



# *Natura umana: un problema irrinunciabile?*

## Un approccio pragmatista\*

Francesca Sofia Alexandratos


*ABSTRACT: In this paper, I focus on the concept of human nature as a category essential to both our individual and social lives, yet intrinsically problematic due to its generalizing and oppressive outcomes. I will argue that the traditional issues surrounding the concept of human nature stem mainly from the persistent remnants of essentialism, which attempts to define the general traits of humanity but inevitably fails in light of the principles of organic life revealed by evolutionary theory. Therefore, I will present how a pragmatist approach to human nature, which seeks to capture the relationship lying under human beings' constitution and development, offers a concept of human nature with critical and emancipatory potential.*

*KEYWORDS: Human nature, essentialism, evolutionary theory, early American pragmatism, transactional life, social criticism*

## *Introduzione*

Il concetto di natura umana ha attraversato la storia della filosofia e delle società umane portandosi appresso lo statuto teorico ambivalente di un 'problema irrinunciabile'. Rivolgere la domanda socratica del *ti esti* (che cos'è) all'essere umano è infatti una pratica teorica in sé giustificata non solo da esigenze scientifiche, ma anche dalla necessità pratica di orientare il nostro comportamento e la vita sociale. Ogni valutazione qualitativa dell'agire, tesa ad individuare i fini e i corsi d'azione che il singolo e la collettività dovrebbero intraprendere allo scopo di una vita buona e giusta, riposa necessaria-

\* Articolo ricevuto il 7 aprile 2025, accettato il 18 aprile 2025. Affiliazione: Università Ca' Foscari di Venezia. Indirizzo e-mail: sofia.alexandratos@elach.uminho.pt.

 Copyright © FrancoAngeli. This work is released under Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivatives License. For terms and conditions of usage please see: <http://creativecommons.org>.

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 social 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".

mente su una sottostante teoria della natura umana<sup>1</sup>. Senza un'ipotesi di che cosa o di chi sia l'essere umano è quasi pressoché impossibile valutare e indirizzare in maniera sostanziale il proprio comportamento, e ancor più significativamente, la vita sociale e politica. Un discorso sulla natura è perciò un bisogno vitale.

Tuttavia, questo bisogno è accompagnato da conseguenze intrinsecamente problematiche. Da un lato, ad un livello puramente descrittivo, esistono molteplici e contrapposte teorie filosofiche sulla natura umana. La tradizionale distinzione tra teorie antropologiche 'positive' e 'negative', solo uno tra i possibili modi di raggruppare – con ovvie generalizzazioni – questa molteplicità di teorie, ne è una dimostrazione<sup>2</sup>. Se le antropologie 'negative', di cui la teoria di Hobbes rappresenta l'esempio paradigmatico, attribuiscono all'essere umano predisposizioni naturali quali l'egoismo, la competizione, l'aggressività o la ricerca di gloria, le antropologie positive, come quella di Rousseau, interpretano l'essere umano come naturalmente caratterizzato da amor proprio e simpatia, altruismo e spontaneità. Per non parlare delle contrapposte capacità distintive che sono state attribuite all'essere umano. Il paradigma antropologico della modernità, ad esempio, ha generalmente individuato la capacità distintiva dell'essere umano nella razionalità, venendo tuttavia successivamente criticato per lo specismo su cui riposa, per il carattere non universale di tale capacità tra gli individui umani, e per la rilevanza dell'affettività e delle emozioni nell'esistenza umana<sup>3</sup>. Anche la questione dei bisogni ha generato divisioni teoriche, rendendo controverso ogni tentativo di individuare quantitativamente i bisogni che caratterizzano l'esistenza umana<sup>4</sup>. In poche parole, un consenso unanime sulla natura dell'essere umano, sia che essa venga intesa come insieme di attitudini, capacità o bisogni, non sembra possibile.

Dall'altro lato, la problematicità di un concetto di natura umana non è circoscritta al solo livello descrittivo dell'analisi: investe le stesse dinamiche sociali. Il modo in cui interpretiamo le capacità, le disposizioni e i bisogni naturali degli individui umani influenza le nostre stesse concezioni della società, dello stato, delle politiche da attuare. L'opposizione tra antropologie

<sup>1</sup> M. Nathan, *The Quest for Human Nature. What Science and Philosophy Have Learned*, Oxford University Press, Oxford 2024.

<sup>2</sup> R. Celikates, R. Jaeggi, *Filosofia sociale: Una introduzione*, Le Monnier, Firenze 2018; B. Carnevali, *Miseria e grandezza del sociale*, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017.

<sup>3</sup> Si veda, ad esempio, E. Kohn, *Come pensano le foreste: per un'antropologia oltre l'umano*, notte-tempo, Genova 2021; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>4</sup> Sulle difficoltà di stilare una gerarchia dei bisogni umani, si veda A. Honneth, H. Joas, *Agire sociale e natura umana*, Rosenberg & Sellier, Torino 2023; M. Santarelli, *La vita interessata*, Quodlibet, Macerata 2019.

negative e positive ne è ancora un esempio paradigmatico: alle antropologie 'negative' hanno fatto seguito concezioni pessimistiche delle relazioni sociali e dunque teorie autoritarie o minimaliste dello stato; mentre le antropologie positive sono state la base di numerose teorie sociali della libertà umana, che identificano nella partecipazione della società e nell'intervento statale le condizioni fondamentali per l'autorealizzazione umana<sup>5</sup>. Oltre a portare a contrapposte concezioni della società, alcune teorie della natura umana hanno giustificato e giustificano tuttora oppressioni e disuguaglianze sociali. L'assoggettamento di innumerevoli gruppi sociali è stato legittimato e riprodotto sulla base di supposti paradigmi di normalità biologica, cognitiva, sessuale, sociale e culturale, dichiarandoli inferiori o addirittura escludendoli dalla categoria dell'umano<sup>6</sup>. La dimensione culturale delle società e le dinamiche di potere che spesso inquinano il concetto di natura umana rendono perciò pericoloso sostenere che qualcosa sia 'naturale'<sup>7</sup>.

Il concetto di natura umana si presenta dunque come un problema irrinunciabile, un ossimoro inestricabile. Da un lato, abbiamo un quotidiano bisogno di un concetto di natura umana per agire nel mondo. Dall'altro, una definizione univoca, consensuale e non oppressiva dell'essere umano non sembra possibile. Lo scopo di questo articolo è sostenere che la problematicità del concetto di natura umana è in larga parte dovuta ai residui essenzialistici con cui tuttora affrontiamo la questione; che un diverso approccio, con potenzialità emancipatorie, è possibile; e che la tradizione pragmatista ha in ciò una qualche rilevanza.

A tal fine, nella prima parte dell'articolo prenderò in analisi *The Quest for Human Nature* di Marco Nathan, un'attenta ricostruzione di come filosofia e biologia hanno considerato il concetto di natura umana a seguito dell'avvento della teoria dell'evoluzione e dell'abbandono di un approccio essenzialista finalizzato a individuare i tratti universali e distintivi di una specie. Nella seconda parte dell'articolo, sosterrò, da un lato, che malgrado tale abbandono, continua a persistere l'idea che delineare un concetto esplicativo di natura umana significhi individuare la serie di tratti generalmente posseduti dagli esseri umani. Dall'altro, che tale approccio è in partenza destinato a fallire, sia nel giustificare la possibilità teorica di un concetto di natura umana, sia in un suo utilizzo critico ed emancipatorio dei contesti sociali, proprio alla luce delle caratteristiche della vita messe in luce dall'evoluzio-

<sup>5</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; N. Kolodny, *The Pecking Order. Social Hierarchy as Philosophical Problem*, Harvard University Press, Cambridge 2023.

<sup>6</sup> P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2014; S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2016; F. Fanon, *Pelle nere, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

<sup>7</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999; P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma 2016.

nismo: *relazionalità, variabilità, e continuità* della vita. La tesi di fondo che intendo sviluppare è che le caratteristiche della vita messe in luce dall'evoluzionismo non escludono la possibilità di sviluppare un concetto di natura umana *tout court*, ma delegittimano la possibilità di un approccio teorico con residui essenzialistici che cerca di individuare in maniera generale e indipendente dai contesti, sostanziale e definitiva i tratti che caratterizzano l'essere umano. Sosterrò che partendo dalla relazionalità, variabilità, e continuità della vita è possibile concepire la natura umana come la tipologia di relazione con l'ambiente esterno che sottostà alla costituzione degli esseri umani in ambienti plurali, e che li rende dunque ciò sono. La terza parte dell'articolo sarà dedicata alla formulazione di questa concezione alternativa mediante un approccio pragmatista. Mostrerò che seguendo i primi pragmatisti è possibile intendere la natura umana nei termini di una transazione vitale culturalmente mediata con l'ambiente esterno. Da definizione a-relazionale, sostanziale e chiusa dell'umano, presenterò il concetto di natura umana come una 'mappa' della relazione, con l'intrinseca finalità di dischiudere scorci di critica ed emancipazione.

### *Che cos'è l'essere umano? La natura umana dopo il tramonto dell'essenzialismo*

In *The Quest for Human Nature*, Marco Nathan ricostruisce le modalità principali con cui biologia e filosofia hanno abbandonato un approccio essenzialista alla natura umana a seguito dell'avvento della teoria dell'evoluzione.

Tradizionalmente, il concetto di natura umana si riferisce a un sottoinsieme specifico di tratti o comportamenti umani considerati caratteristicamente umani. [...] In primo luogo, la natura umana si riferisce a caratteristiche distintive degli esseri umani: un insieme di tratti che, congiuntamente o singolarmente, ci differenziano da altre specie. In secondo luogo, la natura umana per eccellenza deve essere universale all'interno della nostra specie, ossia posseduta da tutti gli esseri umani. [...] Inoltre tali caratteristiche devono anche essere non accidentali e svolgere un ruolo esplicativo<sup>8</sup>.

Sin da Platone e Aristotele, investigare la natura umana ha significato cogliere l'essenza (*eidōs*) dell'essere umano, ovvero quel sostrato di proprietà che, astruendo dalle particolarità individuali e contestuali, sono universalmente condivise e distintive degli individui umani, nonché esplicative e ne-

<sup>8</sup> M. Nathan, *op. cit.*, pp. 68-69.

cessarie per l'appartenenza alla specie umana. L'essenzialismo si accompagnava perciò a una concezione chiusa delle specie, non influenzate nella loro essenza dall'interazione con ambienti diversi; nonché a una concezione regolamentata del mutamento, in quanto sviluppo progressivo delle proprietà essenziali intrinseche ad una specie<sup>9</sup>.

L'essenzialismo, sottolinea Nathan, è stato un approccio alla natura umana particolarmente esigente. Difatti, nel rispondere alla sua domanda "che cos'è l'essere l'umano", poneva dei requisiti pressoché impossibili da soddisfare. «Sebbene esistano caratteristiche distintive degli esseri umani nessuna di esse è universalmente umana. Viceversa, pur esistendo proprietà umane universali, nessuna di esse è specificamente umana»<sup>10</sup>. Il problema, dunque, risiedeva nel fatto che caratteristiche specificamente umane, come il linguaggio, non sono universalmente possedute da tutti gli individui umani; e caratteristiche universalmente umane, quali il possesso di un sistema circolatorio o respiratorio, sono proprietà appartenenti anche ad altre specie.

L'avvento della teoria dell'evoluzione, continua Nathan, ha definitivamente escluso la possibilità di un approccio essenzialista alla natura umana. Darwin comprovò la tesi che le specie non fossero immutabili, ma investite da un processo di mutamento, individuando tre principi alla base della vita organica e della sua evoluzione: la relazionalità, la variabilità e la continuità. L'essenzialismo venne perciò contraddetto nella sua assunzione metodologica di fondo: se esso pretendeva di cogliere la natura umana indipendentemente dai contesti particolari e dall'individualità, l'evoluzionismo individuò invece nella relazionalità con gli ambienti e nella variabilità individuale i principi alla base della vita e dello sviluppo delle specie. La vita organica è relazione con l'ambiente, sopravvive in virtù del suo adattamento all'ambiente, le cui proprietà rappresentano un principio di selezione tra le variazioni genetiche più o meno adatte alla sopravvivenza, determinando in maniera costitutiva l'evoluzione della specie. Da una concezione atomistica e statica delle specie si passò perciò a una concezione relazionale e processuale della vita<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. Dewey, *The Influence of Darwinism on Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 4, Southern Illinois University Press, Carbondale 1977 [1910].

<sup>10</sup> M. Nathan, *op. cit.*, p. 71.

<sup>11</sup> Sull'impatto scientifico e filosofico della teoria dell'evoluzione e le sue successive riformulazioni, si vedano M. Nathan, *op. cit.*, cap. 3; G. Barker, E. Desjardins, T. Pearce, a cura di, *Entangled Life: Organism and Environment in the Biological and Social Sciences*, Berlino 2014; T. Pearce, *Pragmatism's Evolution. Organism and Environment in American Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2020.

Alla messa in crisi dell'assunzione di base dell'essentialismo seguì quella dei requisiti tradizionali richiesti a una proprietà per essere considerata costitutiva della natura umana. Né l'universalità né la distintività di tratti specifici era più sostenibile da un punto di vista teorico. Il requisito dell'universalità venne messo in discussione perché la variabilità genetica, la variabilità ambientale e il principio della selezione naturale portano una specie e i suoi individui ad acquisire e trasmettere caratteri differenti in ambienti diversi. Mentre il requisito della distintività venne messo in crisi dalla storia evolutiva delle specie, che dimostra non solo la continuità dei principi della vita organica ma anche come ogni specie evolve a partire da altre, con cui condivide caratteristiche biologiche, psicologiche e sociali.

«Se la natura umana viene identificata con l'idea di un'essenza umana – biologica, psicologica, sociale o di altro tipo – è difficile capire come possa esistere una natura umana. Dobbiamo quindi concludere che non esiste una natura umana *tout court*?»<sup>12</sup>. Le difficoltà poste dall'evoluzionismo, continua Nathan, non giustificarono l'impossibilità di delineare un concetto esplicativo di natura umana, quanto l'abbandono dei *desiderata* teorici stringenti di un approccio essentialista. Era necessario, innanzitutto, abbandonare il requisito della distintività; secondariamente sostituire il requisito dell'universalità con quello di 'generalità': con natura umana si dovrebbe intendere quell'insieme di caratteri biologici, psicologici e sociali condivisi dalla *maggioranza* degli individui appartenenti alla specie umana e che costituisce un paradigma di 'normalità'. «L'intuizione di fondo è cristallina: esistono modi naturali vs. innaturali di essere»<sup>13</sup>.

Il modello dello 'stato naturale', continua Nathan, incappa tuttavia in due problemi consistenti. Il primo risiede nell'intrinseca arbitrarietà di un concetto di 'normalità'. Alla luce della variabilità degli ambienti, dei differenti caratteri sviluppati da una specie in ambienti diversi, su quali basi è possibile elevare una certa espressione della specie umana a suo modello? Il secondo problema è il carattere valutativo e prescrittivo del concetto di normalità, che implica l'instaurazione di logiche gerarchiche ed escludenti, spesso espressione di dinamiche di potere volte a giustificare in maniera ideologica ingiustizie sociali<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> M. Nathan, *op. cit.*, p. 73.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>14</sup> Note analisi critiche del concetto di normalità si trovano, ad esempio, nella teoria della sessualità di Foucault, che ha ricostruito il modo in cui la pratica scientifica ha creato in maniera oppressiva un concetto di normalità sessuale, e nella critica femminista degli standard patriarcali del sesso biologico e del genere (M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 2013; J. Butler, *Questione di genere. Femminismo e sovversione dell'identità*, Laterza, Roma 2013).

Neppure l'abbandono delle richieste stringenti di un approccio essenzialista è dunque sufficiente a giustificare la legittimità di un concetto esplicativo della natura umana. Sembrano presentarsi perciò due possibilità: la prima è eliminare tale concetto, sopprimendo – senza successo – il bisogno vitale che ne abbiamo, con il rischio di mantenerne i residui in maniera acritica.

La seconda possibilità, che è quella assunta da Nathan attraverso una rielaborazione della posizione di Foucault nel suo confronto con Chomsky<sup>15</sup>, è di mantenere il concetto di natura umana nel suo valore per la scienza e la vita sociale, ma non considerandolo più un concetto esplicativo, quanto un 'indicatore epistemologico'. Ovvero, pur rimanendo una categoria scientifica e sociale, il concetto di natura umana è vago: non spiega l'entità a cui si riferisce, ma delimita un campo di studio, rimandando ad una serie di *explananda* – come 'geni', 'genere', 'bisogni', 'istinti' – che appartengono a livelli ontologici e scientifici differenti, e che possono essere analizzati scientificamente di volta in volta in un dato contesto senza la pretesa di dare una definizione dell'umano.

Possiamo ridurre la natura umana a concetti più precisi. Facendo ciò, otteniamo l'opportunità di spiegare i fenomeni in questione. Allo stesso tempo, perdiamo anche qualcosa di significativo: finiamo per alterarne la caratteristica definitoria, cioè il suo scopo intrinseco e la sua generalità. In questo senso, analizzando la natura umana, la dissolviamo<sup>16</sup>.

La soluzione di Nathan ha senz'altro dei vantaggi: da un lato, non elimina il concetto di natura, mantenendolo nella sua rilevanza pratica. Dall'altro, alla luce dei problemi intrinseci a tale concetto se inteso in senso esplicativo, ovvero come definiente l'insieme di tratti che accomunano gli esseri umani, elimina il problema alla base: il concetto di natura umana non spiega né definisce alcunché. Quando viene usato nei contesti di vita e sociali attiva una serie di indagini su concetti scientificamente, filosoficamente e socialmente analizzabili nelle situazioni specifiche in cui emergono, come tratti umani, senza la pretesa di giungere a una definizione generale e conclusiva dell'essere umano.

<sup>15</sup> M. Nathan, *op. cit.*, cap. 10; N. Chomsky, M. Foucault, *Human Nature: Justice vs. Power*, in *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*, The New Press, Cambridge ([1971] 2006), pp. 1-67.

<sup>16</sup> M. Nathan, *op. cit.*, p. 301.

## *I residui dell'essenzialismo: disfare l'ossimoro*

Malgrado i suoi pregi, anche questa strategia di dissolvimento rimane tuttavia insoddisfacente, sotto due aspetti. In primo luogo essa sembra solo spostare su un altro livello il problema della generalità. Anche dissolvendo il concetto di natura umana in quello di 'geni', 'bisogni', 'genere', 'capacità', 'razionalità' o 'sensibilità', ci ritroviamo sempre nell'imbarazzo di fornire una definizione, una spiegazione generale di un tratto umano di contro alla variabilità degli individui e dei contesti ambientali. Con ciò non intendo sostenere che le definizioni siano di per sé sbagliate o nocive, ma che anche rinunciando a fornire una definizione generale dell'essere umano permane la problematicità di delineare una spiegazione generale di tratti umani che si sviluppano nella relazione tra individui ed ambienti. Ne è un esempio il concetto di genere: la teoria dell'intersezionalità ci ha insegnato come in una stessa società, in una stessa situazione, esso assuma significati e realtà differenti sulla base degli individui coinvolti e delle sfere e sistemi sociali con cui interagiscono<sup>17</sup>. Il problema della generalità è intrinseco anche ai sub-concetti in cui possiamo dissolverlo.

Il secondo problema è conseguente al primo: dissolvere la natura umana in sub-concetti senza problematizzare il fatto che a loro volta, avendo una finalità esplicativa, mantengono una dimensione di generalità, implica non problematizzare la matrice culturale e i rapporti di potere che stanno alla base della generalità non solo del concetto di natura umana ma anche delle analisi dei tratti umani. Lo stesso Nathan, nello spiegare i frequenti risvolti oppressivi del concetto di natura, svela la connessione tra la generalità della teoria, la dimensione culturale in cui viene sviluppata e i rapporti di potere che ne regolano la produzione e la riproduzione. Difatti, sostenere che una teoria della natura umana è oppressiva, e dunque escludente verso certi gruppi sociali, implica ricondurre la generalità arbitraria – ad esempio, “la donna è naturalmente caratterizzata dall'istinto di cura, l'uomo dall'istinto produttivo” – ad un'interpretazione culturale della natura umana finalizzata a produrre e riprodurre il dominio maschile e l'oppressione delle donne. Perciò, problematizzare la funzione ideologica delle teorie sulla natura umana implica riconoscere:

<sup>17</sup> Si veda, ad esempio, B. Hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano 1998; M. Lugones, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003.



(i) che nell'essere umano vi è una «interpenetrazione tra fattori naturali e culturali»<sup>18</sup>. Ciò significa che gli esseri umani organizzano e canalizzano i loro tratti organici, istinti, bisogni, capacità e ambienti naturali sulla base di interpretazioni dell'esperienza e schemi d'azione socialmente condivisi. Dall'altro lato, che tali interpretazioni e schemi d'azione influenzano lo sviluppo ontogenetico e filogenetico degli individui, per cui l'essere umano non si sviluppa differentemente solo sulla base della variabilità ecologica ma anche culturale degli ambienti con cui si relaziona;

(ii) che «il 'biologico' e il 'sociale' non possono essere separati in modo netto»: la costituzione naturale dell'essere umano non rimane impermeabile alla cultura, né la cultura plasma completamente la costituzione biologica dell'essere umano. In altre parole, «i bisogni fisiologici e le capacità influenzano le condizioni sociali, che a loro volta retroagiscono sulla biologia»<sup>19</sup>;

(iii) che la produzione e riproduzione di una determinata cultura è regolata dai rapporti tra gruppi sociali, in cui un determinato gruppo può acquisire una posizione di dominio nell'interpretazione e articolazione della natura interna ed esterna;

(iv) che la generalità di una teoria della natura umana in un dato contesto sociale può essere messa in dubbio e rivelata nella sua matrice oppressiva sulla base delle deviazioni, della variabilità e delle reazioni dei corpi, degli istinti, dei bisogni e delle capacità, che dischiudono interpretazioni e articolazioni culturali alternative della natura umana.

Se il problema della generalità, nella sua matrice culturale e nei rapporti di potere che la sottendono, viene considerato intrinseco a un concetto di natura umana, come può non valere anche per i sub-concetti stessi, per i tratti umani che possiamo singolarmente analizzare in relazione a una determinata cultura o situazione? Non a caso, si potrebbero citare innumerevoli esempi di analisi scientifiche di tratti umani che, pur non dando una definizione dell'umano, sono ugualmente state un riflesso di strutture di potere. Oltre ai concetti di genere e di sessualità, si può menzionare anche il concetto di capacità o strutture pratico-cognitive, che nelle società occidentali incarna un paradigma unilaterale e abilista che marginalizza le intelligenze divergenti e le disabilità come a-normalità<sup>20</sup>. Cercare di risolvere l'ossimoro della natura umana – in quanto concetto di cui abbiamo bisogno, ma che rimane problematico nell'individuare in maniera non oppressiva i tratti generali ed esplicativi dell'essere umano – spogliandolo di una funzione esplicativa e dissolvendolo in concetti meno vaghi, non è risolutivo.

<sup>18</sup> M. Nathan, *op. cit.*, p. 211.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 210-211.

<sup>20</sup> Sulla critica dell'abilismo e dei paradigmi delle capacità intellettive, si veda, ad esempio, S. Wendell, *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, Routledge, New York 1997; H. Gardner, *Formae Mentis. Saggio sulla pluralità delle intelligenze*, Feltrinelli, Milano 2002.

Copyright © FrancoAngeli.

E' vietata la Riproduzione dell'opera e la sua messa a disposizione di terzi,  
sia in forma gratuita sia a pagamento.

Il documento può essere concesso in licenza individuale o istituzionale.



Vincent van Gogh, *Ramo di mandorlo in fiore in un bicchiere* (1888)  
Van Gogh Museum, Amsterdam (Vincent van Gogh Foundation)

La problematicità, all'interno del dibattito filosofico attuale, sia di mantenere, sia di disfarsi, sia di dissolvere un concetto di natura umana fa scattare una sirena d'allarme: è possibile che questi vicoli ciechi nella trattazione del concetto di natura umana siano tutti riconducibili ad unico problema alla radice? Ciò che intendo sostenere è che non è il concetto di natura umana ad essere intrinsecamente problematico, ma il modo con cui sia i detrattori che i salvatori del concetto di natura umana continuano ad intendere la questione dell'umano. Un approccio che in realtà non si è del tutto purificato dall'essenzialismo e perciò finisce inevitabilmente con il fallimento o con l'adozione di soluzioni che si limitano a spostare i medesimi problemi su altri livelli teorici.

Come visto in precedenza, anche dopo il riconoscimento dei principi della vita organica – relazionalità, variabilità e continuità – e il conseguente abbandono dell'essenzialismo, si è conservata l'idea che delineare un concetto esplicativo di natura umana significhi individuare l'insieme dei tratti generalmente posseduti dagli esseri umani ed esplicativi della specie stessa. Un simile approccio, pur rinunciando ai parametri più esigenti dell'essenzialismo rispetto ai tratti costitutivi dell'umano, come l'universalità e la distintività, ne mantiene tuttavia due elementi fondanti. Il primo è il tentativo di ricondurre la natura umana a singoli tratti sostanzialmente definiti, sia che essi siano intesi come geni, capacità, istinti o bisogni. Tuttavia, l'insistenza sull'identificazione di singoli tratti è di per sé problematica alla luce dei principi della vita organica: essi mutano, nella loro rilevanza e nella loro espressione, a seconda delle variabilità individuali ed ambientali (sia ecologiche che culturali). Il secondo elemento è la dimensione della generalità, che, come si è visto in precedenza, spinge o ad astrarre dalla relazionalità costitutiva con gli ambienti che caratterizza l'essere umano, o a generalizzare in maniera arbitraria i tratti di un gruppo specifico di individui e di un dato contesto ecologico o culturale. In entrambi i casi, i principi della vita organica implicano necessariamente il fallimento nonché il rischio che un simile tentativo risulti oppressivo. E dissolvere il concetto di natura di umana in sub-concetti non fa che spostare il problema a un altro livello dell'analisi.

Pur se nominalmente superato, i residui dell'essenzialismo continuano dunque a rendere un concetto esplicativo di natura umana un 'problema irrinunciabile'. L'insistenza sui tratti e sulla loro generalità rivela un tentativo di adattare la visione tradizionale della natura umana ai principi della vita organica, piuttosto che di ripensarla alla luce di questi ultimi; ed indica dunque la pretesa di continuare a definire l'umano astraendo dalla variabilità e dalla relazionalità costitutiva tra individui e ambienti plurali. Tuttavia, ciò che ha rivelato la teoria dell'evoluzione è che al di fuori della relazione non esiste vita, non esiste natura: da un lato, l'ambiente attiva, rende funzionali,

indirizza, plasma i tratti di una specie e dei suoi individui nella loro variabilità; dall'altro, i tratti della specie nella loro variabilità influenzano e modificano l'ambiente esterno e le sue stesse pressioni selettive.

Tentare di sciogliere l'ossimoro, la problematicità irrinunciabile, di un concetto esplicativo di natura umana sembra dunque dipendere dall'assunzione di una prospettiva alternativa, che riconduca la natura dell'essere umano alla sua relazione costitutiva con l'ambiente. Il concetto di natura umana non spiegherebbe l'essere umano attraverso l'identificazione statica e definitiva – in sé fallimentare e con possibili risvolti oppressivi – dei tratti umani. Sarebbe, piuttosto, esplicativo della tipologia di relazione con l'ambiente esterno attraverso cui l'essere umano si costituisce, diventa ciò che è e che guida il suo mutamento.

### *Un approccio pragmatista al concetto di natura umana*

Nello sviluppare una simile prospettiva alternativa al concetto di natura umana, il primo pragmatismo americano riveste un ruolo importante. Non perché non vi siano altre tradizioni che abbiano riformulato il concetto di soggettività umana in termini relazionali<sup>21</sup>; quanto perché il pragmatismo americano ha strettamente sviluppato e coniugato i principi della vita organica messi in luce dall'evoluzionismo con un'antropologia e una teoria del mondo sociale con finalità critico-sociali.

La ricezione dell'evoluzionismo nel primo pragmatismo si è evoluta nel tempo, a seconda delle progressive fasi di dibattito e riconoscimento della teoria dell'evoluzione, della generazione di pragmatisti considerata e dell'autore o autrice in questione<sup>22</sup>. Tuttavia, è possibile considerare la teoria dell'evoluzione come una base teorica fondamentale di questa tradizione, sia in quanto stimolo a riformulare le tradizionali concezioni filosofiche della soggettività e delle società umane, sia in quanto approccio da sviluppare e rielaborare nelle sue implicazioni antropologiche, etiche e sociopolitiche.

Difatti, nella sua esigenza di ripensare l'essere umano e le sue facoltà a partire dal suo rapporto pratico con il mondo, il pragmatismo trovò nell'evoluzionismo un approccio teorico di fondamentale importanza. Esso comprovò il fatto che comprendere un fenomeno, sia esso un'entità inorganica,

<sup>21</sup> Si pensi, ad esempio, alle teorie relazionali dell'esperienza sviluppate da Husserl e Merleau-Ponty (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003), o alle teorie relazionali del soggetto sviluppate dal paradigma del riconoscimento (A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.).

<sup>22</sup> Per un'approfondita ricostruzione della ricezione della teoria dell'evoluzione di Darwin nel primo pragmatismo, si veda T. Pearce, *Pragmatism's Evolution*, cit.

una specie organica, l'essere umano o la società, significa indagarne non le proprietà che lo caratterizzano di contro al mutamento incessante che lo investe, ma i meccanismi e i principi che stanno alla base della sua costituzione e del suo stesso mutamento. «L'influenza di Darwin sulla filosofia consiste in ciò: nell'aver fatto spazio al principio di transizione anche tra i fenomeni del vivente, rendendo così possibile l'applicazione della nuova logica alla mente, alla morale e alla vita»<sup>23</sup>.

In questo cambio di prospettiva nella comprensione dei fenomeni, i pragmatisti colsero la possibilità di ripensare il concetto tradizionale di natura umana, malgrado la morale generalmente tratta dall'avvento dell'evoluzionismo fosse proprio l'impossibilità di delineare un concetto di natura. Da un lato, perché il mutamento delle specie e dei suoi individui sembra negare l'esistenza di una qualsivoglia natura<sup>24</sup>; dall'altro perché sembra esserci «un profondo divario concettuale tra lo spiegare come ci siamo evoluti e chi siamo»<sup>25</sup>. I pragmatisti, al contrario, interpretarono queste resistenze come meri residui della tradizionale metafisica chiusa e statica ereditata dalla filosofia antica: cogliere i principi del mutamento e dell'evoluzione di un fenomeno significa proprio cogliere i principi che lo rendono ciò che è, che stanno alla base della sua costituzione e che rappresentano perciò la natura alla base della sua mutevolezza<sup>26</sup>. E se si identificano tali principi nella relazionalità e nella variabilità, allora la natura delle specie organiche e della specie umana consiste nella tipologia di relazioni che le sottendono, che permane e guida il loro sostanziale evolvere alla luce della variabilità che producono: «la realtà accade nella relazione-tra [...] e nel continuo evolvere di questo relazionarsi»<sup>27</sup>, afferma Mary Parker Follett.

Secondo un approccio pragmatista, dunque, la natura umana non è né una definizione sostanziale di che cos'è l'essere umano *malgrado* la sua dimensione relazionale con ambienti plurali, attraverso l'identificazione di un insieme di tratti permanenti e generali, né un indicatore epistemologico privo di una funzione esplicativa. È una «mappa [che fornisce] principi guida generali»<sup>28</sup> della tipologia di relazione costitutiva con l'ambiente che rende l'essere umano ciò che è, che è sottesa alla sua costituzione e variabilità, ai suoi rapporti plurali e dinamici con ambienti specifici.

<sup>23</sup> J. Dewey, *L'influenza del darwinismo sulla filosofia*, "La società degli individui", 28, 2007, p. 147.

<sup>24</sup> Si veda, ad esempio, D.L. Hull, *La natura umana*, "La società degli individui", 1, 2007, pp. 109-125.

<sup>25</sup> M. Nathan, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>26</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 12, Southern Illinois University Press, Carbondale 1982 [1920]; A. Honneth, H. Joas, *Agire sociale e natura umana*, cit.

<sup>27</sup> M.P. Follett, *Creative Experience*, Martino Fine Books, Mansfield 2003, p. 55.

<sup>28</sup> J. Dewey, *Filosofia sociale e politica. Lezioni in Cina 1919-1920*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, p. 61.

Questo approccio alla natura umana si accompagna a due criteri metodologici. Il primo è che il concetto di natura umana, essendo una 'mappa della relazione' che non intende sostanziare i tratti dell'essere umano ma cogliere la tipologia di relazione tra essere umano e l'ambiente, è suscettibile di arricchimento. Per utilizzare la metafora di Dewey, si può dire che al pari delle mappe di un marinaio che, nell'attraversare sempre lo stesso mare, può sempre perfezionarne i confini e i punti di orientamento, il concetto di natura umana può essere ulteriormente affinato, arricchito e rivisto negli elementi generali deducibili dalla tipologia relazionale che esplica<sup>29</sup>.

Il secondo principio metodologico è che per definire la tipologia della relazione costitutiva tra essere umano e ambiente ed individuarne elementi generali è necessario partire dalla continuità della relazione, in quanto «principio fondamentale della vita»<sup>30</sup>, secondo l'insegnamento dall'evoluzionismo. Ovvero, bisogna partire dalla continuità della dimensione relazionale che accomuna l'essere umano alle altre specie al fine di individuarne la specificità; una specificità che non consiste nel possesso esclusivo di capacità o abilità, ma nell'emergenza di una tipologia specifica di relazione con l'ambiente esterno.

### *Una mappa della relazione*

Un approccio pragmatista alla natura umana parte, dunque, dalla continuità della relazione messa in luce dall'evoluzionismo. Tuttavia, come è messo in luce da Trevor Pearce e Shannon Sullivan<sup>31</sup>, il primo pragmatismo americano rielabora il concetto evoluzionistico di relazione costitutiva con l'ambiente in forti termini circolari, delineando una teoria radicale della relazione. Difatti, la teoria e la filosofia evoluzionistica tradizionali, pur dando rilevanza al ruolo delle variabilità genetiche degli individui di una specie, interpretavano la relazione tra individuo e ambienti in una chiave in ultima istanza externalista, secondo la quale la costituzione della specie e degli individui è determinata prevalentemente dall'ambiente, dalle sue pressioni selettive, che selezionano e riproducono le variabilità genetiche più adatte alla sopravvivenza. Secondo questa prospettiva, è dunque l'azione dell'ambiente

<sup>29</sup> *Ibidem*. Sull'immagine della mappa e sulla sua funzione teorica e critica, si veda A. Särkelä, *Immanent Critique as Self-Transformative Practice: Hegel*, "Journal of Speculative Philosophy", 31, 2017/2, pp. 218-230.

<sup>30</sup> M.P. Follett, *Creative Experience*, cit., p. 64.

<sup>31</sup> T. Pearce, *Pragmatism's Evolution*, cit.; S. Sullivan, *Living Across and Through Skin. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2001.

a determinare la costituzione e lo sviluppo degli individui, in quanto dipendenti da esso per la loro riproduzione e sopravvivenza.

I pragmatisti, al contrario, ripensarono questa relazione costitutiva in termini di reciprocità, considerando altresì l'attività trasformativa e costitutiva dell'organismo sull'ambiente, e perciò il suo stesso ruolo nel proprio sviluppo ontogenetico e filogenetico; un approccio che venne poi biologicamente provato e sviluppato dall'evoluzionismo contemporaneo attraverso la teoria degli organismi quali «costruttori di nicchie ecologiche»<sup>32</sup>. I pragmatisti radicarono la dimensione attiva della vita organica proprio nella sua passività rispetto all'ambiente, «nelle questioni supreme: la vita e la morte»<sup>33</sup>. Infatti, in primo luogo, lo sviluppo e la funzionalità delle più basilari funzioni vitali dell'organismo, come respirare, digerire, camminare, vedere, implicano la cooperazione e reciproca azione di ambiente e organismo: «respirare è una questione di aria tanto quanto di polmoni; digerire è una questione di cibo tanto quanto di tessuti dello stomaco. Vedere implica la luce così come certamente implica l'occhio e il nervo ottico»<sup>34</sup>.

In secondo luogo, l'organismo sopravvive e si riproduce solo soddisfacendo le sue mancanze e i suoi bisogni attraverso il *medium* dell'ambiente, una mediazione che implica tanto le risorse dell'ambiente di cui è carente, quanto l'azione dell'organismo per il consumo, la riconversione e la stabilizzazione di tali risorse.

Nell'interesse del mantenimento della vita c'è una trasformazione di alcuni elementi nel medium circostante. Più alta è la forma di vita, più importante è la ricostruzione attiva del medium. [...] L'organismo non sta lì a [...] aspettando che qualcosa si presenti. Non aspetta passivamente e inerte che qualcosa lo impressioni dall'esterno. L'organismo agisce in accordo con la sua struttura, semplice o complessa, sul suo ambiente. Di conseguenza, i cambiamenti prodotti nell'ambiente reagiscono sull'organismo e le sue attività<sup>35</sup>.

Dunque, come l'organismo si costituisce, sia filogeneticamente che ontogeneticamente, attraverso l'ambiente e la sua conformazione, così l'ambiente sviluppa i suoi caratteri e i suoi processi anche attraverso l'attività dell'organismo, in una costante circolarità. Comprendere l'uno senza l'altro è un processo di astrazione ingiustificato, tanto da portare i pragmatisti a coniare una nuova terminologia per esprimere la radicalità di questa relazione costitutiva.

<sup>32</sup> F.J. Odling-Smee, K.N. Laland, M.V. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton 2003.

<sup>33</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, cit., p. 309.

<sup>34</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, New York 1930 [1922], p. 14.

<sup>35</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, cit., pp. 128-129.

Se Mary Parker Follett utilizza il concetto di ‘comportamento circolare’, per mostrare come l’organismo «reagisce all’ambiente più [+] l’organismo», e dunque come «ci [si] cre[a] a vicenda tutto il tempo»<sup>36</sup>, Dewey sostituisce invece il termine ‘relazione’ con quello di ‘transazione’, che, spogliato di ogni accezione economicista, sta ad indicare come «[non esistano] entità, essenze, realtà separabili o indipendenti»<sup>37</sup>, in sé già formate prima della relazione, ma solo entità che si costituiscono ‘tra’, ‘attraverso’ le relazioni reciproche attraverso cui esistono.

A partire da questa concezione transazionale o circolare della vita organica, è possibile dunque definire nei termini di ‘transazione vitale’ la tipologia di relazione con l’ambiente che accomuna l’essere umano alle altre specie organiche, che ne guida la costituzione e la trasformazione in ambienti plurali. E seguendo i pragmatisti, è a partire da questa continuità che è possibile interrogarsi sulla specificità dell’essere umano: la transazione vitale con l’ambiente dell’essere umano assume una dimensione culturale, emergente da capacità non esclusive dell’essere umano, non appartenenti universalmente a tutti gli esseri umani, ma con un impatto sulla forma di vita umana. All’interno della tradizione pragmatista è possibile individuare alcuni presupposti di tale emergenza, alcuni elementi generali dell’umano che conseguono a tale tipologia di relazione (ma arricchibili e rivedibili), e infine le conseguenze critico-teoriche di un concetto di natura ripulito da un approccio essenzialista.

Per ciò che riguarda le «precondizioni della natura umana»<sup>38</sup> in quanto transazione culturale con l’ambiente, un approccio pragmatista che sia realmente continuista ed emergentista le identifica in alcune capacità possedute ed esercitate all’interno della natura in gradi differenti di estensione, complessità ed incidenza sull’ambiente esterno<sup>39</sup>. Seguendo Dewey, ad esempio, la dimensione culturale che caratterizza l’esistenza umana va radicata nell’estensione, nella complessità e nell’incidenza che le relazioni sociali diffuse in natura assumono tra gli esseri umani, diventando forme di ‘associa-

<sup>36</sup> M.P. Follett, *Creative Experience*, cit., p. 62.

<sup>37</sup> J. Dewey, *Knowing and the Known*, in *The Later Works of John Dewey*, vol. 16, Southern Illinois University Press, Carbondale 1989 [1949], p. 133.

<sup>38</sup> Per questa terminologia, si veda A. Honneth, H. Joas, *Agire sociale e natura umana*, Rosenberg & Sellier, Torino 2023.

<sup>39</sup> Non tutti i primi pragmatisti furono coerenti in questo approccio emergentista. Ad esempio, Mead fornì analisi fondamentali delle precondizioni e degli effetti del linguaggio sulla socialità degli esseri umani. Tuttavia, delineò una concezione antropocentrica dell’autocoscienza e della mente che creava una frattura tra essere umano e ambiente. Si veda, G.H. Mead, *The Problem of Society: How We Become Selves*, in Id., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 360-385; E. Raduly, *The Scope of Mind in Nature: Charles W. Morris' Early Theory of Symbolism and Critical Reading of G. H. Mead*, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, 16, 2.



zione'. «L'interazione tra gli esseri umani, ovvero l'associazione, non è differente in origine da altre modalità di interazione. [...] L'aspetto significativo è che l'assemblaggio degli esseri organici umani trasforma la sequenza e la coesistenza in partecipazione»<sup>40</sup>. Ovvero, l'estesa capacità intersoggettiva della maggior parte degli esseri umani non solo di percepire gli altri e sviluppare forme d'agire coordinate, ma di 'mettersi nei loro panni', di assumerne la prospettiva, comporta lo sviluppo di una prospettiva partecipata attraverso la quale emerge un esteso approccio significativo all'ambiente esterno e all'esperienza dell'organismo umano. La pluralizzazione dei punti di osservazione reagisce direttamente ed indirettamente sulla transazione vitale dell'umano, che da immediata diventa estesamente mediata, ovvero ricostruita, arricchita nelle sue condizioni di emergenza e di sviluppo, acquisendo nuove proprietà e modi di essere indirizzata. Per il primo pragmatismo approcciare significativamente la transazione con l'ambiente esterno significa coglierne le relazioni di occorrenza, di sviluppo e di incidenza, e dunque dischiudere «nuovi modi di operare e nuove proprietà»<sup>41</sup>. I fenomeni esterni e i fenomeni umani, come i tratti organici, le emozioni, i bisogni, la corporeità e le capacità, vengono dunque articolati e ri-articolati collettivamente, sostanzialmente definiti, ricostruendo la serie di condizioni da cui dipende il loro emergere, il loro sviluppo, la loro funzione, nonché la loro regolamentazione per il perseguimento di scopi determinati, con un rafforzamento della transazione vitale tra essere umano e ambiente esterno<sup>42</sup>.

La transazione tra essere umano e ambiente assume perciò una dimensione culturale in quanto mediata, interpretata socialmente. Tale interpretazione è sia oggettivamente ancorata all'ambiente particolare, alle situazioni specifiche, e ai tratti umani che emergono o diventano prominenti nella relazione, sia relativamente articolata e incanalata in base agli individui specifici in associazione, alla loro variabilità organica ed esperienziale, alle capacità, tratti e bisogni che in una data situazione sono esperiti come maggiormente pressanti. E comporta sia una trasformazione della natura esterna e della corporeità organica, incanalata e articolata attraverso l'assunzione di schemi interpretativi e pratici socialmente condivisi, sia l'emergenza dei «loop ef-

<sup>40</sup> J. Dewey, *Experience and Nature*, cit., pp. 138-139.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>42</sup> Sulla centralità del concetto di 'articolazione' dell'esperienza in una prospettiva pragmatista, si veda M. Santarelli, *Dewey's Anthropology of Interests and Values*, "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 16, 2024/2; Id., *Articolare l'esperienza*, in H. Joas, *Come nascono i valori*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 7-41.

*fects*»<sup>43</sup>, delle reazioni circolari dell'ambiente naturale, della corporeità organica e dell'esperienza umana, che, inseriti in nuove circostanze, variabili e plurali nella loro conformazione, resistono, negano, deviano, le articolazioni socialmente elaborate.

### *Una mappa della critica*

Da questa definizione della natura umana come transazione culturale con l'ambiente, un approccio pragmatista deduce alcuni elementi generali dell'umano, punti di orientamento rivedibili e arricchibili, per tracciare rotte di critica sociale. Il primo elemento è quello della *pluralità*: le interpretazioni ed articolazioni delle transazioni tra esseri umani e ambienti, e dunque le definizioni sostanziali dei tratti, delle capacità, dei bisogni umani, sono plurali. Tale pluralità è dovuta sia alla variabilità degli ambienti e delle situazioni, sia alla variabilità organica ed esperienziale degli individui, sia alla circolarità dinamica tra i due. Il secondo elemento è la *circolarità* tra individui e articolazioni culturali socialmente condivise. Queste ultime, delineando una definizione sostanziale dell'umano che organizza e coordina la vita collettiva e individuale, canalizzano, orientano e articolano l'individualità, «creano gli individui»<sup>44</sup>: «una qualche associazione preesistente di esseri umani viene prima di ogni singolo essere umano che nasce nel mondo»<sup>45</sup>. Tuttavia, riconoscere l'a-simmetria di potere delle articolazioni culturali rispetto agli individui non significa assumere né una posizione di costruttivismo sociale, né una posizione di relativismo culturale estremo. Infatti, da un lato, secondo una prospettiva transazionale pragmatista, gli individui stessi hanno un potenziale trasformativo rispetto alle costruzioni culturali: la «deviazione radicale»<sup>46</sup> della variabilità organica, individuale ed ambientale, resiste, devia e ha un potenziale di arricchimento verso le articolazioni culturali e definizioni sostanziali dell'umano, per un rinnovato e rafforzato approccio significativo alla transazione tra esseri umani e ambiente.

Dall'altro lato, riconoscere l'a-simmetria delle plurali articolazioni culturali e definizioni sostanziali dell'umano non implica l'assenza di criteri oggettivi per valutarle. Al contrario, dischiude la possibilità di una critica sociale. Come visto in precedenza, le articolazioni culturali sono sempre radi-

<sup>43</sup> Per una teoria dei *loop effects* tra società e natura secondo un'antropologia pragmatista, si veda R. Dreon, *Human Landscapes*, SUNY Press, New York, 2022; Id., *A Plea for a Pragmatist Anthropology*, "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", 16(2), 2024.

<sup>44</sup> J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, cit., p. 191.

<sup>45</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, cit., p. 58.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 113.

cate nel rapporto tra individui o gruppi specifici e situazioni o ambienti oggettivi specifici. La loro funzionalità, la loro capacità di rafforzare la transazione con l'ambiente, non solo in termini di sopravvivenza, ma di rafforzamento della vita attraverso il soddisfacimento dei bisogni umani e l'esplorazione creativa delle capacità, tratti e attitudini emergenti, può essere valutata sulla base delle conseguenze che produce. È possibile esaminare, in relazione ad una transazione culturale specifica, «ciò che viene fatto per liberare specifiche capacità e coordinarle in poteri operativi», e ci si può dunque valutativamente chiedere, «che tipo di individui vengono creati?»<sup>47</sup>.

Il terzo elemento deducibile da una concezione pragmatista della natura umana come transazione culturale con l'ambiente, e che consegue all'elemento della pluralità e della creazione relazionale, è quello della *conflittualità* tra individui e gruppi in associazione. Follett, Addams e Dewey elaborano teorie della società e della cultura che, a partire dalla transazionalità tra individui e ambienti, pongono il conflitto come un elemento inestirpabile del sociale. «Il conflitto [...] è l'emergere delle differenze»<sup>48</sup>, per cui in ogni forma di associazione tra individui è possibile individuare una «molteplicità di gruppi»<sup>49</sup> con articolazioni differenti della transazione tra individuo e ambiente. Queste ultime possono non solo identificare differenti tratti, bisogni, attitudini, capacità come maggiormente predominanti o pressanti in una data situazione, ma anche darne differenti articolazioni, sulla base di interpretazioni alternative delle loro condizioni di emergenza, sviluppo, funzionalità e regolamentazione. Tale conflittualità non solo non è eliminabile, ma è la condizione di possibilità per la continua ri-articolazione partecipata e plurale della transazione tra individui e ambienti, per il rafforzamento della vita.

La conflittualità diventa un elemento problematico nel momento in cui si trasforma in dominio, ovvero quando l'articolazione culturale, la definizione sostanziale dell'umano e del sociale di uno o più gruppi sociali diventano dominanti ed oppressive rispetto ad altre. In questo caso, vi è «un modo di vita sociale che monopolizza l'energia e l'attenzione umana», che definisce e organizza in maniera rigida l'esperienza e la transazione con l'ambiente, la produzione della conoscenza e la coordinazione della vita associata, diventando «rigido e relativamente vacuo, sterile»<sup>50</sup>. Ovvero, diventa incapace di articolare in maniera significativa la pluralità e la variabilità dell'umano, le nuove situazioni, i *loop effects* dell'ambiente e dell'esperienza, portando a

<sup>47</sup> *Ibidem*, 193.

<sup>48</sup> M.P. Follett, *Constructive Conflict*, in *Dynamic Administration*, cit., p. 1.

<sup>49</sup> J. Dewey, *Filosofia sociale a politica. Lezioni in Cina 1919-1920*, cit., p. 62.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 72.

un'«unilateralità e distorsione della natura umana – soppressione della crescita in una direzione, esagerazione in altre»<sup>51</sup>.

Un approccio pragmatista al concetto di natura umana non definisce dunque in maniera sostanziale i tratti generalmente posseduti dell'essere umano, con conseguenti rischi oppressivi, né lo svuota di contenuto, spostando il problema della sostanzialità su altri piani, e neppure lo elimina dal vocabolario filosofico. Al contrario, abbandona i residui di un approccio essenzialista incentrato sui singoli tratti e su una loro definizione sostanziale e generale, per identificare la tipologia di relazione tra essere umano e ambiente che sottende alla costituzione e allo sviluppo degli esseri umani in ambienti plurali, rendendoli ciò che sono. E in contrapposizione ai risvolti oppressivi di un concetto tradizionale di natura, la sua finalità è intrinsecamente critica. Da un lato, deve orientare nell'analisi di un dato contesto sociale e culturale, per cogliere le articolazioni significative dell'ambiente, dell'umano e della vita associata in esso elaborate. Dall'altro lato, è una mappa per individuare i gruppi sociali che partecipano a questo processo di articolazione, le conflittualità che lo sottendono e i possibili rapporti di potere e dominazione che bloccano il processo dinamico e plurale di articolazione e ri-articolazione significativa della transazione tra individui e ambienti plurali. Attraverso tale approccio, il concetto di natura umana perde la problematicità e i rischi oppressivi intrinseci alla tradizionale pretesa di individuare in maniera sostanziale e generale i tratti dell'essere umano. Diventa un concetto in sé critico e trasformativo, attraverso cui analizzare i contesti culturali di costituzione, articolazione e definizione dell'essere umano, decostruire «l'influenza dei diversi tipi di gruppi sociali sulla generazione di credenze e standard» e cogliere la «reazione riflessa di queste credenze e standard su altre forze sociali»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>52</sup> J. Dewey, *Syllabus: Social Institutions and the Study of Morals*, in *The Middle Works of John Dewey*, vol. 15, Southern Illinois University Press, Carbondale 1983 [1923], p. 233.