 1989 proliferavano ai margini dell'occidente e nei suoi strati culturali subalterni, oggi sono stati in grado di accedere al *mainstream* discorsivo. Le tre forme di oppressione, quella razziale, di genere e di classe, sono governate dalle medesime strategie di oppressione dell'eresia discorsiva, pertanto se l'inquisizione della ragione non è riuscita ad annichilire il proprio altro sul piano del discorso, ciò vuol dire che l'occidente e il suo modello inconscio di organizzazione spaziale, l'*apartheid*, sono ad un punto critico di non operatività.

### 1.2 *L'oggetto della nostra archeologia.*

Tradizionalmente, si usa distinguere la *pratica della magia o percorso magico*, detto propriamente “occultismo” (dal lat. *occultus*, p. pass. di *occulere* «nascondere»), dall'esoterismo (dal gr. *esōterikós*, «interno») che è, invece, il pensiero che fa da sfondo alle pratiche occulte<sup>6</sup>; a nostro avviso, tanto il primo, quanto il se-

<sup>4</sup> Visto l'epicentro geo-culturale di questa ideologia, si può isolare un illuminismo classico francese (XVII – XVIII secolo) da un illuminismo romantico (XIX – XX secolo), a sua volta distinto dall'illuminismo anglo-americano, scansione che dal 1989 si insedia come l'*a priori* storico regolatore della pragmatica discorsiva contemporanea. Balza alla vista uno spartiacque ulteriore, non ancora sufficiente a giustificare un'ulteriore scansione archeologica, l'11 settembre 2001, giorno che sancì l'instaurarsi di una serie di protocolli di sicurezza volto all'imposizione di uno stato d'eccezione permanente contro il “Terrorismo”. Coincidente con l'avanzata delle molteplici crisi (Economica, ambientale, politica), l'11 settembre 2001 è stato un intensificatore della mitologia illuministica e della sua retorica votata alla guerra dei giusti contro la barbarie medievale.

<sup>5</sup> Si parla oggi di ‘Nuovi movimenti religiosi’ e ‘Nuovi movimenti magici’, piuttosto che di “sette” per analizzare fenomeni quali *Scientology* da una parte e la *Wicca* dall'altra. Queste locuzioni vengono mutuate dalle teorie dello storico delle religioni Mircea Eliade circa la differenza tra “religione” e “magia” rispetto al sacro. Se la prima è un ascolto gratuito della divinità coerente con un'esperienza col divino che si realizza mediante la *ierofania*, la magia è invece contraddistinta da un rapporto più utilitaristico con il sacro ed è quindi relazionata al sovrasensibile in base ad una cratofania mediante cui l'operatore tenta di appropriarsi del sacro per i propri scopi. A tal riguardo François Champion ha coniato l'espressione “nebulosa mistica-esoterica” per parlare della rinascita dell'atteggiamento magico: in un prima fase della sua teoria, la Champion considera questa nebulosa come il germe di una ricostituzione del religioso, salvo poi interpretarla come il frutto di una sua definitiva decomposizione. Secondo la Champion il misticismo esoterico contemporaneo strumentalizza il sacro mediante un individualismo acido e iperbolico, caratterizzato da una smania collezionista di forme culturali inedite ed esotiche da inserire in una sorta di *patchwork* sincretico. Il sincretismo tradirebbe dunque più una ricerca smodata di stimoli che il perseguimento della verità, inoltre questa nebulosa lascerebbe trasparire una dimensione di potere che si autonomizza da una sfera coerente di significanti. Alle teorie di Eliade si contrappone Van Gennep l'inventore della locuzione “Magico-religioso” che guarda alla magia come all'esteriorità cerimoniale delle strutture culturali religiose. La teoria di Van Gennep è che religione e magia non possono essere separate, in quanto la religione senza magia diventa filosofia e la magia senza religione diventa scienza.

<sup>6</sup> Antoine Faivre (1996; trad. it. 1999) – Sulla differenza tra “esoterismo” ed “occultismo”: per Faivre si può parlare di esoterismo quando si è in presenza di 4 elementi fondamentali a cui possono essere aggiunti due elementi accessori e non sufficienti: [1] una teoria delle corrispondenze universali, analogie tra il visibile e l'invisibile ma anche tra i vari regni del visibile; [2] vitalismo cosmico, universo come Grande Animale; [3] status privilegiato dell'immaginazione; [4] teorie e pratiche trasmutative; [5] abito comparativo rispetto al molteplice culturale volto al rintracciamento di una tradizione originaria unitaria (*Philosophia perennis*); [6] flusso di trasmissione del sapere esoterico attraverso i secoli che si realizza nel rapporto tra maestro e discepolo. I tradizionalisti che si rifanno all'insegnamento di Guénon (1886-1951) ribaltano l'idea di Faivre e invece di considerare l'esoterismo un metodo adattabile alle diverse forme di religiosità organizzata vedono in esso una sorta di super-religione in grado di svelare all'iniziato il cuore nascosto che accomuna tutte le tradizioni religiose. Inoltre i punti 5) e 6) della teoria di Faivre vengono considerati dai tradizionalisti come essenzialmente necessari per riconoscere la dottrina esoterica.

condo termine, non sono delle specifiche del discorso della magia ma delle caratteristiche generali del discorso. In riferimento ad esempio alle fasi più complesse del discorso delle scienze naturali: per un profano le pratiche svolte da un chimico in laboratorio, definite da una serie di procedure rituali e che mettono l'operatore in laboratorio a contatto con "corpi invisibili" ed entità teoriche microscopiche, hanno una componente occulta, sono cioè volte al rinvenimento di esseri al di là della percezione comune. Chiunque non sia iniziato al metodo sperimentale non troverà alcun appiglio per rimanere al passo con gli avanzamenti teorici delle discipline scientifiche, poiché esse possono essere comprese solo da una prospettiva interna o esoterica. Lo stesso vale per gli enunciati dell'economia politica, un discorso che nell'odierna fase dell'illuminismo ha una rilevanza fondamentale, enunciati che regolano non solo gli scambi commerciali ma che determinano anche le pratiche occulte del mondo finanziario e le sue ipersterzioni<sup>7</sup>. La confusione che deve essere immediatamente diradata è perciò quella che concerne l'oggetto ricercato dall'archeologia rispetto al discorso magico. Questo non ha nulla a che vedere con quello già massimamente indagato dalle discipline etno-demo-antropologiche, né quello di cui tratta la sociologia o la storia delle religioni<sup>8</sup>. Il meta-discorso che qui si estrinseca ha come oggetto la magia, intesa come la capacità posseduta da ogni moltitudine enunciativa di produrre un effetto sulle moltitudini ad essa correlate. Detto diversamente, si vuole qui promuovere una teoria anarchica delle regioni discorsive, un approccio teorico in cui la gerarchia degli enunciati viene studiata come dispositivo ideologico e non ontologico, dispositivo volto ad interpellare gli enunciati, per far sì che essi assumano il ruolo che per loro ha previsto il non discorsivo<sup>9</sup>. Pensati anarchicamente, non esistono discorsi più veri di altri in assoluto: quello archeologico è qui da intendersi come un meta-discorso che non parla di "oggetti" o di "cose" poiché non sa dire se questi "oggetti" o queste "cose" esistano o meno. L'archeologia qui in gioco è interessata esclusivamente a quei discorsi che parlano di ciò che parlano, dando per scontata l'esistenza dei loro oggetti. L'archeologo-epistemologo può sospendere il giudizio circa l'esistenza di Dio, ma non sull'esistenza di un discorso sul divino<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> L'ipersterzione è un neologismo sincretico coniato da Nick Land e indica una "profezia auto-avverante" molto simile alla prima formulazione del termine "simulacro" di Jean Baudrillard.

<sup>8</sup> Nella tradizione magica occidentale si possono isolare quattro tipi di formazioni discorsive divise in un sopra e in un sotto e in un lato destro e in uno sinistro: quindi si parlerà di un livello superno di enunciati e di pratiche raccolte sotto l'espressione "Alta magia cerimoniale" che si contrappone ad una "*Folk Magic*" che sopravvive nel limbo dell'esteriorità popolare e dell'occultismo volgare (popolare qui non è da intendersi nell'accezione di una magia propria di una classe sociale ma nel senso di una ritualistica puramente esteriore) ed entrambe questi livelli si biforcano in due sentieri definiti "Via della mano destra", sentiero della virtù e "Via della mano sinistra", sentiero del vizio. Secondo la stessa mitologia, la struttura qui presentata sarebbe rimasta invariata nel corso dei millenni e si può tracciare una linea di continuità che metterebbe insieme la macro-cultura europea dell'età della pietra, incorporata successivamente dalle popolazioni delle steppe euro-asiatiche a loro volta portatrici di influssi "magici" orientali, che, una volta stabilizzatesi, avrebbero partorito la cultura della Grecia Arcaica e della Persia, di cui l'*ethos* pitagorico e quello persiano sarebbero il fiore più in vista. Dalla magia Pitagorica e dal simbolo del Ramo d'Oro, dopo una breve parentesi di chiusura e diffidenza nella Grecia Classica, si giungerebbe poi al sincretismo ellenistico, dove l'alleanza culturale tra "occidente" e "oriente" farà sì che il *magh*, termine che indicava i membri della casta sacerdotale in Persia, entrasse definitivamente nell'archivio degli enunciati del discorso occidentale, sclerotizzandosi nella forma ellenica *màgoi* e nel latino *magus*. Il neoplatonismo tragherà le parole del discorso della magia nel cuore della cultura medioevale e farà sì che esso diventi una vera e propria scienza durante il Rinascimento. Dopo l'epoca dei lumi, il discorso della magia verrà sistematizzato da esoteristi quali Eliphas Levi (1810-1875), al secolo Alphonse Louis Constant, sotto la cui autorità Aleister Crowley (1875-1957), già membro della *Golden Dawn*, porterà la magia oltre le nebbie del primo Novecento.

<sup>9</sup> Cfr. il concetto di "interpellazione" di L. ALTHUSSER.

<sup>10</sup> Accanto ad una dinamica degli enunciati, il cui scopo è la misurazione della potenza enunciativa, cioè la loro capacità di produrre effetti condizionanti sul resto del paesaggio discorsivo, si affianca un'indagine archeologica che ricerca i punti di collisione, i sommovimenti tettonici e le derive negli strati del sapere a partire dalle tracce in essi depositati dall'energia rilasciata da specifici enunciati che continuano a possedere una carica "radioattiva" frutto del decadimento dei loro elementi. Il processo di decadimento fa sì che ciò che prima era unito si disgreghi in una molteplicità che pur differenziandosi mantiene dei caratteri attraverso cui l'archeologo può, in via del tutto ipotetica, fissare il punto di decadenza o deriva e da qui prodigersi nella ricostruzione del tipo primitivo di enunciato da cui quella molteplicità si è originata.

La ricerca che l'illuminismo considera produttiva è quella che esso definisce in maniera vaga "scientifica", cioè quel tipo di indagine che basa le sue affermazioni sul modello sperimentale. Attraverso l'esperimento delle scienze naturali, l'illuminismo ritiene di entrare in contatto con la vera, *unica*, composizione del mondo e avalla così una metafisica infantile appiattendolo il discorso su una forma ingenua di realismo con un sapore schiettamente ideologico. Dal canto suo, pensando anarchicamente la massa degli enunciati, l'archeologia si rivolge a Pirrone e lì dove il senso comune illuminista scorge nuove verità, essa vede *solo* parole nuove che raccontano un nuovo modo di rappresentare, non conoscere, il reale. Ciò vale a dire che la *conoscenza*, intesa come relazione tra un soggetto indagatore e un oggetto indagato non trova sbocco o soluzione nella conquista della verità ma nella simbolizzazione del reale e, pertanto, l'attività conoscitiva non è un'operazione di disvelamento dell'ignoto ma la sua traslazione sul piano del discorso attraverso *frame* narrativi. Conoscere è sempre un atto che risponde ad un funzione mitopoietica. L'archeologia ricostruisce i metodi di produzione della realtà che è l'immagine del reale, dove quest'ultimo è un non-discorsivo, quindi un impronunciabile mai totalmente visibile. Creando nuove parole, si aggiungono nuovi principi di stratificazione del reale, nuovi mattoni che, invece di rivelare l'ignoto, lo complicano e ne allontanano la possibilità di svelamento. Consapevole di questa difficoltà, l'archeologo delle morali deve quindi tramutarsi in geologo, deve cioè attraversare gli strati epistemici fino a raggiungere il limite invalicabile che separa il reale dalla realtà, giungendo così alle condizioni di possibilità delle parole. Si tenterà di andare al di là del visibile e del dicibile mediante un approccio mistico di analisi del discorso, per scovare queste condizioni di possibilità assoluta. Per fare ciò bisogna immedesimarsi in una discesa speleologica negli strati del sapere, una *catabasi* che dalla superficie geologica del discorso conduce alla sua dimensione ctonia, fino al rinvenimento dello spazio immaginario che costituisce la superficie assoluta su cui i discorsi si depositano.

Se, come abbiamo affermato, ad essere magico è il discorso in sé, allora, perché avanzare un'indagine archeologica sullo specifico discorso della magia? Non sarebbe stato più consono proporre un'archeologia del discorso in generale? A generare questa perplessità è l'estrema generalità del termine "magia". Trattando di "magia del discorso" e di "discorso della magia" a rimanere oscuro è infatti il significato stesso di "magia". La magia del discorso consiste, come si è anticipato, nella capacità posseduta da ogni enunciato di produrre un effetto, nel sistema discorsivo in cui emerge o da cui si assenta. Per esempio, una volta emersa l'enunciazione dell'estrema antichità del pianeta terra (fatto che all'interno del discorso mise all'angolo la fiducia accordata ai calcoli fondati sulla cronologia biblica) dal varco da essa prodotto nel discorso, venne di rimando evocata anche l'estrema antichità dell'uomo e, dunque, da lì in poi, si articola un processo di selezione discorsiva che porta le creature dell'episteme antica a tramutarsi in esseri biologici ossia in esseri storici. In questo caso "magia" è la natura propria di ogni enunciato, il fatto di possedere una specificità in grado di condizionare tutto lo spazio enunciativo successivo, ovvero di rendere possibile i salti operati da ciò che viene chiamato "pensiero analogico". La possibilità di "viaggiare" entro le regioni discorsive, mediante il pensiero analogico, è garantita dalla natura del Discorso, che in sé manifesta una struttura analogica immanente, dunque con "magia del discorso" si deve intendere la "analogicità" del discorso e guardare al "discorso della magia" come ad una forma storica discorsiva che della *somiglianza* ha fatto il proprio grimaldello gnoseologico. Contrapposta ad una concezione "magica" del linguaggio, l'idea religiosa è quella che, contrariamente alla nostra teoria anarchica del discorso, inserisce una *gerarchia ontologica* nel linguaggio, un ordine atto a sacralizzare i discorsi secondo uno schema piramidale. Ogni senso comune è dunque "religioso", poiché tenta di preservare intatta la sacralità dell'ordine del discorso in cui si muove. Per rendere ancora più esplicito l'oggetto della nostra analisi archeologica, la locuzione "discorso della magia" può essere sostituita con "discorso della somiglianza" mentre in luogo dell'espressione, troppo generica, "discorso della scienza", si utilizzerà la

formula “discorso della causalità”, poiché il paradigma illuminista considera validi quei saperi che producono i propri enunciati a partire dal concetto di “causa”.

## 2. *La tridimensionalità del mondo e i regimi dell'immaginario.*

Nel corso di questo capitolo si adotterà una prospettiva di metodo sincretica, in cui il punto di vista foucaultiano de L'archeologia del sapere è assemblato con la teoria narrativa (theory fiction) di Eugene Thacker e l'archetipologia da Gilbert Durand nel suo *Le strutture antropologiche dell'immaginario*. Recensendo *Le parole e le cose*, Enzo Melandri chiarisce le modalità con cui si costituisce un sapere che possa dirsi scientifico:

Nella costituzione di una scienza intervengono due fattori, le parole e le cose. Il primo fattore è linguistico. Esso definisce l'oggetto formale della scienza, la sua semantica pura o, con altro sinonimo, la sua ontologia formale. Il secondo fattore è invece indipendente dal primo e, quindi, extralinguistico. [...] Una scienza si può dire tale solo se, alla ontologia formale, può farne corrispondere una materiale. [...] il rapporto fra parole e cose è regolato (se mai lo è) da un uso essenzialmente metaforico.<sup>11</sup>

Per capire in che modo si sia prodotta la divergenza tra magia e scienza è necessario innanzitutto analizzare tanto la loro ontologia formale quanto la dimensione extralinguistica che le circonda.

### 2.1 *Il sapere del Mondo e il sapere della Terra: magia e scienza sul piano del discorso.*

Nel tentativo di ripensare il rapporto tra il Sé e il mondo in termini non-umani, Eugene Thacker propone una triplice differenziazione della parola “mondo”. In quanto esseri umani, quando parliamo del mondo che abitiamo, interpretiamo e che tentiamo di rivestire di significati, siamo in presenza del *mondo-per-noi* o semplicemente del *Mondo*. Se invece si approccia il mondo come oggetto e con questa espressione intendiamo la serie di conoscenze relative oggettive assemblate dalla geologia, dall'archeologia, dalla paleontologia, dalle scienze della vita, dalla climatologia e dalla meteorologia, si è al cospetto del *mondo-in-sé* o *Terra*. Quest'ultima accezione del mondo è paradossale, poiché ogni volta che si parla della Terra, come oggettività slegata dal discorso, la si include già nel recinto umano del mondo-per-noi. La Terra è pertanto «un orizzonte di pensiero in costante fuga appena fuori dai confini dell'intelligibile»<sup>12</sup>. Questa dimensione è quella descritta dalla ricerca scientifica, intesa come il sapere teorico e pratico volto a trasfigurare la Terra nel mondo-per-noi. Attraverso la costruzione di modelli predittivi, la ricerca scientifica è andata oltre gli intenti descrittivi dei suoi enunciati ed ha iniziato a produrre delle vere e proprie analisi predittive che hanno mostrato la realtà di un mondo posteriore all'estinzione dell'*anthropos*, il che ha permesso di immaginare anche un mondo pre-esistente alla struttura antropologica. È nella possibilità speculativa di immaginare il *mondo-senza-di-noi* che è possibile pensare la Terra senza la chiave di volta dell'umano. Thacker chiama questa terza dimensione: *Pianeta*. «In senso letterale, il Pianeta va al di là del Mondo soggettivo, ritraendosi anche dall'oggettività della Terra [...] è il pianeta, uno dei tanti pianeti: espande la cornice delle cose da una scala terrestre a una cosmica [...] può quindi essere descritto come impersonale, anonimo»<sup>13</sup>. A ciò si aggiunga pure che il mondo-senza-di-noi si trova negli interstizi e nelle lacune del Mondo e della Terra, esso è “l'oscuro abisso intelligibile” della mistica, l'epifania dell'ignoto sotto le vesti del Mondo e della Terra. Con la sua archeologia Fou-

<sup>11</sup> E. MELANDRI, *Foucault: epistemologia delle scienze umane*, “Lingua e Stile”, II, 1, Il Mulino, Bologna 1967, p. 75.

<sup>12</sup> E. THACKER, *Tra le ceneri di questo pianeta*, Nero edizioni, Roma 2019, p. 13.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

cault disvela «[...] tre dimensioni: le relazioni formate, formalizzate sugli strati (Sapere); i rapporti di forze al livello del diagramma (Potere); e il rapporto con il fuori, questo rapporto assoluto che, come dice Blanchot, è anche un non-rapporto (Pensiero)»<sup>14</sup>. Tra gli strati del sapere Foucault colloca il pensiero che «appartiene al fuori nella misura in cui quest'ultimo, "tempesta astratta", si rovescia nell'interstizio tra vedere e parlare», il pensare è riguardo un fuori amorfo e non stratificato. Il trittico teorico di Foucault può essere letto insieme alla differenziazione semantica del termine "mondo" avanzata da Eugene Thacker in *Tra le ceneri di questo pianeta* (2019). Come Foucault, Thacker vede nel pensiero una facoltà non-umana, una dimensione che attraversa e disfa la solidità stereotipica del mondo-per-noi. Pensare significa farsi medium di una *dynamis* che tiene in continua tensione la struttura antropologica con il Fuori: il discorso della somiglianza e il discorso della causalità sono stati, in due diverse stratificazioni del sapere, delle forme discorsive abitate dal pensiero. Nell'antichità la differenziazione tra potere e sapere non si era ancora attualizzata e pertanto il discorso della magia oscilla tra il desiderio di trasformazione del microcosmo, che è l'ambito di azione del potere e quello di trasfigurazione del macrocosmo, l'ambito pertinente al sapere secondo i criteri della modernità. Pertanto il sapere alimentato dal discorso della somiglianza, stratificandosi, ha prodotto un complesso di simboli capaci di costruire il mondo-per-noi e il sapere eminentemente umano (prima che l'Uomo fosse inventato dalla filologia classica tedesca). Il tratto specifico del discorso della somiglianza è la sua fede nella possibilità di sovversione dell'immutabile corso degli eventi: il mago riporta a sé l'estraneità del reale e ne costruisce la rappresentazione attraverso tinte soggettive. La miopia dell'episteme antica è definita dalla mancata percezione tra mondo soggettivo e mondo oggettivo. Proprio per questo motivo il mago quando parla fonda il mondo, egli riconosce alle sue pratiche un potere demiurgico.

Sul piano enunciativo, il discorso della somiglianza e le sue pratiche hanno edificato l'ontologia formale, l'apparato linguistico, capace di riconnettere il Sé al mondo ma quest'ultimo è per il discorso della somiglianza esclusivamente il mondo-per-noi e dunque la sua ontologia materiale è un sinolo in cui soggetto e oggetto risultano miscelati. Il fine ultimo della magia è quello di rendere l'umano libero da qualsiasi potere che tenti di normare la sua natura dall'esterno e non poteva essere soddisfatto dalle rappresentazioni meramente descrittive di un sapere oggettivo, ossia relativo al mondo-in-sè. Il Moderno, *hackerando* il clima enunciativo dell'astrologia fino ad estrarre la Terra, attraverso gli strumenti dell'astronomia comincia a ridefinire i rapporti tra potere e sapere mediante la ricreazione del Mondo. L'emersione del mondo oggettivo, la Terra, impone la differenziazione del sapere ed è così che nasce l'idea di un sapere direzionato alla ricerca del mondo-in-sé. Attraverso il ricorso alla figuratività modellata dall'occhio degli artisti rinascimentali, appare l'immagine della natura: somma di fenomeni valenti come veri e propri atti linguistici di un linguaggio segreto, il filosofo della natura deve decodificare questi atti attraverso l'ordinamento delle cause e dei loro effetti. La frantumazione del mondo antico incrina la relazione tra micro e macrocosmo. Il discorso della causalità, nella sua fase seicentesca, proiettava sul reale l'immagine di una realtà esterna letteralmente assoluta, senza legami con l'osservatore. In questa fase nascente del discorso della causalità, l'esperienza è il termine medio che si pone tra l'osservatore e la realtà, e quest'ultima appare sotto forma di una somma di fenomeni, apparenze che delimitano e definiscono lo sguardo dello scienziato. Per conoscere la realtà non basta la mera contemplazione, essa può fornire il dato ma è necessaria una razionalizzazione attraverso la ritualità dell'esperimento. Con il "canto del gallo" della fisica classica newtoniana, il discorso inizia ad inclinare tutto se stesso verso la Terra e a respingere il Mondo. Le teorie afferenti alla relatività, la cui cornice è il tessuto spazio-temporale, non più il cosmo ordinato, incrinano la perfezione meccanica della Terra. Non c'è distinzione tra soggetto ed oggetto e la "scienza" è approcciata come un discorso sensato e verificabile all'interno dei

---

<sup>14</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, trad. it. F. Domenicali, Orthothes, Salerno 2018.

confini del linguaggio, non rappresenta una realtà assoluta ma una realtà costruita, frutto della cooperazione tra la ragione e l'esperienza. In questo frangente si compie la sconnesione tra razionalismo e discorso della causalità. Mentre gli Stati nazionali incontrano il loro tramonto, emergono enti sovranazionali accomunati dalla stessa visione economica e capaci di amministrare il sapere a seconda di una specifica irrazionalità, definita dagli enunciati della produttività e dalla conversione in profitto dei risultati della ricerca scientifica. L'irrazionalità dei mercati assume i tratti di una nuova razionalità.

Il ricercatore, lo studioso, il docente e il professore sono gioco-forza dei burocrati, uomini d'ufficio, il mondo accademico ridotto a camera da eco dell'assioma economico neoliberale. La ricerca scientifica non si muove nella "realtà", si agita o si accomoda tra i confini della tradizione in cui è situata: non va avanti nel tempo lineare di un progresso necessario, ma scava in profondità per isolare i preconcetti delle altre ideologie e della propria, al fine di emendarli. L'emendazione del dato, ossia l'astrazione da immagine pre-concettuali, non è mai completa. Il resto ideologico non può essere cancellato definitivamente, esso va a depositarsi in quella regione inconscia entro cui vige l'autorità del discorso, il potere che decreta ciò che può essere detto e saputo e ciò che non può esserlo. In termini qualitativi, qualsiasi comparazione tra due strati epistemici si dimostra impossibile in quanto equivarrebbe ad esprimere un giudizio di valore rispetto a questa o a quell'epoca geologica. Contravvenendo all'ordine del mondo imposto dalla tradizione, la magia o il discorso della somiglianza ha sciolti i vincoli religiosi che mantenevano il linguaggio sempre uguale a se stesso, lasciando apparire la Terra. Il discorso della causalità è dunque reso possibile dal gesto magico che riporta il linguaggio alla sua arbitrarietà, ma l'occultamento del mondo soggettivo ha replicato una visione religiosa nuovamente in grado di riordinare gerarchicamente gli enunciati secondo il criterio della causa e dei saperi dell'oggettività.

## 2.2 *Il sapere solare e il sapere notturno: scienza e magia sul piano dell'immaginario.*

L'epoca del senso rinascimentale è stata il punto più alto dello statuto epistemologico della magia, il momento in cui tale forma del discorso era, cioè, capace di "fare mondo". In virtù del fatto che «la configurazione fondamentale del sapere rimandava gli uni agli altri i contrassegni e le similitudini» la forma magica era l'unica forma di sapere «inerente al modo di conoscere». L'episteme rinascimentale e le sue propaggini settecentesche avevano sistematizzato la geografia mondana attraverso il raffinamento della formulazione del microcosmo e del suo rapporto analogico con il macrocosmo. Questa relazione era strutturata dal sistema delle quattro forme di somiglianza: la *convenientia*, l'*emulatio*, l'analogia e la simpatia. Queste tipologie di somiglianza erano le "stringhe" che tenevano insieme il mondo. Come dispositivi di cattura delle segnature, le immagini presenti nelle cose, le quattro forme di somiglianza erano in grado di materializzare nello spazio esteriore l'immagine interiore del mondo. La forma magica omogeneizzava ermeneutica e semiologia e rappresenta una stratificazione del discorso in cui *eikon* e *logos* sussistono in uno stadio d'indifferenziazione. L'*immagine* è nell'antichità l'unico supporto per visualizzare il mondo ed ovviare alle vertigini della ragione individuale quando tenta di spiegarne discorsivamente il mistero e il linguaggio segreto. Heidegger considera l'idea di un'immagine del mondo la caratteristica principale della cultura moderna (l'*Age classique* della tradizione francese)<sup>15</sup>. Tale immagine è ciò che con Thacker abbiamo chiamato Terra, ossia il mondo oggettivo. Ad essere *moderna* è dunque quel tipo di società che riduce la molteplicità delle immagini a mera illusione (*der Schein*), tutte le immagini, tranne quelle generate dal discorso tecnico-scientifico, che la modernità considera l'unica modalità di rappresentazione del mondo. Sulla scorta di questa discriminazione iconica, la modernità ricava il proprio criterio di selezione dei discorsi "buoni" da quelli "cattivi" e comanda di ridurre la scienza ad un'unica

<sup>15</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 68-69.

forma di sapere, quello logico-matematico. Si assiste, dunque, non tanto alla messa al bando della somiglianza e del ruolo euristico dell'immagine, ma alla scomposizione e alla categorizzazione dell'*eikon* separandolo dal *logos* e lasciando che quest'ultimo lo strumentalizzi per mezzo di una distinzione tra "immagini utili" ed "immagini inutili". La trasformazione del linguaggio da *strumento* in *oggetto* della conoscenza – mutazione avvenuta nel corso della seconda modernità – ha accentuato il divario tra immagine e parola e ha nuovamente prodotto una visione religiosa della realtà. Contro la produzione di un tale logocentrismo si sono scagliati W.J. T. Mitchell – che con il suo *Pictorial Turn* propone di destituire l'imperialismo della testualità – e Gottfred Boehm che, a differenza di Mitchell, vorrebbe correggere l'iconoclastia moderna sotto le spinte di una *Iconische Kehre*. L'esclusione dell'*eikon* dagli strumenti della conoscenza e il terrore razionale per l'ambiguità dell'immagine, sono elementi che mostrano quanto l'illuminismo si sentì minacciato dalla semantica speciale delle immagini. Si tratta ora di estendere lo sguardo archeologico al concetto di immaginario, ossia a quella dimensione che Gilbert Durand definisce come il «tragitto nel quale la rappresentazione dell'oggetto si lascia assimilare e modellare dagli imperativi pulsionali del soggetto»<sup>16</sup>. Attraverso questa nozione<sup>17</sup>, è possibile aggirare il condizionamento sull'archivio discorsivo operato dal paradigma alfabetico, in base alla cui forza di gravità, nel campo dell'esperienza, si è imposto il primato del documento scritto su tutte le altre forme di registrazione e sistematizzazione della memoria.

Le forme del discorso producono i loro oggetti discorsivi non solo *detournando* pacchetti di enunciati pre-esistenti, ma, soprattutto, inserendo in essi mappe cognitive sotto la spinta sotterranea dell'immaginario o fanero<sup>18</sup>. Rispetto alle parole e alle cose, l'immaginario è un livello iconico più radicale, la cui storicità si sviluppa mediante uno spostamento circolare attorno ad un punto fermo, denominato da Durand "struttura antropologica" e non attraverso la stratificazione, come avviene per il sapere fondato sulle pratiche discorsive. Questa struttura è l'*animale sapiens sapiens*. La mitoanalisi ha portato Durand ad invertire l'impostazione strutturalista: l'autore ritiene che siano le strutture a passare attraverso l'*anthropos* e non l'*anthropos* a passare attraverso le strutture. È, dunque, la collocazione dell'animale *sapiens sapiens* nel contesto di un ambiente fisico e sociale, che muta incessantemente sotto la spinta del nomadismo climatico (vero e proprio principio del tempo non umano), a fare sì che l'accumulazione di impulsi con l'esterno finisca per rendere possibile tanto il parlare, quanto il vedere. L'immaginario è l'area inter-

<sup>16</sup> G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Edizioni Dedalo, Bari 1972, 2013, p. 32. Ponendosi sul solco di Bachelard, Durand costruisce su due intuizioni il suo metodo d'indagine sul simbolismo: «l'immaginazione è dinamismo organizzatore, e questo [...] è fattore di omogeneità nella rappresentazione», l'immaginazione è «potenza dinamica che "deforma" le copie pragmatiche fornite dalla percezione». Per Durand «il simbolo non rientra nel territorio della semiologia, ma in quello di una semantica speciale» che implica un capovolgimento della prospettiva della psicologia classica, le cui abitudini correnti sono «orientate a ricalcare l'immaginazione sullo svolgimento descrittivo di ogni pensiero e a studiare l'immaginazione attraverso il punto di vista del pensiero rettificato, del pensiero logico» (Ivi, pp. 26-27). Lo studio del simbolismo parte appunto da un "semantismo delle immagini" volto a confutare l'idea che le immagini siano segni e corroborare la funzione produttiva dell'immaginario in base a cui le immagini contengono materialmente il loro senso.

<sup>17</sup> Ritenendo parziali sia l'ontologia psicologica della psicanalisi, quanto quella culturalista della sociologia, Durand, per studiare in concreto il simbolismo immaginario, vira verso all'antropologia, concepita come l'«insieme di scienze che studiano la specie *homo sapiens*». Lo studioso francese sceglie di collocarsi sul solco della teoria del «tragitto antropologico», ossia «l'incessante scambio che esiste, a livello dell'immaginario, tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale», teoria già contenuta implicitamente nella *Psicanalisi dell'aria* di Gaston Bachelard e nelle riflessioni di Bastide sui rapporti tra sociologia e psicanalisi. Questo *patchwork* teorico permette a Durand di assemblare il suo *metodo convergente* e di fornirgli un taglio antropologico eclettico che non ignora «nulla delle motivazioni "sociopete" o "sociofughe" del simbolismo e che dirigerà la ricerca anche verso la psicoanalisi, le istituzioni rituali, il simbolismo religioso, la poesia, la mitologia, l'iconografia e la psicologia patologica» [Cfr. R. BASTIDE, *Sociologia e psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1972; G. DURAND, *op. cit.*, p. 40].

<sup>18</sup> Riguardo al termine "fanero" cfr. C. S. PIERCE.

na dell'*episteme*, mentre l'Archivio la sua esteriorità. Adoperando come verbi gli archetipi<sup>19</sup>, le mappe cognitive ricavate dall'esperienza traumatica con il Pianeta, ogni episteme produce bacini semantici che per Durand rendono conto dell'aria che si respira in una determinata epoca: in un assalto al cielo del discorso, agglomerati di immagini iniziano a performare archetipi specifici, al fine di rendere egemonica una porzione dell'immaginario sull'altra.

La tesi iperbolica di Durand è che la produzione iconica sia una conseguenza diretta della struttura neurofisiologica dell'essere umano<sup>20</sup>, l'organizzazione del corpo umano determina la formazione di due regimi, due modi di produzione iconica, un regime "diurno" ed un regime "notturno" che danno luogo rispettivamente alle strutture schizomorfe e a quelle mistiche e sintetiche dell'immaginario<sup>21</sup>. Le strutture sintetiche, a differenza di quelle schizomorfe e di quelle mistiche, sono definite da entrambi i regimi dell'immaginario. Se il regime diurno e quello notturno producono l'iconosfera, le strutture antropologiche che essi determinano sono i modi con cui l'iconosfera viene organizzata<sup>22</sup>. Lo spazio dell'immaginario risulta determinante per l'essere del linguaggio e per l'essere dello sguardo ma, dal momento che le strutture antropologiche rappresentano i suoi *a priori*, la neurofisiologia dell'*anthropos* e la dialettica incessante con l'ambiente fisico e sociale sono quelle condizioni di possibilità assoluta che regolano gli *a priori* che a loro volta dirigono la creazione discorsiva degli oggetti. La funzione del linguaggio non è, perciò, determinante, ma riflettente. Pertanto, il discorso, nelle sue componenti enunciative, non determina le epistemi e, conseguentemente, il mondo, ma è la porzione di immaginario che determina il bacino semantico, a sua volta riflesso nelle parole e nelle cose. Le molteplici convergenze della riflessologia, della tecnologia e della sociologia, fondano pertanto l'archetipologia sulle tre dominanti riflessologiche a loro volta contenute nei due vasti regimi simbolici succitati: «*il regime diurno*», il quale «concerne la dominante posturale, la tecnologia delle armi, la sociologia del sovrano mago e guerriero, i rituali dell'e-

<sup>19</sup> «Cosa intendiamo con "archetipo"? In mancanza di una definizione condivisa, possiamo definire l'archetipo come una struttura psichica ancestrale di natura collettiva e di origine inconscia che funge da matrice narrativa, mappa cognitiva, attivatore emozionale, e che si traduce in rappresentazioni sociali. Gli archetipi sono il *software* della nostra psiche» [F. LUISI, *Maghi, guerrieri e guaritori*, Mondadori, Milano 2020, p. 1].

<sup>20</sup> È nel terreno psicologico che Durand cerca e trova «[...] i grandi assi di una classificazione [...] capace [...] di integrare tutte le costellazioni» di immagini», ed è specificamente nell'ambito della riflessologia di Bekhterev, che lo studioso francese trae la nozione di "gesti dominanti". La riflessologia offre a Durand «la possibilità di studiare quel "sistema funzionale" che è il sistema nervoso del neonato, in particolare il cervello». Basandosi sulla terminologia di Oukhtomsky e studiando i riflessi primordiali, Bekhterev scopre nel neonato umano due dominanti: la «prima è una dominante di "posizione", che coordina o inibisce tutti gli altri riflessi quanto, per esempio, si solleva il corpo del bambino in verticale»; la «seconda dominante [...] di nutrizione [...] si manifesta attraverso i riflessi di suzione labiale e di corrispondente orientamento della testa». Durand integra una terza dominante, meno indagata nel bambino rispetto a quella di posizione e di nutrizione, che egli chiama "dominante ritmico-sessuale" poiché «de motivazioni ormonali dell'accoppiamento seguono un ciclo e [...] l'atto sessuale stesso, nei vertebrati superiori, è accompagnato da movimenti ritmici e, in certe specie, preceduto da vere danze nuziali». Rivolgendosi a Morgan è inoltre possibile individuare tre cicli sovrapposti nell'attività sessuale: il ciclo vitale, il ciclo stagionale e i cicli di estro. Per Durand «de tre dominanti riflesse» sono «"anelli intermedi tra i riflessi semplici e i riflessi associati", sono matrici senso-motorie nelle quali le rappresentazione vanno naturalmente a integrarsi» [G. DURAND, *op. cit.*, p. 51].

<sup>21</sup> Secondo Durand, le strutture inerenti i due regimi sono degli "a priori" che regolano e determinano l'esperienza. A differenza dello strutturalismo levi-straussiano, le strutture in questione non pre-esistono all'umano ma sono anzi da esso generate fisiologicamente. L'uomo pertanto è il ricettacolo di strutture che lo condizionano e che tendono ad occultarsi in quanto "natura". Nella presente trattazione, coerentemente con ciò che si è definito "realismo discorsivo" o "teoria anarchica del discorso", le strutture dell'immaginario sono gli a priori delle formazioni discorsive o più precisamente della funzione ricoperta dagli enunciati nella creazione discorsiva degli oggetti, funzione non "determinante" ma riflettente. Pertanto secondo questo approccio, il discorso, nelle sue componenti enunciative, non determina le epistemi e dunque il mondo ma è l'episteme che, determinata dai regimi dell'immaginario e dalle sue strutture, si estrinseca nei discorsi e riflette/produce le parole e le cose "a sua immagine e somiglianza".

<sup>22</sup> Vi sarebbero pertanto una dominante di posizione, di nutrizione o digestiva e una dominante copulativa-ritmica; Il regime diurno dell'immagine ha le sue basi nella dominante di posizione, cioè nella postura eretta che ci caratterizza e il regime notturno nelle dominanti nutritiva e copulativa [cfr. G. DURAND, *op. cit.*, p. 50].

levazione e della purificazione; il *regime notturno* che «si suddivide in dominanti digestiva e ciclica, la prima delle quali sussume le tecniche del contenente e dell'ambiente, i valori alimentari e digestivi, la sociologia matriarcale e della nutrizione; la seconda riunisce le tecniche del ciclo, del calendario agricolo e dell'industria tessile, i simboli naturali o artificiali del ritorno, i miti e i drammi astrobiologici»<sup>23</sup>.

Il regime diurno e quindi le sue strutture schizomorfe sono caratterizzati dai simboli della 'chiarezza', della 'luce' e del 'giudizio' capace di separare il bene dal male, così come il vero dal falso. Ad un primo impatto si potrebbe ipotizzare che sia questa la regione dell'immaginario in cui si è prodotta l'esigenza occidentale di una scienza capace di spiegare il mondo ma si commetterebbe un grave errore: l'immaginario rappresenta per Durand un meta-sapere che tinge il sapere a seconda del regime dominante in una positività storica. L'immaginario permette di donare la parola al campo delle forze non discorsive: attraverso l'archetipologia è dunque possibile fornire nuovi appigli all'analitica dei poteri improntata da Foucault. Entro i confini del regime diurno si alimenta l'esigenza di una comprensione chiara e razionale del mondo, esigenza che si nutre degli archetipi della Spada e dello Scettro, simboli di un potere che intende muovere guerra contro la temporalità, il velo che avvolge femmineamente le cose del mondo e le divora per assimilarle: per questo il potere diurno aspira alla propria eternità e si spiega mediante facendo ricorso ad una ragione fredda e calcolatrice che costruisce se stessa in contrapposizione al mondo. Ad una distanza polare si staglia il regime notturno con le sue strutture mistiche e sintetiche: le prime sono fatte di simboli inerenti l'interiorità, la ciclicità del mondo vegetale e la temporalità ricorsiva, le seconde hanno invece a che fare con gli schemi e le analogie. Gli archetipi della Coppia e quello della Ruota indicano un diverso approccio alla temporalità e pertanto una tipologia differente di potere, perché a differenza del potere che si muove nel regime diurno traumatizzato dal divenire, le strutture mistiche cercano di immedesimarsi in esso, quelle sintetiche invece tentano di dominarlo<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> G. DURAND, *op.cit.*, p. 59.

<sup>24</sup> Rispetto ai riferimenti agli archetipi della "Spada", dello "Scettro" e quelli della Coppia e della Ruota. È nell'ambiente tecnologico umano che Durand concentra le sue ricerche per trovare un accordo tra i riflessi dominanti e il loro prolungamento o conferma culturale. Poiché pavlovianamente «l'ambiente umano è il primo condizionamento delle dominanti senso-motorie» ma, come sostiene Piaget, è anche «il luogo della proiezione degli schemi d'imitazione». Costante, in Durand, è il riferimento al lavoro del tecnologo Leroi-Gourhan, sotto la cui ala, lo studioso francese guarda a tutti gli oggetti come a «complessi di tendenze, reticolati di gesti», con la precisazione che gli oggetti simbolici, più ancora degli utensili, «non sono mai puri in quanto costituiscono reticolati in cui più dominanti possono incastrarsi» e sono inoltre soggetti a continui capovolgimento di senso, a raddoppiamenti e a processi di doppia negazione. [G.DURAND, *op.cit.*, p. 54.] Rifacendosi all'equazione proposta da Leroi-Gourhan, "Forza+materia=strumento" [A. LEROI-GOURHAN, *Évolution et techniques*, Albin Michel, Paris 1943-1945, t. I, *L'homme et la matière*, pp. 331-332], Durand pensa che ogni gesto reclami una materia ed uno strumento e che in questo modo sia in grado di generare un materiale immaginario e uno strumento. Ecco che, distanziandosi da una classificazione della materia troppo razionalizzata – come lo era quella dei cinque elementi proposta da Bachelard –, l'archetipologia avanza una classificazione della materia simbolica a partire dalle dominanti senso-motorie scoperte dalla riflessologia: 1) la dominante posturale esige le materie luminose, visive e le tecniche di separazione, di purificazione, di cui le armi, le frecce, le spade sono i frequenti simboli; 2) la dominante digestiva invoca le materie della profondità – l'acqua o la terra cavernosa – suscita gli utensili contenenti, come le coppe e i cofani, e inclina alle fantasie tecniche della bevanda o dell'alimento; 3) la dominante ritmico-sessuale si proietta sui ritmi stagionali e sul loro corteo astrale, annettendo tutti i sostituti tecnici del ciclo – la ruota come l'arcolaio, la zangola come l'acciarino –, per sovradeterminare, infine, ogni strofinamento tecnologico con la ritmica sessuale. Oltre alle corrispondenze con gli strumenti e dunque con le classificazioni dei materiali implementate dalla tecnologia, le tre dominanti della riflessologia si intersecano non rigidamente con le categorie sociologiche che Durand aveva criticato quando si risolvono in una impropria "ontologia culturalista". Così si possono apprezzare le seguenti corrispondenze con le funzioni sociali tripartite di Dumézil e Piganiol: 1) La dominante posturale sussume le prime due funzioni sociologiche di Dumézil, ossia la regalità nelle sue due forme (quella magica e quella religiosa) e la funzione guerriera; rispetto alla bipartizione di Piganiol, la dominante posturale corrisponde alla *forma mentis* "uranica" delle tribù nomadi pastorali con i loro riferimenti al fuoco maschio e agli aspetti maschili della divinità; 2) la dominante digestiva integra invece la funzione produttiva e nutritiva di Dumézil, così come, insieme alla terza dominante ritmico-sessuale, è ad essa collegata la *forma mentis* "ctonio-lunare" che Piganiol rintraccia nei popoli sedentari dediti all'agricoltura e devoti ad una Dea dai connotati ambivalenti (madre e matrigna).

Nel regime notturno è possibile trovare le condizioni di possibilità dei saperi rivolti alla costruzione del Sé, che si addenseranno in quella scienza direzionata dal discorso della somiglianza, e quei saperi rivolti al controllo e alla trasformazione della materia che saranno successivamente innalzati dal discorso della causalità sull'altare della scienza della Terra. È quindi da questo spazio dell'immaginario che si sono originate le impalcature terminologiche e prima ancora iconiche che si svilupperanno successivamente nel discorso della magia e nel discorso delle scienze naturali. Queste due forme del sapere sono infatti determinate dall'uso delle analogie con cui le strutture sintetiche cercano di trovare un senso unitario nel mondo. I regimi e le loro sono tutte presenti in un'epoca storica ma i loro rapporti sono determinati da due meccanismi: uno di rimozione, che riguarda i simboli di quella zona dell'immaginario caduta in rovina, l'altro di riemersione, meccanismo in base a cui ciò che viene rimosso torna sotto forma di fantasma. In questi due processi è possibile trovare le motivazioni che provocarono lo smottamento sul piano del discorso descritto nel precedente paragrafo. L'evento cataclismatico, da cui sorse la Terra degli "scienziati" e che seppellì il Mondo dei "maghi", è stata provocata dall'imporsi, nel regime notturno, del lato diurno, esteriore, delle strutture sintetiche. Le strutture sintetiche nella loro ambivalenza diurna e notturna sono di matrice schiettamente europea e occidentale. Sono queste strutture a privilegiare la dialettica tra la luce e il buio e quindi tra il bene e il male e, dunque, a generare l'idea di una storia, producendo miti orientati al futuro<sup>25</sup>. Quando queste strutture non sono integrate alle altre, cioè a quelle schizomorfe e quelle mistiche, esse scadono in una visione in cui la storia è approcciata esclusivamente come un progresso necessario verso il bene. Smarrita la loro componente notturna, capace di ancorare saldamente il Sé al mondo che esso stesso edifica mediante l'immaginazione produttiva, le strutture sintetiche hanno tentato di sacrificare in olocausto i miti prodotti dalle altre regioni dell'immaginario azionando il meccanismo di rimozione. Ciò è avvenuto perché il discorso dell'astronomia permise l'apparire del tempo storico sganciato dall'influenza della tradizione (il mondo soggettivo) e fondato sulle leggi fisiche della Terra: questa temporalità progressiva entro sul piano del discorso attraverso la parola "rivoluzione"<sup>26</sup>. La diretta conseguenza di questa "notte dei lunghi coltelli" nelle stanze dell'immaginario,

<sup>25</sup> Durand estrae miti riconducibili alle strutture sintetiche dall'Opera di Gioacchino da Fiore e nei suoi figli legittimi: il fondatore del positivismo Auguste Comte e Karl Marx. Su questa linea rossa che collega la gnosi e l'apocalittica ebraica al marxismo, passando per gli spiritualisti, si veda J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Roma 2019 (1991).

Il termine inglese "Revolution" prima della fine del XVIII secolo non aveva ancora guadagnato il suo significato dentro una cornice politica, dal momento che veniva adoperato ancora alla fine del Settecento per parlare di "rotazione" e "ritorno" in ambito astronomico, piuttosto che come un evento produttore dei cambi direzionali nella Storia. La "Gloriosa rivoluzione" del 1688 è il primo evento politico che viene descritto in questi termini ma, qui, "rivoluzione" sta ad indicare il ritorno nell'attualità di una vecchia forma di Governo, che ad esempio Marx considerò un mero colpo di stato. L'etimologia della parola "Rivoluzione" come termine indicante un evento storico è associata all'industria del XVIII secolo da Arnold Toynbee in delle lezioni pubblicate postume nel 1884. La rivoluzione di Toynbee giungerà nel vocabolario tecnico dell'archeologo Gordon Childe attraverso la mediazione di Engels, che in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845), parla di una drammatica "industrielle Revolution", che conserverà questo significato nel caldo delle traduzioni inglesi dell'opera, pubblicate tra il 1887 e il 1892, la carica "tragica" della rivoluzione industriale inglese è presente pure in Gordon Childe, sia in *Man makes Himself* (1936) che in *What happened* (1942). L'egittologo Sir William Flinders Petrie, tra il 1911 e il 1922 pubblica un'opera che testimonia come il riferimento ad un orizzonte di senso ciclico presente nell'uso della parola "revolution" sia ancora vivido nei primi decenni del Novecento: "From what we know, it is evident [...] that civilization is an intermittent phenomenon [...] As such it should be examined like any other action of Nature; its recurrences should be studied, and all the principles which underlie its variations should be defined". In parallelo, e negli stessi anni, l'orizzonte di senso "ciclico" è presente anche nell'uso che la Storia dell'arte europea faceva del termine rivoluzione. Come risulta confermato dallo studio dell'architettura rinascimentale di Jackson: "This reversion to the style of ancient Rome [...] was a revolution in Art without precedent [...] the very principles had long been forgotten, and had to be recovered slowly and with difficulty".<sup>26</sup> La rivoluzione russa del 1917 fissò l'uso del termine "rivoluzione" nella sfera del politico in analogia alla rivoluzione del 1789 ma tenendo come proprio fondamento filosofico il marxismo. Bisognerà aspettare il 1930 e gli studi di Alexandre Koyré per far sì che la "rivoluzione scientifica" diventasse un'espressione comune per descrivere il mondo scientifico in cui vissero Copernico, Keplero e Galilei.

portò alla *waste land* delle narrazioni abortite e alla generazione dell'«ostacolo epistemico», ciò che secondo l'epistemologia di Bachelard impone ad ogni sapere che voglia dirsi “scientifico” di liberarsi di tutti i presupposti dogmatici che delineano il senso comune della sua epoca. L'astronomia fu capace di liberarsi dei pregiudizi e dei presupposti caratterizzanti l'episteme antica e così riuscì ad innescare il terremoto “rivoluzionario” che portò, sul piano del discorso, al successo del mito del progresso e all'instaurarsi del regime sintetico-solare della ragione. Oggi, l'ostacolo epistemico che tiene il sapere sotto lo scacco del dominio delle strutture schizomorfe è rappresentato non dal discorso della magia ma proprio dal razionalismo illuminista e dai fantasmi “luminosi” dell'Uomo, l'immagine edificata dalla modernità.

### 3. Conclusioni.

Domandarsi come mai sopravvive il discorso della magia è sintomo di una miopia religiosa, che non comprende l'essere magico del linguaggio, la riserva immaginifica che costituisce il suo bacino semantico<sup>27</sup>. Per l'epistemologia lineare e progressiva dell'illuminismo le forme discorsive che si lasciano governare dalla razionalità che esso promuove rappresentano il punto d'arrivo del tempo. L'illuminismo non è però la “scienza”, esso è semmai un'ideologia, una forma storica del discorso, che si presenta come una “ragione” della scienza. Si tratta di un senso comune che ha adottato le scienze come faro per espandersi e replicarsi.

Explicare la distinzione tra “Mondo”, “Terra” e “Pianeta” ha significato, all'interno di questa trattazione, neutralizzare qualsiasi dicotomia volta a contrapporre il pensiero scientifico al pensiero della magia. Analizzando il primo come “discorso della causalità” e il secondo come “discorso della somiglianza” si è notato come questi due saperi “parlano” e dunque costruiscono due diverse rappresentazioni della realtà. Tra i loro enunciati c'è una sovrapposizione: quelli della scienza descrivono il mondo oggettivo, quelli della magia interpretano il mondo e “connettono” micro e macro-cosmo. Prima dell'apparire della “rivoluzione”, porta d'accesso del tempo storico sul piano del discorso, non c'era contrapposizione sul piano dell'immaginario tra scienza e magia, essendo queste delle categorie concettuali eminentemente moderne. L'imporsi nell'immaginario delle strutture sintetiche, nel loro versante solare, ha fatto sì che il tempo storico progressivo portasse al collasso tutti i mondi edificati dai precedenti regimi dell'immaginario. L'apocalisse psico-patologica di cui si ravvisavano i sintomi in apertura è così spiegabile mediante l'archetipologia di Gilbert Durand. Se è lo sfondo archetipico a fondare l'idea, se è l'*eikon* la madre del *logos*, allora «i razionalismi e i procedimenti pragmatici delle scienze [non potendo liberarsi] mai completamente dall'alone immaginario»<sup>28</sup> ciò implica che ogni sistema di ragioni cova in sé i suoi propri fantasmi e questa sopravvivenza fantasmatica è alimentata, non esorcizzata, dalle apocalissi culturali<sup>29</sup>. Non potendo elidere l'immaginario, l'illuminismo viene sopraffatto dai rigurgiti delle immagini e dei miti che ha tentato di annichilire.

<sup>27</sup> Ogni discorso possiede un'interiorità esoterica, le sue immagini, così come ogni pratica è “occulta” se approcciata esteriormente, senza cioè indagare le immagini archetipali che la fondano.

<sup>28</sup> Esaurita la propria capacità innovatrice e subendo la specializzazione che trasforma il discorso delle scienze in pratiche anonime e procedurali, l'illuminismo non può più funzionare come un discorso capace di semplificare la visualizzazione del mondo, tramutandosi in una forza granitica e ingombrante che complica la visualizzazione dello spazio. Nell'ordine del mondo appaiono, dunque, ampie porzioni di inesplicabilità, interstizi vacanti lì, dove prima si agitava il fuoco poetico del pensare, e che devono necessariamente essere riempite da un *conatus* narrativo o mitico, onde scongiurare la dispersione delle soggettività prodotte dal vecchio mondo.

<sup>29</sup> Facendo vestire al discorso della magia i panni dell'Avversario, l'illuminismo gli riconosce un potere inaudito e così facendo lo mantiene saldamente presente sul piano del discorso.

*Bibliografia.*

- ADORNO THEODOR W., *Minima moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 20015 (1954).
- Id., *Scritti sociologici*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1997 (1976).
- AGAMBEN GIORGIO, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Id., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Laterza, Bari 2008
- ALTHUSSER LOUIS, *Sull'ideologia*, Dedalo, Bari 1976.
- BACHELARD GASTON, *Il nuovo spirito scientifico*, trad. it. di F. Albergamo, Laterza, Bari 1978.
- Id., *Psicanalisi dell'aria*, trad. it. di Marta Cohen Hems, Red, Como 1988.
  - Id., *La poetica dello spazio*, a cura di M. Giovannini, Dedalo, Bari 2015.
- BASTIDE ROGER, *Sociologia e psicoanalisi*, Dedalo, Bari 1972.
- BECHTEREV VLADIMIR M., *La psychologie objective*, Alcan, Paris 1913.
- BERNHARD ERNST, *Mitobiografia*, a cura di H. Erba-Tissot, Adelphi, Milano 1969.
- CHAMPION FRANÇOISE, *Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, in "Archives de sciences sociales des religions", EHESS, Paris 1989, 67/1, pp. 155-69.
- DE LANDA MANUEL, *Mille anni di storia non lineare: rocce, germi e parole*, Instar Libri, Torino 2003.
- DELEUZE GILLES, *Foucault*, trad. it. F. Domenicali, Orthotes, Salerno 2018.
- DE MARTINO ERNESTO, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2019 (1977).
- DUMÉZIL GEORGE, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Einaudi, Torino 1955.
- DURAND GILBERT, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Edizioni Dedalo, Bari 2013 (1972).
- ELIADE MIRCEA, *Arti del metallo e alchimia*, trad. it. di F. Sircana, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
- Id. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2018 (1954).
- FAIVRE ANTOINE, *Esoterismo e tradizione*, trad. it. di P. Zoccatelli, D. Bovolenta, Elledice, Torino 1999.
- FOUCAULT MICHEL, *Archeologia del sapere*, Bur Rizzoli, Milano 1971.
- Id., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Bur Rizzoli, Milano 2020.
  - Id., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972.
- GALLI GIORGIO, *Illuminismo Magico*, Mimesis, Torino 2018.
- GUÉNON RENÉ, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Adelphi, Milano 1982.
- GUGGINO ELSA, *La Magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978.
- HEIDEGGER MARTIN, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- JUNG CARL G., *Psicologia e Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (1944).
- Id., *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (1947).
- KOJÈVE ALEXANDRE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996 (1958).
- Id., *La nozione di autorità* (2004), a cura di M. Filoni, Adelphi, Milano 2011.
- KOYRÉ ALEXANDRE, *Filosofia e storia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano 2003.
- ISRAEL JONATHAN, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Id., *A Revolution of Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, NJ: Princeton University Press, Princeton 2010.
- IL GRUPPO DI NUN, *Demonologia Rivoluzionaria*, Nero edizioni, Roma 2020.

- LAGALISSE ERICA, *Anarcocultismo*, D editore, Roma 2020.
- LAND NICK, *Collasso: scritti 1987-1994*, a cura di V. Cianci, Luiss Press University, Roma 2020.
- LEROI-GOURHAN ANDRÉ, *L'uomo e la materia*, Jaca Book, Milano 1993.
- LUISE FABRIZIO, *Maghi, guerrieri e guaritori*, Mondadori, Milano 2020.
- MELANDRI ENZO, *Foucault: l'epistemologia delle scienze umane*, "Lingua e Stile", II, 1, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 75-96.
- PEIRCE CHARLES S., *Adirondack Summer School Lectures*, MS [R] 1334, 1905.
- PIAGET JEAN, *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- PIGANIOL ANDRÉ, *Essai sur les origines de Rome*, De Boccard, Paris 1917.
- TAUBES JACOB, *Escatologia Occidentale*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Roma 2019.
- THACKER EUGENE, *Tra le ceneri di questo pianeta*, Nero edizioni, Roma 2019.
- YOUNG GEORGE M., *I cosmisti russi: il futurismo esoterico di Nikolaj Fëdorov e dei suoi seguaci*, trad. it. A. Zabini, Tre editori, Roma 2017.
- VAN GENNEP ARNOLD, *I riti di passaggio*, trad. it. di M. L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino 2002.