

TECNICA, ANTROPOLOGIA, ISTITUZIONE

Studi in onore di Ubaldo Fadini



a cura di
Manlio Iofrida Stefano Righetti



Mucchi Editore

Tecnica, antropologia, istituzione

Studi in onore di Ubaldo Fadini

a cura di
Manlio Iofrida Stefano Righetti

Mucchi editore

Il volume è frutto di una ricerca svolta presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze e beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico dei fondi amministrati dallo stesso Dipartimento

In copertina: Monica Sarsini, *Ubaldo*, 45x45, teatrino in scatola di legno, tecnica mista su carta, 2025

isbn 9791281716582



Creative Commons Attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0)
Attribuzione della paternità dell'opera all'Autore. Consente la consultazione e la condivisione. Vietate la vendita, la modifica e la trasformazione per produrre un'altra opera.

© STEM Mucchi Editore - 2025

Via Jugoslavia, 14 - 41122 - Modena

info@mucchieditore.it

www.mucchieditore.it - facebook.com/mucchieditore - X.com/mucchieditore - instagram.com/mucchi_editore

Tipografia, impaginazione e pubblicazione digitale Stem Mucchi Editore (MO)

I edizione pubblicata in Modena nel mese di dicembre 2025

Tabula gratulatoria

Andrea Angelini
Federica Buongiorno
Vittorio Biagini
Alberto Burgio
Francesco Cerrato
Federico Chicchi
Marco Ciardi
Marco Ciaurro
Adriano Fabris
Luca Farulli
Matteo Galletti
Laboratorio Nuova Buonarroti - Incontri di Quinto Alto
Lino Gambacorta
Manuela Giusti
Paolo Godani
Alfonso Maurizio Iacono
Roberta Lanfredini
Francesco Marsciani
Andrea Mecacci
Sandro Mezzadra
Anna Migliorini
Riccardo Roni
Maria Russo
Andrea Sartini
Giovanni Scarafile
Francescomaria Tedesco
Paolo Vannini
Francesco Verri
Domenico Vertone
Caterina Zanfi

Indice

<i>Premessa</i>	7
Valentina Antoniol <i>Pensare nel tempo della guerra.</i> <i>Filosofie e politiche della disattivazione</i>	9
Stefano Berni <i>Sapere e cultura. Note sull'etnologia di Michel Foucault</i>	21
Andrea Borsari <i>Antropologia diagonale? Un'ipotesi critica</i>	33
Sara Cocito <i>Ninna nanna per esausti – al crepuscolo dei possibili</i>	49
Gianluca De Fazio <i>In continuo sbandamento. L'avventura del pensiero</i> <i>e il senso dell'inatteso</i>	59
Francesco Demitry <i>Pa(essaggi nomadi</i>	69
Fabrizio Desideri <i>"In speculo columbe": la colombaia di Platone e il colombario</i> <i>di Nietzsche. Su metafora, cognizione e riflessione</i>	81
Filippo Domenicali <i>Un precursore misconosciuto di Deleuze, Luigi Bagolini</i>	93
Gianluca Garelli <i>Dopo – la filosofia. Un breviario storico-sentimentale</i>	105
Dario Gentili <i>Istituzioni del disattivare</i>	117
Federica Giardini <i>I millepiani dell'ecologia politica. Corpi-territori e filosofia</i>	127
Manlio Iofrida <i>Un umanesimo dell'eccesso: Ubaldo Fadini fra Pico e Deleuze</i>	137
Giovanni Mari <i>Gesamtarbeiter, socialità e partecipazione nel processo lavorativo</i>	151

Arianna Mazzotti - Marco Tronconi	
<i>"Con le bende perdute per strada"</i>	169
Paolo Missiroli	
<i>Assorbire e generare l'incertezza. L'organizzazione in Luhmann</i>	183
Roberto Morani	
<i>Alla ricerca del giovane Hegel.</i>	
<i>Ancora sul "marxismo hegeliano" di Lukács</i>	195
Margherita Pascucci	
<i>Ciò che è creativo E solo raramente visto</i>	209
Igor Pelgreffi	
<i>Disattivazioni tra antropologia filosofica,</i>	
<i>Adorno e Deleuze? Una possibile lettura</i>	223
Vallori Rasini	
<i>Sul senso di una nuova antropologia filosofica.</i>	
<i>Il dramma del progresso e la contrazione spazio-temporale</i>	233
Stefano Righetti	
<i>Per una filosofia nell'epoca della soggettività della tecnica</i>	243
Orsola Rignani	
<i>Dis-attivazioni provvisorie per (s)oggetti dis-forici, dis-obbedienti</i>	
<i>e stanchi</i>	257
Katia Rossi	
<i>Di alcuni motivi in Fadini. Ritratto del filosofo "insonne"</i>	267
Marco Rovelli	
<i>Stra-vaganze</i>	273
Vincenzo Scalia	
<i>La disattivazione della devianza.</i>	
<i>Ovvero la devianza della disattivazione</i>	279
Fiorenza Toccafondi	
<i>Prospettive bio-antropologiche sul legno storto</i>	289
Viviana Vacca	
<i>Un enigma per uccelli di rapina: concettualizzazioni politiche</i>	
<i>intorno all'umano nel pensiero di Ubaldo Fadini</i>	301
Adelino Zanini	
<i>Il Marx-Hegel di Hyppolite. Una nota di lettura</i>	313

ANDREA BORSARI

Antropologia diagonale? Un'ipotesi critica

1. *Un incontro imprevisto*

Nella lettera del 5 febbraio 1960, presentando gli obiettivi della rivista dell'Unesco «Diogène» da lui diretta, Roger Caillois scrive a Helmuth Plessner: «L'ambizione di “Diogène” è quella di essere la tribuna mondiale in cui ogni eminente ricercatore possa esporre nel modo più proficuo, sotto forma di articoli o recensioni che facciano il punto sui problemi e sulle recenti scoperte in una determinata disciplina, le nuove ipotesi che ritiene di poter formulare». E aggiunge subito: «In uno degli ultimi numeri di *Merkur* ho letto un suo articolo dedicato alla sociologia tedesca, e mi chiedo se accetterebbe di preparare per noi uno studio più generale, che costituisca una sorta di bilancio della sociologia contemporanea. Un tema del genere sarebbe particolarmente adatto a *Diogène*, una rivista di sintesi internazionale»¹.

Nella sua risposta Plessner ricorda i crescenti impegni universitari – sta per diventare rettore dell'Università di Göttingen – e si mostra tuttavia comunque interessato e disponibile a mettere a disposizione le proprie competenze: «Forse in seguito ci sarà l'opportunità di una più stretta collaborazione. Vedo con piacere che il mio amico e collega Horkheimer rappresenta il legame ufficiale con il nostro Paese. Naturalmente, sarò lieto di offrirvi di tanto in tanto dei consigli nelle materie di mia competenza, filo-

¹ R. Caillois a H. Plessner, 05/02/1960, lettera in francese, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.137. Ringrazio Matteo Pagan per avermi messo a parte del carteggio (a.b.). Qui e altrove nel testo, quando non è indicata una versione italiana a stampa, va inteso che si tratti di una traduzione a cura di chi scrive.

sofia e sociologia»². Ma Caillois non demorde, e chiede: «In particolare, se potesse inviarcì un elenco di una decina di ricercatori in grado di preparare testi per *Diogene* su argomenti sia specifici che di interesse generale, ci renderebbe un grande servizio. Cerchiamo studi che vadano oltre l'erudizione puramente specialistica e che evitino un linguaggio e problemi troppo tecnici, senza cadere nella genericità. Le sarei molto grato se potesse allegare a ciascun nome l'area di specializzazione e, naturalmente, l'indirizzo»³. E ottiene, in cambio, un quadro «in alfabetico» della più promettente filosofia sociale tedesca di quegli anni: «Sono lieto di fornirle un elenco di autori più giovani, alcuni dei quali hanno già una cattedra indipendente, ma la maggior parte sono ancora giovani accademici che sono convinto siano in grado di contribuire alla rivista in linea con le sue richieste. Le invio i nomi in ordine alfabetico» e si tratterà tra gli altri di «Dr. H. U. Asemissen, Prof. H.P. Bahrtdt, Prof. Dr. R. Dahrendorf, Dr. J. Habermas, Dr. Chr. Graf von Krockow, Prof. Dr. H. Popitz, Dr. Tenbruck»⁴.

Con Caillois nei panni del maestro di cerimonie, siamo di fronte a un esempio lampante di quella trasformazione, che lo stesso saggista francese aveva da poco (1958) introdotto nella sua trattazione, della relazione tra umanità e gioco come esemplarmente rappresentata nel mondo cinese antico dalla «rivoluzione» che porta dallo «sciamano», «uomo di estasi e di vertigine», al «mandarino», «funzionario e maestro di cerimonie»⁵. Certo, assai meno indagato nella ricostruzione della sua biografia intellettuale è il ruolo che Caillois ricoprì nel secondo dopoguerra come organizzatore culturale e funzionario dell'Unesco, a partire dal 1948, al *Bureau des idées*, e dal 1967 a fine carriera, nel 1973, in qualità di «directeur de la Division du développement culturel», e come direttore della rivista «Diogène», organo del *Conseil international de la philosophie et des sciences humaines*, da lui stesso fondata nel 1952 e della quale continuò a occuparsi fino alla morte. Tuttavia siffatto passaggio si trova al cuore della metamorfosi che, pure insistendo sullo stesso plesso tematico, portò la elaborazione cailloisiana al concetto di «scienze diagonali», ovvero dispiegò l'intero repertorio tematico che il co-fondatore del *Collège de Sociologie* aveva raccolto negli anni

² H. Plessner a R. Caillois, 09/02/1960, lettera in tedesco, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.136.

³ R. Caillois a H. Plessner, 23/02/1960, lettera in francese, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.135.

⁴ H. Plessner a R. Caillois, 26/02/1960, lettera in tedesco, in Archivio Plessner – Groningen, segnatura 126.134.

⁵ R. Caillois, *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige* (1958; 1967), Paris, Gallimard, 1991, pp. 198-199; trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Bompiani, 1981 p. 120.

trenta per identificare la rilevanza del sacro e del sacrificio nell'organizzazione sociale a beneficio di una sorta di fenomenologia della cultura, e che può altresì essere considerato come uno dei punti di un più ampio confronto critico e di una convergenza non occasionale con la vicenda intellettuale plessneriana.

2. Scienze diagonali

In quello stesso 1960, la definizione del termine «scienze diagonali» compare in *Meduse et Cie*, laddove Caillois si riferisce a «incontri di scienziati appartenenti a discipline ben definite, ma che si preoccupano degli sviluppi delle altre e sono ansiosi di confrontare i rispettivi risultati, i metodi e le difficoltà» e tali incontri dovrebbero «moltiplicare le occasioni per scoprire le connivenze che permettono di decifrare [...] i percorsi trasversali della natura»⁶. Sicché, come esito di questi percorsi, «è probabile che un piccolo numero di ricercatori che si dedicano spontaneamente allo studio di fenomeni che fuoriescono dalle cornici tradizionali delle diverse scienze si trovino nella posizione migliore per reperire delle correlazioni sin qui neglette, ma adeguate per completare la rete dei rapporti già stabiliti»⁷. In conclusione, afferma Caillois: «è insomma venuto il tempo di saggiare le potenzialità delle *scienze diagonali*»⁸.

A partire dalla rilevazione dello scarto tra «analogie superficiali» e «parentele profonde» l'argomentazione di Caillois procede per inclusioni progressive nel percorso trasversale tra discipline e oggetti di ricerca, seguendo «classificazioni secondarie o trascurate» che, «a seconda del punto di vista possono divenire improvvisamente essenziali», offerte da quattro esempi prodotti in successione⁹. Che cosa hanno in comune, infatti, il colibrì e la falena nota come sfingide macroglossa? Sono animali che non appartengono a specie vicine, un lepidottero invertebrato e un uccello vertebrato, ma, per chi studia i problemi del volo e il funzionamento delle ali, capaci entrambi di volo a punto fisso, cioè di «mantenere il corpo immobile sospeso nell'aria per mezzo di battiti vibratili»: «stanno sospesi allo stesso modo

⁶ R. Caillois, *Meduse et Cie*, Paris, Gallimard 1960, trad. it. *L'occhio di medusa. L'uomo, l'animale e la maschera*, Milano, Cortina, 1998, p. 9. Il testo introduttivo *Sciences diagonales* è indicato dallo stesso Caillois alla nota 1 di *Meduse et Cie* come uscito in prima pubblicazione nel n. 76 della *Nouvelle Revue Française*, aprile 1959.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 3-6.

sopra un fiore per nutrirvisi a distanza, grazie all'aiuto di una tromba o di un becco affilato»¹⁰.

L'inclusione successiva non si limita, secondo una legittimità per lo più riconosciuta e una procedura tollerata, a operare un confronto all'interno di uno stesso regno naturale e dentro i confini di una stessa scienza, diremmo oggi a rilevare una sorta di convergenza evolutiva. Essa conduce invece a sfidare la tacita interdizione di mettere uno accanto all'altro fenomeni appartenenti a discipline e regni diversi. È il caso, secondo esempio, della comparazione tra la cicatrizzazione dei tessuti viventi e quella dei cristalli, considerata dai più un sacrilegio o un delirio. Consapevole, come tutti, dell'«abisso che separa la materia inerte dalla materia vivente», Caillois si chiede tuttavia se non sia all'opera qui qualcosa di più di un'«analogia ingannevole, di una metafora pura e semplice», ovvero «un lavoro intenso che ristabilisce la continuità [*regularité*] tanto nel minerale quanto nell'animale»: «è un fatto tuttavia che i cristalli ricostruiscono come gli organismi le parti mutilate accidentalmente, e che la regione lesa beneficia di una attività rigeneratrice supplementare, che tende a compensare il danno, lo squilibrio o la dissimmetria creata dalla lesione». E, prosegue Caillois in prima persona, «immagino egualmente che l'una e l'altra possano presentare delle proprietà comuni, tendenti a ristabilire l'integrità delle loro strutture, sia che si tratti dell'una o dell'altra»¹¹.

Ampliando ancora l'ambito, il passo successivo sfida «qualunque tentativo di accostamento»: «una nebulosa contenente migliaia di mondi e la conchiglia secreta da qualche mollusco marino [...] tutte e due sottomesse alla medesima legge dello sviluppo a spirale», giacché la spirale «costituisce la sintesi perfetta di due leggi fondamentali dell'universo, la simmetria e la crescita, che riescono a comporre l'ordine con l'espansione», definendo così una legalità dello svolgimento delle forme alla quale «l'animale, la pianta e gli astri si ritrovino egualmente sottomesse»¹².

Al quarto livello di inclusione, si arriva all'opposizione tra destra e sinistra estesa a tutti e quattro i regni, «dal quarzo e dall'acido tartarico fino alla conchiglia della lumaca, sempre destreggia a parte alcune eccezioni, giù fino alla preminenza della mano destra nell'uomo», «un contrasto permanente che appare tanto nella struttura intima della materia, quanto

¹⁰ Ivi, p. 4.

¹¹ Ivi, pp. 4-5. A sostegno della propria tesi, Caillois richiama qui una memoria di Pasteur del 1857 che avanza, pur con molte cautele, una qualche analogia tra i due processi, organico e minerale, basata appunto su un accelerato ristabilimento della regolarità in entrambi i casi (ivi, n. 1, p. 5).

¹² Ivi, p. 5.

nell'anatomia degli esseri viventi»¹³. Un enigma che lo stesso Pasteur aveva a suo tempo cercato di risolvere ipotizzando «qualche influsso cosmico o grazie al movimento della terra», ma che richiede, sostiene Caillois, una medesima soluzione «per tutti questi casi disparati che interessano la chimica, la cristallografia, la zoologia, la sociologia, la storia delle religioni, persino l'arte e il teatro, poiché la destra e la sinistra non sono affatto equivalenti sulla scena o in un quadro»¹⁴.

In conclusione, se assumiamo la natura nell'intera gamma delle sue espressioni, emergono analogie «delle quali sarebbe temerario affermare che sono del tutto insignificanti, capaci solo di stuzzicare la fantasia senza poter ispirare la ricerca rigorosa», e che costituiscono «percorsi trasversali della natura, la cui predominanza si può constatare nei campi più diversi»¹⁵. Per circoscrivere un tale sapere trasversale Caillois lavora sullo scarto rispetto alla semplice ricostruzione morfologica attraverso la dimensione visibile, per accedere a «parentele più profonde» che permettono una più adeguata classificazione delle diverse forme. Non si tratta di «apparenze ingannevoli», ma di «realtà alle quali viene connesso un coefficiente d'importanza minore di quello che si accorda a certe altre», «caratteri eliminati» non fallaci ma che corrispondono a classificazioni che si mostrano prima o poi foriere di contraddizioni, difficoltà o incoerenze, «classificazioni sussidiarie o trascurate» che possono però ridiventare improvvisamente essenziali, a seconda del problema di comprensione che si intende risolvere, come si è visto nel caso del volo a punto fisso del macroglosso e del colibrì¹⁶. Per questo Caillois prende le distanze dalla ricerca delle corrispondenze tipica della filosofia fino al Rinascimento, «non si tratta di ritornare alle analogie superficiali di tipo qualitativo dalle quali le scienze si sono liberate per instaurare un sistema di conoscenze metodiche, controllabili, perfettibili», e rifiuta esplicitamente le «seduzioni affascinanti» delle tavole di concordanza di Paracelso o il «trasmutarsi nella mente di natura» di Leonardo che gli permetteva di disegnare «una capigliatura come un fiume o una montagna come un drappaggio», giacché compito dello scienziato è «determinare delle corrispondenze sotterranee, invisibili, inimmaginabili per il profano»¹⁷. Solo al di là degli specialismi, tuttavia, è possibile un «sapere polivalente» capace di cogliere «i fenomeni che fuoriescono dalle cornici

¹³ Ivi, p. 6.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 6.

¹⁶ Ivi, pp. 3-4.

¹⁷ Ivi, p. 8.

tradizionali delle diverse scienze» e «stabilire connessioni sin qui neglette, ma adeguate a completare la rete dei rapporti già stabiliti»¹⁸.

Dall'impulso del medesimo testo seminale del 1959 che divenne poi la prefazione a *Meduse et C^e*, Caillois sviluppò un ulteriore contributo al concetto di scienza diagonale, con il *Nouveau Plaidoyer pour les Sciences Diagonales* pubblicato nel 1970, come ci racconta egli stesso nella nota al primo capitolo di *Cases d'un échiquier*: «Nel 1965, mi fu offerta da una rivista italiana l'occasione di ripetere il mio appello: mi sforzai di scoprire nuove argomentazioni e nuovi esempi. Cercai al contempo di mostrare fino a che punto, così facendo, restavo fedele alle mie prime ricerche. Ne è scaturita questa seconda arringa in favore delle scienze diagonali»¹⁹.

Anche in questa occasione, Caillois prende le mosse dall'alto grado di specializzazione delle scienze contemporanee, che costituiscono un puzzle gigantesco in cui ciascuno conosce soltanto una tessera «bizzarramente e spesso arbitrariamente, se non maldestramente, ritagliata», sicché nessuno è in grado di riconoscere e neppure sospettare la fisionomia generale, «l'immagine coerente che darebbe all'insieme unità e significato», e la ricerca di ognuno procede a scavare la propria galleria come una talpa miope ma efficace, per lo più nell'ignoranza quasi completa delle scoperte avvenute nelle gallerie parallele e in quelle più lontane ancor di più²⁰. Occorre quindi andare alla ricerca di punti di connessione, sutura e ramificazione, ma soprattutto di confronto tra i diversi percorsi, di applicazione imprevista a un ambito delle conquiste di un altro, scegliendo altre discriminati per nuove classificazioni. Come nel caso ormai famoso della mantide religiosa, si possono far convergere i risultati di mitografia, psicopatologia e entomologia, per tracciare il profilo del fantasma in cui si giustappongono gli insetti femmina che divorano il maschio dopo l'accoppiamento, il terrore per la vagina dentata e l'abbraccio mortale della *femme fatale*. Una convergenza che ora diventa «un procedimento ardito, non ricusabile per partito preso», destinato a contribuire a una «teoria generale della bellezza»: «L'estetica studia l'armonia delle linee e dei colori. Non si potrebbe pensare che essa confronti, per esempio, i quadri dei pittori e le ali delle farfalle?». Certo, dopo avere tracciato tutte le necessarie distinzioni e gli innegabili contrasti – in un caso l'opera frutto del libero arbitrio e dell'azione esteriore di un individuo e nell'altro qualcosa di iscritto in un organismo secondo una

¹⁸ Ivi, p. 9.

¹⁹ R. Caillois, *Nouveau Plaidoyer pour les Sciences Diagonales*, in *Cases d'un échiquier* (1970), in Id., *Œuvres*, a cura di D. Rabourdin, Paris, Gallimard, 2008, pp. 565-569, qui n. 1 p. 565.

²⁰ Ivi, pp. 565-566.

legge immutabile di trasmissione della specie – ma senza rinunciare a ipotizzare, a «scoprire il denominatore comune di tutta l’armonia delle linee e dei colori», mettendo mano, in base a un programma di ricerca oggi variamente e indipendentemente ripreso²¹, a quella «teoria generale della bellezza nella natura e nell’arte» frutto di un analogo «allargamento del campo della visione mentale»²².

Caillois richiama poi il caso del mimetismo, l’inclinazione a rendersi invisibili aderendo all’ambiente o a somigliare ad altre specie e così via, e la sua possibile convergenza con le leggende dei mantelli o cappelli magici per rendersi invisibili e altre forme di camouflage, travestimento, teatro e carnevale, respingendo anche in questo caso una lettura antropomorfa in favore dell’opzione per un approccio ai fenomeni umani che li riconduca al più ampio quadro delle condotte diffuse tra la gran parte delle specie. Contro l’appiattimento delle leggi naturali a un imperativo utilitaristico di lotta per la vita basato sulla selezione naturale – questo sì antropomorfo e dipendente da un’immagine temporanea, localizzata e datata che gli esseri umani si sono costruiti in circostanze precise – occorre affermare, sostiene con forza Caillois, che la natura, «che non è avara, persegue tanto la sopravvivenza quanto il piacere, il lusso, l’esuberanza e la vertigine»: «È l’ora di fare appello a dei “moventi” altrettanto universalmente imperiosi, quali la profusione, il gioco, l’ebbrezza, l’estetica stessa, quantomeno il bisogno di ornamento e di parure»²³. È inoltre il caso di instaurare «scambi generosi» tra scienze naturali e scienze umane, allargandosi alle «scienze fisiche». E, in aggiunta al riferimento alle analogie con la cicatrizzazione dei cristalli, allega le felici e promettenti connivenze tra gli apporti disparati di mineralogia, botanica, anatomia e la possibile sintesi di una scienza a venire: «sembra che le reti che determinano l’immutabile regolarità dei cristalli siano identiche a quelle che appaiono al microscopio sulla sezione trasversale della fibra di un muscolo striato o ancora la disposizione delle foglie sul gambo e dei chicchi sulla spiga»²⁴.

Sono molti i campi nei quali sviluppare questa direzione di ricerca: studiare la simmetria o la spirale, ma anche spiare ovunque si presenti l’apparizione della dissimmetria «come fattore di vita, d’indipendenza e di libertà, considerata, in una parola, come una forza di entropia inversa», oppure confrontare i diversi livelli di organizzazione nell’inanimato, nel vivente, nel-

²¹ Cfr., a semplice titolo di esempio, R.O. Prum, *L’evoluzione della bellezza* (2017), Milano, Adelphi 2020, e L. Bartalesi, *Storia naturale della bellezza*, Torino, Einaudi, 2024.

²² R. Caillois, *Nouveau Plaidoyer*, pp. 566-567.

²³ Ivi, pp. 567-568.

²⁴ Ivi, p. 568.

lo psichico e nel sociale, e i relativi passaggi da un piano all'altro. Le scienze diagonali scavalcano le discipline tradizionali e le costringono al dialogo, cercano di individuare la legalità unitaria che riunisce fenomeni sparsi e in apparenza senza rapporto, decifrano complicità latenti e scoprono correlazioni trascurate, «effettuando tagli obliqui attraverso l'universo comune»²⁵. Le scienze diagonali si propongono, insomma, di inaugurare un sapere che eserciti insieme la «temerarietà d'immaginazione» e la «severità di controllo», necessarie a stabilire «i più azzardati cammini trasversali» che collegano i luoghi isolati, sparsi e periferici dove si sviluppa la «ricerca fertile»²⁶.

3. *Animale e umano, mimetismo e imitazione, gioco e ruolo:* *Roger Caillois*

Una volta acquisita questa definizione delle scienze diagonali, diventa interessante verificare se è possibile stabilire una sorta di corrispondenza diagonale anche tra i due pensatori dai quali abbiamo preso le mosse, nonché tra i due contesti filosofici ai quali hanno fatto riferimento, antropologia filosofica tedesca e *Collège de sociologie* francese a cavallo tra gli anni trenta del Novecento e il secondo dopoguerra, secondo una non dissimile linea di svolgimento e variazione di impostazione. E vedere, così, se a partire da alcuni temi chiave, come il raffronto tra animali e esseri umani, il rapporto tra mimetismo e imitazione, e le nozioni parallele di gioco e di ruolo, sia possibile tracciare le linee di un'ipotetica antropologia diagonale che da lì tragga spunto²⁷.

La tentazione o seduzione mimetica che attraversa tutta l'opera di Caillois è stata inizialmente da lui concepita, all'altezza dei testi raccolti in *Il mito e l'uomo* (1938), come un'identificazione zoomorfa con un principio al tempo stesso aggressivo e distruttivo, associato alla morte e alla decadenza. Questa visione evoca una tendenza fondamentale dell'essere a disperdersi e annullarsi nello spazio, con una pulsione di morte che si manifesta nella degradazione dell'energia psichica e nella perdita di sé. In questa riduzione del principio negativo a qualcosa di esteriorizzato si può vedere la ragione per cui la capacità cailloisiana di descrivere le fanta-

²⁵ Ivi, pp. 568-569.

²⁶ Ivi, p. 569.

²⁷ Per un più ampio tentativo del raffronto tra le due imprese intellettuali qui ricapitolato, cfr. A. Borsari, *Helmuth Plessner et Roger Caillois: imitation et mimétisme*, in *Helmuth Plessner et la pensée française*, a cura di J.-Ch. Anderson, Th. Ebke, C. Nigrelli, M. Pagan, Paris, Hermann, 2025, pp. 123-148, al quale si rimanda per tutti i dettagli dell'analisi e per la bibliografia.

sie umane si è trasformata in un atteggiamento prescrittivo, luciferino, in un'idea magico-sacrale di sovversione mimetica, credendo di poter regolare la violenza con mezzi magici o rituali. Tuttavia, dopo aver sperimentato appieno questo paradosso, Caillois rivolse il suo sguardo in una direzione orizzontale a contornare la relazione tra cultura umana e il più ampio contesto naturale, che gli permise di dar luogo a una produzione ricca e analitica nei venticinque anni successivi alla Seconda guerra mondiale. Sviluppò una fenomenologia del mimetismo animale, includendo in essa una varietà di significati che investono il comportamento umano: gioco, travestimento, contagio, gradi del rendersi simile che vanno dalla somiglianza senza oggetto all'imitazione, alla maschera e alla metamorfosi. Queste immagini e ossessioni, presenti sin dall'inizio della sua avventura intellettuale, mostrano così la loro efficacia anche in un contesto mutato.

Nel 1939, Gaston Bachelard aveva già sottolineato che l'equazione cailloisiana tra animale e umano in *Le mythe et l'homme* si basava su una connessione tra «condotta» e «mitologia». Secondo lui, Caillois mostrava come nel profondo dei nostri sogni, nelle zone primitive, esista un bestiario onirico che attinge alla biologia, da cui scaturiscono fantasie e immagini fantastiche, passando dalla realtà esterna all'immaginazione²⁸. Per esempio, la mantide religiosa, insetto mimetico, incute paura con il suo sguardo obliquo ed evoca la *femme fatale*, illustrando il legame tra mimetismo animale e patologia umana. I primi saggi di Caillois, scritti all'età di vent'anni sotto l'influenza di Georges Dumézil, Marcel Mauss, Georges Bataille e Michel Leiris, suscitarono critiche, in particolare da parte dello stesso Mauss, che vedeva un pericolo nel loro appello alla vertigine della distruzione. L'effettivo svolgersi della seconda guerra mondiale costrinse Caillois a rivedere il suo approccio, passando da un'estetica del mimetismo a una fenomenologia della cultura, illustrata in *Meduse et Cie* (1960) e in *Le mimétisme animal* (1963). In essi, egli esplora il visibile con meraviglia quasi goethiana, una meraviglia che si estende dalla definizione di una «tendenza» in senso verticale dall'insetto all'uomo alla rilevazione di un'equivalenza funzionale nell'insetto dei «giochi di maschere» umani (*Les Jeux et les Hommes*, 1958, 1967), e si estende alla trascrizione nel registro narrativo del «racconto del dislocato» (*Récit du délogé*) e all'iscrizione ludica compiuta nelle «caselle di una scacchiera» della narrazione di una spersonalizzazione e di un'espropriazione dello spazio che richiama l'adattamento della psicastenia (*Cases d'échiquier*, 1970), fino al ritorno metamorfico della mantide nella «logica dell'immaginario» che presiede alle trasformazioni

²⁸ Cfr. G. Bachelard, *Lautréamont*, Paris, Corti, 1939, pp. 180-187.

e alle «estensioni» della natura nelle riflessioni sulla piovra e sul polpo, gigantesco 'ragno' marino e fantasma zoologico che diventa «idea, mito, credenza, poesia» (*La pieuvre*, 1973), e all'ultima ascesa neghentropica verso la «fonte rovesciata» del *Fleuve Alphée* (1978). I saggi di Caillois sul mimetismo e gli incroci di pensiero sorti intorno a essi sembrano quindi offrire un luogo propizio all'interno del pensiero novecentesco per un'esplorazione del lato oscuro, solitamente lasciato in ombra nello studio della mimesis, su come accedere ai modi e alle figure in cui la tendenza mimetica si accompagna al negativo e sostiene la discesa nelle zone abiette del comportamento umano. Questi testi rivelano una struttura basata sulla polarità e sulla co-implicazione dello strato arcaico di indifferenziazione con l'animale su cui si basa il mimetismo, e lo stato di sofferenza che la mimesis permette di descrivere come patologia dell'anima e patografia della psiche, come capacità degli esseri umani di infliggersi reciprocamente orrore, umiliazione e paura, sopraffazione e dolore.

Nel passaggio alla fenomenologia della cultura, poi, la tipologia cailloisiana delle forme di gioco può essere suddivisa in quattro modalità principali: *agon* (competizione), *alea* (azzardo), *ilinx* (vertigine o ebbrezza) e *mimicry* (imitazione, teatro, maschera). Quest'ultima si riferisce alla fuga dalla realtà attraverso il simulacro, in cui l'individuo gioca a essere qualcun altro. Il mimetismo degli insetti illustra questo desiderio umano di travestimento e trasformazione, rivelando un impulso quasi organico. In rottura con le sue idee precedenti, Caillois non vede più questo mimetismo come una regressione all'inanimato, ma piuttosto come un'equivalenza tra i giochi umani e le strategie animali. Questa «fenomenologia dell'imitazione» comprende il contagio corporeo, i giochi infantili, il teatro, il travestimento e l'inganno deliberato. In seguito, in *Meduse et Cie*, Caillois ha sviluppato una tipologia di mimetismo animale applicato all'uomo che comprende travestimento (cambiamento di aspetto), *camouflage* (mimetizzazione come sparizione) e intimidazione. Questi comportamenti fanno riferimento ai miti e alle nozioni di invisibilità e segretezza. Caillois insiste qui sulle «corrispondenze funzionali» tra il mondo umano e quello animale: non analogie formali, ma equivalenze di effetto e funzione. Evidenzia così una logica di convergenza in cui la complessità genera legami, strutture che connettono, non lontana dall'approccio di Gregory Bateson.

4. *Animale e umano, mimetismo e imitazione, gioco e ruolo:* *Helmuth Plessner*

Passando a Plessner, è possibile ricostruire la sua enfasi sul plesso tematico dell'imitazione a partire da lemmi come mimica e gesto, somiglianza di espressione e reazione, responsiva ripetizione, copia, imitazione involontaria e contagio psichico, fare con e riproduzione, apprendimento imitativo, emulazione e *imitatio*, riproduzione tecnica e assimilazione, imitatore ed epigono, doppio e sosia, piacere del raddoppiamento, maschera e travestimento, raffigurazione e rappresentazione, attore e ruolo, personificazione e incorporazione, identificazione e riproduzione cosciente, abbozzo d'immagine e finzione. Tutte queste nozioni sono sempre al limite del rapporto tra modello e copia, ma tendono ad aprire sempre più spazio all'originalità e alla creatività. Più in generale, l'importanza primordiale dei processi mimetico-riproduttivi – all'incrocio delle categorie fondamentali dell'antropologia plessneriana – in termini di descrizione e funzionamento della condizione liminare dell'essere umano nel proprio corpo, l'essere corpo (*Leib sein*) e avere corpo (*Körper haben*), e nel sistema di aspettative e comportamenti prescritti dalla società, impedisce che l'imitazione plessneriana si limiti al rapporto univoco tra originale e copia e alla semplice possibilità di riprodurre qualcosa di dato. La riflessione di Plessner è altrettanto efficace quando si tratta di mostrare l'ambivalenza della mimesis, il suo lato notturno, l'imitazione come forma di omologazione, come predominio delle funzioni sociali sugli individui, come scatenamento delle passioni dell'invidia e della gelosia in quanto costanti delle relazioni sociali, come tendenza all'eccesso, come stigma della disumanità che si è radicata in ciò che è propriamente umano e della vocazione degli esseri umani a diventare sempre anche la modificazione corrotta di se stessi.

Nella sua antropologia dell'attore *Zur Anthropologie des Schauspielers* (1948), Plessner commenta il celebre passo di Heinrich von Kleist sul teatro di marionette, dove la differenza tra uomo e animale emerge nell'incapacità dell'orso di fingere. L'essere umano si distingue per la sua «presenza a sé», la capacità di auto-trascendenza, che lo rende libero ma lo priva della sicurezza dell'animalità. Questa «eccentricità» è al contempo una forza e una debolezza, che lo espone a pericoli che tenta di compensare culturalmente. Nel testo sull'antropologia del linguaggio *Zur Anthropologie der Sprache* (1975), Plessner riafferma il confine tra uomo e animale, anche alla luce degli studi sui primati, per cui la comunicazione umana, contrariamente a quella animale, è mediata e dialogica: parlare significa dire qualcosa a sé e a un altro.

Gli animali comunicano tramite vocalizzazioni o gesti, ma senza mediazione simbolica. Nel suo saggio sull'antropologia dell'imitazione *Zur Anthropologie der Nachahmung* (1948), Plessner approfondisce il tema dell'imitazione, affermando che solo l'essere umano è capace di «imitazione autentica», grazie alla sua posizione eccentrica. Essa permette di comprendere la reciprocità tra schema corporeo e sguardo. Tuttavia, l'imitazione non si limita alla vista, bensì la mimica vocale dimostra un'immediata trasposizione del suono in modulazione vocale, evidenziando l'interazione tra sé e l'altro nel medium sonoro, che richiede un'articolazione ritmica. L'imitazione si radica nel problema dell'«altro io» e del contatto interumano. Plessner sottolinea come la semplice riproduzione mimica resti un nodo problematico per la filosofia e contesta l'approccio intellettualista, mostrando che anche nei bambini l'imitazione è spesso istintiva e non inferenziale. Lo sguardo reciproco rivela la simmetria intersoggettiva: vedere ed essere visti permette l'identificazione e la riproduzione dello schema corporeo altrui. Questa reciprocità si fonda sulla «posizionalità eccentrica», che rende possibile mettersi nei panni dell'altro. Essa consente la costruzione dell'atto imitativo, la comprensione del ruolo sociale (1960), e infine della condizione umana come realtà di mascheramento e sdoppiamento (*Conditio humana*, 1961).

Ciò che conferisce all'esistenza umana in società il suo carattere istituzionale è, secondo Plessner, il fatto che ogni individuo «non si possiede direttamente», ma può conoscersi solo attraverso il cammino obliquo, la diversione o deviazione tramite l'altro. L'identità personale e l'esperienza di sé richiedono sempre un «riferimento esterno», che si tratti di altre persone, oggetti o strutture culturali. L'accesso all'interiorità passa attraverso forme culturali e sociali che rimandano al mondo esterno. In questo contesto, imitazione e simulazione assumono un ruolo centrale, fondate sulla distanza interiore e il ritrarsi da sé, caratteristiche che rendono l'essere umano un doppio di sé stesso. Questa struttura del doppio non implica una scissione tra sfera privata e pubblica, ma riflette un rapporto dinamico tra individualizzazione e interiorizzazione, variabile secondo i sistemi culturali e i periodi storici. L'incorporazione o incarnazione collega l'essere umano a sé stesso come portatore di un corpo, ma trascende la fisicità quando egli assume un ruolo. Poiché ci «nascondiamo in noi stessi», apparteniamo sempre a una dimensione sociale di relazione con l'altro, che comporta una relativizzazione radicale del nostro punto di vista. In altre parole, l'«io» esiste solo nella relazione con un «tu», e insieme formano un «noi», che non annulla gli individui, ma mostra le loro posizioni mutevoli e intercambiabili. Plessner distingue peraltro due significati del termine «ruolo». Un primo significato, indipendente

dalla struttura sociale, è legato alla condizione corporea dell'essere umano: l'incorporazione implica una disponibilità a impersonare ruoli che definiscono il rapporto dell'individuo con il gruppo. Un secondo significato è di tipo teatrale, per cui l'attore, modificando sé stesso per incarnare un personaggio, dimostra come una persona possa essere «altra da sé», mantenendo però un'identità di base che resta esterna alla performance. Questo processo di incorporazione e incarnazione si ripete a un livello superiore, per cui l'attore sociale, con la propria identità stabile, può rappresentare ruoli differenti. Da qui deriva il concetto di «ruolo sociale», che per Plessner diventa una «categoria chiave della vita politica e sociale», connessa alla rappresentazione, presente sia nel culto religioso sia nelle strutture statali.

Dopo la Seconda guerra mondiale, secondo l'andamento di sociologizzazione dell'antropologia filosofica che la fece passare dalla definizione dei caratteri distintivi dell'umano alla fenomenologia dei fenomeni culturali e sociali, Plessner ha approfondito il paradigma dell'attore e il concetto di ruolo per l'analisi sociale. Il ruolo sociale si fonda sull'esperienza del doppio, ovvero la relazione tra chi agisce e il ruolo che questi interpreta, evocando la metafora del *theatrum mundi*, del mondo come scena. Nel XX secolo, con la crisi dell'ordine cosmico tradizionale, il ruolo teatrale si fonde con quello formale e funzionale, tipico della società industriale e burocratica, dando luogo a una sintesi impensabile nelle società arcaiche.

5. *Una diagonale Plessner-Caillois?*

Per quanto riguarda Plessner, il suo approccio all'imitazione si distingue per la sua direzione antiteleologica e la sua capacità di produrre, attraverso l'eccesso del gioco, un percorso indiretto verso la cultura e la civiltà. È un approccio fenomenologico, tipologico e comparativo che si oppone implicitamente a quello di Arnold Gehlen, l'altra figura chiave dell'antropologia filosofica, dopo il primo avvio di quella direzione di pensiero a opera di Max Scheler²⁹. Gehlen, infatti, include l'imitazione nel processo di autoconservazione, riducendola a uno stadio evolutivo nel passaggio dal comportamento pre-magico alla razionalità, come un «espediente involontario» che compensa le carenze istintuali degli esseri umani. Plessner, tutta-

²⁹ Resta imprescindibile per l'accesso alla comprensione dell'apporto di Arnold Gehlen all'antropologia filosofica il complesso di studi che gli ha dedicato Ubaldo Fadini a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, cfr., in sintesi, U. Fadini, *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano, FrancoAngeli, 1988.

via, non confonde il suo concetto di imitazione con la più ampia categoria della mimesis. Analizzando la *Teoria estetica* di Theodor W. Adorno, insiste infatti sulla distinzione tra imitazione e mimesis nell'arte, che conserva la memoria dell'arcaico e il rapporto con la natura. Per lui, l'arte non deve essere confusa con l'imitazione di qualcosa di dato. La teoria estetica di Adorno, incentrata sull'«enigmatico e mimetico», rivela un paradosso: «dice e non dice», salvando l'individuo ineffabile attraverso un linguaggio mimetico opaco. Plessner riconosce tuttavia un'analogia funzionale tra la mimesis adorniana e la propria nozione di finzione imitativo-mimetica nella società.

Anche se alcune distinzioni plessneriane, come l'esclusione dei primati dalla competenza linguistica, sono oggi contraddette dagli sviluppi della ricerca scientifica, il suo approccio apre uno spazio comune tra antropologia filosofica e sociale intorno alla «facoltà mimetica». Nel rapporto modello-copia, la gamma di nozioni da lui individuate incoraggia l'originalità e la creatività, motori essenziali della socialità e della comunicazione, in particolare nell'apprendimento del linguaggio e del movimento. La mimesis plessneriana va oltre la semplice riproduzione per diventare una capacità di produrre esiti originali. Illustra l'importanza primordiale dei processi mimetico-riproduttivi nella condizione umana, nella relazione tra corporeità e aspettative sociali prescritte. La teoria contemporanea amplia l'ambito della mimesis per includere la somiglianza mimetica, l'assimilazione, la simulazione, l'espressione e l'anticipazione, un dispiegamento che il lavoro di Plessner contribuisce a rafforzare.

Per Caillois, come ha sottolineato a suo tempo Gianni Carchia, già il mimetismo degli anni trenta si opponeva al teleologismo utilitaristico, incarnando invece la gratuità e la libertà dell'atto estetico, per quanto susunto nell'elemento magico. Il mimetismo era così visto come un «polo invertito» della razionalità, un «lusso pericoloso tra natura e cultura»³⁰. Una posizione che avvicina Caillois all'antropologia di Walter Benjamin relativa alla facoltà mimetica e al suo potenziale distruttivo e trasformativo, anche se Benjamin ebbe di suo a criticare l'ingenuità politica e filosofica di Caillois, mentre la comune opzione per una sorta di «somiglianza non sensibile» sembra altresì condurre agli esiti non distanti di un'antropologia delle somiglianze immateriali mediate dal linguaggio che pure potrebbe coinvolgere l'antropologia dell'imitazione plessneriana³¹.

³⁰ Cfr. G. Carchia, *Arte, magia, razionalità*, in Id., *La legittimità dell'arte. Studi sull'intelligibile estetico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 192-194 (*Mimesi come lusso*).

³¹ Sulla caratura antropologica di questo plesso, si veda *Somiglianza non sensibile: l'antropologia del linguaggio di Walter Benjamin*, in G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis: arte, cultura, società*, Bologna, Bup, 2017, pp. 323-336.

L'idea di «mimetismo umano» fa parte di un paradigma sviluppatosi a cavallo tra XIX e XX secolo che attribuisce all'uomo una capacità mimetica paragonabile a quella degli animali, in particolare degli insetti. Si tratta di un processo di adattamento che produce somiglianza con un modello o con l'ambiente, a seconda dell'interesse dell'osservatore. Una persona può quindi assimilarsi al suo ambiente sociale, adottandone i comportamenti, i pensieri e persino i tratti fisici, rendendo l'essere umano, *homo adaptivus*. Questo paradigma è stato criticato come mitologia o fallacia naturalistica, in particolare per l'erroneo presupposto che il mimetismo umano derivi necessariamente dal mimetismo animale e per aver confuso la mimesis intenzionale con il mimetismo. Tuttavia, tale critica rischia di trascurare l'importanza dei processi inconsci descritti da Caillois, come l'istinto di abbandono e la gratuità estetica della bellezza mimetica. Come si è visto, nel percorso di Caillois, la rotazione dal verticale-trascendente all'orizzontale-immanente conduce infine a una fenomenologia della cultura.

In conclusione, Plessner e Caillois condividono punti comuni e in parte divergono. Entrambi partono dal rapporto uomo-animale, ma Caillois pone l'accento sull'imitazione inconscia e sul mimetismo umano, mentre Plessner sottolinea la natura esclusivamente umana dell'imitazione. Dopo la seconda guerra mondiale, convergono su una trasformazione del concetto, spostando l'attenzione dalla sostanza alla funzione, rendendo l'imitazione e il gioco accessibili a una fenomenologia orizzontale della cultura. Entrambi hanno studiato anche le forme oppressive di adattamento e di violenza insite nell'imitazione. Condividono un approccio comune al concetto di distanziamento e alla natura indiretta delle relazioni culturali, che produce la pluralità delle culture. Propongono quindi un'antropologia in cui la dimensione mimetico-riproduttiva supera l'utilitarismo e la teleologia, svolgendo un ruolo creativo e di apertura tra corpo e cultura. La mimesis diventa in questo modo imitazione della capacità produttiva incoativa insita nella *natura naturans*, andando ben oltre la semplice copia e l'imitazione riproduttiva della *natura naturata*³².

³² In continuità con questa lettura, a titolo di esemplificazione del prosieguo della ricerca, si potrebbe estendere la possibile convergenza diagonale ad altri aspetti delle due direzioni di pensiero, a partire da un altro tra i promotori del *Collège de sociologie*, Michel Leiris, e da due temi della sua parabola intellettuale, il rapporto con la sfera animale e l'antropologia del teatro. Per una prima approssimazione, si veda di chi scrive *Il gesto soave del torero. La «sociologia sacra» del primo Leiris fra Nietzsche e Sartre*, in «L'indice», n. 6, giugno 1999, p. 13, e *Attore (H. Plessner), possessione (M. Leiris), caverna (H. Blumenberg). Appunti per un'antropologia (filosofica) della finzione*, in William Xerra: *Io mento. Atti del convegno*, Piacenza, Vicolo del Pavone, 2003, pp. 30-38.