

anthropologica

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

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 e sito web 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

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro¹

1. Introduzione

Com'è noto, Socrate osservò che non è degno vivere senza interrogarsi sulla vita. Un paio di generazioni più tardi, Aristotele sottolineò che la filosofia morale non è cosa per giovani, ma solo per chi ha accumulato abbastanza esperienze da rendere soddisfacente la riflessione. In breve: non è degno interrogarsi senza aver prima vissuto. Non passa molto, però, prima che la riflessione adulta inizi a volgersi verso la morte. Di per sé, questo non è per forza morboso, giacché il contemplare la fine della vita può contribuire ad accrescere la nostra comprensione e il nostro apprezzamento delle sue prime fasi e della sua struttura complessiva, e inoltre può prepararci alla sua conclusione. Questa è una ragione per ricercare il significato della morte.

Tuttavia, tralasciando il suo significato spirituale o morale, esiste un altro aspetto della morte che richiede una ricerca filosofica e teologica, vale a dire la sua natura generale, e, a partire da ciò, il suo carattere peculiare nel contesto umano. Avrei potuto dire «il suo carattere nel contesto della vita umana», ma ciò inviterebbe a replicare che, come osservò Wittgenstein, la morte non è un evento nella vita.

Dicendo questo, Wittgenstein intendeva che necessariamente la morte, data una certa concezione della stessa, non è qualcosa che possiamo sperimentare in prima persona. Certamente si può assistere alla morte di altri individui, ma dato ciò che la morte è, data la sua logica, un soggetto non può fare esperienza della propria morte. Ciò deriva da una concezione della morte come linea di separazione priva di dimensioni tra esistenza e non-esistenza. Da un punto di vista logico, il confine non è una parte del campo che determina, ma piuttosto ne evidenzia il limite. In questo senso possiamo affermare che la morte avviene quando la vita viene meno; e questo termine è qualcosa che non possiamo sperimentare o subire, a meno di non implicare che, dopotutto, esso è un evento nella vita.

¹ Traduzione di Chiara Stroppolo.

Questo saggio attinge dal materiale presentato alle *Stanton Lectures*, tenute all'Università di Cambridge nel maggio 2000. Sono grato alla facoltà di Teologia di Cambridge per l'incarico affidatomi e ai suoi membri per l'ospitalità. In occasione della presentazione di questo scritto all'incontro dell'ACPA di Dallas nel novembre 2000, Mark Murphy, dell'Università di Georgetown, ha offerto un commento critico, in cui sono state poste alcune osservazioni pertinenti a cui non ho ancora risposto, ma sulle quali conto di tornare.

2. La morte come divisione logica

A questo punto, va considerata un'argomentazione sofisticata secondo la quale noi saremmo immortali:

- (1) *O la morte è un evento nella vita, o un evento oltre la vita.*
- (2) *Se essa è un evento nella vita allora può essere sperimentata, in tal caso un soggetto continua ad esistere durante la morte e non è distrutto da essa.*
- (3) *Se essa è un evento oltre la vita allora il suo accadere non ha effetto sulla vita, e, a fortiori, non la distrugge.*
- (4) *In entrambi i casi la vita non è distrutta dalla morte.*

Wittgenstein ci consente di disinnescare l'argomentazione mostrando che la premessa iniziale presenta un falso dilemma. La morte non è né un evento nella vita, né un evento oltre la vita, nel senso richiesto da questa argomentazione. Piuttosto, essa costituisce l'interfaccia metafisica tra due fatti: che una persona è viva e che in seguito non lo è più.

Concependo in questo modo la morte – come una divisione logica – si risolvono alcuni paradossi, ma la mossa può apparire inutilmente formale, ed essa dà molta importanza all'idea di ciò che si può e non si può sperimentare. Questa enfasi sull'esperienza è comprensibile, dato il grande interesse per il sé quale soggetto proprio della coscienza e data la preoccupazione tipicamente umana per la morte come fine dell'esperienza. Tuttavia ciò ci distoglie dal fatto che la morte è un evento comune a tutti i tipi di animali e di organismi, per la maggior parte dei quali (tralasciando le fantasie pansichiste) l'esperienza cosciente è fuori questione, per non parlare di quella del sé. C'è anche la possibilità logica, prevista dal dualismo, che una persona sopravviva alla propria morte corporale e possa perfino "sperimentarla".

Anzi, l'assunto di Wittgenstein regge anche in un caso del genere, in quanto egli non ha definito la morte come il limite della vita cosciente, ma ha solo usato questo limite come un'immagine dell'idea generale di un confine dell'esistenza. Anche l'ipotesi dualista non è in grado di fornire un contro-esempio in quanto, per definizione, il soggetto dell'esperienza in questo caso non è lo stesso soggetto che muore. Al contrario, la vita corporale cessa, quella dell'anima continua. Di conseguenza ciò che il dualista immagina di sperimentare non è la morte in quanto tale, ma la morte di un corpo a cui egli o ella era un tempo associato, e questo scenario si riduce a un caso speciale di una situazione comunque familiare, vale a dire l'assistere alla morte di un altro corpo umano.

Si consideri, a proposito, che nel caso dell'ipotesi dualista questo è tutto ciò che presumibilmente una persona può sperimentare, sia nel proprio caso sia nel caso di un altro soggetto, se si considera il seguente ragionamento:

1) *Un soggetto non può sperimentare la propria morte come esperienza* (la tesi di Wittgenstein);

e

2) *un soggetto non può sperimentare la morte altrui come esperienza* (l'esclusività dell'esperienza in prima persona);

dunque,

3) *un soggetto può sperimentare solo la morte di un soggetto altro da sé e questo solamente come un fatto oggettivo (i.e. non esperienziale);*

ma si aggiunga

4) *non abbiamo idea di cosa significherebbe sperimentare la morte oggettiva di un'anima, o anzi cosa comporterebbe la morte oggettiva di un'anima;*

dunque,

5) *l'unico senso in cui possiamo sperimentare la morte è assistere alla morte di un corpo.*

3. *Assistere alla morte non è sperimentarla*

A questo punto qualcuno potrebbe cercare di sostenere, seguendo una via in un certo senso platonica, che, poiché non si può fare esperienza della propria morte o di quella di un altro sé, ma solo di quella di corpi, c'è una ragione per distinguere l'anima dal corpo come entità separate, e di sostenere l'idea che i sé, cioè i soggetti propri dell'esperienza, siano immortali.

Questo però non funziona. In primo luogo, il fatto che noi non sperimentiamo (e perfino non possiamo sperimentare) la morte di qualcosa non dimostra affatto che la cosa in questione non muoia, e men che meno che non possa morire. In secondo luogo, a partire dal fatto che non possiamo sperimentare qualcosa soggettivamente, unitamente al fatto che possiamo sperimentare qualcosa oggettivamente, non segue che i "qualcosa" in questione non siano la stessa e identica realtà. Ad esempio, una nota può avere una frequenza per cui io non posso avvertirla come un suono, tuttavia potrei essere dotato di strumentazione che registra l'impulso. In questo caso la stessa ed identica cosa, un'onda sonora, è sperimentata in due modi: soggettivamente (o fenomenologicamente) ed oggettivamente. In terzo luogo, e continuando dal punto precedente, invece di ritenere che il fatto che noi sperimentiamo la morte dei corpi supporti l'idea che questi sono altra cosa rispetto ai soggetti dell'esperienza propriamente detta, potremmo collegare quel fatto all'affermazione che noi non abbiamo alcuna concezione della morte soggettiva ed oggettiva di un'anima immateriale, e considerare la possibilità che la morte di una persona sia ciò a cui noi assistiamo quando osserviamo la morte di un corpo umano. Né noi, né loro possiamo sperimentare la loro morte come un'esperienza, tuttavia possiamo assistere alla fine delle loro esperienze, osservando la morte del loro corpo.

4. *Morte e riduzionismo*

Bisogna aggiungere subito due considerazioni. Primo, non si presume che l'esperienza cessi solo con la morte, essa potrebbe cessare da prima. Secondo, e più importante, la possibilità che sto prendendo in considerazione non equivale a quella del materialismo riduttivo, e ciò per almeno due aspetti.

Qualcuno potrebbe concepire la relazione tra un corpo umano vivente e il verificarsi della vita personale in termini di sufficienza causale. In altre parole, evitando

il dualismo della sostanza si potrebbe supporre che le reazioni elettro-chimiche nel corpo diano origine agli stati esperienziali, e che questi debbano essere attribuiti a un sostrato reale, il cervello, o a uno virtuale. Riguardo al secondo è importante sottolineare il "virtuale". L'idea sarebbe, in breve, che non ci sia una mente o un io indipendente dalle esperienze generate a livello elettro-chimico, ma l'idea di mente o io sarebbe una costruzione logica a partire dal fatto che tali esperienze avvengono all'interno di uno stesso corpo, e sono tra loro coerenti in virtù dei loro contenuti.

La prima interpretazione non-riduttiva origina un'ulteriore suddivisione, poiché può essere sostenuta sia in una versione fenomenologica sia in una causale. Ciò significa che si può supporre che le esperienze generate siano a loro volta inerti a livello casuale, oppure si può sostenere che esse giochino un ruolo nella produzione e nell'inibizione delle azioni. Sebbene io non possa esaminare qui tali questioni, vale la pena sottolineare che entrambe le opzioni presentano considerevoli difficoltà teoretiche. L'epifenomenismo è assolutamente insostenibile e presuppone un parallelismo fisico/mentale di un tipo che potrebbe essere difficilmente spiegato senza ricorrere ad assunti teologici. Tuttavia se si attribuisce efficacia agli stati mentali sopravvenienti, sostenendo al contempo che per ognuno di questi stati esista un substrato neurofisiologico che è causalmente sufficiente per esso, allora si incontra il problema della sovradeterminazione causale: infatti, secondo questa prospettiva, ogni esperienza ha due cause distinte, o due insiemi distinti di cause, ciascuna delle quali è pienamente sufficiente².

La seconda interpretazione non-riduttiva dell'idea che, vedendo un corpo umano che muore, si vede una persona umana morire prende piuttosto alla lettera il pensiero che l'epistemologia pertinente sia percettiva. Non si tratta della tesi per cui la morte del corpo giustificerebbe l'ipotesi che la persona sia morta; la seconda cosa non si può inferire dalla prima, ma è osservata in essa. Per fare un'analogia, si consideri la relazione tra un disegno o un'incisione, ad esempio il "Leprotto" di Dürer, e la serie di linee e segni che lo costituiscono. Per comprenderlo adeguatamente e per cogliere l'epistemologia insita nel vedere una lepre nei segni dobbiamo trovare un varco tra due posizioni. Da un lato c'è l'affermazione che il contenuto e il soggetto dell'immagine sono interamente riducibili alle proprietà fisiche di linee e segni; dall'altro lato c'è la tesi per cui l'immagine sarebbe distinta dalle linee e dai segni; per cui ci sarebbe un altro oggetto accanto ad essi, o "sopra" di essi.

Queste opzioni sono le controparti del fiscalismo riduttivo e del dualismo per quanto riguarda la relazione tra persona e corpo. E come nessuna delle due è soddisfacente o necessaria nel caso dell'immagine, così nessuna delle loro controparti è soddisfacente o necessaria nel caso della natura delle persone. Credo che la via giusta (e in questo caso mi metto alla scuola di Aristotele, Tommaso d'Aquino e Wittgenstein) sia di rifiutare l'opzione dualista e la versione riduzionista dell'idea

² Per una discussione di questi temi e delle difficoltà che essi presentano per il fiscalismo si veda in J.J. Haldane, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, in «Ratio», XI, 3 (1998), pp. 253-277 (il saggio è disponibile anche in D. Oderberg (a cura di), *Form and Matter*, Blackwell, Oxford 1999), e J.J. Haldane, *The State and Fate Contemporary Philosophy of Mind*, in «American Philosophical Quarterly», 37, 3 (2000), pp. 301-321.

che le persone siano i loro corpi. Confutando la seconda possibilità si rigetta l'appropriatezza di una determinata concezione della natura del corpo umano. Ritorniamo ancora all'incisione di Dürer che ritrae una lepre. Ci ritroviamo a voler dire che in un senso si tratta di una serie di linee e di segni e che in un altro senso non è solo questo. L'apparente contraddizione è un caso di un'antinomia del nostro pensiero che ha un'infinità di altri casi, e che deriva dall'incapacità di distinguere le relazioni di identità, di composizione e di costituzione. Una cosa è riconoscere che una stampa o un disegno è costituito o fatto di linee e segni; tutt'altro è identificarlo con l'insieme di questi. Anche il fatto che esso sia materialmente composto in un certo modo non equivale al fatto che l'immagine sia risultante dai segni. La prima alternativa è propria di una dipendenza materiale dell'immagine dalle iscrizioni; la seconda riguarda la relazione formale indotta dall'artista in virtù della quale i segni – e gli spazi interstiziali vuoti del foglio – fanno parte di una singola unità pittorica.

Un diverso approccio alla questione sta nel dire che esiste una certa ambiguità nelle nostre descrizioni di cose come i disegni. A volte, quando la nostra preoccupazione è, ad esempio, di cancellarli o proteggerli ci riferiamo ad essi solamente come a una serie di segni fisici. Altre volte, come quando ci interessiamo delle loro proprietà estetiche, compiamo un'astrazione dai dettagli della costituzione fisica e consideriamo l'unità pittorica come una singola entità.

A questo punto sarà chiaro che ciò che sto proponendo è che la vita e la morte si comprendono nel modo migliore nei termini dell'esistenza delle unità psico-fisiche animate che sono gli esseri umani. Certamente possiamo dire che una persona è costituita da materia (non esistono elementi o parti immateriali che tengano unita la materia). Possiamo anche dire che una persona è costituita da sangue, carne ed ossa e che questi sono a loro volta fatti di calcio, carbonio, idrogeno, ossigeno, eccetera. Ma nessuno di questi elementi giustifica l'identificare, nel senso previsto dal materialismo riduttivo, la persona con una certa quantità di materia. Come nell'immagine la composizione sussume e ordina i suoi elementi materiali, così un essere umano vivente sussume e ordina la sua (di lui o di lei) materia.

5. *Mente e materia*

La morte è la cessazione di quel processo dinamico, un processo di auto-organizzazione. Tra differenti specie di animali e di organismi, la varietà e il livello delle attività vitali differisce in modo decisamente marcato. Tuttavia, come osservò Aristotele nel *De Anima*, il primo testo di filosofia della biologia, queste attività sono raggruppate per funzione e secondo una gerarchia, in quanto la nutrizione e la riproduzione si ritrovano insieme, così come la sensibilità (per quanto a uno stadio primitivo) e l'auto-locomozione; mentre, allo stesso tempo, nessuna categoria di animale naturale che ha capacità superiori, è priva di quelle inferiori.

Ovviamente gli esseri umani si distinguono per le facoltà mentali, ma osservando ciò è importante aggiungere che se per "mente" noi intendiamo l'esperienza cosciente, allora anche altri animali sono dotati di mente. La questione che pertiene

alla filosofia della natura umana, dunque, non è «solo l'uomo è dotato di mente?», ma «la capacità mentale umana è caratterizzata da attività distintive?». Ancora ulteriore è la questione se qualcuna di queste attività mentali trascenda la materialità della costituzione corporale dell'uomo. Con questo intendo: c'è qualche attività che manca di incarnazione materiale, nel modo in cui la vista, ad esempio, è una facoltà vitale materialmente incarnata, cioè una facoltà che opera necessariamente nella struttura organica del corpo e attraverso di essa?

Riprendendo di nuovo Aristotele e Tommaso d'Aquino penso che l'uomo abbia la mente in un modo distintivo, e distintivo per un aspetto che trascende la materialità umana. Il pensiero concettuale comprende modalità di rappresentazione delle cose che oltrepassano le caratteristiche naturali delle cose e per questo motivo non possono essere spiegate completamente in riferimento a interazioni causali del mondo materiale³. Ciò aggiunge un senso ulteriore e speciale in cui una persona umana non può essere ridotta ai soli componenti materiali. Nondimeno, le normali modalità operative delle nostre capacità concettuali comprendono l'espressività corporale, in modo primario attraverso il linguaggio, che anche in contesti non dialogici come quelli di lettura solitaria e di scrittura è qualcosa di pubblicamente osservabile.

Questo, ovviamente, non equivale alla tesi comportamentista, secondo la quale il pensiero concettuale e gli altri atti mentali devono essere identificati con il comportamento del corpo e con disposizioni comportamentali. Il comportamentismo filosofico sbaglia su due versanti. Prima di tutto perché non riesce a riconoscere il verificarsi di eventi e processi mentali privati; e in secondo luogo perché concepisce il comportamento umano in modo riduttivo. Quando la nostra concettualità si mostra pubblicamente, nell'atto del parlare, ciò non dovrebbe essere considerato come l'effetto causale di una precedente attività mentale, che è però in sé privo di attività mentale. Piuttosto, come nel caso del disegno nei confronti dei suoi elementi costitutivi materiali, il parlare è un'attività psicologicamente composita. Esso stesso è un esempio centrale di attività mentale. Ciò è implicato dall'affermazione più generale che le persone umane sono unità psico-fisiche composte di costituenti materiali, ma non riducibili ad essi.

L'argomentazione sul linguaggio privato di Wittgenstein ha fatto molto parlare di sé, sebbene non ci sia molto consenso circa quale sia la conclusione a cui mira, circa la sua forza e perfino circa la sua validità. È cosa palese, tuttavia, che Wittgenstein impiegasse l'argomento come parte di una critica generale alla concezione cartesiana della mente. Il suo bersaglio era la tesi per cui la mente è un oggetto costituito essenzialmente non dalle sue relazioni con qualcosa di esterno ad esso, o perfino dalla sua capacità di porsi in tali relazioni, ma dalle sue operazioni mentali interne. La sua argomentazione per la conclusione che l'applicazione di descrizioni mentali da parte di un soggetto a se stesso è possibile solamente su uno sfondo di criteri pubblicamente verificabili per la correttezza di tali tipi di descrizioni, mostra che il significato dei termini psicologici non può essere privato, nel senso

³ Per argomentazioni a sostegno di questo si veda J.J. Haldane, *Naturalism and the Problem of Intentionality*, in «Inquiry», 32 (1989), pp. 305-322 e il paragrafo intitolato «New Teleology» in J.C. Smart – J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 109-116.

implicato dalla filosofia di Descartes. Ciò che non mostra, tuttavia, è che i referenti di tali termini, cioè gli stati, gli eventi e i processi a cui le descrizioni che li utilizzano si applicano, devono essere essi stessi sempre pubblicamente osservabili (se non osservati). Non credo che lo stesso Wittgenstein supponesse altrimenti, ed egli sicuramente rinnegava il riduzionismo comportamentista; ma in ogni caso la sua argomentazione non esclude l'occorrenza di un'attività mentale privata nel senso in cui viene ordinariamente intesa come parte costitutiva della vita mentale interiore.

6. Parti e interi; cervelli e corpi

Uno dei più grandi errori del pensiero moderno, tuttavia, è stato la tendenza ricorrente, ora ritenuta quasi irresistibile, ad identificare la condizione peculiare della vita umana con l'attività di una parte speciale dell'uomo; o una parte immateriale (l'anima o l'io) come nel dualismo classico, o una parte materiale (il cervello o una parte di esso) come nel materialismo. La seconda tendenza è largamente rappresentata al giorno d'oggi nella teoria e nella pratica clinica dall'adozione della morte celebrare (parziale o totale) come criterio di cessazione della vita umana. E questa ha sostituito le vecchie definizioni di morte cardio-polmonare irreversibile. Recentemente, tuttavia, il neurologo americano Alan Shewmon si è molto adoperato per scardinare questa nuova ortodossia, in parte applicando al caso della vita umana una considerazione aristotelico-tomistica della sostanzialità animata, in parte tramite la ricerca empirica sulla sopravvivenza degli individui con funzionamento cerebrale nullo o minimo. Il lavoro di Shewmon merita una maggior eco tra i filosofi e i teologi, in quanto si rapporta direttamente alla questione di quello che, propriamente parlando, è il soggetto della vita umana personale⁴.

La considerazione di Shewmon si basa su tre elementi: una *definizione metafisica* della morte; un *criterio anatomico* e un *test clinico*. In breve, sono questi:

- 1) la morte è la perdita dell'unità integrativa dell'intero corpo,
- 2) la sua occorrenza anatomica è la perdita irreparabile del funzionamento di auto-sviluppo che si oppone all'entropia;

il suo indicatore clinico è la circolazione costante di sangue ossigenato.

Tenendo conto dell'evoluzione della tecnologia di supporto alla vita, quest'ultima affermazione non equivale al precedente criterio relativo all'irreversibile mancato funzionamento cardio-polmonare, poiché grazie alle macchine per la respirazione artificiale è possibile garantire la circolazione e la respirazione chimica in assenza di battito cardiaco autonomo o di respirazione polmonare.

Il test circolatorio-respiratorio di Shewmon risponde all'esigenza di un processo per mezzo di cui viene contenuta l'integrazione somatica intrinseca e si resiste la tendenza all'entropia. La sua ricerca empirica, perlopiù drammatica, illustra la

⁴ Si veda, ad esempio, D.A. Shewmon, *Chronic Brain Death: Meta-analysis and Conceptual Consequences*, in «Neurology», 51, 6 (1998), pp. 1538-1545; e Id., *The Brain and Somatic Integration: Insights into the Standard Biological Rationale for Equating 'Brain Death' with Death*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 26, 5 (2001), pp. 457-478.

continuazione della vita dopo la cessazione completa dell'attività cerebrale (tronco cerebrale incluso). Queste considerazioni sono compatibili con l'identificazione della persona umana con l'intero corpo umano vivente, anche se di per sé non la implicano. Si può ribattere al lavoro di Shewmon che con la cessazione delle funzioni cerebrali viene meno la coscienza e, con essa, il possesso di una mente. Ciò che rimane non è dunque una persona umana, ma solo un corpo umano. Questa argomentazione è sostenuta dall'enfasi di matrice neurologica, quasi universale, data alla coscienza come definizione del mentale e al mentale come elemento essenziale della personalità. Tuttavia non è un argomento inconfutabile, data la sua discutibile concezione del mentale.

La coscienza fenomenale è ovviamente importante per l'attività mentale e senza dubbio è essenziale per lo sviluppo del pensiero e dell'azione intenzionali⁵. Tuttavia la stessa intenzionalità, che per Brentano, di formazione scolastica, era il criterio preferibile per determinare il mentale, può essere esercitata anche in diverso dalla consapevolezza cosciente. Questa tesi è condivisa oggi da filosofi sia della tradizione fenomenologica che di quella analitica: nel primo caso mediante l'influenza della nozione di "intenzionalità corporale" (Merleau Ponty), e nel secondo caso mediante i diversissimi approcci di Wittgenstein, da un lato, e degli studiosi influenzati dalla ricerca nel campo della psicologia cognitiva, dall'altro.

La questione generale è che si danno modi di relazionarsi cognitivamente e significativamente al proprio ambiente che sono diversi dall'essere coscientemente consapevoli di esso. La documentazione di Shewmon su individui in cui le parti cerebrali generalmente preposte alla coscienza o mancano o sono distrutte offre spunti rilevanti. Infatti, nonostante la loro condizione sia di grave menomazione, si registra in alcuni casi un comportamento che si può descrivere come un'azione primitiva. Inizialmente i neurologi hanno la tendenza a considerarlo come un mero comportamento riflesso, ma ciò che sta dietro a questo verdetto è la stessa ipotesi che senza coscienza non ci possa essere psicologia. In poche parole, l'argomento commette una petizione di principio, rifiutando di ammettere personalità o mentalità in assenza di coscienza. Ovviamente ironia vuole che ciò fossilizzi il pensiero cartesiano, con la rimarcabile differenza che mentre Cartesio identificava come oggetto della psicologia un elemento immateriale, questa posizione considera la persona un cervello.

La verità della questione, tuttavia, è che la forma di vita distintamente umana è l'unità altamente ordinata del corpo umano che funziona in modo appropriato. E quando l'unità funzionale inizia a declinare, la morte minaccia. Il cessare dell'unità è la morte. All'inizio ho citato Wittgenstein a proposito del fatto che la morte non è un evento nella vita. Mi si permetta di terminare questa sezione citandolo di nuovo, questa volta in riferimento alle sue riflessioni sulla psicologia filosofica: «Il miglior dipinto dell'anima umana è il corpo». Intendeva con ciò il corpo che vive e respira, a prescindere che esso cammini, parli, dorma o perfino muoia.

⁵ Un'utile rassegna di considerazioni rilevanti per questo argomento è offerta da John Searle in *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge MA 1992: si vedano specialmente i capp. 5-8.

7. *Residualità e vita oltre la morte*

Quello che fino ad ora non ho preso in considerazione è la questione se, non essendo gli esseri umani solamente i loro corpi ed essendoci in realtà un'attività – il pensiero astratto – che può essere portata avanti senza espressioni corporali, ci sia qualche possibilità di un'esistenza dopo la morte. Non è un caso che le considerazioni dell'Aquinate a tal riguardo lo portino a riporre la speranza di una vita futura nella promessa cristiana della risurrezione corporale. Nel suo commento alla prima lettera ai Corinzi di S. Paolo, così scrive l'Aquinate:

«Quello che S. Paolo dice qui [Cor. 15, 17-19] è vero? Se non c'è risurrezione possiamo sperare solo per questa vita? Il corpo potrebbe doversi accontentare dei beni di questa vita mortale, ma non può l'anima comunque sperare nei molti beni della vita futura? A questo si può rispondere in due modi. Primo, se neghiamo la risurrezione è difficile difendere l'immortalità dell'anima. Il legame che esiste tra le due è naturale e qualsiasi separazione dell'anima dal corpo va contro la sua natura. Così se l'anima è privata del corpo essa vivrà imperfetta fin tanto che tale condizione perdura. [...] Secondo, gli uomini desiderano naturalmente la felicità. Ma l'anima non è la totalità dell'essere umano: così se anche l'anima trovasse la felicità in un'altra vita [incorporea] nessun uomo sarebbe in tal modo reso felice. Inoltre poiché per natura l'essere umano desidera la felicità, se non ci fosse la risurrezione questo desiderio naturale sarebbe frustrato»⁶.

Nello stesso passo l'Aquinate osserva che «la mia anima non sono io» (*anima mea non est ego*) e aggiunge «così anche se l'anima viene beatificata in un'altra vita non ne segue che io o un altro essere umano è beatificato». Il suo punto di vista è sufficientemente chiaro. Se una persona umana viene identificata con un corpo umano vivente allora qualsiasi persistenza *post-mortem* non può essere quella di una persona. Ma una questione rimane ancora: se il pensiero non è un'attività del corpo, non potrebbe continuare dopo la morte del corpo? Il cartesiano deve affrontare molti problemi ma almeno qui può assaporare il vantaggio della sua concezione di persona come ente immateriale, vale a dire che se il punto di vista cartesiano è coerente e vero, allora la vita personale incorporea *post-mortem* non è intrinsecamente problematica.

Per il “tomista-aristotelico-wittgensteiniano” (mi si passi l'espressione) la questione è più problematica. Avendo ricusato il dualismo cartesiano a causa dei suoi problemi, sarebbe ora incoerente che tale posizione si concedesse semplicemente l'idea di un sé incorporeo. Avendo meditato la questione per alcuni anni e avendo letto le opinioni dei Tomisti al riguardo, mi sento obbligato ad ammettere che i seguaci di Tommaso sono spesso stati colpevoli di malafede su tale questione. Detta semplicemente, la situazione è spesso stata quella di un «il tuo dualismo non ha nulla di buono, il mio va bene». Tuttavia esiste, credo, uno spazio logico tra la tesi per cui le persone sono completamente costituite come tali in maniera indipenden-

⁶ Tommaso d'Aquino, *Super epistolam primam Paulii apostoli ad Corinthios*, 15 [la traduzione utilizzata da Haldane è basata su *Aquinas: Selected Philosophical Writings*, testi selezionati e tradotti da Timothy McDermott, Clarendon, Oxford 1993, pp. 192-193; n.d.t.].

te dal loro legame con il corpo e la tesi per cui i corpi individuati materialmente sono le sole sostanze che possono fungere da sostrato delle proprietà psicologiche⁷.

Data la mancanza di un termine esistente, permettetemi di introdurre l'espressione "sostanza residuale" per indicare l'idea di un qualcosa a cui sono trasferiti certi poteri posseduti ed esercitati fino a quel momento da una sostanza più estesa e più potente. Un modo di concepirla è nei termini della relazione tra una sostanza attuale e una virtuale contenuta in essa. Si immagini il caso di A/B, un composto perfetto (i.e. idealizzato) di elementi, tale che i costituenti non sono identificabili indipendentemente. Ciò che si deve considerare in questo esempio è che, a differenza dei componenti chimici, i costituenti non esistono ordinariamente al di fuori del contesto della loro unione interattiva in A/B. Così A, ad esempio, non gode di un'esistenza effettiva in quanto A nello stato di composto. In tale situazione la sua esistenza è virtuale; vale a dire che mentre è corretto affermare che il comportamento di A/B è dato in parte dal contributo di A, i poteri del composto non sono una combinazione lineare dei poteri dei singoli componenti⁸.

Ora la questione è se, qualora A/B cessi di esistere, alcuni dei suoi poteri possano essere trasferiti ad A, il quale, sebbene fino ad allora solo virtuale, potrebbe ora emergere come attuale. Per avere un'idea più chiara si pensi ai colori ottenuti da pigmenti composti come il marrone, e all'affermazione che il rosso, per dire, esiste virtualmente ma non di fatto nel composto. Ciò che si intende dire è che, in certe condizioni, il colore marrone potrebbe essere distrutto in modo che, però, il pigmento rosso precipiti. Potrebbe essere questo un modello dell'esistenza *post-mortem* di un soggetto di pensiero astratto?

Affinché sia così è necessario che i poteri trasferiti da A/B ad A non dipendano essenzialmente, per il loro possesso o esercizio, dal contributo di B. Prima avevo sostenuto che ci sono poteri del corpo umano vivente (il potere di pensiero astratto, e altri poteri funzionali ad esso) che non sono esercitati necessariamente attraverso una parte del corpo, cioè non hanno un organo corporeo. Una volta che si è supposto questo, non si può obiettare che tali poteri non possono essere esercitati da una sostanza precipitata non-fisica perché essi richiedono un'incarnazione materiale. Così se il pensiero è un'attività immateriale esercitata *ante-mortem* mediante l'operare di A/B non c'è alcuna contraddizione nel supporre che esso possa continuare *post-mortem*, ma trasferito dalla sostanza A/B, che fino ad allora era attuale, alla sostanza A, che fino a quel momento virtuale, ma ora è attuale. In questo modo, però, A è un sostrato secondario e limitato, e sarebbe cosa migliore se, per miracolo, l'attività

⁷ I tre paragrafi che seguono compaiono anche in J.J. Haldane, *A Thomist Metaphysics*, in R. Gale (a cura di), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2001; in quella sede si espone anche il contesto metafisico necessario a queste tesi sulla possibilità di sostanze residue.

⁸ Si potrebbe essere propensi a dire che le facoltà dell'insieme sono così "emergenti". Ma se "così" vuole suggerire una qualche forma di spiegazione, è probabile che sia inesatto. Come l'idea di sopravvenienza, anche quella di emergenza è stata accolta da coloro che speravano di riconciliare le caratteristiche non-riducibili e non-fisiche al fisicalismo della sostanza. Alcune delle difficoltà di questo tentativo sono discusse in *A Return to Form in the Philosophy of Mind* e una presunta forma di fisicalismo emergentista è discussa in J.J. Haldane, *The Mystery of Emergence*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 96, 2 (1996), pp. 261-267.

residuale di A ritornasse al soggetto più esteso A/B. Sebbene questo non corrisponda alla maniera tomistica di affrontare la questione, il ragionamento rimanda alla massima *anima mea* (A) *non est ego* (A/B) e alla tesi che la possibilità di una vita completa (A/B) dipenda dalla ricreazione di A/B mediante il ripristino di B. Non c'è bisogno di dire che la ricreazione della condizione precedente la morte non può realizzarsi (o addirittura non è nemmeno possibile) nell'ordine naturale delle cose.

Con questo intendo dire che niente di ciò che conosciamo delle operazioni naturali ci dà alcun motivo di pensare che, una volta morti, i corpi umani possano vivere di nuovo. Ovviamente i cristiani ricorderanno la Risurrezione di Gesù e il richiamo di S. Paolo per il quale essa è la base della speranza. Ma il senso di quanto dice Paolo è proprio che senza fede in questo evento preternaturale la speranza nella vita futura è del tutto vana.

Nel passo precedentemente citato, tuttavia, quando scrive che «poiché per natura l'essere umano desidera la felicità, se non ci fosse la risurrezione questo desiderio naturale sarebbe frustrato», l'Aquinate introduce una considerazione che lui sembra ritenere rilevante per una speranza naturale nell'immortalità. Nella *Summa Theologiae* scrive così:

«Ogni cosa desidera naturalmente esistere nel modo suo proprio. Ma negli esseri dotati di conoscenza il desiderio segue la cognizione. Ora, mentre i sensi conoscono l'essere soltanto nelle circostanze particolari di luogo e di tempo; l'intelletto percepisce l'essere su un piano assoluto e rispetto ad ogni tempo. Per questo ogni essere dotato di intelletto desidera naturalmente di esistere per sempre [*esse semper*]. Ora un desiderio naturale non può esser vano. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile»⁹.

Sebbene Tommaso vi ritorni in altre occasioni, l'argomentazione che poiché l'intelletto desidera l'eternità e nessuna pulsione naturale può essere priva del suo oggetto cosicché una sostanza intellettuale non può morire è più platonica che aristotelica, o nel contesto teologico, più agostiniana che tomista. Tuttavia l'argomentazione può essere utilizzata in una forma leggermente diversa per concludere non che il desiderio d'eternità assicura il suo raggiungimento, ma piuttosto che la vita è frustrata se non si realizza in questo modo. Adeguatamente elaborato, questo punto rafforza l'idea che se il bisogno e la possibilità di spiritualità devono esser riconosciuti come inoppugnabili, e se la condizione di questo bisogno deve essere la verità di una qualche metafisica religiosa, allora si prospetta la possibilità di un'argomentazione a favore della religione, non proprio una deduzione trascendentale, ma un'inferenza alla migliore spiegazione¹⁰.

Credo che Socrate avesse ragione di affermare che a un essere pensante si addice solo vivere indagando la vita. Per la stessa ragione egli avrebbe potuto aggiungere che ad un animale razionale si addice solamente morire avendo indagato la morte. In base a quanto ci viene detto nei dialoghi di Platone è lecito pensare che egli ade-

⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 75. 6, Responsio. [qui il testo latino viene reso in italiano sulla base dell'originale di Tommaso e della versione usata da Haldane, n.d.t.]

¹⁰ A tal riguardo si veda J.J. Haldane, *On the Very Idea of Spiritual Values*, in A. O'Hear (a cura di), *Philosophy: The Good, The True, and The Beautiful*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 9-22.

risse anche a questo principio. E se l'idea della sostanzialità residuale con il trasferimento di poteri ha senso, e se la Provvidenza assiste, allora potrebbe anche darsi che ora il "sub-Socrate" stia contemplando le verità eterne che Socrate aveva cercato in vita e stia aspettando la risurrezione e la vita del mondo che verrà (*resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*). Nella filosofia contemporanea, in ogni caso, questa è una prospettiva non molto discussa, se non del tutto tralasciata.

Abstract

Il saggio esamina la natura della morte dell'uomo e sottolinea l'importanza che questo esame può avere per la comprensione della nozione di persona e per la speranza nella vita eterna. Il saggio parte dalle obiezioni di Wittgenstein al dualismo cartesiano e alle conseguenti forme di riduzionismo materialista, e afferma sia che la persona umana non può essere identificata con una delle sue parti (il cervello o l'anima), sia che 'persona' deve riferirsi all'intera unità vivente, un essere umano effettivo. Il fatto che alcune attività umane possano avvenire (almeno parzialmente) indipendentemente da operazioni del corpo (per esempio, il pensare astratto) apre la possibilità della sopravvivenza di una parte dell'essere umano dopo la morte del corpo, come aveva prospettato san Tommaso. Questa non è una reiterazione del dualismo, se, come suggerisce l'autore, si dà adeguato conto alla nozione di sostanza residuale. Anche se questo non prova la realtà della sopravvivenza dopo la morte, mostra che la sopravvivenza è una possibilità aperta, e, dato il desiderio naturale che ne abbiamo, che c'è spazio per argomentazioni a favore della religione.

The essay examines the nature of human death and highlights the importance that this examination might have for understanding personhood and for hoping in an eternal life. The essay moves from Wittgenstein's objections to Cartesian dualism and ensuing forms of materialistic reductivism, and claims both that a human person cannot be identified with one of its parts (the brain or the soul) and that 'person' must refer to the whole living unity, an actual human being. The fact that some human activities can happen (at least partially) independently from bodily operations (e.g., abstract thinking), calls for the possibility of the survival of a part of the human being after the death of the body, as Aquinas had envisaged. This is not a reiteration of dualism, if, as the author suggests, the notion of a residual substance is taken into account. Although this does not prove the reality of survival after death, it shows that survival is an open possibility, and, given our natural desire for it, that there is room for arguments for religion.