



## **L'immaginario tecnologico. Un'analisi sociologica della cosmologia contemporanea**

Antonio Camorrino

### **Abstract**

From the point of view of the phenomenological sociology of knowledge, it is really interesting to analyse the relationship between collective imagery and the increasing growth of the technical universe: social existence in the Western world—in our time—is in fact embedded in the “myth of information” (Pecchinenda, 2009). This concept derives its cognitive and normative power from its peculiar genesis: the symbolic roots of this process lie in the moral mission of the early modern science, inspired—consciously or unconsciously—by the ethos of the Judeo-Christian paradigm. The “myth of information” incorporates this ancient heritage in the flow of contemporary cosmology using the rhetoric of “transparency” (Breton, 1996): this peculiar rhetoric seems to announce daily the final unmasking of the mechanisms that rule the world.

### **Keywords**

Progress / Myth / Religion / Technics / Information / Transparency

### **Author**

Antonio Camorrino – [antonio.camorrino@unina.it](mailto:antonio.camorrino@unina.it)  
Dipartimento di Scienze Sociali  
Università degli Studi di Napoli Federico II



## I. Introduzione: un approccio fenomenologico allo studio dell'immaginario

Dal punto di vista della sociologia della conoscenza di matrice fenomenologica, la questione relativa al rapporto che intercorre tra le trasformazioni dell'immaginario collettivo e l'espansione crescente dell'universo tecnico, costituisce un oggetto di analisi del massimo interesse. La funzione nomizzante che tale inedita matrice di senso assolve – cioè a dire la capacità di quest'ultima di conferire ordine all'essere-nel-mondo – è ancora la propria legittimazione nell'universo dei significati dischiuso dalla cosmologia contemporanea: l'esistenza sociale nel mondo occidentale – nella fase che stiamo abitando – è infatti intrisa da quello che è stato definito “mito dell'informazione”. (Pecchinenda, 2009) L'idea-motore alla base di tale dispositivo di senso si fonda sulla promessa di smascheramento che esso sembra formulare; la matematizzazione del mondo pare infatti consentire un accesso alla conoscenza altrimenti impossibile: secondo questa particolare narrazione, l'unico modo efficace di convertire l'ignoto nel noto è procedendo a un continuo e sistematico assoggettamento tecnico della realtà per mezzo della sua conversione in dato numerico. Tale concezione trae il suo potere cognitivo e normativo dalla peculiare genesi da cui ha preso le mosse: le radici simboliche di questo processo affondano infatti nel terreno solcato dalla missione morale che la scienza moderna ai suoi albori si promise di compiere ispirandosi – più o meno consapevolmente – all'*ethos* escatologico di filiazione giudaico-cristiana. Il “mito dell'informazione” che pervade l'immaginario tecnologico, ingloba queste antiche eredità nell'alveo della cosmologia contemporanea avvalendosi della retorica della “trasparenza” (Breton, 1996): questa sembra annunciare quotidianamente lo smascheramento definitivo dei meccanismi che reggono il mondo. Tale narrazione si afferma sulle rovine dei precedenti universi simbolici: né Dio, né la scienza, né le filosofie della storia paiono in grado di promuovere visioni del mondo omnicomprehensive capaci di integrare i significati individuali; il senso ultimo a essi precluso è ciò che invece *au fond* la cosmologia contemporanea si propone di svelare: il caos sprigionato dalla minaccia costante dell'imprevedibile è arginato dalle barriere metafisiche innalzate da un dispositivo di senso in grado, in linea di principio, di promettere per mezzo di eccezionali ritrovati tecnologici la comprensione dell'ordine nascosto della natura umana e non-umana. Affrontare l'analisi dell'immaginario tecnologico da tale peculiare prospettiva consente di guadagnare un distacco indispensabile dall'oggetto studiato. È infatti necessario porsi a una certa distanza dal fenomeno qualora si intenda individuare gli universi di senso da cui tuttora, dopo secoli di gestazione e attività dinamica, tale immaginario – seppur in un modo suo proprio – deriva il suo potere cognitivo, normativo e valoriale. È forse superfluo difatti notare quanto la vita associata reclami, per istanze costitutive dell'antropologia umana, la soddisfazione di questi diversi



livelli dell'essere-nel-mondo. Più in generale l'immaginario giunge a colmare l'altrimenti intollerabile iato che costantemente minaccia di originare una insopportabile divaricazione di tali dimensioni dell'esistenza. Lo sfaldamento della trama simbolica che irretisce le biografie degli esseri umani è scongiurato dalla felice integrazione dei significati individuali per mezzo di costruzioni intersoggettive di senso. Di converso, un'integrazione fallace determina una lacerazione del vissuto quotidiano che, al limite, può consegnare gli uomini alla insostenibile signoria dell'assurdo<sup>1</sup>. Secondo l'impostazione di Jean-Jacques Wunenburger, studioso che ha dedicato larga parte dei suoi sforzi teorici allo studio di questi temi,

l'immaginario rappresenta forse quella struttura psichica e cognitiva primaria in virtù della quale e attraverso la quale noi percepiamo, ricordiamo, anticipiamo l'avvenire, ci relazioniamo agli altri e cerchiamo di far chiarezza sull'origine e la fine di tutte le cose, esorcizzando la morte attraverso un'intensificazione di senso. (Wunenburger, 2008: 10-11)

Da questo particolare punto di vista l'emergenza dell'immaginario tecnologico e il suo indiscutibile successo – soprattutto per come questo viene imponendosi negli ultimi decenni – è massimamente imputabile al recupero sincretico di elementi afferenti a costellazioni di senso solo apparentemente incompatibili tra loro. Gettare luce sulle correnti sotterranee che attraversano quest'immaginario vivificando incessantemente la fonte di senso cui tale dispositivo si rifornisce, è l'obiettivo che – in modo certamente non esaustivo – l'articolo che state leggendo si pone.

È infatti evidente che, qualora si pretendesse di andare al fondo della questione, un breve saggio non sarebbe sufficiente neanche a tracciare sommariamente le tappe di questo lungo e graduale processo generativo. Le radici simboliche dell'immaginario tecnologico affondano in sfere della produzione culturale eterogenee la cui compenetrazione e vicendevole influenza costituisce il prodotto di interdipendenze e sovrapposizioni. A ogni modo, è certamente impossibile dissociare le vicende relative all'affermazione dell'immaginario tecnologico dall'impianto metafisico che, più in generale, soggiace al mito del progresso. È inoltre utile, dal punto di vista fenomenologico, evidenziare gli elementi comuni che certificano una continuità nella transizione socio-storica dall'età tradizionale a quella moderna. A una analisi appena più approfondita, la concezione evolutiva della storia legata a una visione lineare e progressiva delle diverse fasi della società umana solleva qualche legittimo dubbio. Essa deve considerarsi tutt'altro che il prodotto esclusivo del

---

<sup>1</sup> Queste posizioni sono discusse nei classici della sociologia fenomenologica. Si confronti soprattutto Schutz (1974) e Berger e Luckmann. (1991) Inoltre, un recente e acuto tentativo di sistematizzazione teorica di tali questioni nei termini di una possibile sociologia dell'assurdo si trova in Pecchinenda. (2014)



dispiegamento della ragione<sup>2</sup>. Forze ambivalenti hanno concorso alla genesi di tale mito, idea-motore della modernità ma anche, sotto diversi aspetti, sostrato fondamentale dell'immaginario tecnologico. È quindi indispensabile porre l'attenzione – anche solo gettando uno sguardo a volo di uccello – su di alcuni aspetti tipici delle formazioni sociali del passato, aspetti che possono aiutare a meglio comprendere, dal punto vista dell'immaginario, la complessa fase che stiamo attraversando. È bene quindi partire con ordine in questo sintetico excursus.

## 2. Un passo indietro: le radici simboliche dell'immaginario tecnologico

Sulle ceneri del cosmo chiuso della cristianità medievale, dissoltosi congiuntamente alla gerarchia feudale e alla millenaria tradizione sociale a base aristocratica, si erge il maestoso edificio della modernità fondato sull'ideologia del progresso. Quest'ultima prevale per merito dell'ascesa delle forme di organizzazione proprie della classe borghese e in virtù dello slancio propulsivo trasmesso dalle grandi conquiste scientifiche a una struttura sociale che va sempre più modernizzandosi sulla scorta di una graduale urbanizzazione e industrializzazione. Tali straordinari capovolgimenti finiscono col proiettare l'uomo dalla dimensione esistenziale e spazio-temporale del "mondo del pressappoco [...a quella dell'] universo della precisione" – per dirla con il titolo di una famosa opera di storia della scienza. (Koyré, 2000) Discutere le celeberrime tesi di Max Weber (2006) e Robert K. Merton (1938) intorno al ruolo giocato dalla variabile religiosa – in specie della dottrina protestante – sullo sviluppo del capitalismo per il primo e sull'affermazione dello spirito e della pratica scientifica per il secondo, porterebbe via troppo spazio e, in parte, esulerebbe dagli obiettivi di questo saggio. Eppure la lettura di questi classici permette di evidenziare quanto i fondamenti stessi dell'immaginario moderno siano profondamente intrisi di elementi religiosi in assenza dei quali, con ogni probabilità, lo scenario contemporaneo avrebbe assunto fattezze radicalmente differenti. D'altra parte, srotolando all'inverso il gomitolo della storia in cerca di un qualche presunto momento primigenio, si rischia seriamente di regredire all'infinito. Difatti, e solo per non fare troppi passi indietro, già tra la fine del dodicesimo secolo e l'inizio del tredicesimo – a voler seguire le magistrali ricerche di Jacques Le Goff (2008: 104 e ss.) – si produce una commistione tra le istanze concernenti la salvezza dell'anima e quelle relative alla prosperità mondana. Una sorta di negoziazione simbolica tra la tradizione ieratica e le esigenze della classe mercantile determina una discesa dei valori dal sovraempirico al terreno – compromesso che dà vita a un articolato immaginario sincretico. Già qui è possibile rintracciare in forma embrionale alcuni elementi che andranno a comporre, certo in una differente disposizione dei tasselli, il mosaico della cosmologia contemporanea. Va per l'appunto diffondendosi in questa fase

---

<sup>2</sup> Per una trattazione più approfondita di questi temi si veda Camorrino. (2012)



– seppure siamo solo agli albori del processo – un atteggiamento verso il creato improntato a un crescente dominio matematico, dominio, però, circonfuso di motivi sacri: l'immaginario medievale, ristrutturato dalla crescente urbanizzazione e dalla vigorosa riforma della gerarchia sociale, autorizza gli uomini a sottoporre a quantificazione tanto la sfera mondana quanto quella celeste. Difatti, se da un canto si procede al frazionamento vieppiù rigoroso del tempo di lavoro – per mezzo prima delle torri campanarie e successivamente dell'orologio –, dall'altro si sottopone a calcoli meticolosi l'estensione della permanenza in Purgatorio dei fedeli: una sorta di contabilità dei peccati individuali misura la durata dell'interregno nell'attesa della possibile agognata ascesa in Paradiso (Purgatorio che, per inciso, costituisce una indicativa concettualizzazione teologica di questi anni)<sup>3</sup>. Già in quest'epoca una forte tensione caratterizza la relazione conflittuale tra l'atteggiamento ispirato al *contemptus mundi*<sup>4</sup> – su cui grava pesantemente l'influenza capillare del monachesimo – e quello votato alla ricerca di benessere, di dominio del mondo e di governo del destino individuale resi possibile grazie alle implementazioni tecniche figlie di una crescente razionalizzazione. In questa fase – conclude Le Goff –, è in essere un processo graduale in seguito al quale l'uomo avoca a sé il governo del tempo e della scienza, prima dominio incontrastato di Dio. Questo inedito stato di cose, val la pena di notare, produce per la Chiesa del basso medioevo uno dei nodi dottrinali più intricati da sciogliere e uno dei punti di maggiore frizione con la società secolare.

Pare dunque già delinearci quella scissione, che finirà col dimostrarsi solamente illusoria<sup>5</sup>, tra i valori vettore dell'impresa tecno-scientifica e quelli del mondo-della-vita – scissione che troverà la sua radicalizzazione nel seno della società moderna<sup>6</sup>. In realtà, le promesse di senso pronunciate dalla scienza ai suoi albori recuperano motivi tipicamente religiosi che poi, alcuni secoli dopo, verranno prese in carico dall'immaginario tecnologico e riarticolati nella sua peculiare architettura. Tuttavia, se i supporti emotivi vengono prodotti e riprodotti con metodologie differenti, resta fermo che rispondono alle medesime necessità antropologiche. Le procedure mediante cui gli uomini conferiscono ordine al mondo possono indistintamente derivare da pratiche e credenze afferenti alla sfera

---

<sup>3</sup> È forse superfluo rinviare il lettore, a conferma di quanto qui si sta affermando, all'immaginario dantesco. A riguardo si veda l'insuperata analisi di Auerbach. (2005)

<sup>4</sup> Rifiuto del mondo opposto in special modo per mezzo dello svilimento della dimensione carnale. Secondo Durand, questo peculiare accanimento si spiega poiché “la carne, questo animale che vive in noi, riconduce sempre alla meditazione sul tempo. E allorché la morte e il tempo saranno rifiutati o combattuti in nome di un desiderio polemico di eternità, la carne sotto tutte le sue forme [...] sarà temuta e riprovata in quanto segreta alleata della temporalità e della morte”. (2013: 140-141)

<sup>5</sup> Fabio D'Andrea ha ribadito il carattere solo apparente di tale presunta separazione: “l'idea di un pensiero puro, anaffettivo e in genere incontaminato da fattori non razionali è altrettanto mitica dei discorsi da cui vorrebbe stabilire delle rassicuranti distanze, frutto per l'appunto di derive immaginali di cui il razionalismo moderno ha fatto perdere ogni consapevolezza”. (2014b: 201)

<sup>6</sup> Per una ricostruzione dettagliata di tale questione il riferimento imprescindibile è l'opera di Husserl. (2008)



magico-religiosa piuttosto che essere ispirate da uno spirito positivo. Questa constatazione non implica affatto che si concretizzi, però, un salto in termini di coscienza: nell'un caso come nell'altro, l'uomo confida in un dispositivo di senso capace di integrare i significati della propria biografia. La costruzione di un mondo la cui immagine risponda a principi ordinatori individuabili e dotati di significato, in ultima analisi, riflette il desiderio e la necessità di nomizzare il corso dell'esistenza individuale e collettiva. Dalla prospettiva fenomenologica è possibile intravedere il filo rosso sotteso a tale passaggio epocale, l'ideale *trait d'union* che preserva la continuità di alcuni plessi nevralgici. Questa transizione si fonda da un lato su di un mutamento del paradigma gnoseologico e dall'altro su di una ristrutturazione della gerarchia dell'essere<sup>7</sup>. Nondimeno l'immaginario si agglutina intorno alla identica domanda di senso che animava il precedente: confortare le spinte affettive costitutive della coscienza umana. Sotto questo aspetto è decisivo sottolineare come,

nonostante la negazione razionale della dimensione immaginaria della vita sociale da parte del pensiero moderno, questa non ha mai smesso di operare, in silenzio, all'interno del vissuto quotidiano delle persone. (Grassi, 2003: 267)

Da questo punto di vista, è certamente molto istruttivo sottolineare, per avvalorare quanto sinora detto, un episodio relativo all'avvento di una tecnologia della comunicazione decisiva per le sorti della società contemporanea. Il telegrafo, giustamente considerato una esaltante conquista del progresso scientifico, trasmette come *incipit* del primo messaggio (1844) a un mondo sbalordito e febbricitante un significativo: "*What hath God wrought?* (cosa è questa cosa di cui Dio è artefice)". (Fano, 1993: X) D'altronde, in molti casi, la commistione tra sfere che il senso comune ritiene mutualmente esclusive, sono invece nei fatti ben lungi dall'esserlo. Queste concrezioni culturali sono relativamente più semplici da individuare quando si analizzino le cosiddette età critiche – cioè a dire quelle che storicamente si danno come momenti di transizione da una fase alla successiva. La straordinaria rivoluzione apportata dalla scoperta dell'elettricità, a esempio, produce reazioni sul piano dell'immaginario che sembrano a prima vista stridere con la visione scientifica che ne dovrebbe accompagnare l'affermazione. Invece, "la concezione di una natura animata, vivente, di una materia irradiata da una forza invisibile e sacra, di una divinità immanente al cosmo, si fece strada – come nota Guido Vitiello – proprio attraverso il simbolismo dell'elettricità e del magnetismo" (2013: 7) certificando ancora

---

<sup>7</sup> Per non incorrere in fraintendimenti va sottolineato il primato emotivo delle strutture dell'immaginario. Questa proprietà costitutiva, in qualche modo, lima le differenze sostanziali riscontrabili, *prima facie*, nella transizione dalla cosmologia tradizionale a quella moderna. Come ricorda Gilbert Durand "ciò che sarebbe dato *ante rem* nell'idea sarebbe dunque il suo stampo affettivo-rappresentativo, il suo motivo archetipico; ecco perché, del resto, i razionalismi e i procedimenti pragmatici delle scienze non si sbarazzano mai completamente dall'alone immaginario, e perché ogni razionalismo, ogni sistema di ragioni cova in sé i suoi propri fantasmi". (2013: 62)



una volta, fenomeno che persisterà sino ai giorni nostri, la permeabilità della sfera tecnologica alle infiltrazioni del religioso. Tale commistione risulta però maggiormente comprensibile se scandagliata a opera di una ricostruzione genealogica degli immaginari. È difatti rilevabile – sostiene Ernst Benz (2013: 16 e ss.) in un lavoro sul tema significativamente intitolato “Teologia dell’elettricità” – quanto tale concezione non faccia altro che traslitterare nell’apparato simbolico soggiacente al nascente immaginario moderno, l’idea di luce divina predominante in epoca medievale: la cosmologia cristiana ruotava infatti intorno alla rappresentazione di Dio come fonte eterna di irradiazione. L’Altissimo manifestava la sua potenza nel mondo – operando analogamente al sole nella corrispettiva visione cosmologica – infondendo negli uomini e nel creato parte delle sue proprietà<sup>8</sup>. In seguito alla scoperta e alla diffusione del magnetismo e dell’elettricità, le anteriori persuasioni degli uomini medievali circa la natura luminosa ed invisibile del divino patirono una logica trasposizione simbolica, realizzatasi in modo del tutto specifico<sup>9</sup>: la classificazione di tali fenomeni nel rinnovato catalogo delle ierofanie, completa il trasloco dell’arredo mistico dal tempio sacro della società tradizionale all’edificio secolare della cosmologia moderna. Certo si tratta sempre di un processo sincretico in cui gli elementi dell’immaginario vengono organizzandosi in quadri sempre più complessi e ambivalenti. Con la cattura dell’elettricità per mezzo del parafulmine, a esempio, – come sottolineato dall’autore – l’uomo sequestra sempre più potere al divino, guadagnando un mondo crescentemente soggetto al suo dominio razionale: sfere per millenni unicamente regno degli spiriti, dei demoni e dell’invisibile – la notte, come è stato notato da più parti, ma anche gli oscuri recessi della natura – si piegano al genio tecnologico dell’uomo determinando così un ampliamento inimmaginabile degli spazi soggetti alla sua amministrazione. Tale invenzione, gigantesca conquista del progresso tecnico, concorre sensibilmente a sradicare la vita degli uomini dalla presa divina eppure assurde, al

---

<sup>8</sup> La corrispondenza simbolica tra il sole e Dio è resa possibile dalla mediazione gravida di significato delle immagini relative alla “luce” e alla “luce suprema”. Come nota Durand: “Nella tradizione medievale il Cristo è costantemente paragonato al sole [...poiché] l’isomorfismo della luce e dell’elevazione [...] nella simbolica religiosa come nella simbolica politica, costituirebbero la cifra manifesta della trascendenza”. (2013: 180 e 182)

<sup>9</sup> Gaston Bachelard ha da par suo evidenziato i “valori inconsci” (1995: 98), nello specifico marcatamente religiosi, che sovradeterminano i fenomeni legati alla luce e ai suoi derivati. Le metafore utilizzate dalla *réverie* scientifica denunciano la matrice mistica accordata, sino a un certo tempo, ai fenomeni luminosi per cui il “bisogno di elevare i soggetti è in rapporto con l’ideale di perfezione [...] che a questi si attribuisce. Tale] idea di perfezione sarà spesso sufficientemente potente da contraddire certe intuizioni comuni e da essere di ostacolo a utili ricerche. [...] L’idea di perfezione non è un valore che si aggiunga solo in coda a certe conclusioni tratte dall’esperienza, come fosse una concezione filosofica elevata, ma è alla base del pensiero empirico, lo dirige e lo riassume”. (Bachelard, 1995: 100 e 101) Anche Durand ha rimarcato, nella teorizzazione relativa al “regime diurno”, quanto la “luce” – concetto antitetico per definizione – presiederebbe a una simbolica che attraversa l’intero corso della produzione culturale occidentale fondendo insieme i temi della “ascensione”, della “separazione” e quelli della “purezza”. (2013: 69 e ss.)



contempo, a pomo della discordia di infuocati dibattiti tra i custodi del sacro – di nuovo a conferma del coacervo simbolico che innerva ogni immaginario: i fulmini, spogliati della loro carica culturale, vengono a essere destituiti dalla loro atavica funzione segnica. Ora, dopo millenni di attività simbolica, essi non sono più percepiti alla stregua di improvvisi e ingovernabili moniti divini atti a ricalibrare la dissoluta condotta delle comunità peccaminose e allontanatesi dalla Grazia: i fulmini, consumato il divorzio con una volontà divina intenzionata per loro tramite a riconciliare i consorzi umani con la Sua parola, divengono mere manifestazioni naturali verso cui l'uomo non deve più porsi in posizione di ascolto. Costringendo le saette all'insignificanza, gli esseri umani – questa è l'opinione dei teologi – limitano la fino ad allora incontenibile potenza divina, spogliando il firmamento dei segni di una manifestazione fenomenica che da millenni illuminava (è il caso di dirlo) le anse umbratili del transito terreno: tale intromissione nella sovranità della giustizia trascendente – continua lo studioso – viene stigmatizzata dal clero col marchio di superbia. Il corpo ecclesiastico, senza ulteriori indugi, mette fine alla questione annoverando il parafulmine – prodotto dell'empia alterigia umana – nell'infamante e angosciosa agenda dei peccati. Tale accanimento dottrinale, se per un verso è di certo perseguito in nome di sofferte questioni fideistiche, dall'altro rappresenta un tentativo – volendo discendere dalle altezze del regno spirituale alle miserie del potere temporale – di restituire ai ministri di Dio un validissimo strumento parentetico spesso utilizzato nelle prediche come sostegno sovraempirico all'incrollabile fondatezza delle posizioni espresse dalla Chiesa. Queste intersezioni tra sfere ai nostri occhi eterogenee restituiscono la natura essenzialmente sincretica dell'immaginario moderno e tratteggiano una inedita disposizione verso il mondo intrisa di significati provenienti da regioni dell'essere a prima vista incompatibili – ma che, invece, continueranno a esercitare la loro influenza anche nella cosmologia contemporanea. In quest'articolata visione dell'ordine delle cose – in cui si vedono gettate le basi per il concetto moderno di evoluzione – si delinea

una nuova interpretazione della storia della Creazione [...secondo cui] nella storia della vita e della passione di Cristo si manifesta un'interpretazione progressiva della Bibbia che si incrementa di progressiva comprensione della natura. Così, da un lato, la Bibbia contiene riferimenti a conoscenze finora nascoste nei campi della fisica, della medicina e dell'astronomia; dall'altro ogni nuova scoperta nella natura conduce a un profondo svelamento del significato universale dell'autorivelazione divina manifestata nella Bibbia. (Benz, 2013: 63)

In sostanza, il dominio tecnico del mondo promosso dalle scienze naturali e che procede in costante dialettica con l'affermazione dell'universo meccanicistico, è largamente debitore verso le persuasioni e gli atteggiamenti di derivazione mistica: l'*ethos* che anima l'azione colonizzatrice dell'uomo – che riposa su una gerarchia dell'essere di cui questi si autoproclama vertice – è profondamente ispirato a temi cristiani consonanti alla storia



sacra di cui il progresso scientifico assurge a rivelazione. Se il fulmine è detronizzato dall'olimpico sovramondano, l'elettricità – conclude Benz – essendo stimata come “forza vitale fondamentale” (2013: 113), viene investita di una aura sacrale che ne trasfigura lo statuto ontologico. Tale conquista tecnica non si affranca affatto dall'irretimento in una più ampia narrazione escatologica. Vengono infatti determinandosi larghe zone di sovrapposizione tra, da un lato, l'ermeneutica delle profezie bibliche e la venuta di Cristo in terra e, dall'altro, l'accrescimento progressivo della conoscenza umana. Del resto, alla spiegazione razionale dell'elettricità – spiegazione che prevede l'avvenuta acquisizione di uno spirito scientifico – si contrappongono una serie di “ostacoli epistemologici” (Bachelard, 1995: 11) cui Gaston Bachelard ha dedicato pagine penetranti. Se le angosce umane legate ai lampi e ai tuoni vengono placate dalla razionalizzazione crescente cui viene assoggettata più in generale la natura, lo studio dell'elettricità soffre il fascino tipico esercitato dagli oggetti carichi di mistero. “Per i fenomeni elettrici, il libro del mondo è un libro d'immagini [...], terreno fertile per l'insorgenza] di un empirismo colorito”. (Bachelard, 1995: 31) Il carattere peculiare dell'elettricità attira le attenzioni di un pubblico vastissimo provocando in esso meraviglia e stupore. Se da un lato vengono a essa attribuite le più disparate proprietà, dall'altro l'elettricità ispira i più diversi esperimenti – tentati, con animi non troppo dissimili, presso laboratori, conventi, o alle corti dei reali. A riprova dell'interesse suscitato da un fenomeno capace come pochi altri di convogliare in sé le forze invisibili del sacro e le pulsioni proprie dell'*ethos* progressista, Dubois, in un importante trattato del 1772, riferendosi a un marchese appassionato di fisica, afferma: “l'elettricità è la sua passione, e se ci fosse ancora il paganesimo innalzerebbe senza dubbio altari elettrici”. (cit. in Bachelard, 1995: 35) Insomma, il carattere apparentemente prodigioso dell'elettricità – che pare rivelare agli uomini i lati segreti della natura, quando non proprio gli originari meccanismi della Creazione – suscita una vera e propria “attrazione primitiva” le cui immagini-guida rinviano a una “*rêverie*” dai tratti particolarmente ambivalenti. (Bachelard, 1995: 38 e 39) Le scoperte relative all'applicazione dell'elettricità sugli automi, meglio ci aiuta a comprendere l'ammirazione e l'entusiasmo degli uomini del XVIII secolo verso questi fenomeni: l'assenza di fonti di movimento visibili dava corpo a rappresentazioni che sembravano mimare la vita<sup>10</sup>. (Bachelard, 1995: 41)

In questa cosmologia è già tutta presente l'essenza costitutiva dell'immaginario tecnologico. Quest'ultimo però, una volta ritrovatosi orfano della tutela divina, trasferirà nella sfera della tecnica la componente mistica che precedentemente lo permeava: smarrito il referente trascendente che fungeva da incrollabile autorità legittimante, la tecnologia viene investita da un carico simbolico eccedente le sue realistiche possibilità di attualizzazione. I principi ordinatori dell'immaginario tecnologico – più o meno

---

<sup>10</sup> In tal senso è obbligato il rinvio alla moderna mitologia prometeica di cui Frankenstein è massima incarnazione.



consapevolmente – riecheggiano, in una forma immanentizzata, lo statuto fondativo del mito del progresso<sup>11</sup> a vocazione millenaristica<sup>12</sup>.

### 3. L'immaginario tecnologico come rifugio di senso

I tragici avvenimenti del '900 – su tutti la bomba atomica e la *Shoah* – minano alla base la legittimazione di ogni “grande narrazione” (Lyotard, 2008: 32) che si ponga finalità, attraverso spiegazioni omnicomprensive del mondo, di prospettare scenari di universale emancipazione dell'umanità. La guerra del Vietnam poi – come sostenuto da Jeffrey Alexander – determina una energica erosione dell'autorità del mito americano fino ad allora vettore della “narrazione progressista”. (2006: 44) L'immaginario tecnologico si offre allora come rifugio di senso per contrastare “l'ansietà escatologica” (Kermode, 1972: 113) di una compagine sociale oramai priva di solidi ancoraggi metafisici cui consegnare i significati ultimi della propria esistenza. È in questo articolato stato di cose che viene delineandosi lo spazio per l'affermazione dell'idea-motore – nient'affatto estranea a segreti slanci palinogenetici – alla base della cosmologia contemporanea: la società potrà aspirare alla salvezza e il singolo alla redenzione se, e solo se, l'una e l'altro accetteranno di adattare la propria condotta ai dettami imposti dalla “utopia della comunicazione”.

---

<sup>11</sup> A conferma dello spirito sostanzialmente religioso che permea l'impresa scientifica moderna, si deve insistere – come puntualmente nota D'Andrea – sul ruolo giocato in tal senso dal protestantesimo. L'etica calvinista premia una condotta pratica che diventa – nel lungo periodo e in modo inintenzionale – creatrice essa stessa, a immagine e in sostituzione di un Dio che, colpevolmente, pare non più all'altezza delle rinnovate ambizioni umane. La postura materialistica propria dell'atteggiamento moderno tesaurizza quindi l'eredità di un'entità demiurgica, essenzialmente creatrice. (D'Andrea, 2005: 41-42) L'aspirazione al perfezionamento dell'iniziativa umana per mezzo dell'attività scientifica – conclude l'autore – lascia trasparire una rintracciabile filiazione religiosa, secondo cui “il mito del Progresso [...] non è altro che la storia della necessaria redenzione dell'uomo ad opera di se stesso”. (D'Andrea, 2005: 41) Soprattutto nelle fase aurorale della modernità scienza e religione cospirano al rafforzamento reciproco: le dispute teologiche del basso Medioevo intorno alle possibili integrazioni tra cosmologia cristiana e sistema aristotelico “avevano avuto un tale successo che la filosofia naturale, quella cioè che si interrogava sulla struttura causale del mondo naturale, operava in piena sintonia col quadro religioso. [...] L'auspicata redistribuzione di influenza tra teologia e filosofia naturale non vuole intaccare lo *status quo*, semmai viene presentata dai suoi sostenitori come migliore strategia a disposizione per garantire la stabilità”. (D'Andrea, 2014a: 30)

<sup>12</sup> D'altra parte, la linea di continuità che attraversa storicamente i diversi immaginari presi a esame è stata magistralmente ricostruita da Gilbert Durand. Le transizioni qui analizzate paiono difatti porsi sotto l'egida del “regime diurno dell'immagine”. Questa particolare espressione dell'immaginario, la cui metafisica si fonda sulla “separazione”, la “dicotomia” e la “trascendenza” informa un “regime filosofico [...] che accompagna la storia del pensiero occidentale. [...] L'immagine della divisione, lo schema diartico che la struttura e che costituisce con essa il regime diurno, sono realmente assiomatici di tutto un settore di rappresentazioni che riunisce sistemi di pensiero variegati, inerenti alla biologia, alla fisica meccanicistica, alla psicologia o alla filosofia”. (Durand, 2013: 220, 221, 223)



(Breton, 1996) In sostanza, tale inedita narrazione si propone – come del resto faceva a suo tempo anche il cristianesimo (tanto per confermare l'intima religiosità dell'immaginario tecnologico) – una vera e propria rivoluzione dei valori<sup>13</sup>: il successo dell'immaginario tardo-moderno, inestricabilmente legato all'affermazione del paradigma della comunicazione, discende dalla missione salvifica cui si consacra l'impulso utopico che ne è alla base. Le catastrofi sociali che hanno letteralmente scosso il XX secolo, in molti casi capovolgendo radicalmente le speranze e le attese del mondo moderno, producono un trauma culturale che la comunicazione è chiamata – secondo la brillante analisi di Philippe Breton – a ricomporre. L'intero arsenale retorico che fa da sfondo metafisico alla società della comunicazione rappresenta dunque l'ossatura significazionale del dispositivo di elaborazione di un lutto collettivo altrimenti intollerabile da sopportare in termini psicologici: la dissoluzione dell'universo dei significati moderni – e in particolare l'erosione dell'autorità scientifica intesa come strumento di risoluzione delle contraddizioni dell'impresa umana – trova nella comunicazione un “valore post-traumatico”, ritenuto alternativo alle barbarie, al razzismo e alla società dell'esclusione”. (Breton, 1996: 8) La cibernetica – vera miniera simbolica dell'immaginario tecnologico – assurge allora a paradigma concettuale argine della disgregazione sociale: il caos irrompe nel mondo istituendo da un lato un regime entropico destinato a causare, in ultimo, la morte dei sistemi complessi – società umana inclusa – e, dall'altro, uno stato di cose connotato dall'opacità dei legami sociali. Questa intrinseca tendenza al disordine e all'occultamento della verità che cova nel seno della vita associata della prima metà del ventesimo secolo (nella forma soprattutto della Seconda Guerra mondiale e dei mostruosi abomini che essa ha portato con sé), spiana la strada a una dinamica reattiva – continua l'autore – fondata sull'imperativo della “trasparenza sociale”. (Breton, 1996: 9) La matematizzazione del mondo inaugurata dalla scienza galileiana e finalizzata al disvelamento dei caratteri geometrici e aritmetici che compongono il libro della natura, conosce con la cibernetica un salto di qualità. Questo balzo vara l'avvenuto passaggio dall'immaginario della macchina tipicamente moderno a quello dell'informazione specificatamente tardo-moderno. (Pecchinenda, 2009: 129-148) L'idea-motore si fonda sulla persuasione di giungere all'essenza della realtà attraverso la comprensione dell'insieme di relazioni che la sottendono. Tale concezione dell'esistente presiede a una struttura ontologica nella quale “la realtà può essere interamente interpretata in termini d'informazione e di comunicazione [...decretando una trasfigurazione di quest'ultima] in 'valore' di ampia portata sociale e politica”. (Breton, 1996: 22) L'intera gerarchia dell'essere, asservita alla logica della trasparenza, bandisce dal suo universo gli angoli bui, attribuendo uno statuto illusorio e negativo a tutto ciò che non è immediatamente conoscibile – e celebrando, se così si può dire, un inveramento rovesciato della dottrina platonica: l'assalto del caos è

---

<sup>13</sup>Per quanto attiene alla trasformazione valoriale prodottasi in conseguenza dell'affermazione della visione cristiana del mondo si confronti l'eccellente testo di Paul-Louis Landsberg. (1980)



scongiurato dai sistemi di comunicazione di massa che portano alla disponibilità di ognuno l'accesso, si crede, al nucleo stesso della realtà delle cose<sup>14</sup>. L'*ethos* millenarista che anima l'immaginario tecnologico è certificato dalla concezione religiosa alla base della cibernetica, visione che le fornisce la sua propria intelaiatura di senso, in virtù della quale

l'entropia [...coincide con l'] azione del demonio. [In quest'] universo [...] si lotta contro il diavolo nella speranza reale di sconfiggerlo, anche solo localmente. [...] Ora, l'esatto contrario dell'entropia è l'informazione vivente che circola e che rende "aperti" i sistemi. (Breton, 1996: 29)

Tutta la potenza nomizzante dell'immaginario tecnologico dovrebbe chiarirsi una volta colto il carattere mitico che lo permea integralmente: difatti, lo slancio utopico che ne informa la struttura e ne orienta i principi-guida, attutisce i timori degli uomini e ne rinfranca le speranze. Gli uomini dispongono nuovamente di un solido scudo metafisico capace di contrastare gli attentati al loro *habitus* psichico: il sentimento di anomia propagatosi in un mondo privato del vigile sguardo del Creatore e divenuto scettico rispetto ai guasti prodotti da un'ideologia del progresso e della storia sfuggita al controllo, retrocede – almeno in parte – sotto i colpi della prospettiva di controllo e ordine promossi da quest'immaginario. La tesi centrale del lavoro di Breton, in buona sostanza, postula l'esistenza di un solido rapporto di causazione tra il disfacimento sociale e simbolico conseguente ai tragici episodi del 'Novecento e la reazione – inizialmente agita dagli scienziati in cerca di rivalse agli occhi della comunità mondiale e in un secondo momento diffusasi a livello globale – concretizzatasi nei termini di un "progetto utopico connesso alla comunicazione [...che] si sviluppa a tre livelli: una società ideale, una nuova definizione antropologica dell'uomo, la promozione della comunicazione come valore". (Breton, 1996: 44) L'immaginario tecnologico si afferma dunque come risposta di senso

---

<sup>14</sup> Va ribadito quanto qui si proceda – per dirla con Gilbert Durand – lungo il corso delineato dal "regime diurno dell'immagine" (2013: 69 e ss.) che ispira, per molti versi, la missione dell'illuminismo così come quella dominante nell'epoca della trasparenza. Se nel primo caso, però, gli uomini pretendono che la 'Ragione' rischiarì ogni aspetto delle alterne vicende terrene, nel secondo – oramai disattese le promesse del positivism – essi affidano le loro speranze alla 'Informazione'. È possibile che questo slittamento non faccia altro che radicalizzare l'*ethos* illuminista: l'immaginario tecnologico costituisce la massima espressione della logica moderna – logica con cui non si è prodotta, per molti versi, alcuna radicale soluzione di continuità. In ultima analisi, l'attualizzazione delle virtualità già operanti nel "mito della macchina" trovano, nelle immense possibilità dischiuse dalle tecnologie contemporanee (soprattutto ma non esclusivamente nel campo della comunicazione), il loro definitivo dispiegamento. L'immaginario tecnologico fondato sul "mito dell'informazione" rappresenta l'espressione ideologica dello spirito moderno nelle forme consentite dalle innovazioni tardo-moderne. Forme però – dato di fondamentale importanza – che non ancorano più il proprio senso all'orizzonte dell'emancipazione universale prospettata dalla ragione illuministica, ma al benessere individuale promosso dall'universo delle innovazioni tecniche.



alla condizione ferina in cui l'uomo sembra, contro ogni previsione delle “grandi narrazioni” moderne, sprofondata: la crescente pervasività della società della comunicazione e la sua radicalizzazione digitale resa possibile dall'implementazione dei precetti teorizzati e promossi dalla cibernetica, mira a rendere il mondo una immensa “casa di vetro in cui si sa tutto di tutto”. (Breton, 1996: 45) Nell'epoca della dissoluzione dei contrafforti valoriali cui ancorare il senso dell'essere-nel-mondo, continua Breton (1996: 85 e ss.), la comunicazione deve assurgere a valore privo di contenuto, poiché ogni contenuto è ora sospetto. Essi sembrano, a quel punto, non aver veicolato altro che afflizione per l'umanità: nell'immaginario tecnologico non c'è posto per orizzonti morali<sup>15</sup> poiché l'*ethos* universalista che lo anima prescrive unicamente la trasparenza comunicativa delle relazioni quale che sia la sostanza di tali scambi di informazione. In questa ideale costruzione – conclude il sociologo francese –, convertita ontologicamente l'interiorità 'sospetta' in esteriorità immediatamente percepibile, *eo ipso* ogni barbarie sarà scongiurata: la “ansietà escatologica” verrebbe dunque, in ultimo, relegata nelle soffitte della storia. In questa spiegazione omnicomprensiva del mondo la totalità dell'essere si dà in quanto informazione e quindi, ogni rappresentazione della sfera umana e non-umana che pretenda di essere presa seriamente in considerazione, deve giocoforza assoggettarsi a tale imprescindibile disposizione dell'immaginario.

La tesi centrale avanzata da chi scrive, relativa alla natura essenzialmente religiosa dell'immaginario tecnologico, sembra trovare ulteriori conferme in uno studio di Jean-Jacques Wunenburger (2005) dedicato all'analisi delle trasformazioni cosmologiche prodotte dall'intervento della televisione nella società tardo-moderna. Tale *medium* di comunicazione di massa, decisivo per le sorti dell'immaginario tecnologico, conosce un successo planetario proprio perché promette la gratificazione del desiderio di fusione con la comunità. La televisione, colmando i vuoti dell'esistenza e scacciando l'ombra minacciosa dell'insignificanza assolve funzioni, da un punto di vista della psicologia del profondo, tipicamente materne. In un originale lavoro di Erik Davis (2001) ritroviamo una posizione che attraversa parte di questo saggio. Già dalla chiarificatrice prefazione al testo di Alberto Abruzzese è possibile ricavare coordinate utili a tracciare il profilo della geografia dell'immaginario contemporaneo: lo studioso italiano indica i possibili luoghi simbolici da cui incessantemente sgorgano i flussi carsici che, percorrendo il corso della

---

<sup>15</sup> È probabile però che l'adesione a un universo morale interessi quei collettivi umani che strutturano la propria identità, non a caso, in netta contrapposizione al *nomos* che organizza l'immaginario tecnologico. Tali forme di vita mobilitano le proprie risorse materiali e simboliche in dichiarato antagonismo all'orizzonte amorale promosso dall'azione tecnica proponendo, in alternativa, un immaginario nostalgico schiacciato sulla semplicistica dicotomia 'tecnica Vs natura' e posizionandosi radicalmente su quest'ultimo polo. È per tale manicheismo di base che, ad avviso di chi scrive, si rischia di dar vita a un controproducente integralismo incapace di sfruttare al meglio le positive potenzialità di trasformazione di cui pure questa indifferibile visione è portatrice. Altrove ho approfondito tale possibilità soffermandomi soprattutto su quella che ho definito “grande narrazione ecologista”. (Camorrino, 2015: 139-162)



storia, ciclicamente emergono in superficie trasmettendo nuova linfa ai livelli più profondi dell'esperienza umana. La dissoluzione delle visioni del mondo prima religiose e poi scientifiche fa sì che oggi sia "la tecnica a collocarsi tra la terra e il cielo" (Abruzzese, 2001: 7): la cosmologia informata dal tecnologico intercetta le tensioni escatologiche a vocazione millenaristica tipiche della tradizione gnostica e cristiana traducendone i principi ordinatori nella propria peculiare grammatica e riarticolandoli in ossequio alla propria specifica sintassi. L'immaginario contemporaneo altro non farebbe che attualizzare le promesse di liberazione e salvezza tradizionalmente oggetto del magistero del sacro. Questo offrirebbe, per mezzo delle sue manifestazioni tecniche, l'emancipazione dai terreni laccioli della finitudine: la promozione dell'oltrepassamento dei limiti della condizione umana attraverso la radicalizzazione dell'impresa prometeica, come viene oggi concretizzandosi, costituisce la tappa decisiva del dispiegamento di un processo che prese le mosse

sin da quando le "arti pratiche" divennero parte integrante del progetto cristiano di redenzione e salvezza. Con le pratiche alchemiche ed ermetiche rinascimentali e con lo sviluppo della scienza moderna, la tecnica, come mezzo di illuminazione e redenzione, diventa appunto il fondamento a volte palese a volte occulto della modernità. (Abruzzese, 2001: 8)

È possibile dunque che l'immanentizzazione di un *ethos* magico-mistico originariamente di natura sovramondana si cristallizzi prima nell'immaginario scientifico della modernità per poi impiantarsi, in modo tutto specifico, in quello tecnologico della contemporaneità: quest'ultimo dunque, per mezzo dei suoi precipitati pratici, viene attestandosi come un sostituto funzionale del dispositivo religioso. In tal senso esso titilla, ventilandone la gratificazione, quelle pulsioni ancestrali anteriormente dominio preferenziale dei ministri del trascendente. D'altra parte – come evidenziano le importanti ricerche di Carlo Mongardini – "il processo di razionalizzazione della vita collettiva, le sue forme di conoscenza e le sue tecniche di dominio non si sviluppano contro il 'mondo magico' ma su di esso, come una vernice su un atteggiamento primitivo". (1983: 9-10) La crisi di legittimazione che ha colpito istituzioni che per secoli avevano regolato la vita sociale garantendogli un ordine specifico, pone le condizioni ideali per la diffusione di atteggiamenti irrazionali. Il sentimento di incontrollabilità che pervade la quotidianità tardo-moderna comporta, dialetticamente, l'esigenza di supporti emotivi che promettano il governo dell'esistenza individuale e collettiva. L'immaginario tecnologico, in tal senso, intercetta queste spinte sociali: la perdita di significato, la debole presa della ragione su un mondo percepito come incomprensibile, la paura dello smarrimento esistenziale, generano i presupposti psicologici per il consolidamento di una volontà magica di controllo – controllo che solo la tecnica sembra assicurare. L'erosione di solidi ancoraggi di senso spiana la strada alla recrudescenza di dimensioni magiche dell'esistenza. Queste,



peraltro, attraversando incessantemente la coscienza umana in ogni sua manifestazione storica, non possono in alcun momento dirsi – contrariamente a quanto pensano i più – definitivamente sopite. (Mongardini, 1983: 16-17) “In un contesto sociale nel quale mancano o sono in crisi le grandi immagini collettive [...l'uomo attraverso la magia] calma le sue paure e sublima i suoi desideri”. (Mongardini, 1983: 17-18) L'immaginario tecnologico sembra quindi corrispondere a urgenze sociali di dominio del reale. Gli uomini soffrono l'ansietà prodotta da un mondo sfuggente e minaccioso in cui non più la natura, ma la vita sociale costituisce l'attentato principale – con la sua carica di ineffabilità sovraperonale – alla sopravvivenza di individui impotenti, che nulla possono al cospetto di forze che li trascendono largamente. (Mongardini, 1983: 23) La pressione che un tale stato di cose determina è ridotta dall'intensificazione dei significati che l'immaginario tecnologico, riattivando dimensioni magiche dell'esperienza, mette a disposizione. Si rende possibile così, attraverso il dispositivo di senso del tecnologico una “fuga, [...un] ‘salto’ anche immaginario della realtà”. (Mongardini, 1983: 20)

L'immaginario tecnologico, in ultima analisi, si propone di appagare il mai lenito desiderio inconscio di immortalità<sup>16</sup>. L'efficacia di tale universo simbolico deriva dalla sua spiccata natura universalistica. A nessuno è precluso, in linea di principio, l'accesso a questa sfera dell'essere: a ciascuno è consentito immergersi nei mondi dischiusi della tecnica, di proiettarsi in un dominio regolato da coordinate spazio-temporali altre che annullano e sospendono le stringenti norme che disciplinano i quadri ordinari dell'esperienza<sup>17</sup>. L'universo tecnico, più in generale, a differenza dell'universo sacro, non conosce interdetti né sanzioni morali (dando vita, tutto sommato, a uno stato di cose paradossale): la concezione miglioristica che innerva l'ideologia tecnologico-progressista finisce infatti col condannare solo quanto vi si oppone<sup>18</sup>. L'evidente circolarità di tale stato di cose contribuisce a diffondere un vigoroso convincimento circa la bontà intrinseca di tale dinamica che, in modo dialettico, rafforza la legittimazione dell'immaginario tecnologico il quale, a cascata, concorre a premiare la condotta di quanti si conformano ai suoi dettami<sup>19</sup>. D'altra parte la capacità egemonica di questa cosmologia non deve sorprendere giacché essa non contempla rinunzie né prescrive sacrifici se non – si perdoni il fastidioso gioco di parole – il sacrificio di non rinunciare ai suoi prodotti: l'universo tecnico è

---

<sup>16</sup> Più in generale, questa è l'impresa cui si consacra ogni immaginario. Durand sottolinea quanto ogni produzione simbolica costituisca un tentativo di reazione – più o meno sublimata a seconda del grado di sofisticazione degli specifici regimi – al “terrore dinanzi al cambiamento e dinanzi alla morte”. (2013: 98)

<sup>17</sup> Osservatorio privilegiato per la comprensione di tali caratteristiche dell'immaginario tecnologico è certamente l'articolato pianeta dei videogiochi. Un'approfondita e rigorosa analisi della questione si trova in Pecchinenda. (2003)

<sup>18</sup> Una puntuale argomentazione da una prospettiva particolarmente critica è svolta da Jacques Ellul (2009) in un suo voluminoso lavoro sul tema.

<sup>19</sup> La questione relativa alla natura dialettica dell'immaginario è affrontata da Jean-Jacques Wunenburger (2008: 56-64) nelle chiare pagine che egli dedica all'argomento.



consustanzialmente amorale e, al contempo, a tal punto inglobante da assumere il carattere dell'autotrascendenza<sup>20</sup>. Gli uomini dinanzi a loro vedono dunque spalancarsi insperati scenari – il cui effettivo statuto di realtà è indifferente in termini di coscienza – di superamento del proprio stato transeunte: tale condizione se da un lato certifica

la fine dell'umanità come forma di vita biologica [...dall'altro genera una nuova] forma di coscienza [...] che, dalla cosmologia energetica, ricava la sua appartenenza a una energia cosmica: dall'anima mundi elettromagnetica alla rete informatica globale come noosfera. (Abruzzese, 2001: 9)

Le enormi possibilità dischiuse dall'incessante ampliamento dell'universo tecnico persuadono dunque gli uomini di poter sopravanzare, grazie alle loro sole forze, gli steccati invalicabili che sino a questo momento ne hanno severamente perimetrato l'esistenza. Perciò, un robusto motivo di fascino esercitato dall'immaginario tecnologico, discende dalla sua capacità di trasfondere negli esseri umani un vigoroso sentimento di onniscienza e onnipotenza<sup>21</sup>: *in potentia* la futura realizzazione di un ulteriore e più sofisticato ritrovato tecnico costringe ciascuno alla paziente e speranzosa attesa della sua personale salvezza, oggi dalla noia e dalla ignoranza, domani dalla malattia e dalla morte – prospettiva cui sottrarsi significa esporsi da un lato, al biasimo della comunità e, dall'altro, ai tormenti del senso di colpa. La metafisica che regge l'impianto dell'immaginario contemporaneo deve considerarsi ampiamente debitrice della pregressa eredità religiosa che l'era dell'informazione – e precedentemente quella scientifica – sembrava aver definitivamente soppiantato. Effettivamente, la spiritualità che permeava la costellazione di senso abitata dal divino si trasferisce sin dal 'Seicento, attraverso "l'immaginario elettromagnetico" (Davis, 2001: 60), in special modo alla tecnologia: l'invenzione e la diffusione dell'elettricità, nei secoli successivi, quando questa infine si tramuterà in *medium* comunicativo, determinerà un fondamentale salto qualitativo "da energia ad

---

<sup>20</sup> Alcune brillanti riflessioni intorno al carattere autotrascendente dell'universo tecnico, si trovano in Dupuy. (2011)

<sup>21</sup> A tale *idem sentire* si accompagna dialetticamente – poiché l'immaginario che segna un'epoca conosce sempre reazioni antitetiche alle sue emanazioni – una strisciante postura apocalittica. Qualità come l'onniscienza e l'onnipotenza, per i sostenitori di tale folta schiera, possono a ogni momento rovesciarsi in catastrofistiche visioni legate a un'eccessiva manipolazione del reale, a un oppressivo controllo dell'umano e – allo stesso tempo – a una radicale incontrollabilità degli eventi e della natura violentata da un pregresso scellerato intervento: più in generale timore e speranza costituiscono i poli speculari e inestricabili della disposizione dell'uomo verso il mondo, figurarsi nei rispetti di un fenomeno come la tecnica, ambivalente per essenza. Sterminata la letteratura che avalla l'annosità di tale dinamica polemica: dai miti dell'età antica alla fantascienza – e, tutto sommato, quest'atteggiamento è rinvenibile anche in talune espressioni scientifiche o pseudo-scientifiche dei giorni nostri. Ho sinteticamente affrontato la questione in Camorrino. (2014)



informazione". (Davis, 2001: 60) Tali premesse ontologiche e tale trasmigrazione di forze invisibili da un immaginario all'altro, fa sì che una consistente quota dell'afflato magico e mistico che lo animava, continui ad esercitare la sua malia sul genere umano: "queste forme di pensiero e di esperienza hanno giocato e continuano a giocare un ruolo fondamentale sulle modalità con cui gli uomini si relazionano alle tecnologie, soprattutto quelle dell'informazione". (Davis, 2001: 97) Il 'Novecento sembra aver determinato le condizioni – continua l'autore – per l'emergenza di reviviscenze manichee effetto del Male introdotto nel mondo per mezzo dell'inesorabile *countdown* scandito dalla dissipazione entropica: tale tragico conto alla rovescia troverebbe solo nell'informazione una barriera metafisica benigna adeguata a contrastarne l'ineluttabilità. È per queste ragioni che

i tecnognostici moderni – conclude Davis – si ritrovano, consapevolmente o no, circondati da un complicato insieme di idee ed immagini: la trascendenza attraverso la tecnologia, il desiderio di una estasi da informazione o un impulso a progettare e perfezionare la scintilla immateriale de sé. (Davis, 2001: 117)

L'immaginario tecnologico dà forma – come d'altra parte è destinato a fare ogni immaginario – a una inedita matrice antropologica e, di conseguenza, implica una particolare rappresentazione dell'umano<sup>22</sup>. L'insieme delle scienze candidate a raccontarci – o addirittura in taluni casi a spiegarci – cosa sia l'uomo contemporaneo, si adunano sotto l'autorevole "paradigma [...] cognitivista" (Pecchinenda, 2014: 174) e vedono modellato il loro profilo epistemologico nell'alveo della stessa metafisica che sorregge l'impianto dell'immaginario tecnologico. Come acutamente evidenzia Gianfranco Pecchinenda, l'uomo – ma tale paradigma estende le sue propaggini anche sulla sfera del non-umano – è trasfigurato in un'entità naturale (nell'accezione aristotelica del termine) la cui essenza più profonda è esaurita dalla restituzione dei dati ottenuti per mezzo della mappatura delle informazioni che incessantemente attraversano il sistema cerebrale. Il cervello, ora scatola nera da spaccettare e unica sede di un libero arbitrio barcollante, diviene sineddoche dell'immagine dell'umano – un'immagine, neanche a dirlo, metaforizzata sul calco del computer e il cui funzionamento è presieduto dai medesimi schemi cibernetici. L'immaginario tecnologico sancisce una radicale – ma ancora non compiutamente dispiegata – trasformazione della figura antropologica che procede di conserva con la metamorfosi del mondo non-umano: tutto è informazione, giacché

---

<sup>22</sup> La ridefinizione dell'immagine dell'umano nel mondo contemporaneo squaderna la complessa questione del *cyborg*, cui in questa sede non è possibile dedicare il giusto spazio. È necessario rilevare però, seguendo gli studi di D'Andrea, che questa figura – creatura paradigmatica del mondo post-moderno – spinge nella direzione di una ristrutturazione dell'architettura propria del "regime diurno", profilandone in qualche modo se non il superamento, quantomeno la riarticolazione. La comparsa del *cyborg*, con ogni probabilità, "rappresenta la sconfitta dell'immaginario della macchina" e costituisce un possibile indicatore di una trasformazione "qualitativa [...] delle vecchie soluzioni immaginali". (2005: 49)



questo concetto

si sta rivelando estremamente performante nelle scienze biologiche, in particolare nella genetica. Il codice si presenta come il portatore di un'informazione<sup>23</sup> genetica che produce le proteine necessarie al messaggio della vita. Il programma di istruzione genetica viene considerato come il vero generatore di tutto il sistema vivente, così come delle sue regolarità e delle sue anomalie. (Pecchinenda, 2014: 177)

Se l'universo dell'immaginario tecnologico si dà come una "casa di vetro in cui si sa tutto di tutto" – per dirla con Breton – essa è abitata, per concludere con Pecchinenda (2014: 170 e ss.), dall'"uomo neuronale".

A ogni buon conto, l'*ethos* che anima la missione disvelante degli scienziati che aderiscono al legittimato e montante "paradigma cognitivista", è indubbiamente simile a quello che muoveva i ministri del culto a interpretare le Sacre Scritture e i filosofi naturali a leggere il grande Libro della natura. Oggi, la stessa tensione emotiva spinge quegli stessi a decrittare il dato ultimo del codice del mondo<sup>24</sup>: una profonda vocazione mistica<sup>25</sup> – forse insopprimibile – guida irrazionalmente la ragione dell'immaginario tecnologico.

## Bibliografia

- Abruzzese A. (2001), *Introduzione*, in E. Davis, *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Alexander J. C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, Il Mulino.
- Auerbach E. (2005), *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli.
- Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Milano, Raffaello Cortina.
- Benz E. (2013), *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.

---

<sup>23</sup> Corsivo mio.

<sup>24</sup> Questa è d'altra parte la tesi principale sostenuta da Erik Davis. (2001)

<sup>25</sup> D'altronde Marshall McLuhan, non certo sprovveduto su tali questioni, affermava: "non c'è nulla di insitamente impossibile nel computer, o in questo tipo di tecnologia, che estenda la coscienza stessa – come ambiente universale. C'è un senso in cui le informazioni che ci circondano, e che noi sperimentiamo elettricamente, sono estensioni della coscienza stessa. [...] Molte persone ricorrono istantaneamente all'occulto, alle percezioni extrasensoriali e a ogni forma di consapevolezza nascosta, come risposta a questo nuovo ambiente della coscienza elettrica. E così viviamo, in senso volgare, in un'epoca estremamente religiosa; e penso che stiamo passando a un'epoca che è, perlomeno nell'accezione popolare, la più religiosa che sia mai esistita. Ci siamo già". (McLuhan, 1994: 132)



- Berger P. L. e Luckmann T. (1991), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Great Britain, Penguin Books.
- Breton P. (1996), *L'utopia della comunicazione. Il mito del "villaggio planetario"*, Torino, UTET.
- Camorrino A. (2012), *Dal Cosmo al Caos. Configurazioni narrative e conoscenza scientifica*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Camorrino A. (2014), *La catastrofe fredda. Il coinvolgimento della scienza contemporanea*, in G. Boccia Artieri e D. Borrelli (a cura di), *Il senso dei tempi. Per una sociologia del presente. Forum AIS Giovani 2013*, Milano, Egea.
- Camorrino A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- D'Andrea F. (2005), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, Milano, Franco Angeli.
- D'Andrea F. (2014a), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Napoli, Liguori.
- D'Andrea F. (2014b), *Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale*, *Im@go. Rivista di Studi Sociali sull'immaginario*, anno III, 4: 197-212.
- Davis E. (2001), *Techgnosis. Miti, magia e misticismo nell'era dell'informazione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Dupuy J. P. (2011), *Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, Milano, Medusa.
- Durand G. (2013), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archeotipologia generale*, Bari, Dedalo.
- Ellul J. (2009), *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee*, Milano, Jaca Book.
- Fano E. (1993), *Devoti, eretici e critici del progresso*, in D. Noble, *La questione tecnologica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Grassi V. (2003), *Immaginario*, in A. Abruzzese, *Lessico della comunicazione*, Roma, Meltemi.
- Husserl E. (2008), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore.
- Kermode F. (1972), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli.
- Koyré A. (2000), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Torino, Einaudi.
- Landsberg P. L. (1980), *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, Milano, Moizzi.
- Le Goff J. (2008), *L'immaginario medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- Lyotard J. F. (2008), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.
- McLuhan M. e Hoskins H. (1994), *La coscienza elettrica e la Chiesa*, in M. McLuhan, *L'uomo e il suo messaggio. Le leggi dei media, la violenza, l'ecologia, la religione*, Carnago (Varese), Sugarco.



- Merton R. K. (1938), Science, technology and society in seventeenth century England, *Osiris*, 4: 360-632.
- Mongardini C. (1983), *Introduzione*, in C. Mongardini (a cura di), *Il magico e il moderno*, Milano, Franco Angeli.
- Pecchinenda G. (2003), *Videogiochi e cultura della simulazione. La nascita dell'“homo game”*, Roma-Bari, Laterza.
- Pecchinenda G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Pecchinenda G. (2014), *Il Sistema Mimetico. Contributi per una Sociologia dell'Assurdo*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Schutz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Vitiello G. (2013), *Prefazione*, in E. Benz, *Teologia dell'elettricità*, Milano, Medusa.
- Weber M. (2006), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Bur.
- Wunenburger J. J. (2005), *L'uomo nell'era della televisione*, S. Maria C. V. (Ce), Ipermedium.
- Wunenburger J. J. (2008), *L'immaginario*, Genova, Melangolo.