

## GLI AUTORI

Mariafilomena Anzalone  
*Università della Basilicata*

Salvatore Azzaro  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Pietro Boccia  
*Sociologo*

Franco Bosio  
*Università di Verona*

Giuseppe Cantarano  
*Università della Calabria*

Giuseppe Cantillo  
*Università Federico II - Napoli*

Santino Cavaciuti  
*Università di Genova*

Marco Celentano  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Maria Gabriella De Santis  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Aldo Gervasio  
*Psico-pedagogo*

Clementina Gily Reda  
*Università Federico II - Napoli*

Pasquale Giustiniani  
*Università Suor Orsola Benincasa - Napoli*

Michele Indelicato  
*Università di Bari*

Lelio Imbriglio  
*Università e - Campus - Novedrate (CO)*

Michele Leone  
*Musicologo*

Alberto Nave  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Aniello Pignataro  
*Docente filosofia «Superiori»*

Fiorenza Taricone  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Teresa Serra  
*Università Roma "La Sapienza"*

Orlando Todisco  
*Università di Cassino e del Lazio meridionale*

Giovanni Turco  
*Università di Udine*

## APPENDICE STORICA

Laura Petricca  
*Docente di discipline letterarie*

**Le ideologie (nel senso qui presupposto), nate come modelli ideali di organizzazione di una determinata realtà sociale, col progressivo mutare di questa realtà, a lungo andare tendono ad essere obsolete. Nel passato, tuttavia, questi modelli ideali, stante una relativa stabilità del tradizionale tessuto sociale, avevano condizioni più favorevoli per durare nel tempo. Con l'accelerazione impressa ai cambiamenti sociali dall'inarrestabile avanzata dell'era tecnologica, questi periodi di relativa stabilità si sono progressivamente ridotti, fin quasi ad azzerarsi. Donde la presa d'atto di una spinta da parte della «civiltà della tecnica... al tramonto delle ideologie» (E. Severino) o, per dirla altrimenti, alla «fine delle ideologie» senz'altro (Daniel Bell). Se questo è vero, è altrettanto vero che senza un progetto ideale di organizzazione della complessa realtà sociale, è pressoché inevitabile, prima o poi, il rischio di una sua perdita di identità.**

**Non si tratta di dichiarare la morte delle ideologie, ma di recuperarne il presupposto, e cioè il giusto rapporto uomo-tecnica, riportando la tecnica al ruolo di strumento al servizio dell'uomo e non viceversa. Il che potrà avvenire solo attraverso una "rivoluzione culturale" tesa a porre l'uomo al suo posto, sia pure già parzialmente con la messa in risalto della sua dimensione "estetica" (Marcuse), ma ancora più con la riscoperta dei valori che ne contrassegnano l'identità ontologica (M. De Corte).**

**È precisamente questa la problematica che fa da sfondo variamente ai contributi di studio della "Sezione specifica" del presente volume.**

Seguono nella "Sezione aperta" alcuni studi su argomenti di varia attualità, anche se alquanto distanti dalla tematica specifica generale.

Infine, nella Sezione di appendice denominata "Uno sguardo sulla civitas", ossia sulla "civitas" vista simbolicamente ed esemplificativamente dal basso, nel vissuto dei suoi valori storico-culturali: *Veroli (FR) e l'Abbazia di Casamari* [studio dal quale trae spunto l'immagine di copertina].

ISBN: 978-88-9570 072-4

ISSN: 2421-0765



9 788895 700724

MONDOSTUDIO

CIVITAS ET HUMANITAS — Annali di cultura etico-politica — 2020

11

Anno  
2020



MOVIMENTO CULTURALE "HUMANITAS" (M.C.H.)  
Sezione del "Centro per la filosofia italiana" (C.F.I.)

# CIVITAS ET HUMANITAS

ANNALI DI CULTURA ETICO-POLITICA



## *Crisi delle ideologie e nuove istanze etico-sociali*

MONDOSTUDIO

CIVITAS ET HUMANITAS  
*Annali di cultura etico-politica*

*Gli Annali "Civitas et humanitas", in sintonia con ciò che semanticamente tendono ad evidenziare i termini che ne scandiscono la denominazione, vogliono essere uno spazio culturale aperto a ricerche libere e pluridirezionali, ricerche che a volte, per gli interessi culturali da cui muovono, potrebbero sembrare troppo distanti tra loro, e perfino contrapposte, per potere stare insieme in uno stesso contenitore, ma che tuttavia tali non sono né saranno mai se incentrate (come qui si presuppone) sulla comune «humanitas», che è poi l'unica più attendibile direzione teorica in linea con una realtà sociale ormai segnata irreversibilmente da una multiculturalità senza frontiere, quale quella tipica della emergente società globale.*

In copertina:

*L'abbazia di Casamari: cortile (Veroli)*

(Foto di Laura Petricca)

# CIVITAS ET HUMANITAS

Annali di cultura etico-politica

---

*Crisi delle ideologie  
e nuove istanze etico-sociali*

Edizioni Mondostudio

*Direttore coordinatore:* Alberto Nave

*Condirettori:* Paolo Russo, Pasquale Giustiniani

*Comitato scientifico*

*Presidente del Comitato:* Giuseppe Cantillo (Università Federico II – Napoli)

*Membri:* Salvatore Azzaro (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Luisella Battaglia (Università di Genova); Francesco Bellino (Università di Bari); Franco Bosio (Università di Verona); Santino Cavaciuti (Università di Genova); Marco Celentano (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Barbara De Mori (Università di Padova); Anna Donise (Università Federico II – Napoli); Angelo Fabrizi (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Maria Paola Fimiani (Università di Salerno); Pasquale Giustiniani (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Michele Indellicato (Università di Bari); Jang Weiyi (Shanghai Normal University); Linxiao Ying (Shanghai People's Association); Ferdinando Marcolungo (Università di Verona); Alberto Nave (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Paolo Russo (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Ciro Senofonte (Università della Basilicata); Serra Teresa (Università Roma "La Sapienza"); Taricone Fiorenza (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Orlando Todisco (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giovanni Turco (Università di Udine).

*Comitato di redazione*

Aldo Gervasio - Pietro Boccia - Michele Leone - Manlio Polletta - Carmela Bianco

*Segreteria*

Eduardo Luigi - Emma Loreta Salvucci - Imma Nespoli - Nadia Calcagni – Annalucia Scaccia

*Contatti:* Telefono-Fax: 0775-41591 (Cell: 3494450580)

Sito: [mchumanitas.org](http://mchumanitas.org) - E-mail: [info@mchumanitas.org](mailto:info@mchumanitas.org)

Direttore responsabile: Marcello Caliman

---

Mondostudio Edizioni

Via G. Donizetti, 9/A – Cassino (FR) – Tel. 328/7962554

## INDICE

PREFAZIONE (Giuseppe Cantillo) .....	Pag. 9
--------------------------------------	--------

### A – SEZIONE SPECIFICA

1 - FRANCO BOSIO <i>L'età postideologica e il vuoto di senso del mondo contemporaneo</i> .....	» 15
2 - TERESA SERRA <i>L'«Ideologia della tecnologia» e i suoi riflessi sull'identità dell'uomo</i> .....	» 25
3 - GIOVANNI TURCO <i>Il realismo metodico nella filosofia dell'economia di Marcel De Corte.</i> Per una propedeutica giuridico-politica al di là della crisi delle ideologie .....	» 31
4 - ALBERTO NAVE <i>Ortodossia marxista e revisionismo.</i> Dal dibattito sulla “via” al diradarsi della “meta” presagita .....	» 51
5 - FIORENZA TARICONE <i>I rapporti fra ideologia e i movimenti emancipazionisti/femministi</i> .....	» 61
6 - CLEMENTINA GILY REDA <i>Le idee, le ideologie e gli ideali</i> .....	» 71
7 - ORLANDO TODISCO <i>Oltre le ideologie, il “sacro”</i> .....	» 83
8 - MICHELE INDELLICATO <i>Personalismo come “anti-ideologia”: Wojtyla e la Filosofia dell'azione</i> .....	» 95

9 - GIUSEPPE CANTARANO		
<i>Crisi delle ideologie nel tramonto della politica.....</i>	»	103
10 - PIETRO BOCCIA		
<i>L'istruzione permanente e inclusiva come via di uscita dalla crisi delle ideologie e dal capitalismo neoliberista/totalitario.....</i>	»	109
11 - LELIO IMBRIGLIO		
<i>Crisi delle ideologie e nuove istanze pedagogico- formative.....</i>	»	117
<b>B – SEZIONE APERTA</b>		
12 - SANTINO CAVACIUTI		
<i>Un'interpretazione del pensiero di Hanna Arendt .....</i>	»	129
13 - SALVATORE AZZARO		
<i>“Esigenza dell’oggettività” e coscienza in Pantaleo Carabellese .....</i>	»	137
14 - PASQUALE GIUSTINIANI		
<i>Ideologia “gender” e sessualità umana Problemi antropologici nella gestione attuale dell’identità sessuata .....</i>	»	143
15 - MARCO CELENTANO		
<i>Il concetto di soggettività animale nell’etologia filosofica di Roberto Marchesini.....</i>	»	153
16 - MARIA GABRIELLA DE SANTIS		
<i>Società complessa, globalizzazione e paradigmi pedagogico-educativi.....</i>	»	167
17 - MARIAFILOMENA ANZALONE		
<i>Ricerca dei “capi” e necessità dei “modelli” in Max Scheler.....</i>	»	175
18 - ALDO GERVASIO		
<i>Edith Stein: dal martirio di Auschwitz alla “scientia crucis”.....</i>	»	185

## 19 - ANIELLO PIGNATARO

*Per un umanesimo planetario: fragilità e responsabilità .* » 191

## 20 - MICHELE LEONE

*La visione estetica della musica in Descartes tra  
l'universalità della ragione e la soggettività della  
passione .....* » 205

**UNO SGUARDO SULLA CIVITAS**

*L'antico borgo di Veroli e l'abbazia di Casamari  
(Laura Petricca) .....* » 213

**FUORICAMPO**

*L'operatività del «Movimento culturale "humanitas"»  
(Sezione del «Centro per la filosofia italiana» [C.F.I.]  
nel tempo "sospeso" del "Coronavirus"  
(Annalucia Scaccia) .....* » 227

POSTFAZIONE [IV di copertina] (Alberto Nave)

MARCO CELENTANO

## IL CONCETTO DI SOGGETTIVITÀ ANIMALE NELL'ETOLOGIA FILOSOFICA DI ROBERTO MARCHESINI

### 1. Il concetto di soggettività animale e la filosofia dell'etologia

Roberto Marchesini è uno dei protagonisti della fase più recente, e a mio avviso promettente, del dibattito scaturito da quella svolta nella comprensione delle menti animali che iniziò, tra gli anni gli anni Sessanta e Settanta, con l'emergere della questione “gli animali hanno un'esperienza?”<sup>1</sup> e la successiva nascita ‘ufficiale’ dell'etologia cognitiva<sup>2</sup>.

Questa fase, preannunciata da libri come *Visions of Caliban*, di Dale Peterson e Jane Goodall, del 1993, e *Species of Mind* di Colin Allen e Marc Bekoff, del 1997, iniziò a fiorire col nuovo millennio, conducendo alla nascita di una “filosofia dell'etologia” orientata a comprendere le forme di intelligenza e comunicazione degli altri animali, le loro sensibilità e abilità e le nostre stesse, con ottiche, al contempo, *post-meccanicistiche e post-antropocentriche*.

Di tale orientamento Marchesini, con Dominique Lestel e Vinciane Despret, è stato un promotore, ed è oggi uno dei più autorevoli portavoce. Gli approcci di questi studiosi, infatti, pur differendo per vari aspetti, convergono nel mettere a fuoco alcuni nodi problematici e punti programmatici: - una critica radicale dei modelli deterministi, riduzionisti e meccanicistici del comportamento animale, che hanno dominato le scienze della “mente” dal diciassettesimo secolo (con l'introduzione del dualismo cartesiano) fino all'avvento del comportamentismo (con i suoi metodi coercitivi e il suo determinismo ambientale), da un lato, dell'etologia e della sociobiologia classiche (con il loro innatismo gene-centrico), dall'altro.

- un'impostazione teorica che, rifiutando la riduzione degli organismi a meri ripetitori di *patterns* comportamentali specie-specifici, ovvero, tipici della loro specie, o a macchine stimolo-risposta interamente programmabili attraverso l'apprendimento, riconosce in ogni singolo animale un agente *selettivo* le cui caratteristiche cognitive, emotive e comportamentali sono il risulta-

---

<sup>1</sup> Cfr. Konrad LORENZ 1963.

<sup>2</sup> Cfr. Donald GRIFFIN 1976.

to, oltre che della storia della sua specie, della popolazione in cui è nato, e del contesto in cui vive, anche delle sue esperienze, dei suoi percorsi biografici e, in qualche misura, delle preferenze o inclinazioni che esso, attraverso quei percorsi di vita, ha maturato.

Per Marchesini, ogni animale, al di là delle sue caratteristiche specie-specifiche e individuali, condivide con tutti gli altri una condizione meta-specifica: l'essere, non macchina, né ente mosso da mere leggi fisico-chimiche, bensì “soggetto”, “corpo che desidera”<sup>3</sup>, “mente” che eccede l'insieme delle proprie dotazioni e, sia pure entro limiti fissati dalle caratteristiche specie-specifiche e dall'ambiente di vita, le utilizza liberamente.

Di quali significati sono portatori, quali connotazioni assumono, in tale contesto, i concetti di “soggetto” e “soggettività”?

All'interno di quel progetto di un chiarimento filosofico del concetto di “soggettività animale”, che caratterizza la filosofia dell'etologia contemporanea, scriveva Jean-Paul Baquias nel 2002, per “soggetto” bisogna intendere «l'attitudine a rappresentarsi se stessi nel proprio presente, persino il proprio passato e futuro, a elaborare delle strategie di comunicazione con altri soggetti, compresi gli uomini, in breve a far mostra non solo d'intelligenza ma di coscienza»<sup>4</sup>.

Era conforme alle intenzioni di filosofi dell'etologia come Marchesini e Lestel questa interpretazione in cui il concetto di “soggettività” viene a coincidere con quello di “coscienza” o ad implicarlo necessariamente?

Direi, piuttosto, che l'affiorare della parola “conscience”, proprio laddove il recensore tentava di caratterizzare in estrema sintesi questo emergente concetto di “soggettività animale”, era spia di un retroterra con cui la filosofia dell'etologia contemporanea tenta di fare i conti, e dei molti ostacoli che essa incontra nel distaccarsi da retaggi da cui, pure, vorrebbe emanciparsi.

Un retroterra che lega, sia il concetto di “soggettività”, sia quello di “coscienza”, in primo luogo, all'*humus* razionalistico-idealistico da cui entrambi, nel corso della modernità, presero forma. Una comune radice<sup>5</sup> i cui apici affondavano nella metafisica antica, le cui zone di distensione e differenziazione si andarono sviluppando a partire dal razionalismo dualistico che ebbe modello nel cartesianesimo. Una tradizione che, dopo e malgrado

---

<sup>3</sup> Roberto MARCHESINI 2016, p. 18.

<sup>4</sup> Jean-Paul BAQUIAST 2002.

<sup>5</sup> Per necessità di sintesi, mi limito qui a rilevare, a supporto di quanto affermo, che nei principali dizionari di filosofia la voce “soggettività” è definita tramite rimandi alla voce “coscienza”. Si veda, ad esempio, Nicola ABBAGNANO 1984, p. 812.

la critica kantiana, o grazie ai suoi punti più esposti, si ramificò nell'idealismo tedesco e in successive forme di spiritualismo in direzioni, non solo antimeccanicistiche, ma anche antirealistiche e antimaterialistiche, caratterizzando questi concetti, o in chiave trascendentale, o in chiave esplicitamente metafisica.

Aggiungerei che, se è storicamente innegabile la comune genesi dei due concetti, non meno lo è il fatto che, a partire dalla critica nietzscheana e dalla nascita della psicoanalisi, essi si siano andati divaricando e differenziando, al punto che è divenuto oggi luogo comune intendere l'esperienza "cosciente" come *una* delle diverse forme in cui la "soggettività", il pensiero, l'attività cognitiva possono manifestarsi, e riconoscere l'esistenza di processi di elaborazione delle informazioni, risoluzione dei conflitti interni, maturazione delle decisioni che non passano per vie consapevoli.

Non è men vero, tuttavia, che l'uso di questi termini non era certo, nel caso citato, un azzardo del recensore. Già a partire dagli anni Sessanta/Settanta del XX secolo, i concetti di "coscienza" e "soggettività" avevano, infatti, trovato posto nel lessico di discipline emergenti come l'etologia cognitiva, e di movimenti etici, come l'antispecismo militante, entrambi anticipati da alcuni pionieri negli anni Sessanta e fioriti poi negli anni Settanta. Riguardo alle etiche antispecista, esse hanno posto in rilievo, in primo luogo, fin dai contributi di Peter Singer e Tom Regan degli anni Settanta, la questione del dolore e del sacrificio animali, delle vessazioni e morti premature che, sistematicamente e quotidianamente, nell'allevamento intensivo, nella sperimentazione scientifica, nello sfruttamento commerciale, gli uomini infliggono a miliardi di animali, della distruzione sistematica delle nicchie ecologiche di migliaia di specie che ogni giorno la devastazione ambientale indotta dall'uomo produce. In anni più recenti, con lo sviluppo degli *Animal Studies* e dei *Libertarian Animal Studies*, la riflessione maturata in questi ambiti ha posto anche il problema del riconoscimento e dello studio delle vere e proprie forme di lotta per la propria libertà, e di resistenza alla sottomissione e alla domesticazione che il comportamento animale esprime.

Riguardo all'etologia cognitiva, l'impostazione ad essa data da Donald Griffin che ne fu il principale promotore, e la mole crescente di documentazioni relative ad attività cognitive, cooperative e comunicative complesse osservabili nel mondo animale, hanno condotto, negli ultimi cinquanta anni, a diversi tentativi di estendere l'uso dei concetti di "coscienza" e "soggettività" alla descrizione dei comportamenti di animali non umani, e con ciò a nuove fasi di sovrapposizione e divaricazione tra queste due nozioni.

L'orientamento programmaticamente "coscienzialista" che Griffin impresso all'etologia cognitiva era, come si è accennato, specchio di tendenze epocali e sviluppi interdisciplinari più ampi che hanno coinvolto, dagli anni Ottanta in poi, molti neuroscienziati, studiosi del comportamento, filosofi della mente, nel tentativo di assumere il concetto di "coscienza" all'interno del linguaggio delle scienze contemporanee, attraverso la ricostruzione dei suoi correlati neurofisiologici e l'individuazione delle loro modalità di funzionamento.

Questo concetto, tuttavia, nonostante i tanti tentativi di ridefinirlo e testarlo in termini rigorosi, ha portato con sé, entrando nel lessico delle neuroscienze e dell'etologia, molteplici residui di quelle connotazioni metafisiche che lo avevano tradizionalmente caratterizzato, conservando al contempo quello status di indefinibilità, inafferrabilità, non falsificabilità che, fin dalla sua genesi, lo ha accompagnato.

Proprio da una disamina delle implicazioni problematiche, dei rischi teoretici, e delle molteplici "trappole" concettuali disseminate sui percorsi di ricerca dell'etologia cognitiva contemporanea, e in alcuni concetti chiave del suo lessico, prende le mosse il tentativo di Marchesini di ridefinire e articolare il concetto di "soggettività animale" svincolandolo da quello di "coscienza" e da ogni impalcatura dualistica.

## 2. La necessità di andare oltre un'etologia coscienzialista

L'etologia cognitiva nacque, ricorda Marchesini, con l'intento di «superare la visione riduzionista – l'animale come un burattino mosso da fili e privo di una dimensione mentale – che caratterizzava sia il «modello psicomidraulico» dell'etologia classica sia il «modello domino innescato dallo stimolo» del behaviorismo»<sup>6</sup>.

Donald Griffin ritenne che tale superamento potesse avvenire solo attraverso l'assunzione e il controllo sperimentale dell'ipotesi, cara già a Darwin, che ogni singolo animale dotato di un sistema nervoso complesso, e capace di adattarsi alle circostanze contingenti sfruttandole a proprio vantaggio (comportamento "flessibile"), possieda, come correlato esperienziale di queste strutture e attitudini, una "coscienza" intesa qui in un triplice senso: come "senzienza"<sup>7</sup>, ovvero, capacità di provare sensazioni e quindi vivere esperienze qualitativamente connotate, come consapevolezza dei propri

---

<sup>6</sup> R. MARCHESINI 2016, p. 7.

<sup>7</sup> Questo termine è generalmente usato, nell'ambito della filosofia della mente, per indicare la capacità di "sentire", nel senso dell'avere esperienze qualitativamente connotate.

stati psicofisici e desideri, e come capacità di ricordare il passato e programmare il futuro.

Quanti seguirono il suo approccio concentrarono, perciò, i propri sforzi nel tentativo di mettere a punto un modo di rilevare sperimentalmente la presenza di comportamenti “coscienti”, e un approccio scientifico al loro studio, ipotizzando che fosse possibile inferire dall’osservazione di diverse forme di attività cognitiva l’esistenza di diversi livelli o tipologie di “coscienza”, costruire test che ne comprovassero la presenza, e individuare le strutture neurofisiologiche che li supportano<sup>8</sup>. Tentativo che, indubbiamente, ha dato luogo ad approfondimenti importanti, e contribuito ad una problematizzazione dei criteri e metodi tradizionali delle scienze del comportamento ma, tuttavia, ha anche condotto, come Marchesini illustra, ad un precario compromesso tra la tradizione meccanicistica e quella idealistica, che ereditava difetti e limiti di entrambe.

Esaminiamone alcuni: «Nel dibattito che l’etologia cognitiva apre nel XX secolo – dibattito peraltro importante e prezioso – la mente è ammessa laddove l’esplicazione meccanicistica sembra essere insufficiente o non plausibile, vale a dire solo in quegli ambiti che vengono avvertiti come i «piani alti» del comportamento»<sup>9</sup>.

«Il dato più problematico» relativo a tale impostazione «è che, così facendo, la dimensione mentale sempre più viene a sovrapporsi con la coscienza», la quale «diviene ipso facto il fondamento della soggettività», così

---

<sup>8</sup> Tra i test più usati quali possibili riscontri di un pensiero “cosciente” in animali non umani, le prove di autoriconoscimento allo specchio introdotte negli anni Sessanta dallo psicologo Gordon Gallup. Pur suscitando un acceso dibattito, relativo all’interpretazione delle prestazioni osservate, tali test hanno confermato la capacità di riconoscere la propria immagine speculare in individui appartenenti alle diverse specie di antropomorfe oggi viventi (Gordon GALLUP, Jr. 1970). In anni più recenti, prove di autoriconoscimento allo specchio hanno dato risultati positivi anche con delfini ed elefanti (Frans DE WAAL 2016). Un’altra tappa importante di questo dibattito si apriva nel 1978, con la pubblicazione di un articolo in cui David Premack e Guy Woodruff lanciarono l’ipotesi che animali intelligenti come gli scimpanzé possiedano “una teoria della mente”, intesa come capacità di attribuire ad altri individui, sulla base della propria esperienza, stati mentali, aspettative e desideri, e utilizzare queste ipotesi o informazioni nel proprio comportamento. I contributi di molti neuroscienziati, filosofi, e studiosi della mente, di fama internazionale, da Colin Allen e Marc Bekoff a Gerald Maurice Edelman e Giulio Tononi, a Antonio Damasio, a Daniel Dennet, per citare solo alcuni tra i più noti, hanno alimentato, nei decenni successivi, questo dibattito. Per una prima disamina dell’ampia letteratura disponibile si veda: G. GALLUP, Jr. 1970; David PREMACK, Guy WOODRUFF 1978; Daniel DENNETT 1997; Gerald EDELMAN, Giulio TONONI 2000; Donald GRIFFIN, Gayle SPECK 2004; Simone GOZZANO 2009; Frans DE WAAL 2016.

<sup>9</sup> R. MARCHESINI, cit., pp. 8, 9.

che «il dualismo cartesiano tra una dimensione matematicizzabile (meccanica e algoritmica) e una dimensione irriducibile a questa, ma non spiegabile (collegabile con il pensiero e il Sé), rimane inalterato»<sup>10</sup>.

Secondo l'autore, in altre parole, l'etologia cognitiva, quale venne a configurarsi nella sua prima fase, più che mettere in discussione il paradigma cartesiano lo aggiornava in senso immanentistico: «Nell'etologia cognitiva semplicemente la *res cogitans* dismette i panni trascendenti dell'anima e assume quelli immanenti della coscienza»<sup>11</sup>.

La mossa di Griffin, introducendo nel tessuto teorico dell'etologia uno dei concetti chiave della tradizione idealistica e spiritualistica moderna, quello di “coscienza”, finiva, insomma, per introdurvi, e avallare, con esso, anche una gerarchia e un'ontologia delle facoltà cognitive, tipiche del razionalismo e dell'idealismo, secondo le quali il pensare e il conoscere possono darsi *esclusivamente nella forma del progetto consapevole e della sua articolazione in concetti*, e ove non si manifestino in tale forma semplicemente non esistono.

In tal modo, il modello del pensare e del conoscere che la tradizione filosofica aveva fatto valere come principio di esclusione degli altri animali dal loro ambito veniva ad essere utilizzato per includerli, ma al prezzo di assimilare l'intera sfera della cognizione animale, o parte considerevole di essa, ad una rappresentazione di queste attività palesemente antropomorfa e, in realtà, non universalizzabile neanche rispetto alla concreta esperienza umana, in quanto condizionata da una specifica tradizione culturale, quella occidentale, e dai dualismi che l'hanno caratterizzata.

### **3. L'ontologia della soggettività animale e i concetti di “titolarità” e “sovranità”**

Criticando, acutamente, la centralità assegnata dall'etologia cognitiva classica al concetto di “coscienza”, Marchesini tenta di svincolare la propria caratterizzazione della soggettività animale da tale retaggio: «La tradizione, anche in etologia cognitiva, individua nella coscienza il pilastro della soggettività, e qui a mio avviso compie un errore molto grave, che peraltro ha nuociuto non poco al riconoscimento della soggettività non umana. La coscienza non può fondare la soggettività per il semplice fatto che essa stessa [...] altro non è che uno dei tanti possibili stati della soggettività»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 17, 18.

Ma, come far emergere il concetto di “soggettività” dalle ambiguità che ne hanno caratterizzato gli usi, sia nella tradizione filosofica sia in quella etologica? Come sottrarlo alle sue radici antropomorfe e antropocentriche?

«Non è facile argomento quello della soggettività animale», osserva l'autore: «Troppe le ipoteche concettuali che si sono affastellate nella nostra cultura [...] che sempre costringono, chi si avventura in questo cammino, a un lungo e complesso lavoro decostruttivo»<sup>13</sup>.

Di questo lavoro, il primo capitolo di *Etologia filosofica* traccia e introduce il percorso: «Come prima cosa è indispensabile circoscrivere il connotato di soggettività, mettendo in luce le caratteristiche salienti di questo concetto»<sup>14</sup>, svincolandolo dall'approccio dualistico entro il quale esso, all'epoca di Descartes, prese forma, e da altre forme tradizionali di “ipostasi ontologica”<sup>15</sup>. La via scelta dall'autore implica, tuttavia, a sua volta, l'articolazione di un'ontologia dell'essere animale, intesa come disamina volta a coglierne le qualità “meta-predicative”, meta-specifiche, e meta-individuali, inerenti non a questa o quella specie, o organismo, ma all'“animale” in quanto tale. Questa disamina dell'“animalità” prende, fin dalle pagine introduttive, le forme di un'ontologia del “desiderio”, inteso come «la più immediata espressione della soggettività»<sup>16</sup>, e come stato di «intenzionalità cognitiva»<sup>17</sup> intrinseco all'essere animale, che lo caratterizza distinguendolo, non solo dai corpi inerti e dalle macchine, ma anche dagli altri viventi. La “forza motrice” della soggettività risiede, secondo Marchesini, nel suo «essere un corpo che desidera»<sup>18</sup>: “soggettività” significa, innanzitutto, «l'essere un corpo (non l'averne un corpo) che flette la realtà esterna ai suoi bisogni [...] e la introietta, ossia la rende parte di sé»<sup>19</sup>.

Questa irriducibilità a qualunque automatismo, propria della soggettività animale, si manifesta, nella prospettiva del filosofo, innanzitutto come un “possesso”, una condizione di “sovrانيتà” e “titolarità” sulle proprie dotazioni innate e apprese, che consente all'animale di farne un libero uso. L'animale ha risorse e “strumenti” specie-specifici, che hanno preso forma attraverso un percorso filogenetico, sociale e biografico subendo vincoli e canalizzazioni di vario tipo, ma in ultima analisi li «utilizza a suo piacimen-

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>16</sup> R. MARCHESINI 2018b, p. 170.

<sup>17</sup> R. MARCHESINI 2016, p. 24.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 17.

to»<sup>20</sup> e li esprime «liberamente»<sup>21</sup>. Uno “stato di titolarità”, inteso come condizione di «signoria del soggetto»<sup>22</sup> sulle proprie dotazioni e funzioni, è perciò posto da Marchesini come “prerequisito” della soggettività.

L'autore fa esplicitamente riferimento alla radice aristotelica di questo concetto: «Nella filosofia aristotelica il soggetto è ciò che sta al di sotto dei predicati (*subiectus*) e così facendo sostiene le qualità accessorie, interpretate come accidentali e occorrenti; in tal senso il soggetto è costitutivo (*substantia*), ciò che in un certo senso è nascosto rispetto ai connotati ma che ne costituisce il fondamento ontologico»<sup>23</sup>. Si può, dunque, asserire, secondo Marchesini, che «il *subiectus* dell'essere animale definisce una condizione meta-predicativa», un «sostrato comune, ossia condiviso, che caratterizza la condizione animale»<sup>24</sup>. Per delinearne le caratteristiche, occorre, però, riattraversare criticamente e superare teoreticamente le polarizzazioni dualistiche in cui il pensiero moderno ha imbrigliato le rappresentazioni della soggettività.

Compiendo questo tentativo, Marchesini si confronta con un'altra fonte filosofica, l'ontologia heideggeriana, attingendovi, e al contempo proponendone una serrata critica. Alla visione heideggeriana dell'animale come essere “povero di mondo”, che vive «stordito nella fruizione funzionale secondo le coordinate del proprio *Umwelt*», il pensatore bolognese contrappone, infatti, anche nel suo recentissimo *Etologia cognitiva*<sup>25</sup>, l'idea di un animale “ricco di mondo”<sup>26</sup>, attivo interprete e al contempo trasformatore del mondo stesso, ritenendo che «Heidegger ha visto giusto nel tratteggiare la dimensionalità meta-predicativa dell'esistenzialità, ma ha sbagliato nel momento in cui l'ha attribuita all'uomo soltanto»<sup>27</sup>.

Emerge, in questi passaggi, il riferimento ad una terza fonte filosofica, quella nietzscheana. Il confronto con questa resta, tuttavia, sullo sfondo, come linea di fuga teorica, chiamata a caratterizzare, attraverso il ricorso al concetto di “volontà di potenza”, l'elemento motivazionale e dinamico dell'“animalità”. Primo aspetto di questa è, per Marchesini, appunto, il suo manifestarsi “come desiderio e come volontà di potenza”, o tendenza a

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>25</sup> Cfr. R. MARCHESINI 2018a.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 35-59.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 70.

«flettere la realtà sulla base del proprio essere»<sup>28</sup>. Secondo aspetto caratterizzante della condizione animale è “«il principio genealogico [...] che rende l'essere animale un'entità diacronica, inesplicabile facendo riferimento agli elementi causali agenti nel qui ed ora»<sup>29</sup>, e comprensibile solo se si tiene conto, oltre che del contesto in cui esso vive, della dimensione storica e biografica, e delle pressioni selettive che ne hanno scandito lo svolgersi. Il terzo aspetto è presentato come un “principio esistenziale” alla cui delucidazione è dedicato il terzo capitolo di *Etologia filosofica*, in cui torna a farsi centrale il confronto con Heidegger. La riflessione di quest'ultimo, secondo Marchesini, “più di ogni altra” ha contribuito a sancire l'irriducibilità dell'“esserci” ad ogni principio esplicativo meccanico chiarendo che “non è nella funzione in sé che emerge il soggetto”. Esso si rivela, piuttosto, secondo il filosofo, in quella “capacità di padroneggiare tali funzioni” che si manifesta come “sovranità”, “titolarità”, “possesso” di dotazioni e loro libero uso.

#### 4. Alcune perplessità sul concetto di “soggettività animale”

Proverò, in queste pagine conclusive, a motivare, in estrema sintesi, alcune perplessità nei confronti della caratterizzazione della soggettività animale sopra esposta, abbozzandone, in maniera inevitabilmente inadeguata alla complessità dell'oggetto, una critica empirica, storico-genealogica, e lessicale.

Marchesini scrive: «Se vogliamo avere sovranità su una risorsa o dotazione comportamentale – esattamente come l'abbiamo sulle nostre mani – ne dobbiamo essere titolari e non schiavi»<sup>30</sup>. Ma, davvero, emancipandoci dalla meccanicità che il dualismo cartesiano assegnava ad ogni *res extensa*, scopriamo in noi e negli altri animali un principio di sovranità sulle nostre dotazioni che ci consente di farne “libero uso”?

Personalmente faccio fatica a riflettere in questa descrizione la mia esperienza di animale umano. Come potrei, per esempio, dar per scontata una sovranità sulle mie mani sapendomi incapace anche di comandare alle mie dita un gesto apparentemente semplice come il divaricarsi, indice e medio da un lato, anulare e mignolo dall'altro, restando sullo stesso asse? Potrebbe dar per scontata tale signoria chi non riesce a tratteggiare, con una matita in mano, un volto, un corpo, una casa, pur avendoli in mente? Eserci-

---

<sup>28</sup> R. MARCHESINI 2016, p. 73.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 13.

ta libero uso delle proprie dotazioni chi, pur avendo studiato inglese in vari gradi di scuola, resta inebetito di fronte alla più semplice domanda di un turista, come capita a tanti? Come catalogare gli esseri umani che soffrendo di crisi di panico, o altri tipi di disagio psichico, spesso, non riescono a ordinare alle proprie gambe di muoversi o alla bocca di parlare?

Simili, banali, riflessioni mi portano a pensare che, senza nulla togliere alla dimensione irriducibile ad ogni meccanica che caratterizza i loro comportamenti, né gli uomini né altri animali possano essere definiti come titolari e sovrani sulle loro dotazioni, o loro possessori. Definirli in tal modo significa, dal mio punto di vista, offrirne una descrizione di tipo “monumentale” nella quale emergono, come suggeriva Nietzsche, solo «singoli fatti abbelliti»<sup>31</sup>, mentre altri aspetti empirici inerenti l’oggetto - in questo caso tutte le forme e i casi di impotenza al libero uso delle proprie risorse che il soggetto animale sperimenta - non risultando conformi al modelli, cadono in ombra (anche se, in linea di principio, Marchesini non li disconosce affatto). Insomma, mi pare che la mia personale esperienza non mi autorizzi ad attribuire a me o ad altri soggetti, umani e non, alcuna condizione permanente di sovranità o titolarità sul proprio valutare, conoscere, decidere, agire. Con ciò non voglio naturalmente negare esperienze quotidiane come quella di poter decidere di alzare un braccio o cucinare un piatto di spaghetti. Voglio piuttosto dire che la possibilità di sfruttare le proprie dotazioni innate e apprese come se fossero una scorta di abilità sempre pronte e a disposizione si dà, nella mia esperienza, come eccezione, non come regola. Eccezione che una serie di strategie comportamentali, strumenti e contesti socialmente prodotti, dall’uomo e altri animali, hanno reso ripetibile in molte situazioni ma che, non di meno, resta tale per una vastissima gamma di esperienze e, spesso, proprio per quelle cui, personalmente, attribuisco, dal punto di vista esistenziale, emotivo, cognitivo e pratico, maggiore importanza.

Per questi motivi, a mio avviso, declinando la sovranità e il possesso su funzioni e dotazioni come pre-requisiti ontologici dell’animale, si rischia di assegnare ad animali e uomini qualcosa che gli uomini di certe età e paesi hanno *desiderato e immaginato di essere*, non qualcosa che effettivamente inerisca loro come una sorta di facoltà sempre presente.

Si rischia, in altre parole, di attribuire all’animale in generale una sovranità sulle proprie funzioni e dotazioni che la tradizione occidentale ha attribuito al soggetto pensante umano e che, in realtà, corrispondeva ad una proiezione idealizzata dell’esperire e agire umani, all’interiorizzazione di un

---

<sup>31</sup> Friedrich NIETZSCHE 1874, p. 21.

modello identitario socialmente prodotto ed epocalmente connotato, più che ad una caratteristica intrinseca dell'essere umano o animale.

Emerge, in questi aspetti, una conflittualità non pienamente risolta tra i modelli ontologici e i modelli genealogici che Marchesini integra e fa propri? È, per esempio, pienamente conciliabile il modello della soggettività come "sostrato", desunto da una concezione fissista della natura quale fu quella aristotelica, con l'approccio genealogico al quale Marchesini cerca di recuperarlo? Un approccio storico-genealogico non dovrebbe piuttosto suggerire che la condizione animale sia un qualcosa che non può essere fissato una volta per tutte perché, essendo condizione storica, muta nel tempo, e che i margini di libertà che essa guadagna sono ogni volta non generalizzabili ad altri individui, popolazioni, specie, fasi, in quanto frutto di processi che possono accadere o meno e dipendono, per la loro realizzazione, da molteplici fattori esterni? La libertà di scelta è condizione ontologicamente data a priori ad ogni animale, o condizione storica e biografica, sempre esposta al rischio di venir meno, e alla virtualità di espandersi o restringersi?

L'immagine di un soggetto titolare e sovrano sulle sue funzioni non è, in fondo, ancora un retaggio di quella rappresentazione antropocentrica della soggettività umana che ne ipostatizzava e sostanzializzava metafisicamente la volontà di controllo sul mondo e sul sé? E non dovremmo guardarci dal proiettare su altri animali il precipitato teorico di quella esperienza storica e di quei costrutti concettuali?

Verso il sentore e la critica di un simile rischio mi sembra si siano orientati pensatori moderni e contemporanei importanti.

Su un punto chiave, concordavano, al di là delle immense distanze che li dividevano, Marx e Nietzsche: la "soggettività umana", sia nel suo effettivo e reale assetto psicofisico, cognitivo, emotivo e relazionale, sia nel suo concetto (entrambi prodotti della storia umana), è venuta strutturandosi come effetto della interiorizzazione di una serie di processi di *gerarchizzazione* delle attitudini cognitive e comportamentali umane, socialmente indotti e orientati ad imprimere a queste ultime un'attitudine gregaria.

La soggettività umana prese forma, secondo la *Genealogia della morale* di Nietzsche<sup>32</sup>, attraverso millenni di affinamento delle tecniche di regolazione e programmazione della vita associata che condussero alla produzione sociale di una sorta di guardiano interiore, di un'istanza di autocontrollo individuale, orientata a far rispettare le regole sociali assimilate e interiorizzate e a punire col "senso di colpa" ogni loro trasgressione. Un dispositivo censorio interno simile a quello che Sigmund Freud avrebbe poi

---

<sup>32</sup> Cfr. F. NIETZSCHE 1887.

ipostatizzato nella figura del “super-io”. Un’istanza deputata all’interiorizzazione del comando sociale, del sistema di valori e credenze, doveri e divieti vigente, e chiamata, sul piano pratico e teorico, ad assumere sovranità sull’anarchia degli impulsi, divenendo garante del loro controllo. Il processo che ha condotto alla nascita della “soggettività” si è dato, insomma, secondo tale lettura, in primo luogo, come processo sociale di *assoggettamento* e, solo in quanto assoggettato, l’essere umano è stato, e si è, in seguito, riconosciuto, o immaginato, come soggetto “libero” e “sovrano”.

Tornando al concetto di soggettività proposto da Marchesini, mi pare che l’enfasi posta sulla “sovranità”, la “titolarità”, e il “possesso” renda non abbastanza radicale l’auspicata rottura col modello antropomorfo e antropocentrico che abbiamo ereditato dalla speculazione filosofica occidentale, e presenti il rischio di proiettare su tutti gli animali un assetto gerarchico e un orientamento delle proiezioni volitive, interni sia all’assetto psichico del soggetto umano moderno, sia alle sue rappresentazioni teoriche tradizionali, frutto dell’assetto sociale gerarchico e dell’assetto culturale separatista che hanno dominato negli ultimi millenni la storia umana.

Da quale sfera lessicale traggono origine i concetti di “titolarità”, “sovranità”, “possesso”? Direi, senza dubbio, dalla sfera giuridica. Si tratta, dunque, di termini che rivelano, nella loro stessa genealogia ed etimologia, la natura socialmente prodotta e mediata di quell’assetto della volontà individuale orientato ad un possesso permanente delle dotazioni, all’esercizio di una sovranità e al riconoscimento di una titolarità su di esse che l’uomo odierno avverte ormai, probabilmente, *come se* fosse una condizione esistenziale.

Mi chiedo, infine, se la parola “desiderio” sia la più prossima a dire della capacità di auto-ascolto e auto-regolazione degli animali, o se invece una radice comune alla loro organizzazione cognitiva e strutturale sia da cercare in stati e strati della cognizione che, in ogni istante e fase della vita, precedono e rendono possibile l’emergere del desiderare stesso come processo mentale. Mi riferisco alla capacità di *patire* le proprie modificazioni. Voglio dire che, a rigore, il patire il proprio stato, il riceverlo come acquietamento, sollievo, eccitazione o irritazione, non necessariamente implica una capacità di produrre “desideri”, almeno se questa va intesa come capacità di concepire mentalmente una condizione altra dal presente cui propendere. In animali relativamente “semplici”, come un’ameba (si tratta di una mera ipotesi che uso in questa sede esclusivamente a scopo esemplificativo), la condizione animale potrebbe, ad esempio, implicare semplicemente un patire, associato a reazioni automatiche e involontarie che, nel corso della filo-

genesi, si sono rivelate utili alla sopravvivenza, mentre è del tutto evidente che in uno scimpanzé non è così.

Infine, non v'è dubbio, a mio avviso, che l'approccio di Marchesini abbia il grande merito di restituire agli animali, anche sul piano teorico, tutta la ricchezza interiore, cognitiva ed espressiva che li caratterizza. Non posso, tuttavia, esimermi dal notare che lo sforzo di individuare gli elementi meta-predicativi dell'animalità conduce l'amico e maestro a condividere e riproporre una scelta che ha caratterizzato la trattazione del mondo animale da Aristotele fino ad Heidegger: parlare dell'"animale" al singolare e in generale, sia pur stavolta per valorizzarne, non per sminuirne, la ricchezza "di mondo".

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1984.
- ALLEN C., BEKOFF M. (1997), tr. it. *Il pensiero animale*, McGraw-Hill, Milano 1998.
- Baquiast J. P., recensione di D. Lestel. *Les origines animales de la culture*, in «Admiroutes», 34, 2002,  
<http://www.admiroutes.asso.fr/larevue/2002/34/lestel.htm>.
- DENNET D. (1997), tr. it. *La mente e le menti. Verso una comprensione della coscienza*, Rizzoli, Milano 2000.
- DE WAAL F. (2016), tr. it. *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli altri animali?*, tr. it. Cortina, Milano 2016.
- GALLUP, G. Jr., *Chimpanzees: self-recognition*, «Science», 167, 1970, pp. 86-87.
- GOZZANO S., *La coscienza*, Carocci, Roma 2009.
- GRIFFIN D., *The question of animal awareness*, Rockefeller University Press, New York 1976.
- GRIFFIN D., Speck G., *New evidence of animal consciousness*, «Animal Cognition», 7, 2004, pp. 5-18.
- LORENZ K. (1963), tr. it. *Gli animali hanno un'esperienza?*, Eupolis, Fondi, 2011.
- MARCHESINI R., *Etologia filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- MARCHESINI R., *Etologia cognitiva*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- MARCHESINI R., *L'oscuro oggetto della soggettività animale*, in Celentano M., MARCHESINI R., *Pluriversi cognitivi. Questioni di filosofia ed etologia*, Mimesis, Milano-Udine 2018b.
- NIETZSCHE F. (1874), tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1983.
- NIETZSCHE F. (1887), tr. it. *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1983.
- PETERSON D., GOODALL J., *Visions of Caliban*, University of Georgia Press, Athens 1993.
- PREMACK D., WOODRUFF G., *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, «Behavioral and Brain Sciences», 4, 1978, pp. 515-5.