

STUDI SUPERIORI / 1538

FILOSOFIA

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

Viale di Villa Massimo, 47  
00161 Roma  
telefono 06 / 42 81 84 17

Siamo su:

[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

[www.facebook.com/carocceditore](https://www.facebook.com/carocceditore)

[www.instagram.com/carocceditore](https://www.instagram.com/carocceditore)

# Il pragmatismo: temi e profili

A cura di Giancarlo Marchetti e Sarin Marchetti

Carocci editore  Studi Superiori

Volume pubblicato con il contributo  
del Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma  
e dei fondi della ricerca di base 2022 e 2024  
dell'Università degli Studi di Perugia.

1<sup>a</sup> edizione, maggio 2026  
© copyright 2026 by Carocci editore S.p.A., Roma

Redazione e impaginazione: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nel maggio 2026  
da Grafiche VD srl, Città di Castello (PG)

ISBN 978-88-290-3627-1

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

Introduzione. Il pragmatismo come mediatore e riconciliatore di <i>Giancarlo Marchetti e Sarin Marchetti</i>	15
---	----

## Parte prima Pragmatismo e teoresi

1. Ontologia di <i>Paolo Valore</i>	27
1.1. Introduzione	27
1.2. Il quadro metodologico dell'ontologia contemporanea 1.2.1. Il criterio di primo livello: quantificazione e opera di bonifica / 1.2.2. Il secondo livello: i criteri di ordine superiore per la scelta fra teorie	28
1.3. I fondamenti pragmatisti del metodo in ontologia 1.3.1. Dalla massima di Peirce all'utilità esplicativa / 1.3.2. Lo strumentalismo di James e Dewey e il naturalismo di Quine / 1.3.3. L'olismo e la scelta ontologica pragmatica / 1.3.4. Storia degli effetti e dibattiti contemporanei / 1.3.5. Un bilancio	31
Riferimenti bibliografici	44
2. Epistemologia di <i>Andrea Tortoreto</i>	47
2.1. Oggetto, metodi, distinzioni di base	47

2.2.	<b>Il contributo del pragmatismo</b>	49
	2.2.1. Dall'indagine al titolo d'asserzione: Peirce e Dewey / 2.2.2. Antifondazionalismo e spazio delle ragioni / 2.2.3. Norme dell'asserzione: APG come metanorma / 2.2.4. <i>Encroachment</i> pragmatico: quando gli interessi contano / 2.2.5. Oggettività senza fondamenti: robustezza e comunità d'indagine / 2.2.6. Un profilo teoretico unificato	
	Riferimenti bibliografici	64
3.	<b>Logica</b> di <i>Giovanni Maddalena</i>	67
3.1.	Nel secolo della rinascita della logica	67
3.2.	<b>Il contributo del pragmatismo classico e contemporaneo alla logica</b>	68
	3.2.1. La massima pragmatica / 3.2.2. L'ampliamento della logica classica / 3.2.3. La logica formale e la tensione alla sintesi / 3.2.4. Realismo/nominalismo e la realtà come continuità / 3.2.5. La realtà situata, il <i>problem solving</i> , lo strumentalismo deweyano / 3.2.6. Letture e direzioni attuali	
	Riferimenti bibliografici	84
4.	<b>Estetica</b> di <i>Roberta Dreon</i>	89
4.1.	<b>La "grande" tradizione estetica: elementi per un confronto</b>	89
	4.1.1. Lo statuto ambivalente della disciplina / 4.1.2. La cornice soggettivista / 4.1.3. L'autonomia della dimensione estetica / 4.1.4. Il significato del termine "estetico/a" / 4.1.5. L'idea dell'arte come vera metafisica	
4.2.	<b>Estetiche pragmatiste</b>	96
	4.2.1. La filosofia dell'arte di Dewey / 4.2.2. La varietà delle estetiche pragmatiste	
	Riferimenti bibliografici	105
5.	<b>Filosofia della scienza</b> di <i>Céline Henne e Roberto Gronda</i>	111
5.1.	<b>Introduzione</b>	111

## INDICE

5.2.	Un approccio pragmatista alla filosofia della scienza	112
	5.2.1 Realismo, prospettivismo, pluralismo / 5.2.2. Rappresentazione, modelli, evidenza / 5.2.3. Oltre la dicotomia fatto/valore: il ruolo dei valori nella scienza	
	Riferimenti bibliografici	128
6.	Metodologia filosofica di <i>Gabriele Gava</i>	131
6.1.	Perché porre la questione della metodologia della filosofia	131
6.2.	Il pragmatismo e la metodologia della filosofia	135
	6.2.1. L'antifondazionalismo / 6.2.2. La massima pragmatica come strumento terapeutico / 6.2.3. La teoria dell'indagine / 6.2.4. Indagine filosofica e indagine scientifica / 6.2.5. Questioni aperte	
	Riferimenti bibliografici	149

## Parte seconda Pragmatismo e prassi

7.	Psicologia di <i>Michela Bella</i>	153
7.1.	La "nuova" psicologia	153
7.2.	Il pragmatismo e la psicologia	156
	7.2.1. Le origini del funzionalismo e del personalismo / 7.2.2. La Scuola di Chicago / 7.2.3. La psicologia del sé di Mary Whiton Calkins / 7.2.4. La ricezione della psicologia pragmatista	
	Riferimenti bibliografici	168
8.	Etica di <i>Sarin Marchetti</i>	175
8.1.	L'etica tra filosofia e vita morale	175
8.2.	L'etica pragmatista fra teoria e antiteoria morale	178

IL PRAGMATISMO: TEMI E PROFILI

8.2.1. Esortazione e demoralizzazione nel pragmatismo classico /	
8.2.2. L'etica come attività spuria nel pragmatismo di metà secolo /	
8.2.3. Egotismo e ironia nel neopragmatismo	
Riferimenti bibliografici	192
9. Società e politica	197
di <i>Matteo Santarelli</i>	
9.1. Politica, società e politicizzazione	197
9.2. Il contributo del pragmatismo	199
9.2.1. Conflitti creativi: Mary Parker Follett / 9.2.2. Dalla psicologia alla politica: la teoria deweyana del conflitto / 9.2.3. Da individuo/società a individuale/sociale: la proposta di Jane Addams / 9.2.4. Verso un realismo delle possibilità? / 9.2.5. Alcune linee di ricerca contemporanee	
Riferimenti bibliografici	212
10. Religione	217
di <i>Giovanni Filoramo</i>	
10.1. Considerazioni introduttive	217
10.2. Una relazione complicata: i pragmatismi e la religione	219
10.2.1. La religione nel pragmatismo classico e nel neopragmatismo: continuità e differenze / 10.2.2. La religione per i pragmatisti classici / 10.2.3. Il neopragmatismo e la religione	
Riferimenti bibliografici	235
11. Pedagogia	237
di <i>Stefano Oliverio</i>	
11.1. Pedagogia e mondo moderno	237
11.1.1. Un sapere antichissimo, moderno... o morente? / 11.1.2. La pedagogizzazione del mondo moderno	
11.2. Il pragmatismo pedagogico	241
11.2.1. Origine statunitense e proiezione globale / 11.2.2. <i>Learning by doing</i> ed educazione indiretta attraverso l'ambiente / 11.2.3. Educazione in gioco / 11.2.4. Storia degli effetti o commedia degli equivoci?	
Riferimenti bibliografici	254

INDICE

12.	Antropologia filosofica di <i>Francesca Sofia Alexandratos</i>	257
12.1.	Introduzione 12.1.1. Il significato globale dell'antropologia filosofica / 12.1.2. Il significato locale dell'antropologia filosofica: l'antropologia filosofica di area tedesca	257
12.2.	Per un'antropologia filosofica adeguata alla contemporaneità: il contributo di John Dewey 12.2.1. La vita come transazione / 12.2.2. La transazione vitale dell'essere umano: una geografia della critica	265
	Riferimenti bibliografici	274

Parte terza  
Pragmatismo in dialogo

13.	Letteratura di <i>Raffaele Ariano</i>	279
13.1.	Introduzione: filosofia e letteratura	279
13.2.	La letteratura tra estetica ed etica: le riflessioni di Dewey, Trilling e Rorty 13.2.1. La letteratura in <i>Arte come esperienza</i> / 13.2.2. Lionel Trilling: i romanzi come esperimenti e come agenti di realismo morale / 13.2.3. Ridescrizione, ironia, solidarietà: la filosofia della letteratura di Richard Rorty	280
	Riferimenti bibliografici	296
14.	Storia di <i>Tullio Viola</i>	299
14.1.	La disciplina e le sue basi filosofiche	299
14.2.	Il contributo del pragmatismo 14.2.1. Sviluppi degli approcci pragmatisti alla storia / 14.2.2. La rilevanza della storia per la filosofia / 14.2.3. Genealogia / 14.2.4. Filosofia della storiografia	302
	Riferimenti bibliografici	315

IL PRAGMATISMO: TEMI E PROFILI

15.	Psicoanalisi di <i>Federico Lijoi</i>	319
15.1.	Prologo	319
15.2.	Psicoanalisi e pragmatismo a confronto 15.2.1. Primo atto: metafisica e psicoanalisi / 15.2.2. Secondo atto: Freud e la critica "impressionistica" dell'ideale / 15.2.3. Terzo atto: Dewey e la ricerca della (in)certeza perduta / 15.2.4. Ultimo atto: educazione alla crisi o educazione come crisi?	319
	Riferimenti bibliografici	338
16.	Scienze cognitive di <i>Guido Baggio</i>	341
16.1.	La prima rivoluzione cognitiva: la mente computazionale	341
16.2.	Dal problema della rappresentazione alla svolta pragmatista 16.2.1. Fodor, Rorty e il problema della rappresentazione / 16.2.2. La seconda rivoluzione cognitiva: la mente incarnata ed enattiva e la "svolta pragmatica" / 16.2.3. La "svolta pragmatica" nelle scienze cognitive <i>embodied</i>	344
	Riferimenti bibliografici	356
17.	Linguaggio di <i>Giacomo Turbanti</i>	361
17.1.	Di che cosa si occupa la filosofia del linguaggio	361
17.2.	I contributi del pragmatismo classico 17.2.1. La semiotica di Peirce / 17.2.2. La nozione di verità e la massima pragmatica / 17.2.3. La riflessione sui fondamenti del significato nel neopragmatismo	366
	Riferimenti bibliografici	376
18.	Ingegneria concettuale di <i>Yvonne Huetter-Almerigi</i>	383
18.1.	Come fare cose con i concetti	383

INDICE

18.2.	Intersezioni tra ingegneria concettuale e pragmatismo	385
	18.2.1. Rudolf Carnap, W. V. O. Quine e Amie Thomasson sul lavoro semantico / 18.2.2. I concetti di “vocabolario” e “ridescrizione” di Ri- chard Rorty / 18.2.3. L’inferenzialismo di Robert Brandom e Lynne Tirrell	
	Riferimenti bibliografici	399
	Postfazione. Il pragmatismo: uno sguardo d’insieme di <i>Rosa M. Calcaterra</i>	403
	Indice dei nomi	409



# Antropologia filosofica

di *Francesca Sofia Alexandratos\**

## 12.1

### Introduzione

Il termine “antropologia filosofica” ha due significati, uno globale e uno locale, che, pur essendo inseriti in una relazione di continuità, è necessario disambiguare per ragioni storico-filosofiche e di programmaticità teorica.

Con “antropologia filosofica” ci si può difatti riferire a due fenomeni filosofici: da un lato, a uno specifico campo della filosofia che si interroga sulla possibilità di un concetto di natura umana, ovvero sull’esistenza di una specificità ontologica che caratterizza e accomuna gli esseri umani rispetto al resto del mondo; dall’altro, a una corrente di pensiero specifica sviluppatasi in Germania tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento, in cui il discorso filosofico sulla natura umana assume precisi contorni metodologici e teorici.

Nelle pagine seguenti si prenderanno in analisi entrambi i fenomeni filosofici, nei loro presupposti teorici e normativi, e si mostreranno i problemi e i rischi che hanno tradizionalmente accompagnato il concetto di natura umana, finanche a escluderlo dal vocabolario filosofico e pubblico. In secondo luogo, si mostrerà come un concetto di natura umana adeguato ai requisiti e alla sensibilità contemporanea sia possibile e come il naturalismo di John Dewey rappresenti un punto di partenza fondamentale per un’antropologia filosofica contemporanea.

\* Università Ca’ Foscari Venezia.

12.1.1. IL SIGNIFICATO GLOBALE  
DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Nel suo significato globale, l'antropologia filosofica (dall'etimologia *ἀνθρωπος-λόγος*, letteralmente "studio dell'essere umano") è la branca della filosofia che indaga la questione della natura umana. Ovvero, si interroga su che cosa sia l'essere umano e se sia possibile individuare una specificità ontologica che accomuna, caratterizza e distingue gli individui umani dal resto del mondo. L'antropologia filosofica, in senso generale, traspone a indagine sistematica quella riflessione quotidiana su che cosa sia naturale, artificiale o patologico per l'essere umano: riflessione di cui ci serviamo nella vita di tutti i giorni per orientare il nostro agire, realizzare la nostra identità individuale e trasformare eticamente le società (Honneth, Joas, 1980; Nathan, 2024; Alexandratos, 2025a). Per tale motivo, la dimensione descrittiva dell'antropologia filosofica dischiude esplicite o implicite implicazioni morali, critiche e sociopolitiche. Una definizione della natura umana – persino il negarne l'esistenza – delinea infatti un orizzonte di senso e di pratica, che funge altresì da principio valutativo della vita individuale e associata.

Da un punto di vista metodologico, l'antropologia filosofica, quale disciplina specifica della filosofia, parte da una riflessione metateorica: si interroga innanzitutto sulla possibilità stessa di un'indagine sulla natura umana. È possibile sostenere l'esistenza di una specificità ontologica che distingue, accomuna e caratterizza gli esseri umani? E quali sarebbero i metodi legittimi da utilizzare? Difatti uno studio filosofico sull'essere umano può essere condotto con approcci differenti: attraverso l'osservazione empirico-sperimentale, uno studio genealogico e comparato delle società umane, l'analisi a priori delle condizioni di possibilità del comportamento umano, così come con un'analisi fenomenologica dell'esperienza.

Di primo acchito sembrerebbe possibile affermare che, sì, esiste senza alcun dubbio una natura umana. Dopotutto, siamo in grado di operare continuamente delle distinzioni tra specie umana e specie non-umane, e dunque una certa specificità dell'umano deve sussistere. Tuttavia, è proprio quando tentiamo di definire tale specificità che emergono i problemi, e che tanto l'esistenza quanto un discorso sulla natura umana appaiono illegittimi.

Tradizionalmente definire la natura o la specificità umana ha si-

gnificato individuare le *proprietà distintive* dell'essere umano, ovvero quelle caratteristiche possedute *universalmente e unicamente* dagli individui umani e che ne caratterizzano modalità, processi e scopi di esistenza (Nathan, 2024). Questo approccio, eredità dell'essenzialismo antico, secondo cui esistono delle essenze fisse e universali che determinano e regolano lo sviluppo delle entità individuali di una specie, si è rivelato tuttavia altamente problematico. Innanzitutto, quali proprietà sono maggiormente rappresentative dell'umano? Filosofi e filosofe appartenenti a epoche, culture e condizioni socioeconomiche differenti hanno ricondotto la specificità umana non solo a diverse tipologie di proprietà – dai caratteri biologici agli istinti, dalle capacità ai bisogni –, ma altresì a proprietà eterogenee afferenti a una medesima tipologia, spesso in opposizione. Il razionalismo e l'idealismo, ad esempio, hanno identificato la capacità distintiva dell'essere umano nella razionalità, mentre la tradizione femminista ha ridato valore alle sue capacità emotive, relazionali e sociali (Pulcini, 2001; Mackenzie, 2013). Per non parlare dei diversi istinti con cui si è tentato di definire l'umano: dagli istinti più negativi della ricerca di gloria, dell'aggressività e della competizione a quelli più positivi dell'associazione e della solidarietà (Honneth, 1992; Dewey, 1930; Hobbes, 1982; Rousseau, 1999). L'assenza di un accordo sulle proprietà distintive dell'umano sembra dunque mettere in crisi la possibilità di parlare di natura umana.

Il secondo problema, invece, consiste nel fatto che molto spesso le proprietà antropologiche individuate non sono né un possesso esclusivo degli esseri umani, in quanto condivise anche da altre specie animali, né un possesso universale di tutti gli individui umani (Nathan, 2024). Si pensi, ad esempio, a come la razionalità, la comunicazione o la socialità siano forme di comportamento condivise in natura (Dewey, 2012; Kohn, 2013; Raduly, 2024), nonché realizzate in forme e modalità estremamente disparate tra gli individui umani e nei diversi contesti culturali (Descola, 2005; Nathan, 2024). La difficoltà nel trovare proprietà universalmente ed esclusivamente possedute dagli esseri umani sembrerebbe dunque un'ulteriore conferma dell'impossibilità di un concetto di natura umana.

Il terzo problema riguarda infine le possibili implicazioni patologiche di una teoria dell'umano, che ne delegittimano non solo il contenuto teorico ma la stessa funzionalità etico-sociale. Come scrive Charles Taylor (2023, p. 7):

Siamo sempre molto suscettibili e riluttanti nel parlare di “natura umana”. Al sentire queste parole, riecheggia una sirena di allarme. Abbiamo paura di creare una qualche immagine reificata dell’essere umano, in contrasto con i cambiamenti delle forme di vita umana che emergono dalla storia, e di finire prigionieri di un etnocentrismo insidioso.

Assumere una o più proprietà a caratteri distintivi della specie umana può infatti portare a gravi forme di oppressione sociale. Innanzitutto, è un’operazione che rischia di ipostatizzare e assolutizzare forme storiche dell’esistenza umana, soffocando e opprimendo la creatività e il pluralismo che sembrano invece caratterizzarla. In secondo luogo, l’elevare proprietà non universali a caratteri definitivi dell’umano può comportare e giustificare lo sviluppo di logiche sociali escludenti, gerarchiche ed etnocentriche. La storia umana dimostra come individui, gruppi etnici o categorie sociali siano stati estromessi dalla categoria di umanità o giudicati inferiori in quanto non possedevano o sviluppavano in maniera differente determinati caratteri, e come le proprietà umane identificate fossero spesso uno strumento di autovvalorizzazione e predominio delle società eurocentriche a discapito delle culture non occidentali. Infine, l’insistenza nel distinguere l’essere umano dalle specie non-umane e nel riconoscergli il possesso esclusivo di proprietà in realtà condivise in natura ha rafforzato la credenza in un dualismo ontologico tra natura e cultura e in una supposta superiorità della specie umana, legittimando il dominio e lo sfruttamento dell’ambiente (Genovese, 2025; Piromalli, 2025). Alla luce di tali risvolti oppressivi, il concetto di natura umana sembrerebbe dunque da eliminare dal vocabolario filosofico.

Tuttavia, eliminare tale concetto alla luce di questi problemi non sarebbe realmente risolutivo. Esso rimane parte integrante del vocabolario pubblico e privato, uno strumento di cui si ha un costante bisogno per orientarsi e agire nel mondo, e sottrarlo alla riflessione filosofica significherebbe solo abbandonarlo a un ancor più pericoloso uso precritico. Vi è dunque bisogno di un’antropologia filosofica, ma adeguata alla contemporaneità e alla sua rinnovata sensibilità umana, ecologica e critica. I requisiti da soddisfare, al fine di evitare le tradizionali problematiche teoriche e oppressive di un concetto di natura umana, sembrerebbero tre. Il primo è abbandonare l’approccio alla natura umana ereditato dall’essentialismo e incentrato sull’individuazione di singole proprietà universali che siano distintive, esplicative ed esclusive

degli esseri umani, in quanto in contraddizione con il pluralismo individuale e culturale degli individui umani e con la continuità ontologica tra specie umane e non-umane (Alexandratos, 2025b). È infatti possibile parlare di natura umana senza far ricorso a proprietà specifiche e tematizzando la creatività dell'umano. Il secondo requisito è delineare un concetto di natura umana che non sia dualisticamente contrapposto al resto della natura, ma in continuità con essa e al riparo da un antropocentrismo e uno specismo insidiosi. Infine, l'ultimo requisito è dotare l'antropologia filosofica di un impianto teorico sufficientemente elastico e al tempo stesso ricco per renderla uno strumento di critica ed emancipazione dei contesti sociali.

È in questa direzione di rinnovamento che si inserisce, in parte, l'antropologia filosofica tedesca, e in cui l'antropologia naturalistica di John Dewey rivela la sua rilevanza per il recupero di un concetto critico di natura umana.

#### 12.1.2. IL SIGNIFICATO LOCALE DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA: L'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DI AREA TEDESCA

Il termine "antropologia filosofica" ha anche un significato locale. Circoscrive una specifica corrente filosofica sviluppatasi in Germania tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento, che include tradizionalmente una cerchia ristretta di pensatori – Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen – attraverso i quali la riflessione sulla natura umana assume confini metodologici e teorici precisi, alla luce di condivise condizioni storiche e scientifiche. Difatti, in una Germania attraversata da repentine trasformazioni economico-politiche, dall'insofferenza e dal sospetto verso il conservatorismo dei costumi e dal sempre maggiore predominio dell'ontologia della fisica e della chimica a livello scientifico, emerse la necessità di ripensare i contorni di un'indagine filosofica sull'umano (Pansera, 2007, 2019; Rasini, 2008; Honneth, Joas, 1980).

Innanzitutto, era necessario instaurare un rapporto non riduzionista tra filosofia e scienze contemporanee. Gli sviluppi in campo fisico e chimico, nonché l'avvento dell'evoluzionismo in biologia alla fine del XIX secolo, avevano scosso alle fondamenta il dualismo metafisico e antropologico della modernità ereditato da Cartesio. Essere umano e natura, mente e corpo non potevano più essere intesi come sostanze o dimensioni ontologicamente opposte e separate, in quanto sottoposti

alle medesime leggi fisiche, chimiche e biologiche. Ciò significava ricondurre e ripensare l'essere umano all'interno del contesto naturale, in quanto corporeità, prima ancora che razionalità. Tuttavia, questo processo di riunificazione del reale portato avanti dalla scienza si traduceva nella tendenza inversa a ridurre la vita organica e la vita umana stessa alle leggi meccanicistiche della fisica e della chimica seguite dalle entità inorganiche.

In aperta contrapposizione, la *Lebensphilosophie* e la tradizione fenomenologica riportarono al centro del dibattito la corporeità vivente dell'essere umano, nella sua esperienza qualitativa con l'ambiente, nel suo pluralismo espressivo, nella sua irriducibilità a categorie statiche e processi d'indagine puramente razionalistici. Il nuovo approccio scientifico oscurava infatti la specificità degli enti organici, il cui processo spontaneo di riproduzione della propria struttura e unità corporea attraverso l'ambiente non era riconducibile ai soli rapporti accidentali di causa ed effetto tra entità fisiche e chimiche (Rasini, 2008). Dall'altro lato, esso comportava l'appiattimento della vita umana a mero meccanismo, in contraddizione non solo con l'effettiva dualità di *Körper* ("corpo materiale") e *Leib* ("corpo vivente") intrinseca al corpo organico, ma anche con la dimensione culturale che caratterizza la vita umana rispetto al resto del mondo naturale, il cui esteso grado di spontaneità e pluralismo rivela il carattere creativo e plastico della corporeità, degli istinti dei comportamenti umani (Honneth, Joas, 1980).

L'antropologia filosofica di area tedesca emerse dunque come un tentativo della filosofia di affiancare le scienze al fine di integrarne l'ontologia e l'epistemologia, indagando la dimensione della vita organica e spiegando l'emergenza della dimensione culturale dell'umano. Essa recupera, dunque, il concetto di natura umana, ma con un intento programmatico preciso: ripensare, in dialogo con i risultati scientifici, l'essere umano in quanto organismo naturale che dipende dall'ambiente per la propria sopravvivenza, e ricondurre la specificità alla dimensione culturale della sua esistenza, che ne incanala e ne plasma gli istinti, i bisogni, le espressioni e i comportamenti. Da questa prospettiva, perciò, indagare la natura umana non equivale a identificare singole proprietà distintive, fisse e universali, ma piuttosto la *qualità relazionale* che permea l'essere umano in tutti i suoi comportamenti, verso il proprio corpo e l'ambiente, e che ne spiega la dinamicità storico-culturale.

Tale programmaticità è stata perseguita dagli autori dell'antropo-

logia filosofica tedesca con metodologie, risultati ed esiti di riuscita alterni, soprattutto per quanto riguarda la delimitazione di un'ontologia e un'antropologia della continuità tra vita organica e vita umana. Da un lato, Scheler definì la base teorica di partenza di questa nuova corrente: in contrapposizione al dualismo cartesiano, tematizzò la continuità ontologica tra organismi non-umani e umani, riconoscendo come la vita organica è una *realtà* o *unità bio-psichica* (Scheler, 2018). Corporeità e psichicità non sono realtà ontologicamente contrapposte, né criteri di distinzione tra le specie: sono dimensioni di ogni processo vitale in relazione all'ambiente, che si articolano in forme e gradi differenti all'interno della natura. Impulsi affettivi, istinti, memoria corporea e intelligenza pratica sono tutti processi valutativi degli organismi naturali in cui psichicità e corporeità sono continuamente intersecati. Tuttavia, la riuscita dell'antropologia filosofica nell'estrapolare una concezione della natura umana quale specifica relazione bio-psichica con l'ambiente, in continuità con il resto della natura, è dubbia. Scheler, pur sottolineando la necessità di spiegare senza salti ontologici la specificità umana, ovvero la sua dimensione culturale, ricorre a un principio metafisico spirituale differente dalla e oltre la vita (Rasini, 2008), ricreando una cesura tra natura e natura umana.

A sua volta, Gehlen stabilisce una frattura netta tra organismi non-umani ed esseri umani, pur partendo dall'idea di un'unità bio-psichica della vita organica. La sua analisi antropologica riconosce inizialmente l'essere umano quale organismo naturale che si relaziona all'ambiente per la propria sopravvivenza e la cui specificità va spiegata alla luce delle sue condizioni organiche di partenza e del rapporto con l'ambiente che ne consegue. Attraverso la tesi della deficienza organica, Gehlen sostiene che l'essere umano, a differenza delle altre specie, è un organismo deficitario, in quanto sprovvisto di una triangolazione stabile tra ambiente, stimoli e istinti (Gehlen, 2016). Ovvero, è privo di una dotazione di istinti rispondenti a specifici stimoli ambientali: una carenza che lo rende estremamente vulnerabile, in quanto privo di un agire sicuro, e altresì aperto al mondo, in quanto provvisto di istinti plastici. Per Gehlen questa deficienza organica di partenza rappresenta la condizione di possibilità per lo sviluppo dell'intelligenza, quale strumento compensatorio per un'interazione non istintiva ma intenzionalmente trasformativa con l'ambiente, e della cultura, di costumi condivisi che canalizzano in maniera artificiale, fissa e sicura gli istinti e i comportamenti umani. In questo modo, tuttavia egli finisce per instaurare una

frattura e una gerarchia ontologica tra specie non-umane e umana: non solo riconosce l'intelligenza come un possesso unicamente umano, ma concepisce la dimensione culturale come un allontanamento progressivo e irreversibile dalla natura, come una liberazione dalla dimensione naturale attraverso la tecnica e la disciplina dei costumi, e come un dominio sul corpo e sull'ambiente (Rasini, 2008; Dreon, 2022; Honneth, Joas, 1980; Genovese, 2025).

L'antropologia di Plessner è decisamente più continuistica rispetto a quella di Scheler e Gehlen. Egli distingue vita inorganica e vita organica sulla base della categoria di posizionalità, ovvero del rapporto con l'ambiente dell'entità presa in analisi (Plessner, 1975). Le entità organiche, a differenza di quelle inorganiche, prendono una posizione nell'ambiente, rispetto al quale si contrappongono in quanto corpo autonomo che ha un centro in sé stesso, che è delimitato nei suoi confini e dipendente dall'esterno. Distinguendo le forme della posizionalità in centrica ed eccentrica, Plessner fa emergere come la specificità umana risieda nella sua eccentricità, ovvero nell'emergenza, a partire dalla centricità nel corpo vivente, di una prospettiva eccentrica, di un distacco e un'autonomia autocosciente rispetto ad esso, attraverso cui corporeità e ambiente divengono mezzi per un'azione creativa, libera e autonoma che culmina nella dimensione culturale (Honneth, Joas, 1980; Rasini, 2024). Dalla prospettiva di Plessner centricità ed eccentricità, corpo organico e meccanico, istintualità e autocoscienza razionale, natura e cultura rimangono inscindibilmente e ontologicamente connessi nell'essere umano. Tuttavia, anche in questo caso la dimensione culturale dell'interazione umana viene intesa come una liberazione, un'autonomizzazione, anche se momentanea, dalla natura interna ed esterna.

Nell'antropologia filosofica tedesca, dunque, si trovano tentativi più o meno riusciti di ripensare la natura umana secondo una prospettiva continuistica, ovvero di spiegare l'emergenza della specifica qualità culturale dell'interazione umana a partire dalle condizioni psicofisiche della vita organica. Inoltre, in tutti i casi, la dimensione culturale dell'interazione umana assume il significato di un distacco e di una liberazione, momentanei o progressivi, dalla natura esterna e interna. Questa prospettiva, pur cercando di spiegare la dimensione culturale a partire da quella naturale, finisce perciò per mantenere tra le due una relazione di tensione, di biforcazione, per la quale l'umano o la cultura sono *oltre* la natura. In questo modo non solo diventa fati-

coso mantenere il requisito continuistico, non antropocentrico e non specista di un'antropologia filosofica adeguata alla contemporaneità. Per di più si lasciano inspiegati, nella loro origine e nel loro processo, il pluralismo e la deviazione degli individui umani dagli orizzonti culturali prestabiliti, nella loro potenzialità di critica e di emancipazione, nonché la funzione e il ruolo etico dell'agire culturale rispetto alla natura esterna e interna. Se la cultura viene intesa come una plasmazione rigida e fissa della dimensione naturale umana, dei suoi istinti e dei suoi bisogni, da dove emergono il pluralismo e la dinamicità delle configurazioni culturali? Quale forza propulsiva ne rende possibile la critica e la trasformazione? Vi è dunque un criterio funzionale ed etico a cui la cultura deve rispondere?

In quanto segue si sosterrà che Dewey ha fornito un contributo fondamentale nel recuperare un concetto di natura umana adeguato ai requisiti di un'antropologia filosofica contemporanea.

## 12.2

Per un'antropologia filosofica adeguata  
alla contemporaneità: il contributo di John Dewey

Tra le voci più influenti del primo pragmatismo americano, Dewey ha dedicato la sua prolifica e poliedrica produzione filosofica a una precisa finalità teorica: ripensare le tradizionali teorie filosofiche sull'essere umano e le sue molteplici dimensioni, da quella psicologica e cognitiva a quella estetica, politica, educativa e morale, alla luce delle trasformazioni sociali di fine Ottocento e inizio Novecento (Westbrook, 1991; Bernstein, 2010). L'accelerata industrializzazione, la repentina innovazione tecnologica, lo spostamento di massa nei centri urbani e le consistenti immigrazioni rappresentarono infatti cambiamenti destabilizzanti per la società americana. Da un lato, erano propulsori di novità, aperture e scambi; dall'altro, sclerotizzavano o creavano condizioni sociali, economiche e politiche inique, che facevano emergere frizioni tra i gruppi economici, scientifici, culturali, sociali, religiosi e politici. Tali cambiamenti rendevano evidente, secondo Dewey, il bisogno di una rinnovata riflessione sulla natura umana, su che cosa sia l'essere umano e su come dovrebbe agire, allo scopo di orientare eticamente la vita associata.

Una simile riflessione, tuttavia, non è equiparata da Dewey a un'in-

dagine sull'essenza umana, su una presunta serie di proprietà universali e immutate che guidano lo sviluppo dei singoli individui, rappresentandone la finalità, la realizzazione ultima e il criterio valutativo. Difatti, la teoria evolucionistica delle specie di Darwin è stata la prova schiacciante, secondo Dewey, di quanto «individuare e definire un fine della natura è di per sé sterile» (Dewey, 1981, trad. it. p. 344): non esistono proprietà e finalità esclusive, universali e immutabili in natura, dal momento che tutte le specie si sviluppano e sopravvivono in virtù di una relazione di adattamento all'ambiente, le cui pressioni selettive comportano, di volta in volta, la trasmissione di proprietà e caratteri variabili (Pearce, 2020). La teoria dell'evoluzione ha dunque spinto la filosofia «a rivedere le proprie idee sulla natura della natura» (ivi, p. 345) e a comprendere come la natura degli organismi naturali vada ricondotta alla *relazione* con l'ambiente attraverso cui essi si costituiscono, si sviluppano e mutano. Allo stesso modo, affrontare la questione della natura umana significa considerare l'essere umano come un organismo che «agisce di necessità all'interno del mondo, e per essere deve in qualche misura adattare se stesso, *come una delle parti della natura*, ad altre parti» (*ibid.*, corsivo mio).

Perciò, l'antropologia filosofica deweyana si configura, *in primis*, come una riflessione metafisica sui tratti generali della vita organica, in quanto relazione con l'ambiente, e sulla specificità della relazione sviluppata dall'organismo umano, in quanto parte specifica della natura. In secondo luogo, intende rappresentare un orizzonte teorico per la critica delle società: «in quanto determinazione dei connotati generali mostrati da esistenze di ogni tipo [...] è semplicemente una mappa territoriale di tale provincia della critica» (ivi, p. 344). Cogliere i tratti generali della relazionalità che *de facto* sottostà alla vita nella sua dinamicità e creatività dischiude una prospettiva critico-valutativa su come essa debba scorrere *de jure*, in maniera desiderabile.

#### 12.2.1. LA VITA COME TRANSAZIONE

La riflessione antropologica di Dewey comincia dunque da una riflessione metafisica sulla vita organica in quanto *transazione* con l'ambiente. «Partendo dagli eventi che costituiscono la vita, vivere è una transazione che quando è analiticamente esaminata si scopre essere una serie continua di transazioni che avvengono tra strutture e processi organici e le condizioni ambientali» (Dewey, 2012, p. 235). Con il

termine “transazione”, Dewey intende specificare il carattere *ambivalente* della relazione costitutiva tra organismi e ambienti, quale processo di «*undergoing-doing-undergoing*» (ivi, p. 233), ovvero di costante passività e attività insieme. Da un lato, gli organismi sono sensualmente aperti e vulnerabilmente esposti all’influenza e all’attività dell’ambiente, in quanto organismi deficitari che dipendono dalle risorse e dalle condizioni ambientali per il loro sviluppo e la loro sopravvivenza, e che dunque per necessità devono adattare le proprie strutture e processi organici a quelli dell’ambiente specifico in cui si trovano.

Dall’altro lato, il soddisfacimento dei bisogni implica sempre, contemporaneamente, una qualche attività e una qualche trasformazione dell’ambiente ad opera dell’organismo, che vanno dalle più basilari attività motorie connaturate alle emozioni e alle sensazioni, come il contrarsi o l’espandersi del corpo quando si prova paura o interesse, dispiacere o piacere (Santarelli, 2019), al consumo, alla conversione o alla stabilizzazione delle risorse ambientali. Dewey elabora infatti una concezione dell’esperienza organica quale *funzione vitale*: un processo caratterizzato da una qualità di *mindings* verso l’ambiente, di interesse affettivo, mentale e pratico per ciò che è funzionale alla vita e dunque all’unità con l’ambiente, in cui si intrecciano, in maniera olistica, continuativa e ricorsiva, fasi in cui prevale maggiormente un carattere emotivo-affettivo, cognitivo o pratico.

La sensibilità, ad esempio, è una fase dell’esperienza del vivente che, ben lungi dall’essere una pura registrazione sensoriale, distaccata e disinteressata del mondo, è un’attività affettivamente ed emozionalmente connotata verso le qualità dell’ambiente da cui dipende la sopravvivenza e il benessere dell’organismo (Dreon, 2022, cap. II). È un atto di attenzione che «implica la qualità della cura [...], del prendersi cura, nel senso emotivo e affettivo di apprezzare, amare, essere premurosi» verso ciò che è necessario alla vita o «di preoccuparsi per un peso sgradito e gravoso» che è pericoloso per la vita, e che spinge a «decidere cosa fare» (Dewey, 2012, p. 208). La sensibilità è dunque un processo protovalutativo (Dreon, 2022, cap. III) dell’ambiente, che mette in moto un’osservazione delle qualità ambientali finalizzata al consumo e alla stabilizzazione delle risorse. Il momento dell’osservazione coincide con un’altra qualità del *mindings*, più prettamente mentale: dall’affettività significativa, dalla percezione di qualità e relazioni salienti dell’ambiente, si passa al «fare qualcosa per proteggere o promuovere [...] la cosa di cui si ha cura» (Dewey, 2012, p. 208) attraverso

la comprensione «della sua occorrenza come di un'interattività di più piccole interattività» (ivi, p. 324). Le salienze dell'esperienza vengono dunque osservate nel loro *significato*, ovvero nel loro essere il risultato di una serie di condizioni ambientali in interazione. «L'abilità di regolare, guidare e orientare il corso continuo dell'esperienza vitale, così come la promozione o la prevenzione dell'occorrenza di questo o quell'evento specifico, dipende dallo scomporre l'evento attuale totale in un numero di eventi minori» (*ibid.*). Questa fase più mentale dell'esperienza è perciò la condizione per una fase più pratica di riorganizzazione del comportamento, finalizzata alla trasformazione dell'ambiente allo scopo di stabilizzare o portare in essere le qualità dell'ambiente desiderate.

Da questa ricostruzione della vita organica come transazione con l'ambiente, in cui passività e attività si intrecciano, è possibile già trarre tre caratteristiche fondamentali dell'antropologia naturalistica deweyana. La prima è il riconoscimento dell'interdipendenza vitale tra organismi e ambiente, intesa non in un mero senso strumentalistico o di sfruttamento, quanto di reciproca unità e costituzione: la vita è relazione tra due entità interdipendenti. Ciò è chiaro da come Dewey distingue la mera sopravvivenza dalla *crescita* della vita: «la vita cresce quando una momentanea aritmia comporta una transazione verso un equilibrio più ampio delle energie dell'organismo con quelle delle condizioni sotto cui esso vive» (Dewey, 1987, trad. it. p. 40), quando le relazioni che la costituiscono vengono estese, rafforzate, curate. La seconda caratteristica è invece il riconoscimento dell'affettività, dell'intelligenza e della trasformazione dell'ambiente al vivente *tout court*, in quanto fasi della relazione di attenzione significativa e cura che costituiscono la vita quale transazione. Infine, l'ultima caratteristica è costituita dalla dinamicità e creatività intrinseca alla transazione vitale: la reciproca passività e attività tra organismo e ambiente implica che le condizioni organiche e ambientali, le situazioni e le relazioni ecologiche sono sempre proiettive e specifiche. «Nel processo del vivere, il raggiungimento di un periodo di equilibrio è al tempo stesso l'avvio di una nuova relazione con l'ambiente, che porta con sé il potenziamento di nuovi aggiustamenti da realizzare lottando» (ivi, p. 41).

È a partire da questa metafisica naturalistica della vita come transazione che Dewey affronta la questione della natura umana, in quanto transazione vitale con l'ambiente che assume una qualità culturale.

## 12. ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

### 12.2.2. LA TRANSAZIONE VITALE DELL'ESSERE UMANO: UNA GEOGRAFIA DELLA CRITICA

Dewey riconduce la natura dell'essere umano alla transazione vitale con l'ambiente che lo accomuna agli altri organismi animali, indagandone tuttavia la specificità. Una specificità che non va ricercata in un fantomatico possesso di caratteri o abilità esclusivamente umane, in realtà condivise in natura, ma nel grado di estensione della dimensione significativa, abituale e condivisa che la transazione vitale dell'essere umano può potenzialmente assumere sulla base della sua conformazione organica.

Difatti, Dewey mette in luce come l'essere umano abbia una struttura organica complessa e «più un organismo è complesso, maggiore è la varietà delle attività in cui è coinvolto e più intricati sono i reciproci legami tra le sue diverse azioni. Il suo ambiente è di conseguenza esteso nel tempo e nello spazio e contiene una varietà simile di fattori che prima o poi devono essere gestiti» (Dewey, 2012, p. 327). Ovvero, la maggiore estensione dell'ambiente spaziale e temporale dell'esperienza umana corrisponde a una dimensione affettivo-emozionale maggiormente confusa, caotica e varia, che non permette una consequenzialità stabile e immediata tra stimoli ambientali, percezione, osservazione significativa e comportamento, con tre conseguenze strutturali sulla transazione vitale umana.

La prima conseguenza è che nell'essere umano vi è un maggiore sforzo nel discriminare la propria affettività, e dunque ciò che è maggiormente rilevante per la vita in una data situazione, nonché nell'identificarne le qualità oggettive e ambientali corrispondenti. Dall'altro lato, l'estensione spaziale e temporale della sua percezione significativa tramuta l'osservazione delle interazioni che sottostanno all'occorrenza delle qualità ambientali in un vero e proprio processo di *interpretazione* o *riconfigurazione* dell'ambiente, della propria affettività e dei propri bisogni (Santarelli, 2019, cap. IV; Serrano, 2017).

Il progresso nella scala di complessità delle attività vitali è una questione di estensione della gamma spazio-temporale delle condizioni ambientali. [...] Man mano che le strutture organiche diventano sempre più differenziate, il mantenimento dell'unità di funzionamento [...] si ottiene solo attraverso l'inclusione attiva di condizioni sempre più lontane nello spazio e nel tempo (Dewey, 2012, p. 323).

La varietà di fattori e condizioni interagenti nello spazio e nel tempo a cui si può ricondurre la stabilizzazione delle qualità oggettive dà vita a un processo di indagine e di formulazione di ipotesi sul significato degli eventi, sull'estesa rete di relazioni che li spiegano e li regolano, da testare attraverso l'esperienza, e a una conseguente interpretazione e canalizzazione dell'affettività, dei bisogni e dei loro oggetti. Maggiormente estesa è l'interpretazione dell'ambiente, nelle sue relazioni specifiche, e maggiormente intensa è la riconfigurazione dell'affettività e l'interpretazione e la canalizzazione dei bisogni. I bisogni di cura, di socialità, di riproduzione e produzione, ad esempio, vengono estesamente interpretati, riconfigurati e canalizzati dagli esseri umani sulla base delle condizioni ambientali specifiche con cui interagiscono. In questa prospettiva, perciò, Dewey considera la transazione umana all'ambiente in totale continuità al comportamento di attenzione significativa e cura verso l'ambiente diffuso in natura, ma con una capacità significativa, interpretativa e trasformativa e un rafforzamento della vita potenzialmente più estesi. L'intelligenza umana non è che una continuazione dell'intelligenza che attraversa la natura, quale «possibilità di amministrare in maniera intelligente gli elementi del fare e del patire» (Dewey, 1981, trad. it. p. 31).

La seconda conseguenza dell'estensione spaziale e temporale dell'esperienza umana è la forte dipendenza dell'essere umano dalle relazioni con gli altri esseri umani, quali condizioni genetiche e performative per una consistente interpretazione dell'ambiente e dell'esperienza: «L'interazione tra esseri umani, ossia l'associazione, non ha origine differente da altre modalità di interazione [...]. Di rilievo è considerare che l'assemblaggio di esseri umani organici trasforma successione e coesistenza in partecipazione» (ivi, p. 154). Negli esseri umani la coesistenza si tramuta in capacità di prendere la prospettiva dell'altro soggetto, di partecipare alla sua esperienza, permettendo una pluralizzazione di punti di vista sulle situazioni con cui l'essere umano interagisce e dunque l'emergere di processi di interpretazione, canalizzazione e trasformazione significativa dell'ambiente e dell'esperienza di natura sociale, partecipata. L'intelligenza umana, nel suo grado estensivo di affettività, interpretazione e significazione, è perciò geneticamente e performativamente un processo sociale.

Infine, la terza conseguenza dell'estensione spaziale e temporale dell'esperienza umana è la consistente dipendenza degli esseri umani dal

meccanismo dell'abitudine e dell'abituazione, dalla conversione, attraverso la ripetizione, delle transazioni vitali significative con l'ambiente in pattern emotivi, cognitivi e pratici che si attivano preintenzionalmente: «Tutta la vita opera attraverso un meccanismo. Più è complessa una forma di vita, più è complesso, sicuro e flessibile il meccanismo» (Dewey, 1930, p. 70). La complessità e caoticità della dimensione affettivo-emotiva dell'esperienza umana rende il meccanismo dell'abitudine fondamentale, in quanto capace di selezionare «i materiali che giungono alla nostra percezione e al nostro pensiero» (ivi, p. 48), permettendo una transazione significativa immediata con l'ambiente. Alla luce della dimensione sociale e dinamica della transazione vitale umana, Dewey sottolinea tuttavia altri due aspetti cruciali delle abitudini. Il primo è che le abitudini individuali, che incorporano e riproducono meccanicamente transazioni significative con l'ambiente, sono sempre abitudini sociali, ovvero *costumi* socialmente stabili e condivisi, che coordinano la vita associata. Il secondo aspetto è che i costumi sociali, al fine di essere realmente significativi e funzionali, devono essere elastici, proiettivi ed esposti ad analisi critica sulla base delle novità dell'esperienza, delle sue deviazioni ambientali, affettive, cognitive e pratiche.

Alla luce di questa ricostruzione è possibile concludere come, secondo Dewey, la specificità della transazione vitale umana è quella di essere *culturalmente mediata*, ovvero socialmente interpretata, canalizzata e stabilizzata nella sua affettività, nei suoi bisogni e ambienti specifici, con la potenzialità di una crescita della vita, di un'unità relazionale armoniosa tra individuo e ambiente. Parlare di natura umana significa perciò considerare questa relazione specifica con l'ambiente, che sottostà alla costituzione, allo sviluppo e alla dinamicità degli individui umani.

Possiamo ora chiederci: come la concezione deweyana della natura umana risponde ai requisiti di un'antropologia filosofica contemporanea? In primo luogo, Dewey abbandona un approccio essenzialistico alla questione, nei suoi problemi teorici e nelle sue implicazioni sociali oppressive. Delinea un concetto di natura umana che non individua caratteri, proprietà o capacità immutabili ed esclusivi dell'essere umano ma la qualità relazionale con l'ambiente che media la formazione degli individui umani, nonché la loro creatività e la loro dinamicità in ambienti, situazioni, società e condizioni organiche specifiche e proiettive.

In secondo luogo, la sua antropologia riesce a rispettare i requisiti della continuità ontologica dell'essere umano con il resto della natura e dell'individuazione di una specificità umana, necessaria per comprenderne la capacità agentiva. Difatti la specificità umana viene colta come un'emergenza, una potenziale estensione del processo significativo di ricostruzione dell'unità con l'ambiente presente in natura, della sua dimensione sociale e del suo carattere abituale.

Infine, intendere la natura umana come transazione vitale culturalmente mediata rende possibile ridefinire la relazione tra natura e cultura in termini etici e dischiude una prospettiva critica sui contesti socioculturali. Da un lato, la cultura non viene concepita come una cesura o una liberazione, momentanea o progressiva, dalla natura. La transazione culturale è una dimensione della vita, che non solo ha il suo presupposto nelle condizioni organiche e ambientali, ma la cui funzionalità è valutabile alla luce della sua capacità di rafforzare la vita in quanto transazione, in quanto relazione di interdipendenza dinamica tra entità, condizioni e individui. Alla luce delle potenzialità ad essa intrinseche, da un punto di vista etico-normativo la cultura non deve essere né dominio sulla natura esterna o interna, né allontanamento da essa. Al contrario, è la possibilità di instaurare una comunità con l'ambiente e di soddisfare in maniera significativa i bisogni umani, sviluppando, svolgendo e rafforzando le relazioni significative che attraversano la vita. La cultura è la potenzialità di un ritorno significativo alla natura, di una partecipazione consapevole e orientata al suo processo creativo.

Dall'altro lato, questa concezione deweyana della natura umana offre strumenti teorici per la critica delle società e delle culture. Il carattere estesamente significativo, intersoggettivo e abituale che potenzialmente caratterizza la transazione vitale umana conferisce ai soggetti uno sguardo critico sui propri contesti socioculturali. «Che tipo di individui vengono creati?» (ivi, p. 193). Gli abituali orizzonti emotivi, cognitivi e pratici che regolano la vita associata e le interazioni con l'ambiente sono significativi, ovvero permettono una realizzazione non contingente o precaria dei bisogni umani, promuovono un rapporto di attenzione significativa con l'ambiente, l'esperienza e gli altri soggetti? Rafforzano e stabilizzano le qualità ambientali con cui si interagisce? Il carattere dinamico, proiettivo e creativo delle transazioni vitali degli esseri umani permette invece di interrogarsi criticamente sulla rigidità delle conformazioni culturali,

sulla loro plasticità endemica in rapporto ai nuovi significati dell'esperienza affettiva, bisognosa e pratica. «[La società] mantiene l'organizzazione sociale flessibile, capace di modificarsi attraverso l'interazione con altre organizzazioni, o la indurisce e ossifica fino alla rigidità? [...] Mantiene un pieno passaggio dei valori sociali, una loro trasmissione materiale e ideale completamente libera?» (Dewey, 2015, trad. it. p. 112).

Per concludere, l'antropologia filosofica di Dewey rappresenta un contributo importante per le sfide teoriche interne a un concetto filosofico di natura umana e restituisce all'antropologia filosofica la sua salienza critica. Non a caso, l'antropologia deweyana ha tracciato molte delle direzioni teoriche intraprese dall'antropologia filosofica pragmatista contemporanea. *In primis*, il suo naturalismo rappresenta una delle basi teoriche fondamentali delle elaborazioni contemporanee di un concetto plurale di natura (Alexandratos, Testa, Viola, 2024), di una concezione bio-sociale dell'esperienza umana (Dreon, 2024) e di un naturalismo critico (Gregoratto *et al.*, 2022; Hartmann, Särkelä, 2025). In secondo luogo, diverse categorie antropologiche deweyane sono state riprese, ricostruite e ampliate nelle loro basi e implicazioni antropologiche, epistemologiche, estetiche e socio-ontologiche. In particolar modo, il concetto di abitudine, quale meccanismo fondamentale alla base dell'affettività, della cognizione, della vita sociale, dell'identità personale e della tecnologia umana (Steiner, 2018; Caruana, Testa, 2020; Candiotti, Dreon, 2021), nonché il suo concetto olistico e affettivo di esperienza (Viola, 2020; Santarelli, 2024). Il naturalismo deweyano rappresenta perciò un'eredità imprescindibile di un'antropologia filosofica contemporanea, in quanto discorso filosofico sulla vita, la natura e i caratteri più generali dell'esistenza.

Questo articolo è parte del progetto – ospitato dall'Università Ca' Foscari di Venezia, che ringrazio – *Transactional Life and Vulnerability: A Bio-Social Account of Vulnerability for the Critique of Intersectional Pathologies* SOE2024\_0000120, CUP: H73C24001650001, finanziato dall'Unione Europea – Next-GenerationEU – PNRR – MISSIONE 4 COMPONENTE 2, INVESTIMENTO N. 1.2 “Finanziamento di progetti presentati da giovani ricercatori”.



Riferimenti bibliografici

- ALEXANDRATOS F. S. (a cura di) (2025a), *Natura e teoria sociale*, in “La società degli individui”, 82.
- ID. (2025b), *Natura umana: un problema irrinunciabile? Un approccio pragmatista*, in “La società degli individui”, 82, pp. 33-52.
- ALEXANDRATOS F. S., TESTA I., VIOLA T. (eds.) (2024), *Pragmatism and Anthropology*, in “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, 16, 2.
- BERNSTEIN R. J. (2010), *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge (trad. it. *Sul pragmatismo. L'eredità di Peirce, James e Dewey nel pensiero contemporaneo*, ilSaggiatore, Milano 2015).
- CANDIOTTO L., DREON R. (2021), *Affective Scaffoldings as Habits: A Pragmatist Approach*, in “Frontiers in Psychology”, 12.
- CARUANA F., TESTA I. (eds.) (2020), *Habits: Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DESCOLA P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris (trad. it. *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021).
- DEWEY J. (1930), *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, New York (1<sup>st</sup> ed. 1922).
- ID. (1981), *Experience and Nature*, in Id., *The Later Works of John Dewey*, ed. by J. A. Boydston, vol. 1, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville (IN) (1<sup>st</sup> ed. 1925) (trad. it. *Esperienza e natura*, a cura di G. Matteucci, Einaudi, Torino 2026).
- ID. (1987), *Art as Experience*, in Id., *The Later Works of John Dewey*, ed. by J. A. Boydston, vol. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale-Edwardsville (IN) (1<sup>st</sup> ed. 1934) (trad. it. *Arte come esperienza*, Aesthetica, Milano 2020).
- ID. (2012), *Unmodern and Modern Philosophy*, Southern Illinois University Press, Carbondale (IL).
- ID. (2015), *John Dewey's Lectures in Social and Political Philosophy (China)*, in “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, 7, 2, pp. 1-39 (trad. it. *Filosofia sociale e politica. Lezioni in Cina (1919-1920)*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017).
- DREON R. (2022), *Human Landscapes: Contributions to a Pragmatist Anthropology*, SUNY Press, New York.
- ID. (2024), *A Plea for a Pragmatist Anthropology*, in “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, 16, 2, <https://doi.org/10.4000/12yvd>.
- GEHLEN A. (2016), *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Verlag Vittorio Klosterman, Berlin (1<sup>st</sup> ed. 1962) (trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2010).

- GENOVESE R. (2025), *Cosa c'è che non va nell'antropologia filosofica?*, in "La società degli individui", 82, pp. 53-62.
- GREGORATTO F. *et al.* (2022), *Critical Naturalism: A Manifesto*, in "Krisis", 42, 1, <https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.38637>.
- HARTMANN M., SÄRKELÄ A. (eds.) (2025), *Naturalism and Social Philosophy: Contemporary Perspectives*, Rowman & Littlefield Publishers, New York.
- HOBBS T. (1982), *Leviathan*, Penguin, New York (1<sup>st</sup> ed. 1615) (trad. it. *Il Leviatano*, Rizzoli, Milano 2011).
- HONNETH A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte su un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002).
- HONNETH A., JOAS H. (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Campus, Frankfurt am Main (trad. it. *Agire sociale e natura umana*, Rosenberg & Sellier, Torino 2023).
- KOHN E. (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley (CA) (trad. it. *Come pensano le foreste: per un'antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano 2021).
- MACKANZIE C. (2013), *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, in C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 33-59.
- NATHAN M. (2024), *The Quest for Human Nature: What Philosophy and Science Have Learned*, Oxford University Press, Oxford.
- PANSERA M. T. (2007), *Antropologia filosofica*, Mondadori, Milano.
- ID. (2019), *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, In-Schibboleth, Roma.
- PEARCE T. (2020), *Pragmatism's Evolution: Organism and Environment in American Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago (IL).
- PIROMALLI E. (2025), *Ambiente naturale e responsabilità umana. Per una giustizia ecologica basata sul riconoscimento*, in "La società degli individui", 82, pp. 63-77.
- PLESSNER H. (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in der philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin (1<sup>st</sup> ed. 1928) (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2019).
- PULCINI E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- RADULY E. (2024), *The Scope of Mind in Nature: Charles W. Morris' Early Theory of Symbolism and Critical Reading of G. H. Mead*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 16, 2, <https://doi.org/10.4000/12yvf>.

- RASINI V. (2008), *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma.
- ID. (2025), *Una distorta lettura di Plessner. L'occasione perduta di Honneth e Joas*, in "La società degli individui", 82, pp. 77-88.
- ROUSSEAU J.-J. (1999), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ellipses, Paris (1<sup>ère</sup> éd. 1755) (trad. it. *Discorso sulla disuguaglianza*, Laterza, Bari-Roma 2017).
- SANTARELLI M. (2019), *La vita interessata*, Quodlibet, Macerata.
- ID. (2024), *Dewey's Anthropology of Interests – and Values*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 16, 2, <https://doi.org/10.4000/12yvh>.
- SCHELER M. (2018), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Felix Meiner Verlag, Hamburg (1<sup>ste</sup> aus. 1928) (trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, FrancoAngeli, Milano 2022).
- SERRANO J. (2017), *Articulating a Sense of Powers: An Expressivist Reading of John Dewey's Theory of Social Movements*, in "Transactions of the Charles S. Peirce Society", 53, 1, pp. 53-70.
- STEINER P. (2018), *Désaturer l'esprit. Usages du Pragmatisme*, Questions théoriques, Paris.
- TAYLOR C. (2023), *Prefazione alla traduzione inglese*, in Honneth, Joas (1980), trad. it. pp. 7-9.
- VIOLA T. (2020), *Il primato dell'esperienza: la critica della cultura nel pragmatismo*, in "La società degli individui", 67, pp. 22-35.
- WESTBROOK E. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, New York.