

Il naturalismo culturale di Dewey

Il caso della mente

Roberta Dreon

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The essay focuses on John Dewey's pragmatic naturalism in order to show that the relatively recent naturalizing trend in philosophy should be considered a historically and culturally situated restriction of other forms of naturalism. Dewey's cultural naturalism is based on a strong continuity between nature and culture, assuming that human intelligent behaviour arises from already existing organic and environmental resources in an entirely contingent manner. This kind of naturalism does not involve physical reductionism: more complex interactions between organisms and their environment, such as human mental behaviour, are seen as innovative, in the sense that they produce forms of organization that, on the one hand, are not reducible to the simple association of pre-existing elements. On the other hand, innovative modes of interaction between human organisms and their naturally social environment have consequence on the natural world: they produce changes within it. The second part of the text presents Dewey's non-substantive conception of the mind, which has its roots in the non-reversible consequences of the advent of highly communicative and linguistic interactions in the human world as well as in the possibility for human organism to reconsider analytically or reflectively their primarily holistic, qualitatively felt experiences.

Keywords Dewey. Naturalism. Mind. Continuism. Emergentism.

Sommario 1 Naturalismi. – 2 Che cos'è il naturalismo culturale di Dewey? – 2.1 Naturalismo ed esperienza umana. – 2.2 Il naturalismo culturale. – 2.3 Una prima sintesi. – 3 Mente, cognizione e psiche: un resoconto deflazionistico, naturalistico e funzionale. – 3.1 La mente non è una sostanza: dal nome al verbo. – 3.2 Per una storia naturale della mente. – 3.3 Aspetti di un resoconto funzionalista della mente. – 4 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Philosophica 4

e-ISSN 2610-8925 | ISSN 2610-8933

ISBN [ebook] 978-88-6969-325-0 | ISBN [print] 978-88-6969-326-7

Peer review | Open access

Submitted 2019-02-05 | Accepted 2019-02-25 | Published 2019-07-27

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-325-0/011

1 Naturalismi

Come è noto, a partire dal brillante saggio di Quine *Epistemology Naturalized* (Quine 1969), il cosiddetto naturalismo scientifico o scienziista (De Caro, Macarthur 2004) ha avuto e continua ad avere una posizione preminente nella tradizione analitica in filosofia. Ciò nonostante, anche nel panorama filosofico contemporaneo sia il riduzionismo concepito come ideale regolativo (Dupré 2007, 11), sia l'assunto che i resoconti scientifici costituirebbero l'unica fonte non controversa per sviluppare un'ontologia esente da ogni appello al trascendentale, sono state problematizzate su vari fronti e forme alternative di naturalismo sono state messe in risalto. I naturalismi non riduzionisti di Hilary Putnam e di John McDowell, come quello più recente di John Dupré, mostrano che altre vie al naturalismo sono possibili anche nella filosofia contemporanea. D'altra parte, la critica dall'interno del cognitivismo portata avanti dai fautori dell'enattivismo, delle teorie della mente incorporata, radicata in un ambiente, nonché estesa oltre i confini dell'encefalo (Varela, Thomson, Rosch 1991; Gallagher 2017; Clark 2006), stanno mettendo a dura prova alcuni aspetti caratterizzanti del naturalismo scientifico, dal monismo fisicistico, al primato della causalità efficiente unidirezionale, alla nozione di sopravvenienza.

Questo tipo di lettura delle dinamiche filosofiche più recenti, però, offre un'immagine in parte distorta dei processi, perché tende a inquadrare le varie alternative alla naturalizzazione scienziista come reazioni a un paradigma che sembra fondamentale - per cui ogni volta che si delinea una possibilità diversa, la sua prima caratterizzazione avviene per negazione: ci si sente in dovere di specificare che si tratta, appunto, di forme di naturalismo *non riduzionista*, come se il riduzionismo metodologico fosse un tratto essenziale del naturalismo *tout court*.

Tuttavia, se si adotta uno sguardo più ampio, staccandosi dalla contemporaneità più attuale anche di poco, il quadro che ne risulta è diverso e il ruolo del naturalismo scienziista ne esce relativizzato. Secondo un approccio più ampio è piuttosto il riduzionismo naturalistico ad apparire come una restrizione, storicamente e culturalmente situata, di forme di naturalismo continuista già esistenti, più ricche e aperte.

È questo il caso del naturalismo pragmatista di John Dewey, sul quale si concentra questo saggio. Il naturalismo culturale di Dewey, erede di un Darwinismo non ideologico - antisostanzialista, anteterminista, nonché contingentista (Dewey 2007) -, insisteva su un continuismo di fondo tra natura e cultura. Il risultato è un approccio pluralista e tollerante sul piano ontologico - capace di ammettere non solo la causalità del biologico sul culturale, ma anche la retroazione del linguaggio condiviso e delle pratiche sociali e culturali sulle risorse naturali precedenti. Al contempo, il naturalismo di Dewey ci restituisce una concezione non sostantiva della mente,

pur non rinunciando a evidenziare che l'avvento di interazioni significative e linguistiche sulle organizzazioni pregresse di forme di vita non umane con il loro ambiente di appartenenza porta con sé conseguenze irreversibili.

La prima parte di questo contributo sarà dedicata a chiarire quella forma di naturalismo, che Dewey nel libro del 1938 chiama appunto 'naturalismo culturale', ricostruendone i tratti a partire dai testi del pragmatista americano, ma anche accennando brevemente a un confronto con i termini del dibattito in filosofia della mente su 'sovravvenienza' ed 'emergenza'.

La seconda parte del saggio sarà invece dedicata a considerare alcuni aspetti portanti della concezione della mente elaborata da Dewey - un tema centrale perché, se da un lato costituisce un caso specifico di applicazione del naturalismo culturale, dall'altro, si tratta del caso per eccellenza del dibattito recente e antico intorno al dualismo mente-corpo, che tanta importanza ha avuto e continua ad avere sia tra i fautori che tra i detrattori della naturalizzazione.

2 Che cos'è il naturalismo culturale di Dewey?

2.1 Naturalismo ed esperienza umana

Nel 1927, Dewey pubblicava un saggio nel *Journal of Philosophy*, il cui titolo suonava *Half-hearted Naturalism* - qualcosa come, 'naturalismo incerto' o 'naturalismo fiacco' (Dewey 1984a). In questo modo si era espresso George Santayana nel 1925 (Santayana 1925) a proposito del naturalismo di Dewey, in una ampia recensione al suo libro *Experience and Nature*, che era stato appena pubblicato.

Dovendo rispondere alle critiche di Santayana, in questo articolo Dewey ha modo di chiarire che cosa intenda per naturalismo, anche se qui non parla ancora di 'naturalismo culturale', come farà nel suo ultimo lavoro di logica del 1938, *Logic. The Theory of Inquiry*. Qui parla piuttosto di 'empirical naturalism' o di 'naturalist empiricism', evidenziando il legame che connette il suo *Esperienza e natura* all'empirismo radicale di William James - profondamente continuistico a differenza della tradizione atomistica ed associazionistica dell'empirismo inglese (James 1976). Ma la dimensione culturale del suo naturalismo è già chiarissima.

La concezione della natura di Santayana, per cui questi accusa Dewey di essere un naturalista debole, è che essa sia priva di primi piani e di sfondi, di prospettive, di salienze, ovvero che essa sia essenzialmente indifferente a qualsiasi punto di vista umano (Santayana 1925, 678-9). Dewey ritiene che questa posizione sia indebita non perché non dimostrata o non dimostrabile - al contrario, essendosi appropriato della lezione di Peirce, Dewey ritiene che sia inevitabi-

le che le nostre concezioni siano radicate su una base di credenze. Piuttosto il punto è che la credenza su cui si basa la concezione della natura di Santayana non è esplicitata: il filosofo ispano-americano parte dal presupposto assunto come ovvio che la natura sia estranea all'uomo, ovvero a tutto ciò che nell'uomo non è altro dal corpo fisicamente esteso: vale a dire, che la natura non possa che essere aliena alla cultura e alle istituzioni umane, all'esperienza umana, alla socialità e alle convenzioni che caratterizzano il mondo umano. Una concezione completamente deumanizzata della natura, come costituita da movimenti perpetui, piuttosto che da eventi e da storie è a sua volta il prodotto di una adesione dogmatica, di un *belief* indebito perché poco consapevole del proprio carattere di credenza.

Ma oltre a questa critica (1) che concerne l'ignoranza della dimensione opaca delle credenze su cui si ancorano i nostri argomenti (Peirce 1905), Dewey sostiene che Santayana assumerebbe l'idea dell'assenza di ogni punto di riferimento nella natura dalla fisica contemporanea (2), ovvero da una convenzione intellettuale molto tarda, di cui produrrebbe un'estensione indebita.¹ Infine (3) - e questo è un punto cruciale per il naturalismo di Dewey -, supporre un'alterità totale della natura rispetto a ogni faccenda umana ha come conseguenza la ricaduta in una forma di credenza nel soprannaturale o in qualcosa di analogo, perché questa posizione richiede che, se la comparsa dell'uomo e del mondo culturale è estranea e totalmente discontinua rispetto alla natura, è necessario un intervento dall'esterno o trascendente per spiegarla, come sottolinea efficacemente Joseph Margolis (2004).

Il *belief* da cui parte invece esplicitamente Dewey, al pari di Peirce e James, è che ci sia continuità tra l'uomo nella sua dimensione sociale e culturale e il mondo *tout court*, ovvero che la vita umana con i suoi tratti distintivi - l'esperienza, la cultura e la storia, la politica, l'arte e la tecnologia - siano 'tratti genuini' del mondo, si radichino in aspetti della natura precedenti all'avvento umano, ne siano 'proiezioni, continuazioni e complicazioni' che avvengono all'interno dello stesso mondo naturale. Pertanto l'esperienza umana, che per Dewey è interazione con un ambiente naturale e sociale e non dimensione intrapsichica, è nella natura, ne è un componente integrante.

Nell'ultima parte del saggio vi è anche un riferimento interessante alla mente, allorché Dewey ricorda come Santayana, definendolo un comportamentista, lo accusa di negare la mente stessa. In vista della seconda parte di questo articolo è utile già anticipare che Dewey rifiuta come indebito questo passaggio: piuttosto, come

¹ Non sono certa che Dewey colga nel segno con questa seconda critica. Più che la fisica contemporanea, sulla concezione della natura come intimamente estranea a ogni contributo umano mi sembra pesare l'influsso delle tesi di Schopenhauer e di Nietzsche, certo rielaborate in modo originale da Santayana. Su questo rinvio a Flamm 2002.

del resto afferma in un saggio coevo, *Body and Mind* (Dewey 1984b), parlando di un comportamento intelligente o mentale e insieme emotivo, il suo intento è proprio quello di evitare l'ipostatizzazione di due sostanze ontologiche reciprocamente estranee, di opporre mente e materia, interno ed esterno.

In più, contro Santayana che lo accusava di 'misticismo etico o sociale' (Santayana 1925, 684), in continuità con quanto sostenuto in *Experience and Nature*, Dewey sostiene che la dimensione sociale e naturalmente culturale dell'esperienza umana è una parte integrante della natura che nasce quando le interazioni tra le forme di vita e i vari aspetti dell'ambiente naturale diventano forme di comunicazione, ovvero di fare in comune. Ignorare le conseguenze dell'esperienza umana – di cui Santayana riconosce a ragione il carattere non psicologico, ma immediatamente sociale e condiviso in Dewey – significherebbe espungere in maniera indebita una parte integrante della natura e dover ricorrere a interventi extra-naturali per spiegare il contributo umano, la trama degli eventi e delle storie che nel naturalismo dogmatico del filosofo ispano-americano appariva come il livello meramente superficiale di una natura ben più profonda.

2.2 Il naturalismo culturale

Per ora, però, rinvio alla seconda parte di questo saggio l'approfondimento del ruolo della comunicazione nell'emergenza di una forma di esperienza specificamente umana, per considerare, invece, quali sono gli aspetti caratterizzanti del naturalismo culturale in base a quanto Dewey scrive in *Logic. The Theory of Inquiry* (Dewey 1991).

Sostenendo un approccio alla logica consapevole sia della matrice biologica che di quella culturale dell'indagine – vale a dire del conoscere umano nella sua dimensione in atto –, Dewey spiega che per naturalismo qui si intende l'assunzione che non vi sia soluzione di continuità tra le operazioni razionali e quelle fisico-biologiche, che le prime crescano (*grow out of*) a partire dalle seconde, ma che al contempo le operazioni razionali non possano essere considerate identiche o ridicibili a quelle organiche da cui emergono (Dewey 1991, 25, 30). Da un lato, pertanto, è escluso che si debba fare ricorso all'intervento di elementi estranei o ulteriori rispetto alle risorse fisiche e organiche per l'avvento del mondo culturale, dell'attività significativa e razionale umana; dall'altra, tuttavia, è respinta anche la riduzione dei livelli più alti di interazione vitale con l'ambiente a quelli più bassi. Il naturalismo culturale non implica forme di fisicismo riduzionistico perché le interazioni più complesse tra gli organismi e il loro ambiente sono intese come innovative – sebbene nascano da risorse organiche e ambientali già preesistenti in maniera del tutto contingente –, nel senso che producono forme di organizzazione che non so-

no riducibili alla semplice associazione degli elementi preesistenti, e anzi sono tali da retroagire, da produrre a loro volta dei cambiamenti sul mondo organico precedente.

Il problema cruciale di cui una posizione continuista deve farsi carico - Dewey non se lo nasconde - è quello di spiegare le «differenze straordinarie che demarcano le attività e le conquiste degli esseri umani rispetto a quelle di altre forme biologiche» (Dewey 1991, 49; trad. dell'Autore). Il punto, in altre parole, è comprendere come sia avvenuta la trasformazione di attività meramente organiche in comportamenti intelligenti, dotati di significato, evitando il ricorso a interventi esterni come accadrebbe invece in una prospettiva radicalmente discontinuistica e dualistica tra natura e cultura, mondo e razionalità. A parere di Dewey l'insorgenza del linguaggio a partire da una combinazione del tutto contingente di risorse organiche e da un ambiente sociale preesistenti è la chiave per comprendere questa trasformazione (cf. Margolis 2017 e Tomasello 2008), dove però il linguaggio è inteso nel senso ampio che include tutti i sistemi di comunicazione umana, gestuale, iconica, verbale. Dewey (1991, 51) nota che oltre a essere una istituzione culturale tra le altre, il linguaggio e più in generale la comunicazione umana sono i modi attraverso i quali sono acquisiti e trasmessi gli abiti, i quali permeano tutte le altre attività culturali, e per loro tramite si realizzano forme di astrazione e di estensione dei significati a contesti via via più ampi di pratiche. Centrale è inoltre il ruolo del linguaggio nella trasformazione della socialità animale in quella specificamente umana. È chiaro che per Dewey, che cita Aristotele, la dimensione sociale della forma di vita umana è indiscutibile, non può essere revocata da un dubbio genuino, se solo si considera la strutturale dipendenza dell'essere umano, alla nascita, dal gruppo sociale di appartenenza (cf. Dewey 1988a, Mead 2001, 73). Inoltre, al pari di Mead e ben prima di Tomasello (1999), Dewey aveva ben chiaro che molte forme di vita animale sono fortemente socializzate e che la questione vera è quella di mettere a fuoco la peculiarità della socialità umana, che consiste a suo parere nella possibilità di una 'comunità di azione', di una 'impresa comune' sulla base della condivisione di significati e di un'eredità culturale oltre che fisica (Dewey 1991, 49). Da questo punto di vista, «il linguaggio non originò l'associazione, ma quando sopravvenne (*supervenied*) quale emergenza (*emergence*) naturale a partire da forme precedenti di attività animale, reagì in modo da trasformare i modi precedenti di comportamento associato in maniera tale da conferire una nuova dimensione all'esperienza» (Dewey 1991, 63), una dimensione culturale e intelligente.²

² Per una posizione analoga si veda Dupré (2007, 39): «l'esistenza di simboli significativi richiede l'esistenza di una comunità. Un cervello, o una mente, possono contenere rappresentazioni simboliche solo in virtù del rapporto tra il loro possessore e una comunità di persone che usano quei simboli».

Da un lato, il libro del 1938 dedicato alla logica, non poteva non insistere sulla straordinaria potenza astrattiva del linguaggio, che appare fondamentale nel realizzare via via il passaggio da forme di significazione, basate su segni naturali, a simboli e a parole che possono essere condivise da un'intera comunità di parlanti.

Dall'altro lato, Dewey si esprime nettamente a favore di una retroazione della dimensione culturale dell'esperienza umana sull'ambiente naturale. La socialità umana si distingue dal modo in cui sono sociali le api e le formiche perché l'ambiente umano è trasmesso culturalmente, ovvero non è semplicemente naturale, ma ha incorporato una eredità culturale fatta di abiti, istituzioni, tradizioni e credenze che hanno prodotto e producono una riconfigurazione importante dell'ambiente naturale. Dewey arriva a dire che perfino «le strutture neuro-muscolari degli individui sono modificate dall'influenza dell'ambiente culturale sulle attività che esse compiono» (Dewey 1991, 49), tanto che l'interpenetrazione degli aspetti culturali del comportamento umano con le componenti fisiologiche è tale da rendere difficile e comunque successiva, non primaria, la loro distinzione - dal procurarsi il cibo all'alimentarsi, al modo in cui camminiamo e ci orientiamo nello spazio (cf. Mauss 1934), alla sessualità umana.

2.3 Una prima sintesi

Volendo fare un bilancio molto sintetico del naturalismo culturale sulla base dei termini più recenti del dibattito su dualismo, 'riduzionismo materialistico', 'sopravvenienza' o 'emergenza' (Davidson 1980 e Kim 1993), la posizione di Dewey sarebbe senz'altro riconducibile a una forma di emergentismo - sebbene, scrivendo in anni precedenti l'avvento delle distinzioni tecniche tra 'sopravvenienza' ed 'emergenza', il pragmatista faccia ricorso sia alle parole 'emergence' ed 'emerge', sia al verbo 'supervene', favorendo tuttavia sempre il termine 'continuity' nel senso indicato sopra. Limitarsi a registrare una covarianza tra i fenomeni mentali e quelli neurali e, più in generale tra quelli culturali e quelli organici nel mondo umano - come accade nel monismo anomalo - non sarebbe senz'altro stata una mossa conforme alle sue corde, filosofiche e umane. Soprattutto, il postulato della 'struttura causale del fisico' (Kim 1993) non avrebbe potuto che apparire come non giustificato a Dewey, basato in ultima analisi sulla credenza indebita che solo ciò che è fisico è reale e che solo ciò che è fisico può produrre una azione causale. Tuttavia, i tratti del naturalismo culturale di Dewey o, se vogliamo, del suo emergentismo sono tutt'altro che incoerenti. In estrema sintesi, potremmo riassumerli in questo modo:

1. Le pratiche culturali e le attività intelligenti tipicamente umane crescono a partire sia da risorse preesistenti organiche e fisiologiche sia dall'ambiente naturale.
2. È escluso il ricorso a forme di intervento esterno o ulteriore rispetto alle interazioni organico-ambientali per l'insorgenza del mondo culturale - un *nous* di origine divina, una ragione *a priori*.
3. L'insorgenza del linguaggio, dell'attività intelligente, delle pratiche culturali da forme di organizzazione delle dinamiche organico-ambientali preesistenti e meno complesse è del tutto contingente e casuale, non determinata da un processo evolutivo inteso come sviluppo teleologico da forme di vita considerate 'inferiori' a forme di vita 'superiori'.³
4. Le forme più complesse di organizzazione delle risorse precedenti in cui consistono le attività intelligenti umane sono nuove, nel senso che fanno comparire aspetti ed eventi altri e inaspettati rispetto al panorama precedente e irriducibili alla mera somma degli elementi preesistenti: si tratta di modi di interazione delle forme di vita umana con l'ambiente naturale e naturalmente sociale che sono (a) irreversibili e (b) tali da comportare una trasformazione dell'ambiente naturale, una cospicua riconfigurazione anche di attività puramente fisiologiche preesistenti.
5. La trasformazione di attività semplicemente organiche in comportamenti significativi, intelligenti, in tradizioni e istituzioni sociali e culturali è legata all'insorgenza nella forma di vita umana del linguaggio e di modi di comunicazione che rendono possibile la condivisione di attività e di scopi, ovvero una forma di socialità molto pronunciata.

3 **Mente, cognizione e psiche: un resoconto deflazionistico, naturalistico e funzionale**

Si tratta ora di comprendere quale concezione della mente venga elaborata da Dewey, distinguendola dai modi di interazione con l'ambiente che il filosofo caratterizza come psico-fisici, ovvero come propri di forme di vita già complesse, ma non umane. In estrema sintesi, potremmo sostenere che il resoconto che Dewey ne fornisce a più livelli è deflazionista e antisostanzialista (I), genetico ed emergentista (II) e funzionalista (III). In tutti i casi, i toni sono sempre critici verso il dualismo tra mente e corpo, nonché verso ogni forma di riduzionismo - che di solito viene designato come 'materialismo' dal pragma-

³ Su questo cf. la lettura peculiare che Dewey fa di Darwin e il peso delle teorie evoluzionistiche di Chauncey Wright sul *Metaphysical Club*.

tista americano. La sua interpretazione della mente è pertanto del tutto coerente con il naturalismo culturale propugnato da Dewey, che parla in modo esplicito della sua proposta come di «an 'emergent' theory of mind» (Dewey 1988b, 207), dove l'aggettivo 'emergent' è posto tra virgolette.⁴

3.1 La mente non è una sostanza: dal nome al verbo

Potremmo sostenere che il primo aspetto qualificante dell'interpretazione di Dewey è che l'adozione del termine sostantivo 'mente' è filosoficamente fuorviante. In poche pagine interessanti di un capitolo di *Art as Experience* sui fraintendimenti creati nella teoria estetica da una serie di concetti psicologici fallaci, Dewey invita il lettore a considerare gli usi idiomatici di 'mind', che hanno un carattere prevalentemente verbale o avverbiale nell'Inglese ordinario, piuttosto che un uso sostantivo (Dewey 1989, 267-8). 'Being reminded of something' significa che ci viene ricordato qualcosa, 'Bringing mind on something' vuol dire fare attenzione a qualcosa: in ogni caso, nota Dewey, l'assunto implicito non è che la mente sia un'entità separata o indipendente dalla realtà, ma che sia sempre esposta a fatti, eventi, oggetti del mondo. Inoltre, una serie variegata di usi del verbo 'to mind' come prendersi cura, fare attenzione ai passi che si stanno compiendo, perfino obbedire a qualcuno, mostra come nel linguaggio ordinario il mentale non sia esclusivamente correlato a contesti di tipo cognitivo, ma riguardi anche la sfera degli affetti e dell'azione pratica. Indulgere invece nella sostantivizzazione del verbo tende a produrre una ipostatizzazione della mente in un'entità indipendente dall'ambiente con cui agisce, che sarebbe presupposta ai diversi modi di azione. Dewey pensa che 'mentale' sia piuttosto il carattere, la modalità o la qualità di un certo tipo di interazioni tra la forma di vita specificamente umana e l'ambiente cui essa appartiene e da cui dipende.⁵ Da questo punto di vista Dewey rifiuta sia la tradizione cartesiana della mente come sostanza esistenziale peculiare, essenzialmente diversa dalla sostanza estesa fisica, sia la concezione di derivazione empiristico inglese, humana, per cui la mente consisterebbe nel risultato dell'associazione o nella sommatoria di percezioni diverse tra di loro, nonché dalle loro relazioni reciproche.⁶

⁴ Alcuni aspetti di questa analisi sono stati già sviluppati in Dreon 2019b.

⁵ Su questo cf. Steiner 2017.

⁶ Su questo punto si veda *The Logical Character of Ideas* del 1908, ripubblicato negli *Essays in Experimental Logic* nel 1916 (Dewey 2004).

3.2 Per una storia naturale della mente

Per formulare una concezione alternativa della mente Dewey parte dall'ovvietà biologica' per cui ogni essere vivente, ogni forma di vita interagisce con un ambiente di appartenenza secondo modalità e gradi diversi (Dewey 1989, 20) - non può non farlo, il vivere consiste in questo, non c'è un'autosufficienza del soggetto che poi, a partire dalla propria autonoma determinazione, si porrebbe il problema del rapporto con gli oggetti e con gli altri soggetti. In *Experience and Nature* (Dewey 1988b), che utilizzerò come riferimento principale, Dewey nota che, rispetto agli esseri inanimati, gli esseri viventi si caratterizzano perché le loro relazioni con l'ambiente cui ineriscono sono sempre di parte (*biased*, si dice in Dewey 1979) o interessate, nel senso che sono sempre orientati a mantenersi in vita, non sono indifferenti ai risultati che ha l'azione dell'ambiente su di essi, nonché alle conseguenze che le loro stesse attività hanno sulla loro vita - ovviamente secondo gradi più complessi e raffinati a seconda delle diverse forme di vita, in cui una discontinuità importante è rappresentata dalla capacità dell'(auto)movimento, della locomozione, che rende possibile le forme del differimento della soddisfazione, aprendo il rinvio ad altro non immediatamente presente nelle vicinanze dell'organismo in questione. Per questo diciamo che gli esseri viventi hanno un destino, sono soggetti al fato o al caso, ovvero hanno una storia. L'essere di parte pertanto non riguarda solo gli uomini, ma almeno gli animali capaci di locomozione, i quali sviluppano un tipo di sensibilità che implica una strutturazione anche temporale dell'interazione: invece di compiersi immediatamente, si articola in un momento preparatorio che è una anticipazione, e in una fase di compimento (*fulfilment*) in cui l'azione è portata a termine (*consummation*). Questo tipo di organizzazione delle interazioni che è tipica delle forme animali più complesse, ma non è capace di riflessione - non è mentale secondo Dewey, ma è chiaro che implica forme di intelligenza diverse - insiste su attività e comportamenti che il filosofo americano chiama 'psico-fisici', perché le strutture biologiche stesse sono orientate a una sensibilità selettiva fine, in cui le cose sono discriminate, ovvero sentite come favorevoli o avverse, buone o cattive, pur non essendo propriamente conosciute. I *feeling* diventano poi sensi e significati nelle interazioni tipicamente umane - senza che questo percorso sia assimilabile a uno sviluppo teleologico dall'inferiore al superiore, che è del tutto estraneo alla lettura darwiniana di Dewey (2007; su questo cf. Cometti 2015) e all'enfasi sul caso caratteristica di tutti i pragmatisti classici (cf. Calcaterra 2011).

Ebbene, quando e come emergerebbero forme di organizzazione mentale delle interazioni organico-ambientali?

Stando al livello filogenetico dell'interpretazione dei fenomeni mentali,⁷ la mente non è identificabile con un istinto innato, né può essere considerata come equivalente a certi sostrati o processi neurologici – di cui Dewey non nega l'importanza, ma che considera come uno degli aspetti in gioco nello sviluppo del mentale. La mente deve essere compresa come una qualità delle interazioni umane con l'ambiente che è stata acquisita nel corso del processo evolutivo. Tale processo si sarebbe generato a partire da condizioni precedenti già date – già animali anche se non umane – che sono state modificate sotto la pressione di un ambiente caratterizzato da una forte dipendenza del singolo dal gruppo sociale di appartenenza, ovvero dalla necessità forzata alla condivisione di attività, comportamenti, credenze. Addirittura, Dewey arriva a sostenere che la mente sia il *by-product*, il prodotto collaterale di una forma di vita strutturalmente associata e congiunta – ovvero caratterizzata da forme di interdipendenza strutturale. Essa consisterebbe in una serie di disposizioni, credenze, atteggiamenti, comportamenti innanzitutto sociali, condivisi e che su questa base emergerebbero anche le identità individuali (cf. Dewey 1979, § 2).

'Mentale' per Dewey è una modalità di interazione con l'ambiente di tipo riflessivo, capace cioè di tornare analiticamente sulle situazioni indeterminate, discriminando le parti salienti nel *continuum* esperienziale, per cercare di capire il da farsi – il che comporta (Dewey 1988b, 211) un riuso di strutture biologiche precedenti per nuovi scopi. In altri termini, il mentale implica lo sviluppo cognitivo dell'esperienza umana, ovvero una svolta riflessiva che estende la condotta umana a una ricca gamma di possibilità alternative di condotta e produce una riconfigurazione culturale dell'ambiente naturale.

Questo significa che la mente è *continua* con la natura, che non interviene nella natura come un elemento esterno, trascendente la natura stessa; d'altra parte, però non è riducibile alle altre fasi o modalità della vita organica. La mente è invece una fase interna alla natura e comunque non riducibile a qualcosa d'altro che la precede, perché se ne distingue e sporge rispetto a essa per la nuova organizzazione delle interazioni organico-ambientali in cui consiste – un'organizzazione non solo più complessa, ma anche qualitativamente innovativa, irriducibile alla somma degli aspetti fisici e biologici su cui si radica.

⁷ Si veda *The Need of Social Psychology* del 1917, dal quale si evince una strettissima collaborazione con Mead (Dewey 1980).

3.3 Aspetti di un resoconto funzionalista della mente

Volendo ora cercare di mettere a fuoco il piano funzionale, Dewey sostiene che le modalità delle interazioni con il mondo diverrebbero 'mentali' (e non solo 'psico-fisiche', come vedremo in seguito) nel caso delle forme di vita umana, perché nell'uomo si avviano processi di riconsiderazione riflessiva o analitica su quanto subisce dall'ambiente e sui modi in cui a sua volta gli organismi umani agiscono o possono agire sull'ambiente, contribuendo a modificarlo. Da questo punto di vista appare evidente che per Dewey le relazioni mentali degli umani con l'ambiente (ma nemmeno quelle delle altre forme animali) non sono orientate a un rispecchiamento fedele, quanto a un'azione dall'interno e a una capacità di riconsiderare criticamente l'azione stessa (questo è il tratto umano peculiare) quando non funziona, quando il da farsi è incerto e richiede una revisione analitica degli elementi di un'esperienza altrimenti integrale.

Qui si apre lo spazio dell'indagine e delle inferenze, ovvero per Dewey della cognizione intesa come processo in atto (e non come sostanza o facoltà attribuibile a un soggetto). Le interazioni umane con l'ambiente sono mentali perché gli uomini sono capaci di mutare delle mere suggestioni, per le quali qualcosa di presente suggerisce qualcosa di assente di cui è segno (il fumo suggerisce il fuoco e ne è segno), in significati (*meanings*). Di passaggio, può essere interessante notare che Dewey parla di 'suggestions' invece che di indicazioni nella *Introduction* del 1916 agli *Essays in Experimental Logic* (Dewey 2004): invece di concentrarsi sul riferimento oggettuale, Dewey sembra accennare all'idea che certe cose sono avvertite come dei suggerimenti, degli inviti ad agire in certo modo.⁸ Ritornando sul passaggio dal segno al significato - da una relazione diadica a una relazione triadica -, non è che il fumo da evento esterno diventi mentale perché una sua presunta immagine non fisica ma psichica si produrrebbe nella mente intesa come luogo interiore; non c'è alcun bisogno di pensare che il fumo si duplichi in una rappresentazione interna che corrisponda al fenomeno esterno. La parola 'fumo' nella concretezza degli scambi comunicativi in cui compare è parte di un comportamento mentale in quanto, alle prese con un ostacolo, con un contesto incerto, il fumo - segno che suggerisce il fuoco - entra in un processo d'indagine, cognitivo o riflessivo, in cui viene distinto analiticamente e fissato in gesti e in parole che orientano l'azione degli interlocutori.

Inoltre, è chiaro che per Dewey l'emergenza di forme di interazione mentale tra gli esseri umani e il loro ambiente di appartenenza si ba-

⁸ Da questo punto di vista, non sembra lontano il passo dalle 'suggestions' alle 'affordances' della psicologia ecologica di Gibson e dell'enattivismo, intese come inviti ad agire in un certo modo.

sa sul linguaggio inteso come scambio significativo tra parlanti: non va considerato solo che le parole siano agenti di fissazione delle 'suggestions' segniche molto più stabili dei gesti, ma anche che l'ambiente naturale di appartenenza umano sia sociale, perché il destino o la storia di ognuno di noi dipende non solo dalle nostre azioni individuali, ma soprattutto dalle attività condivise, dalla partecipazione (pacifica o conflittuale) a forme di vita associata. Il linguaggio verbale (Dewey 1988b, 213) non è un veicolo di trasmissione di rappresentazioni interne, ma in primo luogo un mezzo per regolare reciprocamente la condotta degli interlocutori in vista dell'azione: il linguaggio stesso è un tipo di comunicazione di gesti vocali, che sebbene estenda e trasformi le forme di comunicazione gestuale precedente, resta *in nuce* una forma di gesto, ovvero di azione che è portatrice di un significato condiviso a chi parla e a chi ascolta in vista di un'azione comune (Dreon 2014, 2019a). Le parole consentono non solo di ritenere le conseguenze delle mie azioni precedenti e di anticipare i risultati delle mie azioni future, ma soprattutto di conservare e prevedere gli effetti dei comportamenti altrui: è del mondo degli altri, dei miei simili che il linguaggio è portatore, piuttosto che di una attività di pensiero che avrebbe luogo innanzi tutto nel chiuso della mia mente o di una computazione neurale di un cervello isolato dal resto del corpo e del mondo.

4 Conclusioni

Per concludere con una nota formula di Margolis, per caratterizzare la posizione pragmatista (Margolis 2002), si potrebbero riassumere sinteticamente gli aspetti fin qui considerati, sostenendo che Dewey propone una concezione della mente come fenomeno naturale, ma non naturalizzabile.

La mente non è un tipo di sostanza distinta ontologicamente dalla sostanza fisica, né una condizione interna separata e autonoma rispetto a ciò che accade nella realtà esterna. Per darne una caratterizzazione in positivo, può essere utile rifarsi ai punti con cui abbiamo caratterizzato in precedenza il naturalismo culturale di Dewey:

1. Mentale è la qualità intelligente o significativa delle interazioni tra gli organismi umani e l'ambiente - mentale è una nuova forma di organizzazione delle transizioni organico-ambientali -, che cresce a partire da forme precedenti di organizzazione degli scambi tra organismi viventi e il loro ambiente.
2. È escluso il ricorso a forme di intervento esterno o ulteriore rispetto alle interazioni organico-ambientali precedenti per spiegare la configurazione in termini mentali delle interazioni umane con il mondo.
3. La qualità mentale, significativa, delle interazioni umane - lo spirito o il pensiero - insorge da forme di organizzazione delle

- dinamiche organico-ambientali preesistenti e meno complesse in modo del tutto contingente e casuale, non determinata da un processo evolutivo inteso come sviluppo teleologico da forme di vita considerate 'inferiori' a forme di vita 'superiori'.
4. La qualità mentale, intelligente o significativa dei comportamenti umani fa comparire aspetti, tratti, eventi altri e inaspettati rispetto alla sensibilità animale precedente e irriducibili alla mera somma degli elementi preesistenti: non solo è irreversibile ma è anche tale da retroagire sulla sensibilità precedente, che contribuisce a riconfigurare.
 5. La trasformazione di attività semplicemente organiche in comportamenti mentali, significativi, intelligenti, in tradizioni e istituzioni sociali e culturali è legata all'insorgenza nella forma di vita umana del linguaggio e di modi di comunicazione che rendono possibile uno spazio comune, la condivisione di attività, di scopi e di significati.

Bibliografia

- Calcaterra, Rosa Maria (2011). «Varieties of Synechism. Peirce and James on Mind-World Continuity». *Journal of Speculative Philosophy*, 25(4), 412-24.
- Clark, Andy (2006). «Language, Embodiment, and the Cognitive Niche». *Trends in Cognitive Neurosciences*, 10(8), 370-4.
- Cometti, Jean-Pierre (2015). «Making the Difference: John Dewey and the Naturalization of Aesthetics». *Aisthesis*, 8(1), 123-34.
- Davidson, Donald (1980). «Mental Events». Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 207-25.
- De Caro, Mario; Macarthur, David (2004). «The Nature of Naturalism». De Caro, Mario; Macarthur, David (eds), *Naturalism in Question*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Dewey, John (1979). «What are States of Mind?». *Middle Works*, vol. 7. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 31-43.
- Dewey, John (1980). «The Need for Social Psychology». *Middle Works*, vol. 10. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 53-63.
- Dewey, John (1984a). «Half-Harted Naturalism». *Later Works*, vol. 3. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 73-81.
- Dewey, John (1984b). «Body and Mind». *Later Works*, vol. 3. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 25-40.
- Dewey, John (1988a). *Human Nature and Conduct*. Vol. 14 of *Middle Works*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1988b). *Experience and Nature*. Vol. 1 of *Later Works*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1989). *Art as Experience*. Vol. 10 of *Later Works*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1991). *Logic. The Theory of Inquiry*. Vol. 12 of *Later Works*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (2004). *Essays in Experimental Logic*. Mineola; New York: Dover Publication.

- Dewey, John (2007). «The Influence of Darwin on Philosophy». Hickman, Larry A. (ed.), *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press, 5-12.
- Dreon, Roberta (2014). «Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach». *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI(2), 109-24.
- Dreon, Roberta (2019a). «Gesti emotivi e gesti verbali. L'eredità di George Herbert Mead sulla genesi del linguaggio umano». *Sistemi Intelligenti*, XXXI(1), 115-33.
- Dreon, Roberta (2019b). «Framing Cognition. Dewey's Potential Contributions to some Enactivist Issues», in «Radical Views of Cognition», spec. issue, *Synthese*, 1-22. DOI <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02212-x>.
- Dupré, John (2007). *Natura umana. Perché la scienza non basta*. Roma-Bari: Laterza.
- Flamm, Matthew Caleb (2002). «Santayana and Schopenhauer». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 38(3), 413-31.
- Gallagher, Shaun (2017). *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon (1993). «Concepts of Supervenience». *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 53-78.
- James, William (1976). *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- James, William (1981). *The Principles of Psychology*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Margolis, Joseph (2002). *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Margolis, Joseph (2004). «Placing Artworks – Placing Ourselves». *Journal of Chinese Philosophy*, 1(31), 1-16.
- Margolis, Joseph (2017). *Three Paradoxes of Personhood. The Venetian Lectures*. Ed. by Roberta Dreon. Milano: Mimesis International.
- Mauss, Marcel (1934). «Les techniques du corps». *Journal de Psychologie*, XXXII, 3-4.
- Mead, George Herbert (2001). *Essays in Social Psychology*. Ed. by M.J. Deegan. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Peirce Charles Sanders (1905). «Issues of Pragmaticism». *The Monist*, 15, 481-99.
- Quine, William Orman (1969). «Epistemology Naturalized». Quine, William Orman, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 69-90.
- Santayana, George (1925). «Dewey's Naturalistic Metaphysics». *The Journal of Philosophy*, 22(25), 673-88.
- Steiner, Pierre (2008). «Délocaliser les phénomènes mentaux: la philosophie de l'esprit de Dewey». *Revue Internationale de Philosophie*, 62(245), 3(2008), 273-92.
- Steiner, Pierre (2017). «Pragmatism in Cognitive Science: from the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism». *Pragmatism Today*, 8(1), 9-27.
- Tomasello, Michael (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Tomasello, Michael (2008). *Origins of Human Communication*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (MA): MIT Press

