

**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*) e Luca Grion (*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*)  
e Francesca Zaccaron (*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 evolucionista: 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



Chiara Giuntini

## L'identità delle persone: un dibattito moderno

### 1. *Persona e identità*

Nelle trattazioni correnti del concetto di persona è abbastanza diffusa l'opinione che i filosofi debbano assumersi il compito di fornire argomentazioni e stabilire fondamenti per una convinzione profondamente radicata nel senso comune, in virtù della quale chiunque sarebbe perfettamente capace di distinguere senza difficoltà fra "cose" e "persone", e di riconoscere a queste ultime non solo la stessa consistenza e continuità che si attribuisce al mondo degli oggetti fisici, ma il privilegio esclusivo di una «*natura* interiore che li rende possessori di una *biografia* interiore e non solo di descrizione esteriore»<sup>1</sup>. Il possesso di una mente, comunque collegata al corpo, si manifesterebbe in modo immediato nella forma di una soggettività unica e irriducibile, persistente pur nella varietà delle sue manifestazioni, che sarebbe non solo accessibile mediante esperienza diretta, ma attribuita istintivamente ai nostri simili. Forse non è detto che si debba condividere questa visione del rapporto fra riflessione filosofica e senso comune (molte certezze del senso comune sono state abbandonate, come osservava John Stuart Mill, altrimenti non dovremmo credere al moto della Terra o all'esistenza degli antipodi): ma non è su questo che intendo soffermarmi. Vorrei piuttosto sottolineare che le stesse testimonianze del senso comune – non solo nei vari contesti illustrati dalle ricerche antropologiche, ma anche nelle ricostruzioni che ne fornisce la letteratura filosofica – sono tutt'altro che univoche e trasmettono dei messaggi ambigui, se non contraddittori. Potrei citare molti esempi, ma mi servirò di un brano tratto da uno dei testi più celebri della letteratura filosofica classica, che propone un tema cruciale anche per la sensibilità dei moderni:

«Per esempio, di un uomo, da bambino fino a che non diventa vecchio, si dice che è il medesimo, eppure costui, quantunque non conservi mai in se stesso le stesse cose, tuttavia passa per essere il medesimo, pur rifacendosi in parte necessariamente giovane, e in parte deperendo nei capelli e nella carne e nelle ossa e nel sangue e in tutto il corpo. E non solo per il corpo, ma anche per l'anima, i modi, i costumi, le opinioni, i desideri, i piaceri, i dolori, le paure, ciascuna

<sup>1</sup> Cito la definizione data da M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Cortina, Milano 1998, p. 1.

di queste varie cose non rimane affatto la stessa in ciascuno, ma talune nascono, altre periscono. E, quel che è ben più sorprendente, non solo le cognizioni, altre nascono, altre periscono in noi, e noi non siamo nemmeno rispetto alle cognizioni sempre gli stessi; ma anche per ciascuna delle nostre cognizioni s'avvera lo stesso [...]. Dimenticanza infatti è uscita di cognizione, e la meditazione, creando in noi un nuovo ricordo al posto dell'antico, salva la cognizione in modo che questa ci sembri la medesima»<sup>2</sup>.

Mi pare che da questo brano platonico – il famoso discorso di Diotima, riferito da Socrate – emerga con chiarezza una constatazione che da sempre ha convissuto con l'inclinazione a cercare un solido sostegno di certezze per la conoscenza e la vita quotidiana: la consapevolezza del fatto che, sebbene per mille motivi sia naturale e rassicurante considerare le persone come entità stabili e identiche a se stesse in tutto il corso della loro vita, tale concezione deve convivere con l'immediata evidenza dei mutamenti ai quali gli individui umani sono soggetti, dal punto di vista sia fisico, sia intellettuale e morale.

Non è dunque, come spesso si afferma, a causa dell'accanimento dei filosofi moderni verso le tradizioni del passato, ma in virtù della riflessione su esperienze e osservazioni in qualche misura accessibili a tutti (e ben note ai filosofi da oltre due millenni) che il problema della definizione tecnica di che cosa sia "persona" trapassa naturalmente in quello che è oggi il fulcro delle discussioni sul tema, soprattutto nell'ambito della tradizione analitica, ovvero la questione dell'identità personale<sup>3</sup>. È vero che, considerando le finalità per le quali si invoca di solito il concetto di persona come veicolo di valori, la questione dell'identità può apparire secondaria: che importa se un individuo viene considerato o meno la stessa persona, quando conserva le prerogative che si attribuiscono a *tutte* le persone? La discussione sull'identità personale, tuttavia, non può non avere ricadute concettuali sulla stessa definizione di persona come entità dotata di prerogative, diritti o responsabilità che si ritengono legati a premesse di carattere ontologico. Quanto più si mette in rilievo la concezione della persona come sintesi di aspetti descrittivi e normativi – il che costituisce un evidente segno di distinzione rispetto agli altri enti naturali – tanto più è importante verificare la compatibilità fra la definizione della persona *per essentiam* e la considerazione degli aspetti psicologici, relazionali e sociali dei quali è intessuta la "storia dell'io".

Senza dubbio l'interesse per indagini del genere è legato anche a precisi motivi di tipo storico e culturale, che caratterizzano il pensiero moderno rispetto alle età precedenti: in particolare l'importanza crescente attribuita alla dimensione della temporalità, che investe il sapere scientifico come l'indagine filosofica, ispirando nuove indagini sulla genesi e la trasformazione della natura, delle civiltà e della

<sup>2</sup> Platone, *Il convito*, 207-208, tr. it. in *Opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Firenze 1989, I, p. 448.

<sup>3</sup> Per una rassegna delle varie posizioni rimando alle ricostruzioni di H.W. Noonan, *Personal Identity*, Routledge, London 1989 e D. Spati, *Identità e coscienza*, il Mulino, Bologna 2000. Tra gli studi principali degli ultimi decenni sono da ricordare: P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen, London 1959; Id., *Entity and Identity*, Oxford University Press, Oxford 1997; B. Williams, *Problemi dell'io* (1973), tr. it. il Saggiatore, Milano 1990; D. Parfit, *Ragioni e persone* (1984), tr. it. il Saggiatore, Milano 1989; S. Shoemaker, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 1984; D. Wiggins, *Sameness and Substance renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

stessa personalità dei singoli individui. I decenni compresi fra la fine del Seicento e la metà del Settecento assistono a una profonda revisione delle cronologie tradizionali e delle partizioni delle età del mondo, a intense discussioni sul problema delle origini e formazione della Terra, alle prime ipotesi di evoluzione del mondo vivente, all'analisi degli intrecci fra aspetti ciclici e progressivi della storia della natura e dei popoli<sup>4</sup>. Non meraviglia dunque che criteri analoghi trovino applicazione nelle indagini sulla formazione e lo sviluppo dell'organismo e della mente nei singoli individui umani. E anche se non bisogna dimenticare i diversi significati che possono essere attribuiti al metodo «storico» di indagine – anche nell'opera di Locke, il *plain historical method* assume in prevalenza un carattere descrittivo-classificatorio anziché diacronico o genetico – i tentativi di costruire modelli di comprensione dell'identità delle persone compatibili con la prospettiva del tempo e del mutamento assumono un rilievo centrale.

Sotto un certo punto di vista appare addirittura singolare l'interesse dei filosofi moderni, soprattutto quelli legati alla cosiddetta tradizione empiristica, per il recupero di un concetto che, nonostante la sua vicenda più che millenaria nel pensiero filosofico e teologico, sembra evocare una tensione persistente fra il mondo delle apparenze e della realtà, fra il piano delle convenzioni teatrali o giuridiche e quello dell'ontologia e della metafisica: la stessa tensione che emerge dal confronto fra il significato originario di “maschera” o apparenza esteriore (*prosopon*) nel mondo classico, e quello di fondamento o substrato di una realtà permanente (*hypostasis*), sviluppato nell'ambito delle tradizioni cristiane<sup>5</sup>. A maggior ragione, è importante confrontarsi con gli autori di qualche secolo fa che, per ammissione unanime degli interpreti, hanno contribuito a fissare «the shape of the controversy» sull'identità personale dall'epoca moderna fino ai nostri giorni: John Locke e David Hume<sup>6</sup>. Si tratta di posizioni che sono ben presenti ai filosofi contemporanei e rimangono termini di riferimento fondamentali per la discussione attuale<sup>7</sup>. Tuttavia, per comprensibili motivi, tali letture puntano soprattutto sugli elementi più rilevanti per il dibattito in corso e raramente cercano di comprendere questi autori tenendo conto del contesto di pensiero e delle esigenze specifiche che li hanno ispirati. Per questo è utile tornare all'esame dei testi anche nei loro risvolti più sottili, anziché accontentarsi di sintesi generali o di ricostruzioni volte ad aggiornare o attualizzare le tesi che essi propongono.

<sup>4</sup> P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hobbes a Vico* (1989), Feltrinelli, Milano 2003; S. Jay Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo* (1987), tr. it. Feltrinelli, Milano 1989.

<sup>5</sup> Sulle origini del concetto di persona nel mondo antico si vedano i saggi raccolti in C. Gill (a cura di), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1990.

<sup>6</sup> H.W. Noonan, *Personal Identity*, cit., p. 149.

<sup>7</sup> Della vasta letteratura recente che riesamina il pensiero dei due autori mi limito a ricordare, oltre al testo citato di Noonan: C. Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Bollati Boringhieri, Milano 1989; C.H. Conn, *Locke on Essence and Identity*, Dordrecht, Kluwer 2003; D.L.M. Baxter, *Hume's difficulty: Time and Identity in the Treatise*, Routledge, London 2008; G. Strawson, *Locke on Personal Identity. Consciousness and Concernment*, Princeton University Press, Princeton 2011; Id., *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford 2011.

## 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali

Nei dizionari filosofici del primo Seicento la presenza del termine “persona” è ampiamente documentata. In particolare, il *Lexicon philosophicum* di Rudolph Goclenius (1613) attribuisce particolare rilievo alla definitiva confutazione – compiuta da Giulio Cesare Scaligero nel 1561 sulla base di considerazioni filologiche – della veneranda tradizione che riconduceva l’etimologia del vocabolo al verbo latino *per-sonare*, ossia si richiamava al fatto che «nelle tragedie e commedie gli attori si mettevano una maschera per rappresentare colui del quale, cantando, narravano le gesta»<sup>8</sup>. Anche se le etimologie seicentesche presentano aspetti altrettanto fantasiosi, le varie definizioni pongono spesso l’accento sulle ambiguità fra la realtà del personaggio o dell’attore e l’aspetto della maschera o del travestimento: quasi il simbolo di un secolo dove l’analogia del mondo con il teatro si estende dall’ambito letterario a tutti i campi della cultura. Perfino in Descartes il tema della duplicità e della dissimulazione, il contrasto fra vita interiore e atteggiamenti esteriori, assume un rilievo centrale nella teoria delle passioni dell’anima, l’esito più importante del progetto incompiuto dell’antropologia cartesiana<sup>9</sup>. Ma l’attenzione per questi aspetti non autorizza il riferimento frequente all’autore delle *Meditazioni* come primo responsabile della concezione moderna della persona: un ruolo decisamente poco appropriato, mi sembra, se si confrontano le premesse del discorso cartesiano con la configurazione che assume il dibattito sull’identità personale nel corso del Settecento.

Per giustificare questa tesi, e allo scopo di sgomberare il campo da alcuni equivoci persistenti, è opportuno svolgere qualche considerazione preliminare rispetto ai testi che prenderemo in esame. Si tratta, per così dire, di un argomento *ad excludendum*: nonostante le pretese delle interpretazioni in chiave spiritualistica del “soggettivismo” cartesiano, Descartes non mostra particolare interesse per la definizione del concetto di persona. Non si tratta della banale constatazione che le sue opere non fanno mai ricorso a tale termine per caratterizzare ciò che risulta dalla «stretta congiunzione» o «unione sostanziale» fra mente e corpo. Sappiamo piuttosto che la convinzione relativa all’esistenza di individui simili a noi è citata talvolta da Cartesio per mostrare come le apparenze sensibili possano falsare il giudizio: l’appartenenza alla classe degli esseri dotati di mente può essere ricavata solo per inferenza, accertando non solo la presenza di fattezze umane dove la mente percepisce soltanto «cappelli e mantelli», ma la possibilità di uno scambio linguistico sensato e di risposte non prevedibili<sup>10</sup>. D’altronde la visione cartesiana, anche quando sottolinea gli aspetti problematici della relazione fra

<sup>8</sup> La citazione tratta da san Tommaso, *Commento alle Sentenze*, I, II, d. 23, q.1. a.1, è riportata da B. Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 516. Cfr. R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, M. Becker, Francofurti 1613, rist. Olms, Hildesheim 1980, pp. 823-824. Sul concetto di persona nel pensiero medievale, si veda E.H. Wéber, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris 1991.

<sup>9</sup> R. Descartes, *Le passioni dell’anima* (1649), tr. it. in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino 1994, vol. II, pp. 587-702: v. spec. pp. 700-702.

<sup>10</sup> R. Descartes, *Opere filosofiche*, cit., I, pp. 538-539 e 678-679.

anima e corpo – soprattutto nell'ambito dell'esperienza sensoriale ed emotiva – presuppone sempre l'identità indiscutibile garantita dalla natura di un'anima che non può smettere di pensare né rinunciare alla coscienza, anche quando ne perde subito il ricordo. Anche al di là delle reticenze o delle difficoltà a realizzare il progetto di una morale non più provvisoria, capace di definire gli esseri umani come portatori di autentiche stanze etiche, a motivare il disinteresse per la tematica dell'identità delle persone è la scelta della via del *cogito*, che rappresenta per definizione la dimensione universale del pensiero, l'itinerario ideale della «mente pura e attenta» e non la storia di una coscienza individuale. Il principale contributo di Descartes alla discussione che ci interessa può essere visto se mai, come potremo verificare, nel rilievo assunto dal tema della riflessione, intesa come capacità della mente di essere consapevole di se stessa mentre percepisce e conosce. Non è un debito da poco, ma le conseguenze tratte da tale principio porteranno spesso su terreni molto lontani dalla prospettiva cartesiana.

Anche tenendo conto di questo illustre precedente, gli autori di cui ci occuperemo scelgono un'impostazione che mette decisamente da parte la questione ontologica, escludendo che la definizione dell'essere umano come sostanza possa dare soluzione al problema dell'identità delle persone. E questo non per un'adesione preconcepita al dualismo o al riduzionismo, ma perché l'opzione metafisica è in questo caso irrilevante rispetto agli obiettivi della loro indagine. In qualunque modo si valutino le loro teorie, i filosofi empiristi mettono in evidenza un'alternativa che non ha ancora perso la sua attualità. Se il concetto di persona coincide con quello di “essere umano” inteso come genere naturale, non si vede la ragione per dare a tale sinonimo il rilievo particolare ed esclusivo che ad esso viene di solito attribuito. Se invece esiste un modo sensato di riferirsi alle persone che insiste su una connotazione specifica – l'uomo come soggetto interessato al proprio destino, agente responsabile o detentore di diritti – proprio a questi aspetti è opportuno rivolgere particolare attenzione: anche per non incorrere in quella che dopo Hume siamo abituati a chiamare la «fallacia naturalistica», cioè la deduzione di un “dover essere” o di una *norma* dalla *descrizione* di uno stato di cose<sup>11</sup>.

### 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone

È opportuno inquadrare subito la posizione di Locke collegandola alla sua analisi delle idee di relazione, allo scopo di chiarire il significato attribuito alla nozione di identità *nel tempo*. Il celebre capitolo XXVII del secondo libro dell'*Essay concerning Human Understanding* – aggiunto, com'è noto, soltanto nella II edizione del 1694, anche in seguito alle sollecitazioni dell'amico Molyneux – presuppone infatti la tripartizione delle classi di idee complesse (modi, sostanze, relazioni), che costituisce poi la griglia fondamentale per la distinzione fra i diversi campi del sapere

<sup>11</sup> Per la formulazione di Hume, si veda il *Trattato sulla natura umana* (1738-39), tr. it. a cura di E. Lecaldano – E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 1978, II, pp. 496-497.

umano, in particolare lo studio della natura e della mente da un lato, e quello che potremmo definire l'ambito delle "costruzioni culturali" dall'altro. Sebbene meno sviluppato rispetto alle idee di sostanze e di modi il discorso sulle relazioni è importante, perché si tratta di concetti che scaturiscono dal confronto fra altre idee, secondo criteri definiti in modo ben preciso. In questo senso, le idee di relazione sono spesso più chiare dei termini ai quali si riferiscono: si può capire benissimo, ad esempio, la relazione padre-figlio, anche non sapendo nient'altro a proposito degli individui posti in tale relazione<sup>12</sup>.

Ma come intendere il senso dell'identità come relazione? Esso è comprensibile solo se si considera la centralità della dimensione temporale. Infatti «considerando qualcosa come esistente in alcun determinato tempo e luogo, la confrontiamo con la cosa stessa esistente in un altro tempo, e con ciò formiamo le idee di identità e diversità». Oltre a Dio, solo le intelligenze finite (gli angeli) e le particelle minime di materia possiedono un'identità stabile, che non si modifica per tutto il tempo della loro esistenza. Sono invece soggetti a trasformazioni continue «il moto e il pensiero», incapaci di persistere immutati nel tempo<sup>13</sup>.

In sintesi, dunque, è «l'esistenza stessa» l'unico fondamento dell'identità per gli enti finiti: per questo bisogna precisare come possa essere ascritta a cose che hanno modalità di esistenza differenti. Su questo punto Locke delimita con precisione il terreno della sua indagine, sia indicando le relazioni spazio-temporali come criteri sufficienti, sebbene non del tutto adeguati, di individuazione, sia introducendo una distinzione fra tre diversi tipi di identità, dalla quale risalta la specificità della nozione di identità personale.

1) Corpi inanimati o «masse di materia», ossia semplici aggregazioni di particelle che mantengono la loro distinzione reciproca, da qualunque causa dipenda la loro coesione.

2) Composizione di elementi «in un corpo coerente, che partecipa di una vita comune». L'identità vitale riguarda ogni organismo che si sviluppa lungo un unico percorso di vita, e appare guidato da un principio di energia interna, che non si esaurisce finché continua la sua esistenza. La stessa definizione si applica anche all'uomo in quanto entità biologica<sup>14</sup>.

3) Resta da chiarire «per che cosa sta il termine persona»: esso si riferisce a un «essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione, e può considerarsi come se stesso, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi»<sup>15</sup>.

Questa prima definizione assume il suo pieno significato solo alla luce delle considerazioni precedenti. Infatti l'identità personale non esclude quella biologi-

<sup>12</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690, 4ª ed., 1700), tr. it. a cura di C. Pellizzi, rev. G. Farina, Laterza, Roma-Bari 2006, I, pp. 355-356.

<sup>13</sup> J. Locke, *Saggio*, cit., I, pp. 363-365. Cfr. M. Brand Bolton, *Locke on Identity: The Scheme of Simple and Compounded Things*, in K.F. Barber - J.J.E. Garcia (a cura di), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 103-131.

<sup>14</sup> I primi due tipi di identità sono trattati nei §4-10: si veda Locke, *Saggio*, I, pp. 365-371.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 371 (tr. modificata). Sulla classificazione dei tipi di identità nel tempo, si veda V. Chappell, *Locke on the Ontology of Matter, Living Things, and Persons*, in «Philosophical Studies», 1, LX (1990), pp. 19-32.

ca: le persone restano anche esseri viventi, ma la loro struttura fisica è irrilevante rispetto alle prerogative che competono alla sfera della coscienza, che include la consapevolezza non solo di certi eventi esterni ma delle proprie operazioni mentali, mediante l'esercizio della riflessione. Il passo successivo segna l'estensione della sfera della *consciousness* alla *conscience*, la fonte delle scelte che si traducono nei comportamenti e nelle azioni. La condizione per l'attribuzione della responsabilità consiste infatti nell'ammettere che la coscienza che ogni «essere intelligente» ha di se stesso, come pure l'interesse per il suo bene e l'aspirazione alla felicità, gli appartengono in modo esclusivo. Non il semplice fatto di pensare, ma la consapevolezza che i pensieri sono i *propri* – come pure le intenzioni, le azioni e i relativi ricordi – rappresenta la prerogativa specifica del genere umano e la condizione per la vita morale<sup>16</sup>. Dunque gli elementi della definizione lockiana di persona comprendono coscienza-memoria, riflessione, responsabilità. Ma prima di approfondire i rapporti fra questi aspetti, occorre considerare quello che per Locke è un equivoco fondamentale dal quale occorre liberarsi.

Le pagine seguenti sono dedicate appunto a precisare una possibile spiegazione che Locke esclude – o meglio ha già escluso all'inizio del libro II – contestando la tesi per cui «l'anima pensa sempre» anche quando non ne conserva il ricordo<sup>17</sup>. Il tema è ripreso nel capitolo XXVII: la definizione del pensiero come essenza di una mente immateriale non spiega le interruzioni frequenti dell'attività cosciente; e viceversa, mantenendo una coscienza ininterrotta di sé, l'io personale «per trascorrere di tempo o *mutare di sostanza* non diventerebbe mai due persone, più che non lo diventi un uomo per il fatto di portare abiti diversi»<sup>18</sup>. Con ciò Locke evidentemente nega che la concezione della mente come sostanza individuale basti a garantire l'identità delle persone. Su questo stesso tema verte gran parte della trattazione successiva, che include numerosi esempi di esperimenti mentali con i quali Locke inaugura un filone argomentativo destinato a straordinaria fortuna fino ai nostri tempi, proponendo varie ipotesi di «trasmigrazione di coscienze» in menti o corpi diversi<sup>19</sup>.

È evidente che l'asserita indipendenza della coscienza personale dal tipo di sostanza alla quale è collegata e l'insistenza sulla discontinuità del pensiero sono legate soprattutto alla polemica nei confronti della metafisica moderna (è questo uno dei rari punti in cui il testo fa menzione dei «cartesiani»). Ma a Locke preme soprattutto mostrare che, anche se fosse raggiunta la certezza sulla vera essenza dell'io, non si eliminerebbe la necessità del riferimento primario alla coscienza come consapevolezza di sé, come deposito di ricordi personali e come prova della «attenzione che portiamo a noi stessi»<sup>20</sup>. L'enunciazione della tesi per cui l'identità della persona

<sup>16</sup> *Ibi*, pp. 378-379.

<sup>17</sup> *Ibi*, lib. II, I, specie §10-12, pp. 100-103.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 373 (corsivo mio).

<sup>19</sup> *Ibi*, II, pp. 377-383; cfr. l'esempio dello scambio di anime fra Castore e Polluce nel cap. I, pp. 102-103.

<sup>20</sup> Una considerazione analoga è presente anche in Leibniz, il più coerente teorico della metafisica dell'individuo, quando sostiene che la scomparsa dei ricordi precedenti comporterebbe la perdita di ogni interesse alla trasformazione di una persona qualunque nel «re della Cina». Cfr. G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica* (1686), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1986, §34, p. 111.

dipende in modo esclusivo dalla memoria apre però un nuovo campo di problemi. La coscienza di sé non possiede quei caratteri di continuità e coerenza che sarebbero necessari per ricostruire in modo completo la nostra storia interiore: e questo sia per avere piena certezza della propria identità, sia per riconoscere la responsabilità delle azioni compiute di fronte alla società. Ne consegue che il fondamento dell'identità personale poggia su una base intrinsecamente fragile («fin dove arriva tale coscienza, e non oltre»): nella vita pubblica, anzi, questa forma di identità è inevitabilmente sempre «presunta» e quindi imperfetta.

#### 4. *Persona e responsabilità: un concetto "forense"*

Le conseguenze di questa situazione dal punto di vista morale appaiono inquietanti proprio perché «in questa identità personale ha fondamento tutto il diritto e la giustizia del premio e della punizione»<sup>21</sup>. Da un lato la coscienza di sé è associata alla dimensione morale dell'esperienza, ossia implica una preoccupazione per la felicità futura e la responsabilità esclusiva per le proprie azioni. Dall'altro la natura stessa dell'identità personale fin qui descritta non ammette la possibilità di evitare del tutto le ingiustizie di questo mondo, dove accade che un sonnambulo o un ubriaco siano condannati per azioni compiute in modo inconsapevole e cancellate dalla memoria<sup>22</sup>. In effetti questi inconvenienti non sono evitabili, perché nessuno tranne Dio ha modo di penetrare nei «segreti della coscienza». Proprio l'insistente richiamo di Locke a una giustizia ultraterrena dimostra che solo a un intervento divino può essere affidata la soluzione di problemi che pongono l'analisi filosofica, così come le istituzioni umane, davanti a difficoltà che possono essere risolte solo per via di compromessi. Chi avrà meritato il dono della vita eterna (per gli altri Locke prevede probabilmente l'estinzione definitiva dopo la morte) riceverà, insieme al nuovo «corpo spirituale» di cui parlano le *Epistole ai Corinzi*, una memoria perfetta, e riacquisterà così la visione retrospettiva di ogni fase della sua esistenza terrena. Dunque anche nella vita futura sarà proprio la coscienza a ricostruire l'io del passato in modo compiuto e privo di lacune<sup>23</sup>.

Non posso fermarmi ad approfondire i risvolti teologici di questa posizione, che pure sarebbero utili anche per rendere evidenti alcuni legami di Locke con le tradizioni platoniche e scolastiche. Credo però che si possano trarre dalla sua analisi delle considerazioni di un certo interesse, se si rinuncia a pensare che la sua sia una teoria dell'identità di tipo strettamente logico, e la si considera piuttosto come una franca ammissione della difficoltà di dare al concetto di persona un fondamento assoluto, se non rinviando a una dimensione che trascende l'esperienza attuale degli

<sup>21</sup> J. Locke, *Saggio*, cit., I, p. 379.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 380.

<sup>23</sup> *Ibi*, pp. 382, 385. Locke avrebbe approfondito il tema nella sua opera esegetica *A Paraphrase and Notes to the Epistles of St. Paul*, pubblicata postuma nel 1705. Al riguardo si veda M.C. Pitassi, *Une résurrection pour quel corps et pour quelle humanité? La réponse lockienne entre philosophie, exégèse et théologie*, in «Rivista di storia della filosofia», 1, LIII (1998), pp. 45-61; C. Giuntini, *Il corpo immortale. Filosofia e teologia nell'ultimo Locke*, in «Rivista di filosofia», 2, XCVI (2005), pp. 187-215.



esseri umani. Dobbiamo pensare che si tratti semplicemente di una conclusione scettica, compensata dalla prospettiva di un recupero della capacità di conoscere noi stessi in un mondo futuro? È verosimile, alla luce dei suoi orientamenti di pensiero, che Locke intenda arrivare a conclusioni meno drammatiche, affermando che un'identità parziale è meglio di una vita inconsapevole di sé e sufficiente a regolare gli affari di questo mondo, sia pure con gli inevitabili errori e approssimazioni inseparabili dalla condizione umana.

Ripercorriamo in breve le tappe delle argomentazioni precedenti. Consapevolezza di sé, aspettative e responsabilità delle persone non trovano una base adeguata nella natura, che si preoccupa soltanto della continuità della vita come tale (così si spiega solo l'identità *biologica* degli esseri umani). Ma tali prerogative non sono meglio garantite da un'ontologia sostanzialistica, sia nella versione di Cartesio – che contrasta con la constatazione dell'intermittenza del pensiero – sia in quella scolastica – che attribuisce al “composto” mente-corpo la funzione di fondamento stabile dell'identità. In tal caso, infatti, come si spiegherebbe la persistenza delle persone dopo la morte, con la rottura del legame organico fra anima e corpo<sup>24</sup>? Di fronte a tali constatazioni, a Locke sembra inevitabile accettare l'ambiguità intrinseca alla nozione di persona: ciò che per definizione è sentito in modo più immediato, esclusivo e individuale diviene sul piano pubblico una nozione debole, convenzionale e fallibile. I segreti dei cuori di ogni individuo restano inaccessibili, mentre le lacune della memoria li sottraggono non solo all'osservazione esterna, ma alla piena consapevolezza di un soggetto che si costruisce e si trasforma nel tempo. La prospettiva di un pieno recupero della memoria, e quindi dell'identità, è invece rinviata (per chi avrà ottenuto la salvezza) a una vita ultraterrena in cui una perfetta coscienza di sé sarà unita al nuovo «corpo immortale» di cui parla l'apostolo. In questo mondo invece le esigenze della società richiedono di accontentarsi di un'identità imperfetta, un concetto «forense» che non esclude la possibilità di errori e false imputazioni di responsabilità. Il rischio di punire invece del colpevole un suo sosia, o un soggetto inconsapevole delle sue azioni, va assunto sulla base di una presunzione di identità che spesso non può spingersi fino ad accertare l'eventuale menzogna o dissimulazione volontaria. In questo caso le legittime esigenze della società e del diritto non possono evitare di sostituire l'uomo alla persona, ma questo non inficia il senso della distinzione teorica fra i due concetti: in un famoso esempio citato nel *Saggio*, il ciabattino che divenisse depositario della memoria di un principe «agli occhi di tutti sarebbe lo stesso ciabattino, tranne che ai propri»<sup>25</sup>. Senza la consapevolezza di sé e la possibilità di ricostruire, sia pure parzialmente, la trama delle proprie esperienze specifiche, il corpo sarebbe – come pure l'anima separata dalle sue caratteristiche individuali – un involucro disponibile ad accogliere qualsiasi contenuto. In fin dei conti, il fatto davvero sorprendente non è forse la dimenticanza di tanti eventi della propria vita, ma la capacità dell'io di oggi di recuperare *ogni giorno* tanti fili di connessione con l'io di ieri.

<sup>24</sup> J. Locke, *Saggio*, cit., I, pp. 382, 385-386.

<sup>25</sup> *Ibi*, I, p. 377.

Prendendo congedo dalla discussione di Locke, occorre rilevare che la centralità del criterio di coscienza-memoria per la definizione del soggetto come persona, pur con tutte le difficoltà ben conosciute, costituisce una svolta decisiva nella riflessione moderna sull'identità, aprendo un campo d'indagine intensamente coltivato fino ai nostri giorni. Non è dunque così strano che espressioni tipicamente lockiane riaffiorino anche in contesti apparentemente lontanissimi dalla cultura e dalla mentalità che aveva alimentato l'indagine del *Saggio*: «La resurrezione del risveglio [...] deve assomigliare in fondo a ciò che accade quando si recupera un nome, un verso, un motivo dimenticati. E, forse, alla resurrezione dell'anima dopo la morte si può pensare come a un fenomeno di memoria». A esprimersi in questi termini è l'autore che più di ogni altro ha legato il suo nome a un lavoro di ricerca incessante intorno alle radici di un'identità perduta nelle pieghe del tempo e della memoria: Marcel Proust<sup>26</sup>.

### 5. Hume e i paradossi dell'identità

L'analisi del tema dell'identità svolta da Hume si colloca su un terreno ben diverso da quello dell'indagine lockiana, anche quando ne riprende la terminologia e gli spunti. L'aspetto più singolare, e talvolta più irritante, è l'incalzare dei paradossi di cui è disseminata la discussione sull'argomento, nel *Treatise of Human Nature* (1739-40): dalla definizione della relazione di identità come «un'entità intermedia fra l'unità e il numero», fino all'immagine della mente come «fascio di percezioni», dall'insistenza sul contrasto insanabile fra analisi filosofica e credenze istintive alle desolanti conclusioni del I libro e dell'*Appendice* al III libro<sup>27</sup>. A rafforzare simili impressioni contribuisce non poco l'amplificazione retorica delle contraddizioni, tali da evocare il completo fallimento della ragione e la disperata solitudine del filosofo. Ma bisogna anche saper guardare oltre le strategie letterarie con le quali un giovanissimo autore sperava di conquistare i suoi lettori, per mostrare la complessa stratificazione di argomenti di cui è intessuta l'analisi dell'identità: e soprattutto tenere presente – anche al di fuori della famosa sezione VI della IV parte del *Trattato* – le diverse prospettive nelle quali la questione è affrontata. Cerchiamo dunque di procedere per gradi nella ricostruzione del discorso humiano.

Anche Hume definisce l'identità come una delle principali relazioni «filosofiche», senza però anticiparne subito le difficoltà. Solo più avanti definisce l'idea di identità come una nozione ibrida, «a medium betwixt unity and number», che dipende dall'assunzione contemporanea di un duplice punto di vista: da un lato la ricerca di qualche elemento di continuità nel flusso dell'esperienza, dall'altro l'impossibilità di definire tali connessioni rimanendo all'interno della dimensione empirica<sup>28</sup>. Ma la trattazione della sezione VI, che esamina tutte le conseguenze di tale definizione, è preceduta da una serie di passaggi che suonano come anticipazio-

<sup>26</sup> M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto* (1913-27), III: *La parte di Guermantes* (1920), tr. it. a cura di G. Raboni e L. De Maria, Mondadori, Milano 2011, vol. III, pp. 101-102.

<sup>27</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., I, pp. 214, 264, 275- 280; *Appendice*, II, pp. 657-665.

<sup>28</sup> *Ibi*, I, pp. 26, 213-214.

ni di motivi destinati a sviluppi futuri. Il precedente più importante è quello della sezione II, che contiene l'analisi della credenza nel mondo esterno: qui compare per la prima volta il riferimento allo scetticismo non come condizione provvisoria, al modo cartesiano, ma come esplicito riconoscimento dell'impossibilità di *dimostrare* l'esistenza del mondo esterno. Il principio è lo stesso che verrà poi applicato alla credenza in un soggetto che persiste nel tempo: le percezioni non durano, né si ripetono mai allo stesso modo, ritrovare un oggetto allo stesso posto non dà alcuna garanzia che luogo e oggetto siano rimasti davvero i medesimi. Il senso comune confonde somiglianza e identità in virtù dell'immaginazione; i filosofi invece insistono nel cercare una spiegazione razionale per accordare evidenze contrastanti, fino a formulare l'ipotesi mostruosa della «doppia esistenza» degli oggetti del pensiero, come cose e come rappresentazioni nella mente<sup>29</sup>.

Prima di seguire lo sviluppo di queste considerazioni, occorre almeno ricordare il contenuto della sezione V, una delle più complesse del I libro. Qui Hume mette in evidenza le difficoltà della tesi dell'immaterialità dell'anima, in quanto sostanza unitaria e semplice: difficoltà tali da suggerire addirittura un paragone con le conseguenze del panteismo spinoziano. Non è possibile ricostruire qui tali argomenti, ma non si deve dimenticare che è proprio questa la nozione dell'io contro la quale Hume si rivolge, quando decreta l'impossibilità di avere un'idea precisa di ciò che costituisce il nucleo essenziale dell'identità personale<sup>30</sup>.

La questione si complica ancora nel corso dell'analisi condotta nella penultima sezione del IV libro. Se il cambiamento è la legge universale dei fenomeni colti nell'esperienza, ciò che rappresenta il mutamento eracliteo nella forma più evidente è proprio il flusso delle percezioni alle quali si attribuisce un carattere soggettivo o personale. Hume rappresenta la vita della mente come una successione di percezioni (sensazioni, emozioni, passioni, idee), che si collegano secondo i principi spontanei e istintivi dell'immaginazione. Malgrado la regolarità che generalmente caratterizza tali processi associativi, questi ultimi non bastano a stabilire connessioni durevoli fra le idee e a dare consistenza alla visione di un medesimo soggetto che si costruisce e si consolida nel tempo. Gli «oggetti mutevoli e incostanti» che si alternano nel trascorrere dell'esperienza cosciente corrispondono a impressioni o idee particolari, che non ci lasciano intravedere un fondamento né uno sfondo unitario. La metafora più appropriata per raffigurare la mente è dunque quella di un «fascio di percezioni» continuamente mutevoli, collegate in modo provvisorio e instabile<sup>31</sup>.

L'identità che la memoria scopre è dunque provvisoria e discontinua, non basta certamente a caratterizzare il soggetto come centro unitario di conoscenza e di azione, né a giustificare razionalmente il concetto di personalità individuale. L'esperienza interiore può essere allora paragonata a una rappresentazione nella quale manca non solo il regista, ma anche il teatro: la scena cambia continuamente, così come la vicenda che vi si svolge. Tale conclusione è lontana dalle convinzioni del senso comune, che non pensa affatto a mettere in discussione la natura di ciò che chiama

<sup>29</sup> *Ibi*, I, IV, 2, pp. 215-231.

<sup>30</sup> *Ibi*, pp. 251-262.

<sup>31</sup> *Ibi*, pp. 263-265.

«io» e confonde somiglianza con identità; ma non può essere adottata neppure dal filosofo nella vita quotidiana, quando si occupa di se stesso e dei propri interessi. Si tratta dunque di una situazione apparentemente senza uscita, che può essere sblocata soltanto precipitandosi nell'abisso dello scetticismo o affidandosi alle credenze ingenuie che regolano il corso della vita quotidiana e dell'esperienza comune<sup>32</sup>.

### 6. *L'identità come impressione e come relazione*

Le difficoltà interne a questa esposizione sono ben note, e lo stesso autore con sincerità non comune ammette, nell'*Appendice* al III libro, di non essere riuscito a conciliare due esigenze contrastanti: considerare le percezioni come «esistenze distinte» e trovare un principio di connessione soddisfacente fra queste ultime. Le perplessità sono più che legittime, soprattutto per quanto riguarda il modo di descrivere la fenomenologia delle esperienze interiori. In particolare, il paragone fra la coesione del mondo esterno e dell'io non può essere preso alla lettera: un conto è mettere in dubbio l'esistenza di una realtà esterna permanente, altra cosa è parlare dei processi mentali di un soggetto che definisce la *propria* mente come «fascio di percezioni», o teatro di uno spettacolo senza uno scenario e senza un regista. Critici come Thomas Reid non mancarono di rivolgere a Hume (come pure a Locke) la domanda più ovvia: *chi* è che racconta o analizza i caratteri dell'esperienza interiore, sia pure descritta in termini così sfuggenti e discontinui? A questa accusa Hume non avrebbe potuto rispondere, se non sfidando a sua volta i sostenitori della stabilità dell'io a dare una spiegazione convincente del modo in cui possano essere ricondotte alla semplicità di una sostanza permanente e immutabile le incessanti variazioni dei contenuti che la riflessione di volta in volta scopre, mentre cerca invano di cogliere l'essenza di una mente trasparente a se stessa<sup>33</sup>.

Ma questa è una storia raccontata tante volte e non è certo il caso di seguirne gli sviluppi, che porterebbero ben oltre il secolo dei Lumi. Qui è importante piuttosto sottolineare che, malgrado tali difficoltà, Hume non rinuncia a cercare qualche altro riferimento sensato per la nozione di identità. In primo luogo, è possibile considerare l'io come *centro di relazioni*: una prospettiva che conserva a tale nozione una funzione precisa, in analogia con oggetti, ruoli o istituzioni ai quali si attribuisce un'identità palesemente simbolica o fittizia. In secondo luogo, va riconosciuta la centralità dell'insopprimibile "sentimento dell'io", che al di là di ogni pretesa conoscitiva o fondativa accompagna tutte le esperienze che attengono alla sfera emotiva e morale.

<sup>32</sup> *Ibi*, I, pp. 263-265, 270-274.

<sup>33</sup> T. Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti* (1764), tr. it. a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975 (rist. 1996), pp. 426-427 e soprattutto *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), in W. Hamilton (a cura di), *The Works of Thomas Reid*, MacLachlan and Stewart, Edimburgh 1872, *Essay* III, pp. 356-360 e VI, pp. 444-445 («But who is the *I* that has this memory or consciousness of a succession of ideas and impressions?», p. 444, col. 1). Critiche analoghe erano rivolte a Locke da Reid (*Essays*, cit., pp. 350-353) e da J. Butler, *Of Personal Identity*, in app. a *The Analogy of Religion, Natural and Revealed* (1736), rist. Dent, London-Toronto 1917, pp. 257-263.

Riguardo al primo aspetto, Hume cerca di delineare la possibilità di ricavare dallo stesso flusso delle percezioni un'identità relativa o «fittizia», fondata sugli elementi che permettono di definire l'io almeno come un'entità collettiva del tipo di una parrocchia o di una repubblica, unita da una continuità di relazioni piuttosto che dalla persistenza dei medesimi componenti. Si tratta, è vero, di un'identità che non ha nulla a che vedere con la natura della sostanza pensante e che non offre neppure un criterio decisivo di distinzione degli esseri umani rispetto alle altre creature viventi. Il criterio di identità «imperfetta» vale infatti per «tutte le produzioni complesse e mutevoli sia dell'arte, sia della natura», comprese le persone: queste ultime si possono considerare come centri di relazioni psichiche e sociali che si evolvono nel tempo<sup>34</sup>. Si tratta del resto di convenzioni ben radicate negli usi linguistici correnti, come mostrano esempi incontestabili dal punto di vista del senso comune: una parrocchia o una repubblica sono considerate da tutti come *le stesse*, e conservano il loro nome, anche se la chiesa è stata ricostruita e i cittadini delle generazioni precedenti sono scomparsi<sup>35</sup>.

D'altro canto, dal punto di vista emotivo «l'impressione dell'io» è ben presente a tutti, senza bisogno di conferme o dimostrazioni di sorta. Vi sono passioni fondamentali, come l'orgoglio e l'umiltà, che non potrebbero essere spiegate senza un riferimento al soggetto che le sperimenta: basta confrontare l'apprezzamento distaccato di un oggetto e la consapevolezza ulteriore di esserne il proprietario<sup>36</sup>. L'interesse che ognuno porta a se stesso è universalmente riconosciuto tanto dai moralisti quanto dalla gente comune, e costituisce la premessa necessaria anche per la «simpatia» e l'altruismo, che richiedono la possibilità di riconoscersi nelle sofferenze e nelle gioie dei propri simili. Tutto ciò trova riscontro nell'esperienza di ogni essere umano, ma non può ricevere una spiegazione adeguata: un esito certo deludente per un filosofo, ma non tale da impedirgli di condividere gli impulsi istintivi che provengono dal mondo della vita. Come in tutte le sue ricerche sulla natura umana, Hume è interessato non tanto a individuare nell'immaginazione e nelle passioni le fonti di errori e di illusioni, ma a comprendere i meccanismi psicologici che attribuiscono a questi impulsi un ruolo fondamentale e irrinunciabile nella vita individuale e sociale.

## 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone

L'affermazione che noi «non abbiamo nessuna *idea* dell'io» – l'esito più radicale della ricerca del giovane Hume, che non avrebbe più ripreso l'argomento nelle opere successive – si accompagna dunque a un parziale recupero delle credenze comuni su un piano differente da quello conoscitivo: se non abbiamo una *idea* di noi stessi alla quale attribuire un contenuto ben definito, indipendente dalle percezioni in cui ci imbattiamo di volta in volta, abbiamo indiscutibilmente delle *impressioni*

<sup>34</sup> D. Hume, *Trattato*, cit., I, p. 271.

<sup>35</sup> *Ibi*, I, pp. 269-273.

<sup>36</sup> *Ibi*, II, pp. 291-293 e pp. 333-335.

*dell'io*, vale a dire passioni ed emozioni che attribuiamo a noi stessi e che per il loro carattere spontaneo bastano a motivare la credenza istintiva nella nostra identità. La coscienza di tali fenomeni ci appartiene innegabilmente come esperienza attuale o memoria del passato, ma non permette alcun accesso alla natura del “soggetto” di cui i metafisici parlano come di un presupposto implicito. Anche riconoscendo i caratteri inconfondibili e ricorrenti dell'esperienza interiore, quest'ultima non autorizza alcuna deduzione relativa all'essenza della mente, della quale l'introspezione non ci fornisce cognizione diretta: su questo punto, è il caso di sottolinearlo, Hume sta dalla stessa parte non solo di Locke, ma di altri autori moderni dalle salde convinzioni metafisiche e teologiche, come Pascal e Malebranche<sup>37</sup>.

L'analisi di Hume non nasconde però le difficoltà di una spiegazione dell'identità personale legata a una teoria “atomistica” della mente, che riduce drasticamente il valore strutturale delle relazioni psichiche, ridotte a effetti ricorrenti dell'immaginazione: e proprio su questo aspetto insisteranno altre filosofie dell'esperienza dell'Ottocento, includendo le stesse relazioni nel flusso ininterrotto del pensiero – gli aspetti «transitivi» della coscienza, come li definisce William James<sup>38</sup>. La prospettiva del *Trattato* permette però di mettere in luce i punti critici delle concezioni più accreditate dell'identità personale: non solo la visione metafisica dell'anima ereditata dalle tradizioni teologiche, ma anche il compromesso adottato da Locke, diviso fra l'interpretazione dell'identità come relazione naturale – sostenuta però, in ultima analisi, solo dalla garanzia divina – o come convenzione giuridica, legata all'impossibilità di conoscere i segreti delle coscienze altrui. Per Hume, esclusa ogni possibilità di un accesso conoscitivo alla natura della mente, si apre una strada che va dalla consapevolezza istintiva dell'io alla costruzione sociale della nozione di persona come punto di convergenza di molteplici relazioni, persistenti negli usi sebbene prive di un riferimento ontologico unitario. Una via che deve essere percorsa evitando di confondere forme diverse di consapevolezza soggettiva e ricostruendo piuttosto i legami complicati tra l'ambito della natura e quello delle produzioni culturali tipiche della specie umana, come la morale, la società e il diritto. Questo è precisamente il compito al quale Hume dedica le sue ricerche successive, rinunciando alle ambizioni sistematiche del *Trattato*. Sarà proprio la complessa fenomenologia della coscienza a far emergere, sia pure nella molteplicità delle testimonianze storiche e antropologiche, la regolarità delle tendenze e degli impulsi che guidano il dispiegarsi dell'esperienza umana.

Come è facile constatare, la ricognizione dei testi di Locke e di Hume non si presta a conclusioni tali da offrire un solido fondamento teorico al concetto di persona, sulla base di dimostrazioni rigorose o certezze apodittiche. Ciò non impedisce di rintracciare nei loro scritti la presenza di alcune delle istanze più significative che hanno ispirato la riflessione moderna sul concetto di persona: istanze che vor-

<sup>37</sup> Cfr. B. Pascal, *Pensieri* (1670), tr. it. a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1966, n. 335, p. 144 e N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674); VII ed. (1712), in *Oeuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis, Gallimard, Paris 1979, v. I, pp. 349-352.

<sup>38</sup> W. James, *The Principles of Psychology* (1898), rist. Dover Publications, New York 1950, vol. I, ch. IX, specie pp. 243-248.

rei sintetizzare nello sforzo di trovare un'alternativa all'impostazione che per molti secoli ha dominato i dibattiti sull'argomento. Il terreno della discussione, infatti, rimane in gran parte occupato dalle controversie fra materialisti e spiritualisti, o fra riduzionisti e dualisti, uniti nella convinzione che la soluzione al problema ontologico porterebbe automaticamente a "fondare" in modo inequivocabile la corretta definizione di chi o che cosa sia *persona*. In questo senso possiamo dire che la nostra cultura si confronta ancora, sia pure con strumenti teorici e tecnici più sofisticati, con alternative non molto dissimili rispetto a quelle che erano presenti ai filosofi della prima età moderna. Dalle posizioni fin qui esaminate emerge però una domanda differente, che non può essere respinta *a priori*: è possibile pensare a un diverso tipo di giustificazione per la persistenza di un concetto ormai profondamente radicato nella tradizione filosofica e teologica occidentale, ma tuttora soggetto a interpretazioni così controverse? Quando Locke ammetteva la possibilità che Dio avesse attribuito la capacità di pensare alla materia organizzata, mediante un intervento di *superaddition*, non pensava affatto che l'eventuale verifica di questa ipotesi avrebbe comportato conseguenze rilevanti sull'interpretazione del concetto di persona<sup>39</sup>: semplicemente perché, come aveva tante volte ribadito, per definire una persona come tale non conta tanto l'identificazione con una particolare sostanza, quanto l'aspetto soggettivo e privato della memoria e della responsabilità – aspetto che Hume, a sua volta, individuava nella continuità indiscutibile dell'«io delle passioni». L'altro punto sul quale, in modi diversi, i due autori richiamavano l'attenzione era il necessario riferimento alla dimensione relazionale del concetto di persona: le esigenze di carattere giuridico, etico e sociale offrono un altro fondamentale termine di riferimento per bilanciare l'elemento soggettivo della coscienza individuale, che è sottoposto a inevitabili limitazioni e lacune e per definizione si sottrae all'osservazione esterna.

Nonostante le innegabili differenze nel delineare la nozione di persona, entrambi i filosofi concordano dunque su un punto importante: la scelta di un atteggiamento che non presume di offrire una risposta esauriente all'enigma della natura umana, ma non per questo ritiene di dover eliminare il concetto di identità personale dal lessico filosofico o dal linguaggio corrente. Vorrei, in conclusione, tradurre liberamente il senso di questa posizione in una sorta di proposta formulata nei termini seguenti. Dal momento che disponiamo di prove sufficienti della condivisione generale di alcune esperienze che sono di fatto inseparabili dalla condizione umana, non sarebbe il caso di trovare un accordo, almeno su questo piano, fra le teorie della persona che di solito si presentano come radicalmente contrapposte dal punto di vista filosofico e scientifico? In altri termini, non dovremmo chiederci in via preliminare se per parlare di persone, e per attribuire loro qualche importanza, dignità e valore, sia proprio necessario aver raggiunto una spiegazione completa della natura degli esseri umani e della "stoffa" di cui sono composti? Tale obiettivo potrebbe piuttosto realizzarsi puntando su una definizione della persona basata non su un'ontologia materialistica o dualistica, ma su aspetti che appartengono

<sup>39</sup> Per l'ipotesi della «thinking matter», si veda J. Locke, *Saggio*, cit., II, pp. 611-613.

innegabilmente alla coscienza di ogni essere umano – e dunque dovrebbero essere pienamente accessibili al senso comune, di cui si rivendica così spesso il ruolo fondamentale. Tali aspetti includono la percezione di una certa misura di continuità nella storia individuale; il rapporto stabilito fra la memoria del passato e la consapevolezza del presente; il “sentimento dell’io” come componente inseparabile di qualunque condizione psicologica; la suscettibilità comune alla sofferenza, alla paura e all’incertezza del futuro; e infine la trama di relazioni che confermano il rilievo inconfondibile della nostra esistenza per qualcuno. Pur senza offrire risposte definitive e indicazioni univoche, credo che i dibattiti dei “moderni” ci invitino a considerare seriamente la possibilità di affrontare il problema dell’identità delle persone anche a partire da questa prospettiva.



*Abstract*

La discussione contemporanea sulla nozione di persona si è sviluppata sulla base delle analisi avviate dai filosofi moderni. Soprattutto John Locke e David Hume, nonostante la diversità delle rispettive posizioni, concentrano l'attenzione sul problema dell'identità in rapporto al tempo e sulla tematica della coscienza come elemento costitutivo dell'esperienza personale. I risultati delle loro ricerche mettono in evidenza le difficoltà di conciliare il carattere discontinuo e mutevole della vita interiore con il carattere unitario e immutabile attribuito alla sostanza pensante. La mancanza di una spiegazione soddisfacente dal punto di vista ontologico non esclude tuttavia il ricorso a una diversa interpretazione del concetto di persona, riconoscibile come soggetto di responsabilità, dignità o diritti in virtù degli interessi, aspirazioni e relazioni che segnano la specificità della condizione umana.

*The contemporary debate on the concept of person can be traced back to the analysis developed by modern philosophers, in particular John Locke and David Hume. In spite of their different theories, both authors focus their attention on the problem of identity in time, and on self-consciousness as the main feature of personal experience. The results of their inquiries stress the discontinuous and changing character of mental life, in opposition to the view of a persistent and invariable thinking substance. The lack of an adequate ontological explanation does not exclude, however, a different interpretation of the notion of person, who can be acknowledged as the subject of responsibility, dignity or rights, on the basis of the special interests, expectations and relations that mark the human condition.*