

**a**nthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

# Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale



EDITRICE  
LA SCUOLA

# Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale

ANTHROPOLOGICA  
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

diretto da  
Andrea Aguti ([andrea.aguti@uniurb.it](mailto:andrea.aguti@uniurb.it)) e Luca Grion ([luca.grion@uniud.it](mailto:luca.grion@uniud.it))

COMITATO DI DIREZIONE  
Andrea Aguti, Luca Alici; Francesco Longo; Fabio Macioce; Fabio Mazzocchio;  
Giovanni Grandi; Luca Grion, Alberto Peratoner; Leopoldo Sandonà;  
Gian Paolo Terravecchia; Pierpaolo Triani.

SEGRETERIA DI REDAZIONE  
Lucia Bezzo ([l.bezzo@maritain.eu](mailto:l.bezzo@maritain.eu))  
e Francesca Zaccaron ([f.zaccaron@centrostudimaritain.org](mailto:f.zaccaron@centrostudimaritain.org))

COMITATO SCIENTIFICO  
Rafael Alvira (*Università di Navarra*); François Arnaud (*Università di Tolosa -  
Le Mirail*); Enrico Berti (*Università di Padova*); Calogero Caltagirone (*Università  
di Roma-LUMSA*); Giacomo Canobbio (*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale*);  
Carla Canullo (*Università di Macerata*); Antonio Da Re (*Università di Padova*);  
Gabriele De Anna (*Università di Udine*); Mario De Caro (*Università di Roma Tre*);  
Giuseppina De Simone (*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*);  
Fiorenzo Facchini (*Università di Bologna*); Andrea Favaro (*Università di Padova*);  
Maurizio Girolami (*Facoltà Teologica del Triveneto*); Piergiorgio Grassi (*Università  
di Urbino*); Gorazd Kocijančič (*Università di Lubiana*); Markus Krienke (*Facoltà  
Teologica di Lugano*); Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale  
di Arezzo*); Francesco Miano (*Università di Roma-Tor Vergata*); Marco Olivetti  
(*Università di Foggia*); Paolo Pagani (*Università di Venezia*); Donatella Pagliacci  
(*Università di Macerata*); Gianluigi Pasquale (*Pontificia Università Lateranense*);  
Roger Pouivet (*Università di Nancy 2*); Roberto Presilla (*Pontificia Università  
Gregoriana*); Vittorio Possenti (*Università di Venezia*); Edmund Runggaldier  
(*Università di Innsbruck*); Giuseppe Tognon (*Università di Roma-LUMSA*);  
Matteo Truffelli (*Università di Parma*); Carmelo Vigna (*Università di Venezia*);  
Susy Zanardo (*Università Europea di Roma*)

DIRETTORE RESPONSABILE  
Andrea Dessardo

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

*Chi dice io?*  
*Riflessioni sull'identità personale*

a cura di  
Luca Grion

EDITRICE  
LA SCUOLA

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno  
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste



REGIONE DEL VENETO



Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

Sito internet: [www.lascuola.it](http://www.lascuola.it)

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) e sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org)

© Copyright by Editrice La Scuola, 2012

---

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3314 - 1

## SOMMARIO

Luca Grion

*Il concetto di persona alla prova della contemporaneità* 8

1. Alle origini del concetto di identità personale, 11 - 2. La messa in discussione della persona, 14 - 3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona, 17 - 4. Vivere in un mondo causalmente chiuso, 22 - 5. Conclusioni, 26 - Abstract, 28

Gabriele De Anna

*San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona"* 29

1. Il senso normativo di "persona": l'importanza della traiettoria storica, 29 - 2. Le radici antiche e patristiche del senso normativo di "persona": brevi cenni, 33 - 3. La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo, 36 - 4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio, 42 - 5. Conclusioni, 46 - Abstract, 48

Antonio Petagine

*Aristotelismo e identità umana.*

*Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino* 49

1. Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico, 49 - 2. Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna, 54 - 3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente, 55 - 4. L'uomo e la sua soggettività "di confine", 58 - 5. L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto, 61 - Abstract, 65

Chiara Giuntini

*L'identità delle persone: un dibattito moderno* 67

1. Persona e identità, 67 - 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali, 70 - 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone, 71 - 4. Persona e responsabilità: un concetto "forense", 74 - 5. Hume e i paradossi dell'identità, 76 - 6. L'identità come impressione e come relazione, 78 - 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone, 79 - Abstract, 83

## Sommario

Paolo Pagani

*Perdere l'anima e poi ritrovarla.*

*Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano*

85

1. La *res cogitans*, 85 - 2. Passaggio, 86 - 3. Un oscuro sostegno, 87 - 4. La tentata evacuazione del problema, 88 - 5. Una tessitura possibile, 92 - 6. Kant erede di Hume, 93 - 7. Rosmini erede di Leibniz, 97 - 8. Nota conclusiva, 101 - Abstract, 102

Andrea C. Bottani

*Identità personale senza entità personale.*

*Le varietà del riduzionismo in teoria della persona*

103

1. Due tipi di domande, 103 - 2. Persone e oggetti *fiat*, 104 - 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia, 105 - 4. Il filo della memoria, 106 - 5. Fasci di stati mentali, 109 - 6. Mastici per stati mentali, 112 - 7. Animali umani, 115 - 8. Riduzionismi, 116 - 9. Antiriduzionismi, 118 - 10. Un terreno accidentato, 122 - Abstract, 124

Andrea Lavazza

*Deflazionismo e ritorno.*

*L'io che scompare, l'io necessario*

125

1. Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica, 125 - 2. Mente e cervello, 127 - 3. Dall'io classico all'io frammentato, 129 - 4. La scomparsa dell'io?, 132 - 5. Che cosa comporta essere umani, 133 - 6. Salvare le intuizioni e le apparenze, 135 - 7. Uno sguardo ontologico (e assiologico), 139 - 8. Conclusioni, 142 - Abstract, 144

Antonio Allegra

*Antinaturalismo e personalismo.*

*Sulle conseguenze ontologiche del dualismo*

145

1. Delimitazioni, 145 - 2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz), 147 - 3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici, 152 - 4. Convergenze, 157 - 5. Conclusioni, 159 - Abstract, 161

Franco Fabbro - Andrea Marini

*Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive*

163

1. Introduzione, 163 - 2. Studi di neuropsicologia clinica, 166 - 3. Condizioni cliniche e fisiologiche particolari, 169 - 4. Studi mediante le tecniche di *neuroimaging* funzionale, 173 - 5. Conclusioni, 174 - Abstract, 177

Alessandro Giuliani

*Scienza pasticciona e scienziati creduloni: alcuni capitomboli delle neuroscienze*

179

1. Introduzione: la scienza quando si è appena alzata dal letto, 179 - 2. La scienza non si

## Sommario

occupa mai delle “cose in sé” ma di misure derivate dalle cose, 180 - 3. Individui e popolazioni, 182 - 4. Risonanza magnetica funzionale: vedere per credere!, 185 - 5. Psicologia evuzionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

*Persona e identità nell'utilitarismo (coerente)* 201

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano, 201 - 2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali, 203 - 3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza, 204 - 4. La negazione della libertà, 205 - 5. La negazione dei diritti, 207 - 6. La persona secondo Peter Singer, 208 - 7. L'origine del consequenzialismo, 212 - 8. La fondazione del principio di utilità, 213 - 9. Unicità della persona, 219 - Abstract, 221

Fabio Macioce

*Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica* 223

1. Introduzione, 223 - 2. Le neuroscienze e la valutazione dell'imputabilità, 224 - 3. Le neuroscienze e la valutazione sulla veridicità: la *lie-detection*, 227 - 4. la *memory detection*, 230 - 5. Le neuroscienze e il riduzionismo antropologico, 231 - 6. Le neuroscienze e la definizione della responsabilità personale, 234 - 7. Critica: problemi metodologici e applicativi, 239 - 8. Problemi teoretici, 240 - 9. Conclusioni, 242 - Abstract, 244

Alessandro Antonietti

*Chi è il soggetto della mente?* 245

1. Tre prospettive, 245 - 2. Il caso della decisione, 249 - 3. Dov'è il soggetto?, 253 - Abstract, 258

John J. Haldane

*Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro* 259

1. Introduzione, 259 - 2. La morte come divisione logica, 260 - 3. Assistere alla morte non è sperimentarla, 261 - 4. Morte e riduzionismo, 261 - 5. Mente e materia, 263 - 6. Parti e interi; cervelli e corpi, 265 - 7. Residualità e vita oltre la morte, 267 - Abstract, 271

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277



Andrea C. Bottani

## Identità personale senza entità personale Le varietà del riduzionismo in teoria della persona

### 1. Due tipi di domande

Alcune delle domande più comuni in filosofia si presentano nella forma “Che cosa è X?” (ad esempio, che cos’è il bene? Che cos’è la giustizia? Che cos’è la verità?). Questo non stupisce, dato che la filosofia è, in qualche misura, proprio l’attività razionale di rispondere a domande di quel tipo. Anche domande della forma “Che cosa significa ‘X?’” sono però comuni in filosofia (ad esempio, che cosa significa “buono”? Che cosa significa “giusto”? Che cosa significa “vero?”) e un importante problema metafilosofico è fino a che punto le domande del primo tipo siano riducibili a domande del secondo. Questo problema interagisce con una famiglia di questioni fondamentali: fino a che punto è giustificato ridurre l’analisi metafisica ad analisi concettuale? In che misura le definizioni “reali” possono essere distinte dalle definizioni “nominali”? Su quali basi si può distinguere la possibilità metafisica dalla possibilità logica? Queste sono questioni complesse su cui nel seguito di questo lavoro non dirò nulla di tematico.

Qui basti dire che in molti contesti esiste una naturale tendenza a considerare la distinzione fra i tipi di domande che ho appena descritto come *prima facie* ben fondata. Supponiamo ad esempio di interrogarci sulla natura dell’acqua. È nella nostra lingua madre ordinaria che parliamo, si suppone sensatamente, di acqua. Quando ci chiediamo che cosa l’acqua sia e proviamo a produrre risposte a questa domanda (ad esempio, “l’acqua è H<sub>2</sub>O”), è solo in un senso di “acqua” che deve essere preventivamente dato e, si suppone, in qualche modo compreso che la domanda può essere capita (del resto conoscevamo il significato di “acqua” anche prima di scoprire che l’acqua è H<sub>2</sub>O). E sembra non possa avere molto senso provare a rispondere alla domanda spiegando quale significato annettiamo a “acqua” (cioè rinviando alla corrispondente voce di un dizionario sufficientemente accurato), né chiarendo con precisione il nostro concetto di acqua, proprio come non avrebbe molto senso spiegare quale sia la natura dei buchi neri definendo con precisione l’espressione “buco nero” o spiegando in dettaglio quale sia il nostro modo di concepire i buchi neri<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. Putnam, *The Meaning of Meaning*, in K. Gunderson (a cura di), *Language, Mind and Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1975.

Non molti sarebbero però disposti ad ammettere che ciò che vale per l'acqua e per i buchi neri debba valere per qualunque tipo di entità. Supponiamo che qualcuno acquisisca un diritto di proprietà su un terreno in seguito a un atto di compravendita stipulato davanti a un notaio. Se qualcuno si chiedesse qual è la natura di quel diritto e quali ne sono i limiti, l'unico modo sensato di rispondere sarebbe di andarsi a leggere il testo dell'atto in cui quel diritto è definito (la proprietà del terreno è limitata da una servitù di passo? Si tratta di una quota in un regime di multiproprietà? Si tratta di nuda proprietà o c'è anche l'usufrutto?, ecc.). L'indagine sulla natura di quel particolare diritto non può essere diversa dall'analisi della sua definizione verbale, così come questa è formulata nell'atto che lo istituisce: la sua natura dipende dal significato del testo che ne dà la definizione in un modo in cui la natura dell'acqua non dipende dalla definizione che di "acqua" dà un dizionario italiano. E ciò che vale per un *particolare* diritto vale anche per un qualsiasi *tipo* di diritto. Se ad esempio ci chiedessimo in che cosa consiste avere un usufrutto non potremmo che aprire il codice civile e consultarne gli articoli.

## 2. *Persone e oggetti fiat*

Nel nostro inventario di ciò che esiste fra cielo e terra, un posto particolare spetta a noi stessi. Noi diciamo di essere persone. E sembra che, proprio come non possiamo spiegare la natura dell'acqua o dei buchi neri – in che cosa consiste essere acqua, o essere un buco nero – spiegando che cosa "acqua" o "buco nero" significhino, così non possiamo spiegare la natura delle persone – in che cosa consista essere una persona – semplicemente aprendo un dizionario alla voce "persona". Siccome le persone non sono istituite tramite procedure linguistiche nel modo in cui i diritti di proprietà lo sono, la loro natura non può dipendere da una stipulazione verbale, come accade per i diritti di proprietà (e forse per i club, i partiti politici, le facoltà universitarie e le nazioni).

Alcuni filosofi, tuttavia, discordano. Essi tendono ad essere *riduzionisti* riguardo alle persone. Essere riduzionisti riguardo a qualche tipo di entità non significa ritenere che non esistano entità di quel tipo, ma solo pensare che esse, a ben vedere, *non siano altro che* entità di tipo più semplice, basilare ed elementare: cose "di grana più fine". Certo le persone esistono, così come i diritti di proprietà, i club e le facoltà universitarie. Ma esistono solo nella misura in cui sono (o possono essere), "definite", "costruite" o "istituite" a partire da enti di tipo più semplice (altro è *il nichilismo* sulle persone, l'idea che noi non esistiamo affatto, di cui qui non dirò nulla)<sup>2</sup>. Un atto di compravendita, ad esempio, istituisce un diritto di proprietà menzionando persone (il venditore e il compratore), l'immobile venduto, usi dell'immobile consentiti e non consentiti, leggi vigenti e così via. Quando qualcuno si trova nei confronti di un bene, di qualsiasi altra persona ed eventualmente di

<sup>2</sup> Vedi ad esempio P. Unger, *I do not exist*, in G.F. MacDonald (a cura di), *Perception and Identity*, MacMillan, London 1979 e Id., *Why there are no People*, in P. French et al. (a cura di), *Midwest Studies in Philosophy* 4, Minneapolis University Press, Minneapolis 1997, pp. 141-156.

altri enti in una certa complessa relazione che l'atto describe e pone in essere, allora si può dire che *esiste* un diritto di proprietà che qualcuno detiene. Ma il diritto non è *qualcosa in più* rispetto alle entità che stanno in quella relazione<sup>3</sup>. Siccome esso *consiste* in esse in virtù del loro stare in quella relazione, non può *aggiungersi* ad esse. Così, se esse stanno in quella relazione, contare quelle entità e poi contare anche il diritto sarebbe contare più volte la stessa cosa. Chiedersi che cosa sia un diritto di proprietà equivale a chiedersi in che modo si sia stipulato che certe entità più basilari debbano stare fra loro perché sia corretto dire che un tale diritto sussiste. E quindi chiedersi che cosa siano i diritti di proprietà equivale a chiedersi come siano definiti, cioè quale significato (giuridico) abbia l'espressione "diritto di proprietà". Nel caso di entità "costruite" come i diritti – entità riducibili ad altre entità – le domande del primo tipo tendono a collassare su domande del secondo. Esse diventano, in larga misura, questioni *verbali*. Se le persone, non meno dei diritti, sono "oggetti fiat" più che "oggetti bona fide"<sup>4</sup>, cose che si costruiscono più che cose che si trovano, la domanda sulla loro natura diventa una questione verbale. Diventa il problema di capire che cosa "persona" significhi.

### 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia

Nella misura in cui si può rivolgere a questo o quel tipo di entità, il riduzionismo non è una posizione filosofica, ma piuttosto un atteggiamento che posizioni divergenti possono rivolgere a tipi di oggetti del tutto diversi. Così si può essere riduzionisti nei confronti di tavoli, sedie e montagne (un tavolo *non è altro che* un certo numero di particelle disposte in modo "tabuliforme")<sup>5</sup>; nei confronti del mentale (un particolare dolore, *non è altro che* uno stato fisico del cervello)<sup>6</sup>; nei confronti delle proprietà (una proprietà *non è altro che* un insieme di particolari)<sup>7</sup>; nei confronti degli oggetti sociali (una banconota *non è altro che* un oggetto fisico investito di una funzione sociale)<sup>8</sup>; e così via.

Il riduzionismo è un atteggiamento naturale in ontologia nella misura in cui l'economia ontologica si presenta come un obiettivo degno di essere perseguito. Esso funziona come strumento di sfortimento e semplificazione tassonomica, o anche, per esprimerci nel modo di David Lewis<sup>9</sup>, come una leva per conseguire "parsimonia qualitativa": invece di avere molte categorie di cose, ci limitiamo ad averne poche. Ma funziona anche, per continuare ad esprimerci nel lessico di Lewis, come strumento di "parsimonia quantitativa": abbiamo un numero inferiore di categorie

<sup>3</sup> Vedi J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin, London 1995.

<sup>4</sup> Sulla distinzione fiat/bona fide, vedi B. Smith, *Fiat Objects*, in «Topoi», 20, 2 (2001), pp. 131-148.

<sup>5</sup> Vedi ad esempio P. van Inwagen, *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1990.

<sup>6</sup> Vedi D. Davidson, *Mental Events*, in L. Foster – J.W. Swanson (a cura di), *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst MA. 1970, pp. 79, 101.

<sup>7</sup> Vedi ad esempio D.K. Lewis, *New Work for a Theory of Universals*, in D.H. Mellor – A. Oliver (a cura di), *Properties*, Oxford University Press, Oxford 1997, pp. 188-227.

<sup>8</sup> Vedi J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, cit.

<sup>9</sup> Cfr. D.K. Lewis, *Counterfactuals*, Basil Blackwell, Oxford 1973, sezione 4.1.

*perché* abbiamo un numero inferiore di individui (non ci limitiamo a spostare le entità di una categoria in un'altra “gonfiando” quest'ultima, come fanno i botanici quando dicono “le azalee non sono altro che rododendri”; neghiamo che le entità di una categoria siano qualcosa più di quelle di un'altra, sicché non v'è più ragione di pensare che vi siano due categorie lì, invece di una). Così la riduzione è in ontologia il principale braccio operativo del principio di Ockam. E la semplicità di un sistema di classificazione è un indubbio *desideratum* nella stessa misura in cui la semplicità è un ovvio *desideratum* per ogni teorizzazione. Ma ogni riduzione ha le sue difficoltà e i suoi costi e spesso ridurre entità di un tipo a entità di un altro si rivela impossibile.

Quando capita che si riveli impossibile? La riduzione ha un *côté* ontologico e un *côté* semantico. Il *côté* ontologico riguarda ciò che Smart chiamava “il catalogo universale”: chi riduce gli F ai G pensa che l'inventario di quanto esiste fra cielo e terra possa essere completo senza elencare anche gli F, se già elenca i G. Il *côté* semantico riguarda l'idea limite di una “descrizione universale”: chi riduce gli F ai G pensa che una descrizione di quanto esiste fra cielo e terra possa essere completa senza mai menzionare gli F, se già menziona i G. A generare più problemi per il riduzionismo è il suo *côté* semantico. Poiché una descrizione completa deve includere tutte le verità, essa dovrà parafrasare tutti gli enunciati veri che menzionano qualche F con altrettanti enunciati veri che menzionino solo dei G. Questo è quasi sempre molto difficile, e talora addirittura impossibile ed è questa la ragione per cui l'analisi logico-semantica è tanto importante in ontologia. Può capitare che, per quanto si sia bravi, non si riesca a trovare, per ogni enunciato che nomini qualche F, un enunciato che non nomini alcun F ma solo qualche G e che abbia nondimeno le stesse condizioni di verità dell'enunciato originale (*cioè* non solo lo stesso valore di verità ma anche le stesse relazioni logiche che l'enunciato parafrasato aveva con tutti gli altri enunciati del linguaggio). Una volta ridotti ai G, gli F potrebbero non rendere più veri i vecchi enunciati accettati, o le loro parafrasi nel linguaggio della riduzione. Potrebbero non funzionare più come *truth-makers* di tutte le verità sugli F che venivano precedentemente accettate. Una certa dose di revisionismo è certo implicita in ogni riduzione. Ma quando la quantità e la centralità degli enunciati sugli F che erano precedentemente accettati come veri e che la riduzione costringe ad abbandonare come falsi diventa massiva, è legittimo dubitare che ciò che si sta davvero facendo sia ridurre piuttosto che accettare qualche forma dissimulata di eliminazione. Stiamo davvero riducendo cose di un certo tipo (oggetti sociali, stati mentali, tavoli o persone) a cose di un altro tipo, oppure ciò che stiamo surrettiziamente facendo è eliminare le entità del primo tipo (negare che esse esistano) per lasciare in essere solo quelle del secondo? È quando questo accade che la riduzione si rivela impossibile. In quei casi, la scelta è semplicemente fra mantenere i vecchi oggetti come entità primitive irriducibili oppure decretarne l'inesistenza.

#### 4. *Il filo della memoria*

Secondo Derek Parfit, una concezione della persona può dirsi riduzionista se e solo se afferma che: «(1) [...] il fatto dell'identità di una persona nel tempo consiste

solo nel ricorrere di certi fatti più particolari; (2) questi fatti possono venir descritti senza né presupporre l'identità di questa persona né affermare esplicitamente che le esperienze della sua vita le vive lei, né addirittura riconoscere esplicitamente che questa persona esiste. Questi fatti possono essere descritti in modo impersonale»<sup>10</sup>.

Si può vedere in (1) e (2) l'espressione di ciò che ho chiamato "côté ontologico" e "côté semantico" del riduzionismo. Ma il fatto interessante è l'accento sulla identità diacronica delle persone, l'idea che una teoria della persona sia riduzionista se riduce l'identità delle persone attraverso il tempo a fatti che possono essere descritti senza mai menzionare le persone. Così, una teoria è riduzionista se rende conto dell'identità personale senza chiamare in causa entità personali. L'importanza della nostra persistenza attraverso il tempo per ciò che noi siamo è ovvia. Non solo noi esistiamo nel tempo ma *continuiamo ad esistere* nel tempo, cioè persistiamo. E mentre persistiamo cambiamo, cioè guadagniamo e perdiamo proprietà. In breve, abbiamo una storia e questo è il dato fondamentale della nostra natura. Dire in che cosa la nostra natura consista equivale a dire in virtù di che cosa duriamo e cambiamo nel tempo – di che tipo sia e in che cosa consista la nostra identità diacronica. Abbiamo una storia organica, psicologica e sociale. Il riduzionista pensa che essa consista di fatti impersonali e dunque possa essere descritta senza mai menzionare le persone.

Per il senso comune il riduzionismo sulle persone non è facile da metabolizzare. Tendiamo a concepire noi stessi e gli altri come paradigmi di sostanze, come *entia per se* piuttosto che come *entia per alio*, come entità che attraversano il tempo piuttosto che estendersi, suddividersi o addirittura sparpagliarsi in esso, sostrato permanente delle nostre mutevoli determinazioni. E questa convinzione sembra poggiare sul dato fenomenologico immediato della continuità della coscienza, l'elemento invariante in cui si radica lo stesso mutevole e incessante dinamismo delle nostre esperienze. In un passo famoso, Thomas Reid ha espresso questa concezione antiriduzionista della persona in questi termini: «La mia identità personale [...] implica l'esistenza continuativa di quella cosa individuale che chiamo io. Tale io, qualunque cosa sia, è qualcosa che pensa, riflette, agisce e soffre. Io non sono pensiero, non sono azione, non sono sentimento. Sono qualcosa che pensa, agisce e soffre»<sup>11</sup>.

Il riduzionismo psicologico cui Reid reagiva in questo modo era nato quasi un secolo prima, con l'*Essay on Human Understanding* di Locke<sup>12</sup>, nel segno dell'idea che la continuità delle persone attraverso il tempo non sia la continuità di una sostanza, né materiale come il nostro corpo né immateriale come la nostra anima. Per Locke la nostra continuità diacronica consiste piuttosto nella continuità della coscienza, e la continuità della coscienza ha essenzialmente a che fare con la memoria, cioè con la relazione fra i ricordi e le esperienze di cui essi sono i ricordi. In qualunque tempo abbia luogo una esperienza di cui un futuro ricordo è il ricordo si può

<sup>10</sup> D. Parfit, *Ragioni e Persone* (1984), tr. it. il Saggiatore, Milano 1989, pp. 271-272.

<sup>11</sup> T. Reid, *Of Memory*, in *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 3<sup>rd</sup> Essay, Bell and Robinson, Edinburgh 1784; ora parzialmente ristampato in J. Perry (a cura di), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley 1975, p. 109.

<sup>12</sup> J. Locke, *Saggio sull'Intelletto Umano* (1690), tr. it. Bompiani, Milano 2007. Vedi specialmente il cap. 27 sez. 16.

dire che esiste una persona che ha (in tempi diversi) quell'esperienza e quel ricordo. Quindi l'esistenza passata di una persona arriva fin dove arriva la sua memoria. E la sua esistenza futura arriva fin dove esiste qualche ricordo delle sue attuali esperienze. È il cemento della memoria a conferire unità personale alla sabbia sparpagliata delle mie esperienze (nessun tipo di continuità organica è richiesta, come il celebre caso del principe e del ciabattino dimostra).

Nella discussione successiva, questa idea si è rivelata piena di problemi. Ci sono molti minuti del mio passato di cui non ricordo nulla, ma non direi affatto che la persona che sono ora non esisteva allora. E neanche direi che una persona cessa di esistere quando, come talora accade in seguito a gravi amnesie, qualcuno perde tutti i suoi ricordi. D'altra parte, se  $x$  e  $y$  sono la stessa persona e  $y$  e  $z$  sono la stessa persona, anche  $x$  e  $z$  lo sono, ma non sempre se  $x$  ricorda qualche esperienza di  $y$  e  $y$  ricorda qualche esperienza di  $z$ , anche  $x$  ricorda qualche esperienza di  $z$ . Così, l'identità personale è necessariamente transitiva mentre la connessione mnemonica non lo è. E come potrebbe una relazione transitiva consistere in una relazione non transitiva? Tutto questo, ed altre evidenze dello stesso ordine, fanno pensare che la teoria della persona di Locke non renda giustizia ad alcune delle nostre intuizioni fondamentali sulle persone, incorporate nel nostro modo ordinario di parlare e ragionare su di esse.

Vi sono stati tentativi di modificare in modo più o meno esteso i connotati dell'approccio mnemonico alla nostra continuità diacronica così da renderlo meno vulnerabile rispetto a questo genere di controesempi<sup>13</sup>. Io però non discuterò questi tentativi. La domanda rilevante mi sembra: fino a che punto una teoria dell'identità personale basata sulla memoria può essere vista come una forma di riduzionismo? Il criterio mnemonico di identità personale ci dice che, ogniqualvolta c'è il ricordo di qualche esperienza, quel ricordo e quell'esperienza sono *della* stessa persona. Ma poniamo che in un dato istante  $t$  esistano due ricordi e in un precedente istante  $t^n$  esistano due esperienze. E poniamo che il primo ricordo sia il ricordo della prima esperienza e il secondo il ricordo della seconda. Allora, sulla base del criterio, il primo ricordo e la prima esperienza saranno della stessa persona, e così pure il secondo ricordo e la seconda esperienza. Ma come possiamo sapere se il primo e il secondo ricordo (o la prima e la seconda esperienza) siano della stessa persona? Il criterio della memoria non ci dice nulla qui. E quindi, *a fortiori*, non ci dice neppure se il primo ricordo e la seconda esperienza (o il secondo ricordo e la prima esperienza) siano *della* stessa persona. Non ci dice cioè se una certa persona che esiste in un tempo  $t$  sia o meno identica a una persona che esiste in un precedente tempo  $t^n$ .

Sembra quindi che il criterio della memoria non possa funzionare come criterio di identità personale attraverso il tempo. E la ragione per cui sembra non funzionare a questo scopo è che il criterio non ci dice nulla su quando esperienze (o ricordi, o esperienze e ricordi) che ricorrono nello stesso tempo siano oppure no *della* stessa persona. In altri termini, il criterio deve essere integrato da una spiegazione di ciò

<sup>13</sup> Vedi ad esempio A. Quinton, *The Soul*, in «Journal of Philosophy», 59 (1962), pp. 393-403; ristampato in J. Perry (a cura di), *Personal Identity*, cit.

che unifica le mie esperienze in un singolo tempo. Questa spiegazione può essere confezionata in termini personali, e in questo caso è semplicemente circolare: ciò che unifica le mie esperienze in un dato istante è precisamente che sono tutte mie – sono esperienze della stessa persona. Se pensiamo di potere (o dovere) presupporre la nozione di persona in questo modo, possiamo dire che, se un qualsiasi *a* e un qualsiasi *b* sono persone in diversi tempi, *a* e *b* sono la stessa persona se e solo se *a* si ricorda di qualche esperienza di *b* oppure *b* si ricorda di qualche esperienza di *a* (e allora tutte le esperienze e tutti i ricordi di *a* saranno *a fortiori* ricordi ed esperienze di *b*, e viceversa). Prendere questa strada, però, equivale a voltare le spalle al riduzionismo.

In alternativa, si può cercare una spiegazione impersonale di ciò che unifica le esperienze di una persona in un singolo tempo e farla girare insieme a un criterio di identità personale attraverso il tempo basato sulla memoria. Forse un approccio del genere, buono o cattivo che sia, sarebbe una forma genuina di riduzionismo. Forse però non lo sarebbe affatto. A partire dal vescovo Butler<sup>14</sup>, infatti, al criterio mnemonico di identità personale è stata rivolta una imputazione diretta di circolarità. Il problema è che esiste un chiaro senso in cui *non ci si può* ricordare di esperienze vissute da altri. Se mi ricordo di aver provato freddo stamane, non può capitare che ad aver provato freddo non sia stato io. Se qualcuno ha la scarlattina, posso bensì dire (in un altro senso di “ricordarsi”) che *io* mi ricordo bene di ciò che *lui* sta provando, ma solo nel senso che ricordo di aver fatto una esperienza dello stesso tipo (ricordo bene ciò che *io* provavo quando *io* avevo la scarlattina). Se è così, quando diciamo che *a* si ricorda di una certa esperienza, fra le cose che stiamo dicendo c'è anche che *a* è proprio la persona che ha vissuto quella esperienza. Poiché il ricordo è per definizione veridico, io non posso ricordarmi di aver vissuto una esperienza senza essere identico a colui che l'ha vissuta, a meno che non abbia semplicemente *l'impressione* di ricordarmene. Ma allora, quando si dice che una persona che esiste dopo è identica a una persona che esiste prima se e solo se ricorda qualche esperienza che quest'ultima ha vissuto, si finisce per usare l'identità personale per spiegare l'identità personale stessa. Appena sopra, ho detto che il criterio mnemonico di identità personale non può esaurire una teoria riduzionista della persona. Ora si vede che non può neppure essere *parte* di una teoria riduzionista della persona, dato che usa una nozione, quella di memoria, che è refrattaria al trattamento in termini impersonali.

### 5. Fasci di stati mentali

Non c'è dubbio che l'intuizione fondamentale del criterio mnemonico (l'idea che l'identità delle persone attraverso il tempo non richieda la continuità di una sostanza) sia di matrice riduzionista. Ma la possibilità di dare forma compiuta a una tale forma di riduzionismo sembra richiedere due condizioni: (i) spiegare in termini impersonali che cosa unifica le mie esperienze (e in generale i miei stati mentali)

<sup>14</sup> Si veda di J. Butler la *Dissertation 1* annessa al suo volume *The Analogy of Religion*, Macmillan, London 1990 (prima edizione 1736).

in un singolo momento; (ii) sostituire al ricordo, nel ruolo di mastice capace di tenere insieme la congerie dei miei stati mentali sparpagliati nel tempo, una relazione meno refrattaria al trattamento in termini impersonali.

In anni recenti, autori come Nozick, Shoemaker, Parfit<sup>15</sup> e altri hanno in modi diversi cercato di soddisfare queste due condizioni nel quadro di un approccio che, nei suoi tratti generali e invarianti, è diventato noto come “criterio psicologico” di identità personale. Gli aspetti fondamentali dell’approccio di Parfit, in particolare, possono essere così riassunti.

Ciò che fa sì che stati mentali esistenti allo stesso tempo siano *della* stessa persona è il fatto che siano oggetto di un unico atto di consapevolezza, cioè che esista qualcosa come la co-consapevolezza di essi. È il fatto che l’esperienza uditiva del rumore delle mie dita sulla tastiera del mio computer e l’esperienza visiva di queste parole sullo schermo siano oggetto di un unico atto di consapevolezza a far sì che le due esperienze siano *della* stessa persona: c’è qualcosa come la loro co-consapevolezza<sup>16</sup>.

Dato un gruppo massimale di stati mentali ricorrenti al tempo  $t^1$  di cui si dà co-consapevolezza ed un gruppo massimale di stati mentali ricorrenti ad un successivo tempo  $t^2$  di cui si dà co-consapevolezza, gli stati mentali del primo e del secondo gruppo sono *della* stessa persona se e solo se un numero sufficiente di stati mentali del primo gruppo *a)* causano o contribuiscono a causare stati mentali del secondo gruppo; *b)* assomigliano a stati mentali del secondo gruppo. Ciò capita, ad esempio, nel caso di un ricordo e dell’esperienza di cui è il ricordo (c’è un senso in cui un ricordo assomiglia per contenuto all’esperienza di cui è il ricordo, e c’è un senso in cui esiste a causa di quell’esperienza). Ma capita anche in un ampio novero di casi che non hanno nulla a che fare con la memoria, ad esempio nel caso di una intenzione e della decisione cui essa mette capo, o nel caso di credenze, desideri o tratti caratteriali che si mantengono stabili nel tempo e così via. Non c’è dubbio che tra gli stati mentali di cui ero co-consapevole ieri e quelli di cui sono co-consapevole oggi vi siano pervasivi elementi di similarità qualitativa e che i primi producano o contribuiscano a produrre causalmente i secondi (i miei stati mentali oggi non sarebbero quelli che sono se i miei stati mentali di ieri fossero stati tutt’affatto diversi).

Così la co-consapevolezza serve come mastice sincronico per stati mentali (una sorta di colla capace di tenere insieme stati mentali ricorrenti nello stesso istante), mentre la connessione causale *cum* similarità qualitativa serve come mastice diacronico per *gruppi* di stati mentali (una sorta di colla per tenere attaccato un fascio di stati mentali ricorrenti in un certo tempo a un fascio di stati mentali ricorrenti in

<sup>15</sup> Si vedano ad esempio R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Belnap Press, Cambridge Mass 1981; S. Shoemaker, *Self-knowledge and Self-identity*, Cornell U.P., Ithaca 1963; Id. *Persons and Their Pasts*, in «American Philosophical Quarterly» 7, 4, (1970), pp. 269-285; Id., *Wiggins on Identity*, in «Philosophical Review», 79, (1970), pp. 529-44; S. Shoemaker – R. Swinburne, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984; D. Parfit, *Personal Identity*, in «Philosophical Review», LXXX, (1971), pp. 3-27; Id. *Ragioni e Persone*, cit.

<sup>16</sup> Parfit esclude che la co-consapevolezza di certi stati mentali possa essere condizione necessaria perché essi siano dello stesso soggetto ma non perché essi siano della stessa persona, il che implicherebbe che possono esservi soggetti di esperienze che non sono persone (vedi D. Parfit, *Ragioni e Persone*, cit., pp. 319-320).



un altro tempo). È importante vedere che i due mastici non tengono attaccate cose dello stesso tipo. Mentre la co-consapevolezza salda insieme entità semplici (stati mentali isolati) la connessione causale *cum* similarità qualitativa salda insieme entità complesse (*fasci* di stati mentali di cui si dà co-consapevolezza). Possiamo chiamare il secondo mastice (quello che salda insieme gruppi di stati mentali) “connessione psicologica”. Se un insieme di stati mentali è tale che ogni stato mentale dell’insieme è saldato agli altri da questi due tipi di mastice e nessun altro stato mentale lo è, allora si può dire che ogni stato mentale appartenente all’insieme è *della stessa persona* di ogni altro e nessuno stato mentale al di fuori dell’insieme è *della stessa persona* di qualche stato mentale appartenente ad esso. Se questo è vero, allora forse il criterio psicologico di identità personale riesce dove il criterio mnemonico fallisce: spiega l’identità personale in termini impersonali, riducendo le persone a cose di grana più fine – stati mentali, esperienze o comunque le si voglia altrimenti chiamare. Gli stati mentali hanno relazioni reciproche. Quando incolliamo insieme tutti gli stati mentali che stanno in certe relazioni, abbiamo una persona.

Questa è l’immagine generale. Sotto la pressione di alcune difficoltà, l’immagine è stata però modificata sotto un paio di importanti aspetti. La prima difficoltà è che la connessione psicologica, proprio come la relazione di memoria, non è transitiva. L’insieme di stati mentali di cui ho ora co-consapevolezza è psicologicamente connesso con l’insieme degli stati mentali di cui avevo co-consapevolezza dieci minuti fa, ma non con l’insieme degli stati mentali di cui avevo co-consapevolezza quarant’anni fa (è presumibile che un numero insufficiente dei miei stati mentali di quarant’anni fa causino, e siano qualitativamente similari a, i miei stati mentali attuali). Sembra quindi si debba dire che gli stati mentali del primo e del secondo insieme sono della stessa persona, mentre quelli del primo e del terzo insieme sono (in quanto psicologicamente non connessi) di diverse persone. E questo contrasta con la mia intuizione di esistere da più di quarant’anni. L’intuizione può essere salvata postulando che, anche se gli stati mentali del primo e del terzo insieme non sono psicologicamente connessi, nondimeno sono *della* stessa persona perché sono collegati da una serie di insiemi di stati mentali (situati, diciamo, a dieci minuti l’uno dall’altro) che sono psicologicamente connessi l’uno all’altro, nello stesso modo in cui il primo anello di una catena è collegato all’ultimo anche se non è *direttamente* attaccato ad esso. Se chiamiamo “continuità” la relazione che sussiste fra due qualsiasi anelli di catena tutte le volte che sono tenuti uniti da un numero di anelli uguale o maggiore di zero, possiamo dire che, proprio come due anelli sono *della* stessa catena in tutti e soli quei casi in cui sono fisicamente continui, così due insiemi di stati mentali di cui si dà co-consapevolezza sono *della* stessa persona in tutti e soli quei casi in cui sono psicologicamente continui (cosicché possono essere della stessa persona anche quando non siano psicologicamente connessi in modo diretto).

La seconda difficoltà è che la nozione di connessione psicologica (e dunque quella di continuità psicologica) non sembra necessariamente biunivoca: un insieme di stati mentali di cui si dà co-consapevolezza a *t* potrebbe in linea di principio essere psicologicamente connesso (e quindi, *a fortiori*, psicologicamente continuo) con due diversi insiemi massimali di stati mentali di cui si dà co-consapevolezza a

$t^1$  (con  $t^1 \neq t^2$ ) – e gli stati mentali del primo e del secondo insieme dovrebbero essere *di* persone diverse, dato che si può essere co-consapevoli dei primi e co-consapevoli dei secondi ma non di qualcuno dei primi e di qualcuno dei secondi. La possibilità che una persona risulti psicologicamente continua con due successive persone diverse è puramente teorica (con la possibile eccezione di soggetti con cervello bisecato)<sup>17</sup>, ma la letteratura abbonda di *Gedankenexperimenten* in cui casi del genere sono ipotizzati e discussi (dal teletrasporto, alle persone-ameba di Wiggins, che si moltiplicano per divisione).

Questo tipo di difficoltà, che per la verità non riguarda solo il riduzionismo psicologico, è stato in genere fronteggiato modificando il criterio di continuità psicologica: affinché un gruppo di stati mentali  $G^1$  di cui si dà co-consapevolezza a  $t^1$  e un gruppo  $G^2$  di cui si dà co-consapevolezza a  $t^2$  siano *della* stessa persona non basta che siano psicologicamente continui; bisogna anche che a  $t^1$  non esista nessun'altro insieme massimale  $G^k$  di stati mentali di cui si dia co-consapevolezza che sia continuo con  $G^2$  e a  $t^2$  non esista nessun'altro insieme massimale  $G^j$  di stati mentali di cui si dia co-consapevolezza che sia continuo con  $G^1$ . Queste si chiamano “teorie del candidato unico” (una variante più elastica è rappresentata dalle “teorie del miglior candidato”)<sup>18</sup>.

## 6. *Mastici per stati mentali*

Trascurerò le complicazioni appena menzionate. In generale, non darò conto della grande varietà di versioni che il riduzionismo psicologico ha conosciuto, né della discussione complessa che le ha riguardate. Qui il problema interessante è piuttosto di vedere se il “criterio psicologico” nei suoi tratti generali riesca là dove il “criterio mnemonico” aveva fallito, cioè se riesca a dare una vera riduzione di cose che sono persone a cose che non lo sono. Le ragioni per cui non sembra certo che sia così hanno essenzialmente a che fare con la clausola 1), la spiegazione di quando si può dire che stati mentali che ricorrono nello stesso istante sono della stessa persona. Si dice che due o più stati mentali ricorrenti a un singolo tempo sono della stessa persona se e solo se a quel tempo c'è qualcosa come la co-consapevolezza di essi. Ma non sarà questo un modo traslato di dire che più stati mentali ricorrenti a un singolo tempo sono della stessa persona se e solo se a quel tempo *qualcuno* (qualche persona) ha consapevolezza collettiva di ognuno di essi? Se così fosse, avremmo detto molto poco: più o meno che, affinché stati mentali ricorrenti allo stesso tempo siano *della* stessa persona, deve esserci una persona che ne abbia co-consapevolezza, o consapevolezza collettiva.

Derek Parfit, che ha visto benissimo l'obiezione, ha risposto in questo modo: «Si potrebbe obiettare che affermazioni del genere, lungi dallo spiegare l'unità della

<sup>17</sup> Sui soggetti il cui corpo calloso è stato rescisso si veda T. Nagel, *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*, in «Synthèse», 22, (1971), pp. 396-413; ora in Id., *Questioni mortali*, il Saggiatore, Milano 1986.

<sup>18</sup> Vedi ad esempio R. Nozick, *Philosophical Explanations*, cit. Anche Parfit propone una teoria del miglior candidato.

coscienza [...] si limitano a ridescriverla. In un certo senso, ciò è vero. Tale unità non richiede una spiegazione profonda. Che di certe esperienze possiamo essere *co-consapevoli*, ossia che possiamo farne l'oggetto di un unico stato di consapevolezza, è semplicemente un fatto. [...] Poiché può esserci uno stato di consapevolezza che abbraccia diverse esperienze, non c'è alcun bisogno di spiegare questa unità ascrivendo queste esperienze alla stessa persona o allo stesso soggetto di esperienze»<sup>19</sup>.

Queste righe ribadiscono un cliché del riduzionismo psicologico: non è vero che il ricorrere di un dolore dipenda dalla esistenza di qualcuno che lo prova e il ricorrere di una esperienza dall'esistenza di un soggetto esperiente. I rapporti di dipendenza ontologica sono esattamente ribaltati, e sono piuttosto i soggetti a dipendere dall'esistenza di una quantità di stati mentali coordinati in certi modi specifici. E ciò che vale per i dolori e le esperienze vale anche per le co-consapevolezze. Sia pure, ma che cos'è la consapevolezza di una esperienza? E che cos'è la co-consapevolezza di più esperienze? Più precisamente, il problema è di capire in che modo, se ve n'è uno, la consapevolezza di una esperienza possa aggiungere qualcosa a quell'esperienza. Supponiamo che qualcuno mi schiacci un callo. In che senso la consapevolezza di quel dolore aggiunge qualcosa a quel dolore? Il mio dolore può forse esserci senza che se io ne sia consapevole? In che senso la consapevolezza di una esperienza (la co-consapevolezza di due esperienze) può essere vista come uno stato mentale *distinto* da quella esperienza (da quelle esperienze)? E se non può essere vista in questo modo, in quale senso la co-consapevolezza di molte esperienze è qualcosa di diverso dal loro non essere molte ma una sola – per bene che vada, diversi modi di descrivere una esperienza particolarmente ricca di contenuto?

Ma supponiamo pure, sebbene non sia affatto chiaro, che la co-consapevolezza di più esperienze sia uno stato mentale distinto da ciascuna di quelle esperienze, così come dalla loro somma. Allora, la co-consapevolezza di certe esperienze e le esperienze di cui è la co-consapevolezza dovrebbero essere *della* stessa persona (diversamente sarebbe lo stato mentale di una persona ad unificare gli stati mentali di un'altra persona, e questo sembra proprio impossibile). Ma se è la co-consapevolezza di stati mentali ricorrenti nello stesso istante a far sì che essi siano stati mentali *della* stessa persona, allora bisogna che, ogni volta che si dà co-consapevolezza di certe esperienze, si dia anche co-consapevolezza di quelle esperienze e della loro co-consapevolezza. Se è così, però, *nessuno* stato di co-consapevolezza spiegherebbe l'unità di *tutti* i miei stati mentali.

Può darsi che questo tipo di regresso coinvolga la nozione di consapevolezza come tale, più che le particolarità del resoconto di Parfit. Ma è difficile pensare che basti la co-consapevolezza di una serie di stati mentali per farne gli stati mentali di una persona, e *a fortiori*, per farne gli stati mentali della *stessa* persona. I sostenitori del riduzionismo psicologico hanno spesso fondato le loro posizioni su un diffuso ricorso ad esperimenti mentali spregiudicati: divisione di cervelli, psicocopiatrici, teletrasporto, trapianti di tracce mnestiche, scambio di stati mentali totali. Se fossimo altrettanto arditi, potremmo immaginare una tecnica per riversare su un

<sup>19</sup> D. Parfit, *Ragioni e Persone*, cit., pp. 318-319.

supporto biologico (un cervello previamente svuotato di tutti i suoi stati mentali) o artificiale (un potente elaboratore dotato di un *hard disk* molto capace) stati mentali prelevati a caso da un numero elevato di persone umane (credenze, sensazioni, desideri, ricordi ecc.). Supponiamo che il sistema ricevente sviluppi, o riceva, co-consapevolezza di tutti gli stati mentali ricevuti. Dovremmo forse supporre che, in virtù di ciò, il sistema acquisisca caratteristiche personali? Sembra difficile perfino pensare che il sistema acquisisca ciò che si usa chiamare “unità della coscienza”. Gli stati mentali di cui il sistema ha co-consapevolezza sarebbero troppo disuniti, eterogenei e disconnessi perché la semplice co-consapevolezza di essi possa configurare qualcosa degno di essere chiamato “unità della coscienza”. Il sistema non avrebbe alcuna capacità di azione, né di elaborazione mentale, né di interazione con l’ambiente circostante. Non avrebbe una storia unitaria, quindi sarebbe *a fortiori* privo di una identità narrativa. Ed è anche implausibile che il sistema possa integrare questi materiali eterogenei in una “prospettiva in prima persona”<sup>20</sup>: il sistema non potrebbe vedere gli stati mentali di cui ha co-consapevolezza come riflessivamente “propri”. Dei granelli di sabbia non formano qualcosa di unitario solo per il fatto di trovarsi nello stesso luogo, o nello stesso contenitore.

Vi sono modi possibili di sostituire o integrare la co-consapevolezza nel ruolo di ciò che fa sì che stati mentali ricorrenti nello stesso istante siano *della* stessa persona? Secondo il funzionalismo in teoria della mente<sup>21</sup>, gli stati mentali sono *definiti* dalle loro relazioni causali, e si potrebbe supporre che stati mentali esistenti nello stesso istante siano della stessa persona in virtù della loro storia causale: siccome ci sono stati mentali precedenti che sono loro cause comuni e ci sono stati mentali futuri che sono loro effetti comuni, le loro storie causali “si intrecciano”, ed è per questo che è ragionevole tenerli insieme. Questo approccio, però, soverte totalmente la struttura del criterio psicologico di identità personale attraverso il tempo: invece di costruire aggregati di stati mentali per piani sincronici (usando la co-consapevolezza) e procedere costruendo gruppi diacronici di equivalenza fra gli aggregati così ottenuti (usando la continuità psicologica), segue la strada opposta: comincia con il tracciare le linee diacroniche che articolano la storia causale di *singoli* stati mentali, e genera fasi di persona aggregando insieme queglii stati mentali simultanei le cui storie causali si intrecciano nel passato o nel futuro<sup>22</sup>.

Questo approccio evita completamente di fornire un criterio di identità personale attraverso il tempo. Esso implica che, per ogni tempo in cui una persona esiste, essa esista in quel tempo in virtù di ciò che accade in altri tempi. Se questo è vero, le persone non potrebbero esistere solo in un tempo molto breve, diciamo un secondo, perché le storie causali di *tutti* i miei stati mentali attuali non possono intrecciarsi nel limitato spazio di un solo secondo. In una drastica contrazione del

<sup>20</sup> Sull’importanza della prospettiva in prima persona per ciò che siamo vedi L.R. Baker, *Persone e corpi. Un’alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista* (2000), tr. it. Bruno Mondadori, Milano 2007.

<sup>21</sup> Vedi ad esempio D. Dennett, *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia* (1978), tr. it. Adelphi, Milano 1991.

<sup>22</sup> Shoemaker sembra pensare qualcosa del genere. Vedi ad esempio S. Shoemaker, *Personal Identity. A Materialist Account*, in S. Shoemaker – R. Swinburne, *Personal Identity*, cit., p. 94.

mondo attuale (un mondo possibile  $W$  in cui si verifica tutto ciò che nel mondo attuale si verifica in questo particolare secondo e nient'altro) non ci sarebbe posto per me, né per nessun'altra persona. Questo è strano. Se nel mondo reale sto provando dolore in quel secondo perché qualcuno mi sta pestando un callo, *nessuno* starebbe provando dolore in  $W$ , anche se  $W$  e il mondo reale sono indistinguibili rispetto a ciò che accade in quel secondo. Inoltre, noi siamo in grado di riconoscere le persone senza conoscere la storia causale, presente e futura, dei loro stati mentali. Sembra quindi che, se possiamo distinguere cose che sono persone da cose che non lo sono, sia solo in virtù del fatto che riconosciamo qualità che le persone (e solo esse) hanno nel breve tempo in cui le riconosciamo come persone. E perché non dovrebbero essere quelle qualità "istantanee" a fare di esse delle persone?

Ho detto che il riduzionismo psicologico deve rispondere in termini impersonali alla domanda: che cosa unifica le mie esperienze (e in generale i miei stati mentali) in un singolo momento? Il riduzionista può rispondere che ad unificare gli stati mentali di una persona a un tempo  $t$  è la loro co-consapevolezza a  $t$ , dove la co-consapevolezza è intesa in termini impersonali – come uno stato mentale in più, che si aggiunge a quelli *di cui* è la co-consapevolezza. Oppure può rispondere che ad unificare gli stati mentali di una persona a un tempo  $t$  è l'intreccio delle loro storie causali – il fatto che abbiano cause o effetti comuni. Ho argomentato che la seconda risposta non è plausibile e la prima lo è solo a condizione di intendere la co-consapevolezza in termini personali, come relazione fra esperienze presenti allo stesso soggetto. Ma questo equivarrebbe ad abbandonare il riduzionismo psicologico.

## 7. *Animali umani*

Si può rifiutare il riduzionismo psicologico e continuare a pensare che un elenco perfettamente completo di ciò che esiste fra cielo e terra possa non menzionare affatto le persone. Ad esempio, si può abbracciare qualche forma di riduzionismo materialista e pensare che, lungi dall'essere il mio software (o meglio, la congerie dei *files* formulati nel linguaggio del software e fisicamente stratificati su questo o quel supporto materiale), io sia il mio hardware, il supporto materiale stesso dei miei stati mentali – inteso in senso stretto, come organo cerebrale, o in senso ampio, come organismo umano. La seconda posizione è spesso nota come "animalismo" ed è stata negli ultimi anni sostenuta con forza da filosofi come Williams, van Inwagen, Olson, Snowdon e altri<sup>23</sup>. L'animalismo non è una teoria delle persone e della loro natura. È, più limitatamente, una teoria sulla natura delle persone *umane*, e precisamente l'idea che le persone umane non siano altro che animali di un

<sup>23</sup> Si vedano ad esempio B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge Williams, Cambridge U.P. 1973; van Inwagen, *Material Beings*, cit.; Id., *What do we refer to when we say 'I'?*, in R. Gale (a cura di), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford Blackwell, Oxford 2002; E. Olson, *The Human Animal*, Oxford U.P., Oxford 1997; Id., *What are We?*, Oxford University Press, Oxford 2007; P. Snowdon, *Persons, Animals and Ourselves*, in C. Gill (a cura di), *The Person and the Human Mind*, Clarendon Press, Oxford 1990; Id., *Objections to Animalism*, in K. Petrus (a cura di), *On Human Persons*, Ontos Verlag, Frankfurt 2003.

certo genere biologico, il genere *Homo*. È quindi una teoria di ciò che *noi* siamo: organismi animali altamente complessi composti da organi differenziati e collaboranti insieme a un'unica vita, creature con funzioni metaboliche che nascono, crescono, invecchiano e alla fine muoiono.

L'animalista, però, non ha nulla di fondamentale da dirci su ciò in cui *consiste* essere una persona. Egli pensa che le persone umane siano (identiche ad) animali umani, ma non pensa affatto che essere una persona umana *consista* nell'essere un animale umano. Se essere persone implica essere coscienti, avere desideri e scopi e così via, ci sono animali umani che non sono persone (embrioni umani al terzo mese di vita, ad esempio) ed anche animali umani che non sono mai stati persone né lo diventeranno mai (organismi umani acerebrati, ad esempio, oppure organismi umani morti al terzo mese di vita). Si può essere animali umani senza essere persone e forse si può essere persone senza essere animali umani, se esistessero (o potessero esistere) persone non umane o addirittura non organiche (menti disincarnate, persone angeliche, persone divine, sistemi artificiali complessi). Se è così, essere un animale umano non può essere condizione sufficiente per essere una persona umana e neanche condizione necessaria per essere una persona *tout court* (sebbene sia banalmente condizione necessaria per essere una persona *umana*), quindi non può essere ciò in cui consiste essere una persona, e neanche ciò in cui consiste essere una persona umana.

Può l'animalismo essere trattato come una teoria riduzionista della persona, e se sì fino a che punto? Questa non è una domanda facile. Gli animalisti non tentano neanche di ridurre la nozione di persona ad altre nozioni, che è esattamente quanto ci si attenderebbe da un riduzionista. La ragione per cui non lo fanno, però, non dipende dall'idea che le persone meritino un posto specifico in una classificazione generale di ciò che esiste, ma piuttosto dall'idea che il concetto di persona assomigli al concetto di piegato o al concetto di caldo. Certo esistono cose che sono persone proprio come esistono cose che sono piegate e cose che sono calde. Ma essere piegato, o essere caldo, non significa essere un certo tipo di cosa, dato che la stessa cosa può essere piegata o calda in certi istanti ma non in altri, e dato che ad essere piegate (o calde) possono essere cose di una quantità di tipi diversi. Lo stesso per gli animalisti capita con il concetto di persona. E allo stesso modo di predicati come "piegato" o "caldo", "persona" non è per gli animalisti un predicato sostantivale o sortale (anche se, diversamente da "caldo" e "piegato", ne ha la forma superficiale) ma un predicato aggettivale. Non può essere usato per dire *che cosa* (Aristotele diceva "quale tipo di sostanza") una entità sia, ma solo *come* essa sia. Da questo punto di vista, dire che oltre agli organismi animali esistono anche le persone, sarebbe un po' come dire che oltre ai minerali esistono anche le cose calde o che oltre ai vegetali esistono anche le cose piegate.

## 8. Riduzionismi

Nella misura in cui l'animalismo non presuppone né implica un resoconto di ciò in cui essere una persona consiste (per una entità di qualunque tipo), l'anima-

lista può anche accettare quanto i sostenitori di un criterio psicologico alla Parfit o alla Shoemaker hanno da dire circa le condizioni necessarie e sufficienti perché qualcosa sia una persona. E il fatto che essi escludano che individui privi di stati mentali siano persone lascia pensare che questa disposizione sia per loro abbastanza naturale. Ma a questo punto, la linea di confine fra approccio animalista ed approccio psicologico tende a sfumare. Il disaccordo non può riguardare l'esistenza di organismi umani (sulla quale non si vede perché mai il sostenitore del criterio psicologico dovrebbe nutrire dei dubbi). Ma non può riguardare neanche l'esistenza di stati mentali, e tanto meno la loro possibilità di connettersi nel modo che, secondo il sostenitore del criterio psicologico, è richiesto perché si possa dire che sono stati mentali *della stessa persona*. Ed entrambi gli approcci possono pensare che gli stati mentali non siano altro che stati fisici del cervello. Per l'uno e per l'altro approccio, dunque, sembrano esistere le stesse categorie di entità – gli stessi scatoloni di oggetti, per così dire – e così non sembra che le due tendenze mettano capo a cataloghi irriducibili di quanto esiste fra cielo e terra.

Le due tendenze possono essere viste come strategie riduzioniste divergenti per dissolvere la categoria delle persone in una tassonomia condivisa di ciò che esiste. L'approccio psicologico non nega che quella delle persone sia una categoria autentica dotata di significato tassonomico, ma solo che sia una categoria primitiva. Esso riduce le cose di questa categoria a quelle di un'altra, rispetto alla quale la prima è trattata come ridondante (analogamente, in botanica sistematica, il genere *Azalea* è stato assorbito dopo Linneo nel genere *Rhododendron*). L'approccio animalista, al contrario, rifiuta di trattare l'insieme delle persone alla stregua di una categoria genuina, né primitiva né riducibile: come l'insieme delle cose calde, l'insieme delle persone non ha significato tassonomico, dato che ha elementi sparpagliati in un certo numero di categorie ontologiche disgiunte (analogamente, in botanica sistematica, l'insieme delle piante officinali è sparpagliato in una quantità piuttosto ampia di generi morfologicamente eterogenei). Essere una persona, dal suo punto di vista, non è affatto essere un "tipo di sostanza".

Così, la differenza fondamentale fra l'approccio psicologico e quello animalista potrebbe risultare semantica più che ontologica: essa potrebbe riguardare il riferimento del predicato "persona" e di nomi di persona (ad esempio "Giorgio Napolitano") senza mai coinvolgere la teoria di ciò che esiste e della sua natura. Secondo il sostenitore del criterio psicologico, l'espressione "persona" è un predicato sortale che si applica ad aggregati opportunamente strutturati di stati mentali, secondo l'animalista è un predicato aggettivale che si applica (almeno in linea di principio, se non di fatto) a cose di diverse sorti, fra cui animali umani. Secondo l'animalista, di conseguenza, "persona" può applicarsi e non applicarsi alla stessa cosa in momenti diversi o in diversi mondi possibili, mentre secondo il sostenitore del criterio psicologico non può affatto, come non possono in genere tutti i predicati autenticamente sortali. Lo stesso, *mutatis mutandis*, per nomi di persona: per l'animalista, "Giorgio Napolitano" si riferisce a un animale umano, mentre per il sostenitore dell'approccio psicologico si riferisce a un aggregato di stati mentali causalmente continui. Se è così, non c'è alcun senso in cui i filosofi delle due tendenze possano

dissentire sulla “natura” di Giorgio Napolitano. Se “Giorgio Napolitano” si riferisce a un animale umano, “Giorgio Napolitano è un animale umano” è vero, altrimenti è falso. Dissolto il dissenso su ciò che il nome denota, non resta spazio per dissensi sulla natura di nulla.

L'impressione che la differenza fra i due approcci non trascenda la semantica, si arresta tuttavia là dove compaiono enunciati come “io sono una persona”, “tu sei una persona” o “noi siamo persone”. Forse il riferimento di “Giorgio Napolitano” non è chiaro finché non si sappia se il nome si riferisca o meno a un animale umano (o piuttosto a un insieme di stati mentali opportunamente coesi). Ma non è sostenibile che questo valga anche per il riferimento di “io”. Io so a che cosa mi riferisco con l'espressione “io” (o con l'espressione “tu”) ben prima di sapere che cosa sia vero di me (o di te), e perfino prima di sapere se io sia o meno un animale umano. Se è così, c'è modo di riferirsi a me o a te e di dissentire sulla mia o tua natura, ed è esattamente questo che l'approccio animalista e l'approccio psicologico fanno.

Questo è un punto importante: una teoria della persona, qualunque cosa sia, è in primo luogo una teoria di ciò che *io* sono (che *tu* sei, che *noi* siamo). Questo è l'unico modo neutrale, pre-teorico, di dire di che cosa una teoria della persona si occupi. Se è così, abbiamo un criterio per stabilire quando capitati che il disaccordo fra due teorie della persona sia sostanziale: esso è sostanziale – ontologico invece che meramente semantico – se e solo se le due teorie dissentono su ciò che *io* sono. Se una teoria della persona è primariamente una teoria di ciò che *io* sono, inoltre, il riduzionismo sulle persone è primariamente riduzionismo su di *me*. Quindi, una teoria della persona è riduzionista in senso forte se pensa che *io* consista in qualcos'altro (cioè se pensa che si possa dare una descrizione completa della realtà senza mai nominarmi). Ed è riduzionista in senso debole se e solo se colloca *me* nella stessa categoria di entità che non si riferiscono a se stesse con “io” e a cui io non mi posso riferire con “tu”. È facile vedere che le teorie psicologiche della persona alla Parfit o alla Shoemaker sono riduzioniste in senso forte mentre le teorie animaliste non lo sono, perché mi trattano come un organismo biologico e considerano gli organismi biologici componenti irriducibili del mondo. Siccome però vi sono animali umani, ed anche aggregati di stati mentali, che non si riferiscono a se stessi con “io” e cui io non posso riferirmi con “tu”, tanto l'approccio psicologico alla mia natura quanto quello animalista sono riduzionisti in senso debole. E siccome discordano sulla mia natura, il loro disaccordo è sostanziale, e non meramente semantico.

### 9. Antiriduzionismi

Per come l'ho caratterizzato, il riduzionismo sulle persone non è una posizione filosofica unitaria ma piuttosto un parametro di invarianza fra posizioni filosofiche potenzialmente piuttosto eterogenee. E ciò che vale per il riduzionismo vale *a fortiori* per l'antiriduzionismo. Storicamente, il paradigma dell'antiriduzionismo in teoria della persona è l'idea cartesiana di una sostanza pensante semplice, immateriale e priva di estensione. Parfit ha chiamato questa idea *simple view* o



“concezione semplice”, anche in riferimento a versioni più recenti del paradigma, dovute a filosofi come Chisholm, Swinburne e altri<sup>24</sup>. Questa idea dualista incontra notoriamente grosse difficoltà, di cui in questa sede non dirò nulla. Ciò che qui conta è che, se una teoria riduzionista della persona è ciò che ho detto sopra, il riduzionismo sulle persone non ha nulla a che vedere con il materialismo e, per converso, l’antiriduzionismo non ha niente a che vedere con l’antimaterialismo: vi possono essere teorie della persona a un tempo antiriduzioniste e materialiste e, almeno in linea di principio se non di fatto, potrebbero esservi teorie della persona riduzioniste ed antimaterialiste. Si consideri a titolo di esempio una versione del criterio psicologico di identità personale che tratti gli stati mentali come configurazioni immateriali invece che fisiche. Questa versione “deviante” della teoria non sarebbe meno riduzionista della familiare versione standard, ma sarebbe tanto antimaterialista quanto la versione standard è rigidamente materialista. E non pare evidente che nella versione deviante si anniderebbero aporie tali da renderla ultimamente non praticabile.

L’opposto caso di teorie a un tempo materialiste e antiriduzioniste è meno esotico. Sia Lynne Rudder Baker che Jonathan Lowe hanno proposto in anni recenti approcci alla natura delle persone sostanzialmente materialisti ma decisamente antiriduzionisti. E, almeno in una versione possibile, gli approcci narrativisti alla nostra identità diacronica presentano lo stesso tipo di orientamento generale. Secondo Lynne Rudder Baker, io ho con il mio corpo vivente lo stesso rapporto che una statua di bronzo ha con il bronzo che la compone. C’è un animale umano che mi costituisce, ma io non sono numericamente identico ad esso nello stesso modo in cui la statua non è numericamente identica al bronzo, anche se in un certo senso di “è” (il cosiddetto “è” della composizione) si può dire che la statua *sia* il bronzo. La statua non è numericamente identica al bronzo perché ha proprietà essenziali che il bronzo non ha – sostanzialmente la configurazione formale che lo scultore ha impartito al bronzo e che ne fa la statua che è. Analogamente, io ho proprietà essenziali che il mio corpo non ha – sostanzialmente, per Baker, la mia attitudine a riferirmi a me stesso con “io”, a percepire le esperienze e percezioni che mi capita di avere come *mie*, a riferirmi agli altri con “tu” e così via: in breve, quello che Baker chiama «il punto di vista in prima persona»<sup>25</sup>.

Per Baker, una persona che esiste prima è identica a una persona che esiste dopo se e solo se esse hanno lo stesso punto di vista in prima persona. Ma Baker ammette di non poter dire in termini non circolari *in che cosa consista* per una persona che esiste prima avere lo stesso punto di vista in prima persona di una persona che esiste dopo, e almeno in questo la sua teoria sembra assomigliare a ciò che Parfit chiama «concezione semplice» (essere la stessa persona equivale ad essere lo stesso ego cartesiano, ma non c’è modo di spiegare in termini non circolari in che cosa consista essere lo stesso ego cartesiano). Altri attacchi alla teoria

<sup>24</sup> Si veda D. Parfit, *Ragioni e Persone*, cit., pp. 285-292. Si vedano anche R. Chisholm, *Person and Object*, G. Allen and Unwin, London 1976 e R. Swinburne, *The Dualist Theory*, in S. Shoemaker – R. Swinburne, *Personal Identity*, cit.

<sup>25</sup> Si veda specialmente L.R. Baker, *Persone e corpi*, cit.

impiegano l'argomento dell'animale pensante<sup>26</sup>, che Olson ha usato *in primis* (ma non solo) contro il criterio psicologico di identità personale ma che sembrano avere efficacia anche contro la teoria della composizione: se dove io sono c'è anche l'animale umano che mi costituisce, e se è legittimo ascrivere credenze agli animali evoluti, quando penso di essere una persona ci sono due cose che pensano di essere una persona, e una di esse lo pensa a torto, perché è un animale; e quali prove ho di essere la persona e non l'animale?

Al di là di queste ed altre difficoltà, la teoria di Baker non è riduzionista in senso forte perché rifiuta di ridurmi a qualcosa di più basilare e primitivo, e nega che una descrizione del mondo che non mi menzioni affatto possa mai essere completa. E non è riduzionista in senso debole, perché non mi mette nella stessa categoria di entità che non possono riferirsi a se stesse con "io" e a cui io non posso riferirmi con "tu". Ma è materialista perché assume che io sia essenzialmente incarnato, cioè che non possa esistere senza essere costituito da qualcosa<sup>27</sup>. Nello stesso tempo, non è naturalista, perché assume che sia la prospettiva in prima persona a fare di me ciò che sono, e la prospettiva in prima persona è naturalisticamente irriducibile, posta com'è al di fuori dalla portata delle scienze naturali.

Ad una variante di materialismo non riduzionista sembra aderire la stessa idea delle persone come atomi materiali estesi (talora nota come *brobdingnagian atomism*)<sup>28</sup>, difesa da Jonathan Lowe in una serie di lavori, fra cui Lowe<sup>29</sup>. Secondo Lowe, io sono una entità materiale collocata nella regione estesa in cui il mio corpo vivente si trova, ma non mi identifico con il mio corpo perché il mio corpo ha parti, mentre io ne sono privo. L'idea di un atomo esteso, semplice ma collocato in una regione spaziale suddivisibile e localmente differenziato nelle varie parti della regione occupata è difficile da afferrare e può perfino apparire incoerente. Come posso avere un colore là dove ci sono i miei occhi e un altro là dove c'è la mia nuca se non grazie al fatto che cose che hanno diverso colore sono mie parti comuni? E come posso pesare 86 Kg ed essere alto 178 cm se non grazie al fatto che ho esattamente 86 parti non sovrapposte pesanti un kg e 178 (adeguatamente "tagliate") alte esattamente un centimetro?

Una analogia con il tempo può aiutare a rendere intuitivamente trasparente l'idea di un atomo esteso e differenziato nelle varie parti della regione spaziale da esso occupata. Secondo i tridimensionalisti, non ho parti temporali anche se occupo un intervallo temporale lungo quanto la mia vita, in quanto esisto interamente in ognuno degli istanti in cui di volta in volta mi capita di trovarmi. Secondo i tridimensionalisti, in altre parole, sono temporalmente atomico anche se persisto attraverso il tempo. Ed anche se cambio, ad esempio sono sveglio alle 13.00 e

<sup>26</sup> Vedi E. Olson, *The Human Animal*, cit., pp. 97-102.

<sup>27</sup> «Una delle virtù della teoria della costituzione che ho rimarcato è che si tratta di una forma di materialismo». L.R. Baker, *Persone e corpi*, cit., p. 260.

<sup>28</sup> Vedi E. Olson, *The Human Animal*, cit.

<sup>29</sup> E.J. Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Id., *In Defense of the Simplicity Argument*, in «Australasian Journal of Philosophy», 78 (2000), pp. 105-112 e Id., *Identity, Composition and the Simplicity of the Self*, in K. Corcoran (a cura di), *Soul, Body and Survival*, Cornell University Press, Ithaca NY 2001, pp. 139-140.

dormiente alle 02.00, c'è un senso in cui le mie proprietà sono instaurate ma non alterate dallo scorrere del tempo (se ho proprietà temporalmente relativizzate come la proprietà di essere sveglio-alle-13.00 e quella di essere dormiente-alle-02.00, non ho modo di cessare di averle, posto che le abbia affatto). Nello stesso modo, si può immaginare che una entità esattamente collocata in una regione estesa non abbia parti spaziali, esistendo interamente in ognuno dei punti spaziali che compongono quella regione ed avendo le stesse proprietà spazialmente relativizzate (essere di un certo colore in un punto, di un altro in un altro e così via) in ognuno di quei punti. Proprio come il tridimensionalista nega che io mi estenda nella dimensione del tempo, Lowe nega che io mi estenda in qualcuna delle dimensioni spaziali. Almeno nella misura in cui sono in gioco le persone, il *brobdingnagian atomism* è una sorta di 0-dimensionalismo.

Lowe offre un argomento, che evito di schematizzare, a favore della tesi secondo cui noi siamo atomi privi di parti<sup>30</sup>. Per quanto l'argomento appaia formalmente corretto, è difficile pensare che esso sia decisivo, se non altro perché muove da premesse molto forti, contrarie alle assunzioni di base di molte delle teorie della persona rivali e perciò ampiamente controverse<sup>31</sup>. A prescindere dalla sua accettabilità, il *brobdingnagian atomism* di Lowe definisce i contorni di un approccio antiriduzionista, materialista ed antinaturalista al problema della mia natura<sup>32</sup>. Sebbene in questo Lowe converga con Baker, il suo approccio diverge rispetto alla teoria della composizione nel suo stesso nucleo, in quanto nega che io abbia parti.

Ci si può chiedere se l'antiriduzionismo blandamente materialista di approcci alla Lowe o alla Baker non sia anche il tratto fondamentale dell'approccio ilemorfista alla natura delle persone – l'idea che la relazione fra una persona e il suo corpo debba essere vista come un caso particolare della relazione fra forma e materia. Soltanto, verrebbe da rispondere, nella misura in cui la forma non sia vista come ontologicamente indipendente da ciò di cui è forma, cioè soltanto nel caso che non sia vista come sostanza. Quando fosse vista come una sostanza capace di esistenza disincarnata, come nel tomismo, l'ilemorfismo cesserebbe affatto di essere una forma di materialismo. Ma in effetti, una concezione ilemorfista delle persone va soggetta a tutta la flessibilità che caratterizza la stessa nozione di forma da Aristotele in qua, ed ammette almeno in linea di principio versioni sostanzialmente divergenti<sup>33</sup>.

Non è chiaro, d'altra parte, fino a che punto l'inclusione di legami di tipo narrativo nel novero dei nessi di continuità che costituiscono la mia identità diacronica

<sup>30</sup> Si veda ad esempio E.J. Lowe, *Identity, Composition and the Simplicity of the Self*, cit., pp. 139-140.

<sup>31</sup> Su questo, vedi E. Olson, *The Human Animal*, cit., p. 179.

<sup>32</sup> Lowe osserva che io sono, come tutte le persone che hanno un corpo, «un oggetto fisico, spazialmente esteso che eredita le sue proprietà fisiche e spaziali dal suo corpo». E.J. Lowe, *Identity, Composition and the Simplicity of the Self*, cit., p. 154. Questo è un materialismo più blando di quello di Baker, perché Lowe dice di non sapere se le persone che hanno un corpo abbiano essenzialmente un corpo; su questo egli sospende il giudizio.

<sup>33</sup> Vedi J.J. Haldane, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, in D. Oderberg, (a cura di), *Form and Matter: Themes in Contemporary Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1999, pp. 40-64. Per una critica dell'ilemorfismo tomista, vedi Olson, *What are We*, cit., pp. 171-176.

di persona (ad opera di filosofi come Slors)<sup>34</sup>, determini una reale revisione, o almeno un ammorbidimento, del riduzionismo insito nelle teorie di matrice psicologica. Poiché la narrazione si costituisce attraverso legami intenzionali e semantici piuttosto che meramente causali, essa sembra essere almeno interpretabile come narrazione *di un soggetto*, che deve dunque essere presupposto come dato (quando non di soggetti, nel caso si pensi ad una costruzione sociale della mia identità di persona). In linea di principio, però, questi nessi potrebbero essere visti come naturalizzabili in una prospettiva di terza persona, come accade nell'idea dennettiana del sé come centro di gravità narrativo<sup>35</sup>.

### 10. *Un terreno accidentato*

Nel complesso, il dibattito recente in teoria della persona ha complicato la geografia degli approcci alla questione della nostra identità, moltiplicando il numero complessivo delle concezioni in campo e nel contempo rendendole più sfumate. In questo quadro, argomenti usati contro certe teorie riduzioniste (ad esempio l'argomento dell'animale pensante, spesso impiegato contro gli approcci psicologici all'identità) sono talora mobilitati, come abbiamo brevemente visto, per attaccare approcci di orientamento antiriduzionista (ad esempio per colpire la teoria della composizione di Lynne Rudder Baker). A questo si aggiunga che le conseguenze di certe teorie della persona per alcune questioni centrali di bioetica come quelle che vertono sulla liceità dell'aborto e dell'eutanasia sono spesso sorprendenti. E così capita che, su questi temi, posizioni vicine all'ortodossia cristiana siano implicate da una teoria materialista e debolmente riduzionista come l'animalismo<sup>36</sup>.

Nulla di quanto detto spiegano che cosa le persone davvero siano e che cosa non siano, e gli esiti finali di questo lavoro non autorizzano a trarre alcuna conclusione decisiva al riguardo. Sebbene vari aspetti dell'analisi che ho condotto abbiano conseguenze negative per la sostenibilità di alcune delle posizioni in campo sulla natura delle persone, ad esempio del riduzionismo psicologico (vedi la sezione 6), lo scopo di questo lavoro è stato in realtà molto più modesto. Ciò che ho cercato

<sup>34</sup> M. Slors, *Two Conceptions of Psychological Continuity*, in «Philosophical Explorations», 1, 1 (1998), pp. 61-80 e Id., *The Diachronic Mind. An Essay on Personal Identity, Psychological Continuity and the Mind-Body Problem*, Kluwer, Dordrecht 2001.

<sup>35</sup> Vedi D. Dennett, *La coscienza. Che cos'è* (1991), tr. it. Rizzoli, Milano 1993.

<sup>36</sup> Fra questi temi spiccano le questioni dell'aborto e dell'eutanasia. Il filosofo animalista può anche concedere al sostenitore del criterio psicologico che il predicato "persona" è vago, e perfino accettare i suoi criteri costitutivi di identità personale, ma le domande "Quando *io* ho cominciato ad esistere?" e "Quando *io* cesserò di esistere?" hanno per lui sempre risposte determinate, che le si conosca o no. Questa non è per lui una posizione negoziabile. Se io sono un essere umano – un organismo biologico della specie *homo sapiens* – io ho cominciato ad esistere quando l'organismo che sono ha cominciato ad esistere e cesserò di esistere quando quell'organismo cesserà di esistere. Ciò che (forse) è indeterminato è quando quell'organismo è diventato una persona, e quando cesserà di esserlo. Ma il mio possesso della *proprietà* di essere una persona (qualunque cosa ciò implichi, dal mio avere stati mentali al mio avere una identità sociale) non ha per l'animalista nulla a che fare con la mia *esistenza*, anche se il possesso di questa proprietà è ciò che ho di più caro al mondo. Sopprimere in qualunque momento l'organismo umano che sono, che esso sia o non sia in quel momento una persona, equivale dunque a sopprimere me.

di fare è affrontare il tema largamente metafilosofico indicato nel titolo, quello di caratterizzare la natura del riduzionismo sulle persone (il tentativo di dare conto della identità personale senza chiamare in causa entità personali), tracciando i confini delle sue varianti principali nelle loro relazioni reciproche. Che cosa significa essere riduzionisti sulle persone? Possiamo forse assegnare alla qualifica “riduzionista” un significato univoco quando la applichiamo a modi di intendere le persone e la loro natura, ed eventualmente quale? Possiamo identificare il riduzionismo sulle persone con il *materialismo* sulle persone? Possiamo identificarlo con il *naturalismo* sulle persone? Al termine di questa breve passeggiata fra le forme e i modi di riduzionismo e antiriduzionismo in teoria della persona, possiamo forse farci un’idea di quanto il terreno sia articolato, accidentato e ricco di anfratti. Ho distinto due tipi di riduzionismo sulle persone, uno forte e uno debole, ho sostenuto che non sono equivalenti (dato che si può accettare il riduzionismo debole senza accettare il riduzionismo forte), e ho argomentato che il loro contrasto è sostanziale e non meramente semantico (ha a che fare con il modo in cui si concepisce il mondo e non con il modo in cui si decide di usare le parole). Ho argomentato che il riduzionismo sulle persone non è il materialismo: una teoria della persona può respingere il riduzionismo, sia forte che debole, e insieme abbracciare qualche forma di materialismo circa la nostra natura (può anche, sebbene questo non sia mai capitato in linea di fatto, fare il contrario: abbracciare il riduzionismo debole e perfino il riduzionismo forte senza essere materialista). E può perfino essere materialista senza essere naturalista, cioè senza pensare che si possa dare conto della mia natura con i metodi, le prospettive e gli strumenti delle scienze naturali<sup>37</sup>.

Una volta Sydney Shoemaker, uno dei filosofi che più hanno contribuito allo sviluppo e alla difesa di posizioni di orientamento riduzionista su ciò che noi siamo, ha detto che, sebbene l’ontologia della persona sia rispetto all’ontologia generale un po’ come la coda agitata dal cane, è spesso accaduto che sia stata la coda ad agitare il cane invece che viceversa. E, in effetti, la discussione in ontologia della persona ha spesso gettato luce su approcci, problemi e concetti centrali in ontologia generale. Molto di quanto è stato detto sopra sembra mostrare che questo è vero per lo stesso problema del riduzionismo – il problema della sua natura generale come delle sue varianti possibili in ontologia.

<sup>37</sup> Una teoria della persona può essere materialista senza essere naturalista in senso ortodosso (cioè senza pensare che si possa dare conto della mia natura con i metodi e gli strumenti delle scienze naturali). Ma può anche essere materialista senza essere naturalista in qualsiasi senso più liberale di “naturalismo”, posto che il naturalismo liberale in almeno alcune delle sue versioni sia una posizione intelligibile, e meriti di essere chiamato “naturalismo” (su questo, vedi M. De Caro – D. McArthur (a cura di), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004). Infatti, il materialismo è certamente compatibile con il naturalismo forte (anche se non lo implica), e il naturalismo forte è incompatibile con qualunque tipo di naturalismo liberale. Ergo *a fortiori* qualunque tipo di naturalismo liberale sulle persone è tale che la sua negazione è compatibile con il materialismo sulle persone. Ci si potrebbe chiedere se il materialismo sulle persone sia compatibile con la negazione congiunta di *tutti* i tipi di naturalismo sulle persone, posto che è compatibile con la negazione di ognuno di essi isolatamente considerato. La risposta dipende largamente dal senso in cui si usa “naturalismo”. Se una teoria naturalista delle persone è intesa come l’idea che ci sono almeno alcune informazioni sulle persone che solo le scienze naturali possono fornire, sembra che la risposta non possa che essere negativa. Ma questo senso di “naturalismo” sembra di gran lunga troppo ovvio e generico perché una tale risposta possa suonare interessante.

*Abstract*

Coloro che accettano il riduzionismo sulle persone pensano che le persone consistano ultimamente in entità impersonali. Secondo loro, una tassonomia di tutto ciò che esiste può essere perfettamente completa senza mai menzionare le persone, e una descrizione del mondo può essere a un tempo del tutto impersonale e perfettamente esaustiva. L'articolo mira a chiarificare la natura del riduzionismo sulle persone, a mappare le sue diverse forme e a definirne le relazioni reciproche. Dopo aver distinto un riduzionismo forte da uno debole, si argomenta che il loro contrasto è sostanziale e non meramente verbale e si mostra che il riduzionismo debole sulle persone è logicamente indipendente sia dal materialismo che dal naturalismo.

*Reductionists about persons believe that persons are nothing over and above impersonal entities. According to them, a taxonomy of everything existing can be perfectly complete while failing to mention persons, and a description of the world can at once be absolutely impersonal and perfectly exhaustive. The paper tries to clarify the nature of reductionism about persons, to map its different forms and to understand their relationships. A strong kind of reductionism about persons is distinguished from a weaker one, it is argued that their opposition is substantive and not merely verbal and it is showed that weak reductionism about persons is logically independent from both materialism and naturalism.*