

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 evuzionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente) 201

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

Fabio Macioce

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

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

Alessandro Antonietti

Chi è il soggetto della mente? 245

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

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro 259

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

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277

Paolo Pagani

Perdere l'anima e poi ritrovarla

Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano

1. *La res cogitans*

1.1. La seconda delle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio introduce il soggetto degli atti di pensiero come una *res*, ovvero una sostanza¹. Questo tema viene sviluppato da Cartesio in termini insoddisfacenti: infatti, la *res cogitans* è da lui isolata rispetto alla animalità dell'essere umano, ricondotta a sua volta a una *res* meccanicisticamente determinata. Cartesio infatti ritiene che, essendo il corpo umano estraneo all'autoaccertamento che l'Io cogitante compie attraverso l'esperimento del dubbio metodico ed iperbolico, non vi sia difficoltà per l'Io a concepire se stesso anche come privo di corpo. Ma, se il corpo appartiene al "mondo esterno" – cioè, è sostanzialmente altro dall'Io cogitante –, dovrà risultare in tutto omogeneo a quel mondo: in particolare, dovrà risultare costituito semplicemente di atomi in moto locale².

1.2. La posizione di una sostanza a sostegno degli atti del pensare appare problematica allo stesso Cartesio. Infatti, se l'Io è istanziato e sostanziato dall'atto di pensiero, come si può garantire che esso non sia qualcosa di esistente in modo discontinuo come lo è, appunto, l'atto di pensiero? Nella Lettera ad Arnauld del 4 giugno 1648, Cartesio dovrà precisare che «*necessarium videtur ut mens semper actu cogitet, quia cogitatio constituit ejus essentiam*»³. Come non si dà un corpo privo (sia pure occasionalmente) di estensione, così non si dà un pensante privo (sia pure occasionalmente) di pensiero. Ma come andrà intesa tale affermazione? Nel senso che la tessitura che dà continuità al *cogito* sarà un *cogitare* non completamente consapevole? Questa – com'è noto, e come vedremo – sarà la soluzione di Leibniz.

¹ «*Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam, fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*». R. Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, II, § 6.

² Se l'estensione e il moto locale sono le sue uniche componenti, il corpo potrà essere pensato come un meccanismo, anziché come un organismo. La cosmologia meccanicistica (o meccanicistica) azzerava ogni differenza qualitativa tra il corpo di un uomo e quello di un animale; e azzerava anche la differenza qualitativa tra questi corpi e qualunque altro corpo di natura. È del resto quella di Cartesio, l'epoca in cui vengono progettati i primi automi: riproduzioni semoventi del corpo umano (quasi progetti di una perfetta riproduzione artificiale di esso).

³ Cfr. R. Descartes, *Oeuvres*, V, p. 193.

1.3. All'impoverimento del corpo, inteso come *res extensa*, fa riscontro una sovradeterminazione artificiosa della *res cogitans*, cui è consegnata per intero anche la vita affettiva ed emotiva dell'uomo⁴; ma anche – sia pure problematicamente – quella sensoriale, in quanto le sensazioni (ad esempio, quella di un dolore, o quella di un colore) sono “chiare e distinte” solo se considerate come “pensieri”, cioè come modificazioni della *res cogitans*; mentre la loro corrispondenza ad alcunché d'altro dalla mente, e di esteso, è problematica⁵. Anche “affetti” e “appetiti” sono chiari e distinti se considerati come “modi” dell'attributo del pensiero, cioè se ridotti alle percezioni di cui siamo intimamente coscienti, mentre rimane problematica la loro corrispondenza ad altro rispetto alla *res cogitans*⁶.

1.4. L'errore cartesiano non sta, comunque, nella riconduzione del *cogitare* a un soggetto (*res cogitans*), cioè a una sostanza. L'errore consiste piuttosto nella determinazione “dualistica” di tale sostanza, e, più precisamente, nella pretesa emancipazione della *res cogitans* rispetto al concetto di “anima”. Infatti, solo l'anima può essere appropriatamente soggetto.

1.5. Il termine “anima” è diffusamente presente in Cartesio: si pensi ad esempio al sottotitolo delle *Meditationes*⁷, e si pensi alle *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, per non citare *Les passions de l'âme*. L'anima è però sistematicamente ricondotta nei termini della *res cogitans* o *mens*: così non corrisponde più in alcun modo all'anima-forma, propria della tradizione aristotelica, che è – agli occhi di Cartesio – compromessa a causa della dimensione fisica che le è propria.

2. Passaggio

La questione del soggetto diventa esplicitamente, con Cartesio, quella della sostanza. E questo è giusto, e inevitabile. Se non che, questa esplicitazione si accom-

⁴ «Col termine *pensiero* intendo tutto ciò che è così intimo a noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza. Perciò tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi sono pensieri». R. Descartes, *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*, I. *Definizioni*. Ne *Le passioni dell'anima* si legge che all'anima vanno attribuiti i “pensieri”, che possono essere “azioni” o “passioni”. Azioni, sono tutti i nostri atti volontari, poiché sperimentiamo che essi vengono direttamente dalla nostra anima, e sembrano dipendere solo da essa. Tra le azioni vanno considerate le immaginazioni pure e le ideazioni di ciò che non è immaginabile (§ XX). Gli atti volontari possono terminare o nell'anima stessa (amore) o nel corpo (deambulazione). Invece, si possono generalmente definire sue passioni, tutti i tipi di percezioni o conoscenze che si trovano in noi, perché spesso non è la nostra anima che le fa tali quali sono, e le riceve sempre dalle cose che sono rappresentate da esse. Le percezioni si articolano invece in percezioni causate dall'anima (percezioni degli atti volontari e delle immaginazioni che ne dipendono) e in percezioni causate dal corpo, che possono essere riferite a esso o a corpi ad esso esterni (tra le percezioni causate dal corpo vanno considerate anche le immaginazioni involontarie, come illusioni o sogni). Le passioni e i sentimenti sono percezioni riferite all'anima, ma causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli “spiriti”. Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Parte I, §§ XVII-XXVII.

⁵ Cfr. R. Descartes, *Principia Philosophiae*, I, § 68.

⁶ Cfr. *Ibi*, I, § 66.

⁷ Il titolo completo dell'opera è: *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratum*.

pagna – come abbiamo visto – ad una errata calibrazione della sostanza razionale, che la riduce a una “cosa che pensa”, e che pensa usando il corpo, che le è associato quasi fosse una risorsa – per così dire – informatica e anche uno strumento operativo di tipo meccanico.

Oltretutto, a questa errata calibrazione si connette un equivoco ulteriore: la *res cogitans* viene pensata anzitutto come *res*, cioè come una cosa accanto ad altre cose, avente il proprio paradigma in una genericità sostanziale-cosale. In realtà, come meglio vedremo, si deve pensare l'inverso: è il soggetto razionale ad essere l'adeguato paradigma della sostanza; e ogni sostanza può dirsi tale in quanto realizza in sé qualcosa di quel paradigma.

3. Un oscuro sostegno

Con Locke viene messa in questione la categoria di sostanza intesa nel senso generico-cosale cui Cartesio l'aveva ricondotta.

3.1. Nel *Saggio sull'intelligenza umana*⁸ Locke presenta la sostanza come la rappresentazione (l'“idea”) di un substrato cui si riferiscono le rappresentazioni (le “idee”) di certe qualità (ad esempio, colori, suoni, forme) che non potrebbero sussistere se non in quel substrato. Quella di sostanza è dunque, per Locke, l'idea di un “sostegno” misterioso cui inerisce una collezione di idee di qualità particolari⁹.

3.2. Tale sostegno si candida a essere fattore di unità oggettuale, ovvero ad essere condizione della unità degli oggetti esperiti.

3.3. Per Locke, però, quella di “sostanza” è un'idea che non è né chiara né distinta; di cui, dunque, è problematico stabilire se corrisponda o meno a qualcosa di realmente esistente. Si badi, Locke non nega che esista qualcosa come la sostanza; anzi, riconosce che è inevitabile – nel nostro dire – implicare qualcosa che stia oltre le “idee osservabili”, «sebbene non sappiamo che cosa questo sia»¹⁰. Dunque, di

⁸ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690, 4ª ed., 1700), tr. it. di C. Pellizzi e G. Farina, Laterza, Bari 1984, II, XXIII.

⁹ «Per cui, se alcuno voglia consultare se stesso nei riguardi della sua nozione di una pura sostanza in generale, troverà che non ne possiede altra idea se non quella di una supposizione di un qualche sconosciuto sostegno di quelle qualità che sono capaci di produrre in noi delle idee semplici; qualità che vengono comunemente chiamate accidenti. Se a qualcuno venisse domandato quale sia il soggetto cui si trovano inerenti il colore o il peso, non avrebbe niente da dire se non che si tratta di parti estese e solide; e se gli si domandasse a che cosa sia inerente questa solidità e questa estensione, egli non si troverebbe in una posizione molto migliore di quell'indiano [...] il quale, dopo che ebbe detto che il mondo è sostenuto da un grande elefante, si sentì chiedere su che cosa poggiasse l'elefante; al che rispose: su una grande tartaruga; ma poiché si insisteva per sapere che cosa sostenesse questa tartaruga dalla schiena così ampia, rispose: qualcosa, che non sapeva che fosse. [...] Dunque, l'idea che noi abbiamo, e cui diamo il nome generale di sostanza, non essendo altro che il presunto, ma ignoto, sostegno di quelle qualità che scopriamo esistenti, e che non immaginiamo possano sussistere *sine re substante*, senza qualcosa che le sorregga, quel sostegno lo chiamiamo *substantia*; che, secondo il valore effettivo della parola, in inglese comune significa star sotto o sostenere». *Ibi*, II, XXIII, § 2.

¹⁰ «Le nostre idee complesse di sostanze, oltre tutte quelle idee semplici di cui sono composte, hanno sempre in sé l'idea confusa di qualcosa cui appartengono, e in cui sussistono; e perciò, quando parliamo di una qualunque specie di sostanza, diciamo che è una cosa la quale ha queste o quest'altre qualità; che il corpo è una cosa estesa, figurata e capace di moto; lo spirito una cosa capace di pensare [...]. Queste,

fronte alla implicatura, che emerge dal nostro dire, di una ulteriorità problematica rispetto alle qualità semplici, Locke non arretra – pur enfatizzandone il carattere oscuro e confuso. “Oscuro” e “confuso”, del resto, sono termini cartesiani che indicano, non l’assenza di evidenza, bensì la distanza di certe evidenze dal paradigma geometrico-analitico che Cartesio aveva assunto per il sapere.

3.4. Ora, quella dell’Io è per Locke un’idea complessa, di tipo sostanziale. Se non che, al suo essere oscura e confusa non corrisponde in assoluto una inevidenza. Del resto è lo stesso Locke, nel modo più esplicito possibile, a confessare che l’evidenza della esistenza del proprio Io è distinta da quella degli atti cui costantemente si accompagna (atti affettivi, percettivi, cogitanti che siano); ed è addirittura più forte della evidenza dei singoli atti: inconfondibile e irrisolvibile in essi¹¹.

4. *La tentata evacuazione del problema*

È invece con Hume che assistiamo al tentativo di liquidare la sostanza, e con essa la sussistenza della *res cogitans*.

4.1. Quanto alla sostanza in generale, nel *Treatise* troviamo le seguenti indicazioni: (a) La sostanza è una collezione di idee semplici (corrispondenti a qualità particolari), unite tra loro dall’immaginazione e richiamate unitariamente alla memoria da un nome unico. (b) La sostanza non è né una impressione di sensazione (non corrisponde infatti a un suono, a un colore, ecc.) né una impressione di riflessione (non corrisponde infatti a una emozione o a una passione). (c) Ciò che specifica le sostanze rispetto ad altre rappresentazioni complesse (ad esempio i “modi”) è che nelle sostanze le qualità si riferiscono a qualcosa di sconosciuto cui inerire; oppure si devono intendere come unite per contiguità e causalità (in modo potenzialmente inclusivo di sempre nuove qualità). La sostanza è allora principio di unione tra qualità differenti¹².

4.2. L’“identità personale” è trattata da Hume come un certo caso di sostanzialità, partecipe del carattere problematico di questa figura¹³. Il ragionamento condot-

e altre simili maniere di parlare, suggeriscono che si suppone sempre che la sostanza sia qualcosa oltre l’estensione, la figura, la solidità, il moto, il pensiero, o altre idee osservabili; sebbene non sappiamo che cosa sia». *Ibi*, II, XXIII, § 3.

¹¹ «Quanto alla nostra propria esistenza, la percepiamo in modo così evidente e certo che essa né ha bisogno, né è suscettibile di alcuna prova. Poiché nulla può essere più evidente a noi stessi della nostra propria esistenza. Io penso, ragiono, sento piacere e dolore: forse che alcuna di queste cose può essermi più evidente della mia stessa esistenza? Se dubito di tutte le altre cose, quello stesso dubbio mi fa percepire la mia propria esistenza, e non mi permetterà di dubitarne. Poiché, se so di sentire un dolore, è evidente che ho una percezione altrettanto certa della mia propria esistenza quanto dell’esistenza del dolore che avverto; o, se so di dubitare, ho una percezione altrettanto certa dell’esistenza della cosa che dubita quanto di quel pensiero che chiamo un dubbio. È dunque l’esperienza a convincerci che abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra stessa esistenza, e una percezione interiore infallibile del fatto che esistiamo. In ogni atto di sensazione, di ragionamento o di pensiero, siamo consapevoli di fronte a noi stessi del nostro essere, e, su questo punto, non manchiamo di attingere il più alto grado di certezza». *Ibi*, IV, IX, § 3.

¹² Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1738-39), tr. it. di A. Carlini – E. Lecaldano – E. Mi-stretta, Laterza, Roma-Bari 1978, I, I, 6.

¹³ Cfr. *Ibi*, I, IV, 6.

to in proposito dall'autore del *Treatise* è quello che già conosciamo: non c'è alcuna "impressione" che corrisponda all'idea di "Io", in quanto tutte le impressioni hanno come contenuto "sensazioni" o "passioni" particolari (in continua alternanza tra loro). L'Io dovrebbe corrispondere, appunto, a una meta-percezione che dovrebbe darsi costantemente e invariabilmente attraverso tutte le percezioni particolari. In realtà, lo stesso Hume afferma: «Quando mi addentro [...] in ciò che chiamo me stesso, m'imbatto sempre in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere me stesso senza una percezione o a cogliervi altro che la percezione»¹⁴.

Ora, Hume – come Locke – riconosce che l'Io si dà in concomitanza con ogni percezione (impressione o idea che sia). A differenza di Locke, però, Hume non riconosce all'Io una inconfondibilità rispetto alle percezioni particolari. In tal senso, l'Io potrebbe tutt'al più essere paragonato a un "fascio di percezioni" (o a un "teatro" sul cui palcoscenico esse si alternano). Le due metafore – notissime – celano ovviamente una implicazione elenctica: il palcoscenico, o il fascio, sono inconfondibili rispetto alle realtà che vanno ad accogliere, e sono inevitabilmente introdotti, una volta che le percezioni in questione non siano percezioni qualsiasi, bensì "certe" percezioni: quelle che entrano a comporre l'esperienza di un "certo" Io. Un Io che, dunque, è inevitabilmente implicato nelle ipotesi stesse che vorrebbero ridurlo ad altro da sé. È evidente che la "scena" non coincide con alcuno degli "attori", ma va anche da sé che la scena (o il fascio), a suo modo si dà, e non è meno evidente degli attori che in essa si alternano o si confrontano.

4.3. Attribuire una specifica "identità" all'Io (al "fascio di percezioni") equivale per Hume a trattare come "identità" quella che invece è una "relazione": «La nostra tendenza a confondere l'identità con la relazione è tanto grande, che incliniamo a immaginare qualcosa d'ignoto e misterioso che riconnetta le parti, oltre la loro relazione: tale mi sembra il caso dell'identità che attribuiamo alle piante e ai vegetali». Il confronto con piante e vegetali è illuminante: fa capire, infatti, che l'identità che si cerca, al di sotto della relazione tra le parti, è una sostanza, intesa alla stregua di quella che si attribuisce ad esseri naturali non razionali. Si "finge", come fondamento della relazione, un fattore "invariabile e ininterrotto": ma si tratta semplicemente – per Hume – di una proiezione che l'immaginazione opera su (o meglio, sotto) una successione di percezioni tra loro somiglianti, trattenute dalla memoria. Se non che, a un tale fattore si attribuisce il potere di costituire in identità anche una sequenza di configurazioni progressivamente alterate e di componenti materiali in continuo ricambio¹⁵.

4.4. Ora, «poiché la memoria, sola, ci fa conoscere la continuità e l'estensione di questa successione di percezioni, essa deve essere considerata [...] l'origine dell'i-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ «L'effetto di una relazione così forte è che, sebbene ognuno debba convenire che in pochissimi anni tanto i vegetali quanto gli animali subiscono un mutamento totale, tuttavia si seguita ad attribuire loro un'identità, anche quando la forma, la grandezza, la sostanza siano completamente alterate». In tal senso, l'"anima" (sinonimo in Hume di "persona", "Io", "mente") è paragonata a una "repubblica", i cui membri sono vincolati da una medesima costituzione. I membri possono cambiare, e possono cambiare anche le leggi e la stessa costituzione repubblicana, ma l'identità non va persa (cfr. *Ibidem*).

identità personale»: senza memoria, nessuna concatenazione causale sarebbe presente. D'altra parte, lo stesso Hume riconosce che «la memoria non tanto produce, quanto scopre l'identità personale, mostrandoci la relazione di causa ed effetto fra le nostre diverse percezioni. A coloro che affermano che la memoria produce interamente l'identità personale incombe l'obbligo di trovare la ragione per cui noi possiamo estendere l'identità al di là della memoria», cioè includere nella nostra identità anche ciò che non è oggetto di diretta rammemorazione.

4.5. Si tratta, comunque, di una identità che dipende da relazioni tra idee il cui vigore è anche impercettibilmente variabile: si tratta quindi di una identità precaria. Di quale natura? Per Hume, di natura ultimamente “grammaticale”¹⁶: infatti, quanto più stretta è la relazione tra certe idee, tanto più essa viene trattata grammaticalmente come una unità oggettuale semplice. Infatti, trattando l'unione delle idee come se coincidesse con alcunché di semplice (cioè con un unico oggetto, o meglio, con un unico soggetto), «fingiamo che vi sia un principio di unione a sostegno di questa semplicità e come centro di tutte le parti e qualità differenti di quell'oggetto».

Di “finzione” si tratterebbe – secondo Hume –, in quanto, in assenza di attuali percezioni, non ci sarebbe attualmente neppure l'Io che ne è portatore. Leggiamo, al riguardo, una dichiarazione esplicita: «Quando per qualche tempo le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di me stesso, e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto»¹⁷. Il referto teoretico di Hume ci dà dunque una concezione attualistica, o desostanzializzata, dell'Io.

4.6. Ma è lo stesso autore ad avvertirci che c'è un modo diverso da quello teoretico di intercettare la questione: «Dobbiamo distinguere tra l'identità personale in quanto riguarda il pensiero o l'immaginazione ed in quanto riguarda le passioni o l'interesse che prendiamo a noi stessi». Ora, questo secondo modo, etico-emotivo, di considerare le cose apre alla possibilità di riconoscere a se stessi una ininterrotta e invariante identità personale attraverso la varietà degli atti e il trascorrere del tempo¹⁸.

4.7. Non a caso, Hume non ha alcuna esitazione a introdurre, nella sua fenomenologia della vita affettiva dell'uomo, l'Io come referente¹⁹ e come centro di polarizzazione (anche se non come causa)²⁰ delle singole passioni, e, in particolare, di quelle fondamentali dell'“orgoglio” e dell'“umiltà”. Scrive al riguardo: «È asso-

¹⁶ «Il complesso di questa dottrina ci conduce ad una conclusione [...], ed è che tutte le sottili e delicate questioni riguardanti l'identità personale [...] debbono essere considerate piuttosto come difficoltà grammaticali che filosofiche. [...] Tutte le controversie concernenti l'identità di oggetti connessi sono puramente verbali, salvo in quanto la relazione delle parti fa sorgere qualche finzione o principio immaginario di unione». *Ibi*, I, IV, 6.

¹⁷ E così prosegue: «Se tutte le mie percezioni fossero soppresse dalla morte, sì che non potessi più né pensare né sentire, né vedere, né amare, né odiare, e il mio corpo fosse dissolto, io sarei interamente annientato, e non so che cosa si richieda di più per far di me una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una seria e spregiudicata riflessione, crede di avere una nozione differente di se stesso, dichiaro che non posso seguirlo a ragionare con lui». *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ «È evidente che l'orgoglio e l'umiltà [...] hanno lo stesso oggetto. Questo oggetto è l'Io, ovvero quella successione di idee e di impressioni correlate di cui abbiamo intimamente memoria e consapevolezza. È proprio nell'Io che il nostro sguardo si concentra sempre allorché siamo mossi da una di queste passioni». *Ibi*, II, I, 2.

²⁰ “Causa” delle passioni sarebbe, qui, “l'idea che le suscita” (cfr. *Ibi*, II, I, 2).

lutamente impossibile, data la costituzione intima della mente, che queste passioni guardino mai al di là dell'Io, ossia di quella particolare persona delle cui azioni e sentimenti ciascuno di noi è intimamente conscio»²¹. L'Io è anche ciò in relazione a cui le cause delle passioni producono piacere o dolore²².

Occorre però considerare che l'Io è comunque presentato da Hume – anche in contesto morale – come una “concatenata successione di percezioni”, e che – almeno a tratti – esso è detto essere un “prodotto delle passioni”. Ciò sembra indicare che l'Io delle passioni (l'Io morale) non supera teoreticamente le aporie legate alla prospettazione teoretica dell'Io, ma si colloca semplicemente su di un altro piano. Per Hume a essere unita non è la coscienza teoretica di sé, bensì l'esperienza morale: è la rivendicazione a sé di passioni, piaceri e dolori, virtù e vizi, a darci unità come persone morali. Una posizione, questa, che Kant – a suo modo – renderà canonica.

4.8. È opportuno, comunque, ricordare che la stessa dissoluzione teoretica della sostanza e dell'Io è sottoposta da Hume a revisione critica nell'Appendice del *Treatise*. Lì l'autore si rifugia in una posizione consapevolmente aporetica, dichiarando di non saperla superare. Da un lato non riesce a rinunciare all'idea che l'Io non si dia se non come “insieme di percezioni”, così come una qualunque sostanza non si dà – empiricamente – se non come insieme di qualità (per cui, in mancanza di percezioni, neppure l'Io c'è). Dall'altro riconosce che l'attribuzione a certe percezioni, e non ad altre, di un riferimento unitario (un certo Io) ha pure un fondamento, che è la “determinazione” del pensiero a passare da una percezione all'altra: determinazione che in qualche modo “sentiamo”, mentre non sentiamo alcun fondamento oggettivo per quel riferimento unitario.

Scriva in conclusione Hume: «Ci sono due principi, ch'io non riesco ad armonizzare, e tuttavia non mi sento capace di rinunciare a nessuno dei due: *che tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte; e che la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte*»²³. In altre parole, l'Io non è percepito come alcunché di autonomo e fondante rispetto alle percezioni che lo compongono, né tali percezioni mostrano una connessione reale tra loro; e, d'altra parte, tali percezioni sono certe percezioni e non altre, il che implica che abbiano un loro referente comune. La soluzione al riguardo è solo accennata: qualcosa dell'Io è “sentito”, nel senso che le percezioni sono sentite come adducanti l'una all'altra²⁴. Troppo poco per superare le secche dell'aporia.

²¹ E così prosegue: «È in questo che sempre il nostro sguardo alla fine si concentra, quando siamo mossi dall'una o dall'altra di queste passioni; e noi non possiamo, in un tale stato d'animo, perdere mai di vista quest'oggetto. Di ciò non pretendo di fornire le ragioni, ma considero come una qualità originaria questa particolare direzione del pensiero». *Ibi*, II, I, 5.

²² *Ibidem*.

²³ Cfr. *Ibi*, *Appendice*.

²⁴ «Se le percezioni sono esistenze distinte, esse formano un tutto soltanto in quanto sono connesse insieme; ma l'intelletto umano non può scoprire mai nessuna connessione tra esistenze distinte: la connessione noi la *sentiamo*, soltanto, come determinazione del pensiero a passare da un oggetto a un altro. Ne segue che il pensiero, solo, trova l'identità personale, quando, riflettendo sulla serie delle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme, e l'una tira con sé l'altra». *Ibidem*.

5. Una tessitura possibile

5.1. Leibniz – prima di Hume – sfrutta una possibilità riconosciuta dallo stesso Cartesio: ci sono “idee” che possono essere insieme “chiare” e “confuse”, cioè corrispondenti a contenuti che si mostrano come evidenti e inconfondibili, e pure non appaiono facilmente definibili²⁵. Tra queste, proprio l’idea di “sostanza”²⁶; ma anche – e prima ancora – quella “chiara e primitiva” di “essere”²⁷. Già Locke – a ben vedere – aveva aperto questo scenario quanto alla sostanza, ma in Leibniz esso si espande fino ad assumere un rilievo decisivo.

5.2. Chiara, ancorché confusa, è significativamente la nozione-chiave di “piccola percezione”. Le “*petites perceptions*” sono delle percezioni preriflessive che farebbero da tessitura costante alla vita del soggetto umano. Esse (la tradizione fenomenologica avrebbe in seguito parlato allo stesso proposito di *Erlebnisstrom*) danno continuità alla soggettività umana – «si può dire che è per queste piccole percezioni che il presente è pieno dell’avvenire e carico del passato» – e ne determinano l’indole e le propensioni, in modo appunto impercettibile: «Queste percezioni insensibili caratterizzano e costituiscono lo stesso individuo, colle tracce ch’esse conservano dei suoi stati precedenti, in connessione col suo stato presente»²⁸.

Notevole che Leibniz, proprio grazie alle *petites perceptions*, possa trattare in modo decisamente diverso da Hume un tema critico per la continuità della vita coscienziale, come quello del sonno. Il sonno, pur interrompendo lo stato di coscienza riflessiva (o di “appercezione”), non interrompe il flusso coscienziale preriflessivo; infatti, «non avviene mai che si dorma tanto profondamente da non aver qualche percezione, per quanto velata e confusa»²⁹.

²⁵ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano* (1704), tr. it. di E. Cecchi, Laterza, Roma-Bari 1999, II, XXIX.

²⁶ Osserva Leibniz, «l’idea di sostanza non è oscura quanto si crede. Se ne può conoscere quant’è necessario e possibile conoscere delle altre cose; la conoscenza dei concreti è poi sempre anteriore a quella degli astratti». Cfr. *Ibi*, II, XII.

²⁷ Cfr. *Ibi*, II, XXIII.

²⁸ Cfr. *Ibi*, *Proemio*.

²⁹ «Vi sono mille indizi che fanno credere essere in noi ad ogni istante un’infinità di percezioni, ma senza appercezione e senza riflessione; cioè a dire reali mutamenti nell’anima, dei quali non abbiamo coscienza perché le impressioni relative sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo uniformi, di modo che non hanno nulla che le caratterizzi partitamente; unite ad altre tuttavia, esse non mancano di fare il loro effetto e di farsi sentire nel complesso, almeno confusamente. Nello stesso modo l’abitudine fa sì che non prestiamo più attenzione al rumore d’un mulino o di una cascata d’acqua, quando vi abbiamo dimorato vicino per qualche tempo. Non già che questo rumore non colpisca ancora i nostri sensi, e che nella nostra anima non avvenga qualcosa che gli risponda, a causa dell’armonia tra l’anima e il corpo; ma le impressioni che sono nell’anima e nel corpo, destituite dell’attrattiva della novità, non sono abbastanza forti da trattenerne la nostra attenzione e la nostra memoria, che si prestano soltanto ad oggetti più interessanti. Attenzione richiede sempre memoria; e allorché, per dir così, noi non badiamo a porgere attenzione a qualcuna delle nostre percezioni presenti, la lasciamo sfuggire senza farne oggetto di riflessione, o addirittura senza notarla; - ma, se qualcuno, trascorso appena un istante, ce ne avverte, e ci fa notare, per esempio, un rumore che s’è da poco udito, noi ce ne rammentiamo e ci accorgiamo di averne infatti avuta allora qualche percezione. Si trattava cioè di percezioni, di cui immediatamente non avevamo avuto coscienza; essendo l’appercezione, in questo caso, suscitata soltanto dall’avvertimento, dopo un certo intervallo, per piccolo che sia questo intervallo. A fine di chiarire ancora meglio questa materia delle piccole percezioni che non sapremmo distinguere nel loro complesso, son solito di servirmi dell’esempio del muggito o rumore del mare che udiamo stando sulla riva. Per percepire questo rumore come lo si percepisce è ben necessario si odano le parti che ne

La tessitura fine della vita coscienziale preriflessiva indica che, nell'essere umano, la riflessività è preceduta da una più complessa struttura ontologica, di cui quella è fioritura estrema, capace di condurre fino in fondo l'identità del soggetto con se stesso.

5.3. Non è certo un caso che Leibniz riabiliti esplicitamente il termine "anima". L'anima diviene così il soggetto delle piccole percezioni: «Credo che [l'anima] pensi sempre e senta»³⁰.

6. Kant erede di Hume

Kant è, di fatto, erede della posizione humiana sul soggetto. Anche il filosofo di Königsberg – sia pure all'interno di un quadro giustificativo tutto suo: il "criticismo" – ritiene impossibile un sapere teoretico determinante che abbia ad oggetto l'Io umano inteso come *suppositum*.

6.1. In base al presupposto criticista, infatti, una "realtà in sé" (una realtà sostanziale), come l'anima, non può essere contenuto di percezione: in caso contrario si tratterebbe di un semplice materiale empirico costituitosi in riferimento alla struttura soggettiva trascendentale. D'altra parte, neppure la struttura soggettiva trascendentale – detta sinteticamente da Kant "Io penso" – può essere presa per un corrispettivo dell'anima: si tratta infatti di una semplice funzione unificatrice della molteplicità fenomenica, quindi di un modo di funzionare della conoscenza in generale, e non del soggetto di tale conoscenza³¹. Kant tenta così di interrompere la sequenza cartesiana "io penso, dunque io esisto".

formano il complesso, cioè a dire il rumore di ogni onda, benché ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia sentire che nell'insieme confuso di tutti gli altri, e sarebbe inafferrabile se l'onda che lo produce fosse sola. Ma è ben necessario che si riceva in qualche modo una impressione dal movimento di quest'onda, e che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori per quanto piccoli; altrimenti, non se ne potrebbe avere del rumore di centomila onde, giacché centomila nulla non danno che nulla.. E non avviene mai che si dorma tanto profondamente da non aver qualche percezione, per quanto velata e confusa [...]. Queste piccole percezioni sono dunque di più grande virtù che non si creda. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quale immagini delle qualità dei sensi, chiare nel complesso ma confuse nelle parti, quelle impressioni che i corpi che circondano fanno su noi, e che racchiudono l'infinito, quel rapporto che ogni essere ha col resto dell'universo. Si può anche dire che è per queste piccole percezioni che il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, che tutto è conspirante e che nella minore delle sostanze un occhio acuto come quello di Dio potrebbe leggere l'intero ordine delle cose dell'universo [...]. Queste percezioni insensibili caratterizzano e costituiscono lo stesso individuo, colle tracce ch'esse conservano dei suoi stati precedenti, in connessione col suo stato presente, e possono essere conosciute da uno spirito superiore, quando anche questo individuo non le senta, cioè a dire, quando il loro ricordo non esista più. Danno pure modo di ritrovare, al bisogno, un ricordo, attraverso lo sviluppo di tutto un sistema cui esso può appartenere. Ed è pure in virtù di esse che la morte non può essere se non un sonno, e neppure un sonno perpetuo, giacché il solo cessare delle percezioni d'essere abbastanza distinte e il loro ridursi negli animali ad uno stato di certificazione che sospende l'appercezione, non potrebbe durare eternamente. Sempre per mezzo delle percezioni insensibili io spiego quella mirabile armonia prestabilita dell'anima e del corpo, e così di tutte le monadi o sostanze semplici, che si sostituisce alla loro insostenibile influenza reciproca [...]. Devo aggiungere a ciò, che son queste piccole percezioni che senza che vi pensiamo, ci determinano in molte circostanze, e ingannano il volgo con l'apparenza d'una indifferenza d'equilibrio, quasi possiamo essere interamente indifferenti, per esempio, a prendere a destra piuttosto che a sinistra». *Ibidem*.

³⁰ Cfr. *Ibi*, II, XXIII.

³¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2000, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2000, *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. I.

6.2. Neppure si può – secondo Kant – introdurre il soggetto tramite una mediazione razionale. Infatti, com'è noto, egli accusa di “paralogismo” ogni ragionamento che voglia introdurre teoreticamente il contenuto di una “psicologia razionale”: appunto, l'anima. Il paradigma di un tale paralogismo si può ridare, in forma sillogistica, così: (PM) tutto ciò che può essere solo soggetto (e non può invece essere predicato d'altro da sé) è sostanza; (Pm) l'Io è una siffatta realtà; (C) dunque, l'Io è una sostanza. Qui si assiste – secondo Kant – a una *quaternio terminorum* che invalida la sequenza, in quanto il termine “soggetto” sarebbe preso nella premessa maggiore in senso tradizionalmente sostanziale (l'anima); mentre, nella premessa minore, sarebbe preso nel senso semplicemente funzionale, da Kant stesso individuato (l'“Io penso”, come condizione dell'esperienza)³².

6.3. D'altra parte, in Kant – come già in Hume – la possibilità di un discorso pertinente e teoricamente organizzato intorno al soggetto umano diventa possibile per via etica. Infatti, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e poi nella *Critica della ragion pratica* la legge morale si rivela un effettivo – quanto unico – luogo di accesso alla noumenicità del soggetto. Essa è infatti introdotta come un “fatto della ragione” immediatamente evidente: una sorta di scorcio sull'anima dato – per così dire – in presa diretta³³.

6.4. È proprio sul duplice approccio, teoretico e pratico, al tema del soggetto, che si fonda il dualismo antropologico kantiano – diverso da quello cartesiano. Il dualismo kantiano contrappone nell'uomo il soggetto morale (quello che avverte in sé la gravitazione autonormativa dell'imperativo) e un Io fenomenico, di cui si può essere intimamente coscienti a livello empirico.

Nella *Metafisica dei costumi*, Kant ci offre una sorta di deduzione formale di tale dualismo, quando osserva che l'esperienza morale della “obbligazione” sembra contenere in sé una autocontraddizione. In essa, infatti, io mi ritrovo ad essere insieme obbligante (*auctor obligationis*) ed obbligato (*subiectum obligationis*): soggetto ed oggetto della medesima obbligazione. Ora, per evitare di intendere l'esperienza morale come un che di autocontraddittorio, occorrerà distinguere nel soggetto dell'obbligazione un sé obbligante e un sé obbligato: appunto, l'uomo noumenico e l'uomo fenomenico³⁴.

Più precisamente, è possibile giustificare la tesi kantiana in termini di tipo antinomico: l'uomo è obbligante (ovvero giudice); e il medesimo uomo è obbligato (ovvero giudicato). Ora, se si considera che, in un medesimo procedimento, il giudice non può essere giudicato, e che il giudicato non può essere giudice; sembra di dover ammettere l'antiteticità tra i due referti. Ma, essendo questi, entrambi innegabili, non si potrà evitare la contraddizione scegliendo uno dei due a discapito dell'altro. L'unica via resterà, allora, quella di introdurre un fattore fino ad ora non considerato (una incognita), che sottragga i due referti alla reciproca negazione. Siamo di fronte a una argomentazione per assurdo di tipo antinomico.

³² Cfr. *Ibidem*.

³³ Cfr. *Ibi*, *Analitica*, I, § 7.

³⁴ Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797-1798), tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2009, II, *Dottrina degli elementi dell'etica*, § 1.

Il valore risolutivo dell'incognita è un ampliamento del modello entro cui si è sviluppata la contraddizione: ampliamento che consente una distinzione di punti di vista, e quindi la non-violazione del principio di non contraddizione. In particolare, l'uomo è obbligante e obbligato, insieme, ma da due differenti punti di vista: obbligante, in quanto uomo-soggetto (o persona); obbligato in quanto uomo-oggetto (o animale razionale) – pena la contraddizione. In altre parole, Kant, per salvare l'uomo da una configurazione contraddittoria, finisce per dividerlo, come se in lui coabitassero due istanze tra loro contrapposte.

6.5. Secondo Kant, l'uomo che ha consapevolezza dell'obbligazione morale, è l'uomo libero: quell'uomo che è soggetto razionale, ovvero soggetto la cui volontà è chiamata a scegliere ciò che sia condivisibile da tutti i soggetti razionali. Quest'uomo – o meglio: l'uomo per questo suo aspetto – «non è raggiungibile da nessun senso», «ma si manifesta soltanto nei rapporti pratici morali». Kant lo chiama *homo noumenon* (l'uomo noumenico): ovvero, l'uomo considerato nella sua “qualità di persona” (*Persönlichkeit*). Invece, l'uomo considerato come “essere sensibile”, «appartenente ad una specie animale», è un «ente naturale razionale», che «può essere determinato dalla sua ragione [...] a compiere azioni nel mondo sensibile». In tal senso, Kant lo chiama *homo phänomenon* (uomo fenomenico). Ora, l'uomo può, in quanto *homo noumenon*, assegnare obbligazioni alla umanità (*Menschlichkeit*) che è in lui – senza interna contraddizione³⁵. In altre parole: a) l'obbligante è l'*homo noumenon*; b) l'obbligato è l'animale razionale; c) ma i due sono, comunque, «una sola realtà» (*idem numero*)³⁶.

6.6. La distinzione in parola non equivale – sostiene Kant – a quella tra anima e corpo. L'uomo fenomenico non è il corpo e l'uomo noumenico non è l'anima. In entrambi i casi, insomma, parliamo di un medesimo soggetto: l'uomo. In esso non siamo in grado di distinguere, né empiricamente né argomentativamente, l'esistenza di due sostanze diverse (ammesso e non concesso, naturalmente, che anima e corpo siano questo). Gli obblighi morali che avvertiamo verso noi stessi, non sono dunque né del corpo verso l'anima, né dell'anima verso il corpo; ma piuttosto dell'uomo verso se stesso. E si articolano secondo diversi criteri³⁷.

Notevole il fatto che Kant parli ripetutamente della “animalità” dell'animale razionale, indicandola come *Thierheit*: termine che indica anzitutto l'animalità della

³⁵ Cfr. *Ibi*, § 3.

³⁶ Cfr. *Ibi*, § 13.

³⁷ Cfr. *Ibi*, § 4. Considerando, ad esempio, i doveri che l'uomo ha verso di sé, questi possono essere descritti anzitutto dal «punto di vista soggettivo», cioè a seconda dello sguardo che l'uomo rivolge a se stesso. In particolare, l'uomo può vedere in sé: (a) un essere «animale e insieme morale», oppure (b) un «essere puramente morale». (a) Come animale (sia pure a statuto speciale) l'uomo ha tre specie di «impulsi naturali», cui corrispondono altrettanti doveri verso se stesso. Si tratta degli impulsi: all'autoconservazione, alla conservazione della specie, al godimento moderato dei beni terreni. Ora, l'*homo noumenon* ha il dovere di tutelare e correggere queste inclinazioni dell'*homo phänomenon*, evitando che l'*homo phänomenon* intenda e usi se stesso quale semplice “mezzo” – in vista, ad esempio, della tranquillità o del piacere. (b) Verso se stesso come essere puramente morale (astrazione fatta dalla sua animalità), l'uomo ha il dovere di agire conformemente alla dignità della persona che è in lui; conservandosi puro dalle «inclinazioni di natura» – cioè, tenendo a bada l'animale che è in lui -, per non lasciarsene coinvolgere, e per non diventare simile ad una “cosa”. L'*homo noumenon*, insomma, deve tenere a bada anche se stesso, per evitare di trattarsi come un semplice elemento della natura fisica.

bestia. Questo, a ribadire lo sfondo dualistico del discorso kantiano, secondo il quale ognuno di noi ospita, insieme, un animale (sia pur dotato di certe facoltà e capacità prestazionali) e una persona incaricata di governarlo.

6.7. Il luogo più completo in cui Kant tratta la distinzione tra *homo noumenon* e *homo phänomenon*, è il paragrafo 11 della “Dottrina degli elementi dell’etica”. Qui leggiamo: «L’uomo considerato nel sistema della natura (*homo phänomenon, animal rationale*) è un essere di mediocre importanza e ha, come tutti gli altri animali che il suolo produce, un valore comune volgare (*pretium vulgare*). Persino il fatto che egli si eleva al disopra di essi per l’intelletto e può proporre a se stesso dei fini, gli dà unicamente un valore esterno relativo alla sua utilità (*pretium usus*), onde un uomo è preferibile a un altro, vale a dire gli conferisce, secondo il punto di vista animale ovvero come cosa, un prezzo analogo a quello d’una merce, dove anzi egli ha un valore perfino inferiore al mezzo generale di scambio, cioè al denaro, il cui valore è per questa ragione considerato come eminente (*pretium eminens*). Ma l’uomo considerato come *persona*, vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al disopra di ogni prezzo, perché come tale (*homo noumenon*) egli dev’essere riguardato non come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé; vale a dire egli possiede una dignità (un valore interiore assoluto), per mezzo della quale costringe al rispetto di se stesso tutte le altre creature ragionevoli del mondo, ed è questa dignità che gli permette di misurarsi con ognuna di loro e di stimarsi loro uguale»³⁸.

Qui, emerge con chiarezza che Kant considera l’uomo-fenomeno come l’equivalente dell’“animale razionale” della tradizione. Non solo, ma si capisce che, per il nostro autore, animalità vuol dire cosalità, e quindi mercificabilità: l’animale razionale, come tale, sarebbe anche legittimamente sottoponibile a considerazioni utilitarie: in particolare, alla legge della domanda e dell’offerta, volta a stabilirne un valore di mercato. Ma, se l’uomo, in concreto, non è mai solo animale razionale, ma anche persona, ecco che esso va considerato come “fine in se stesso”, e non più come mezzo per altro.

6.8. Ciò che conferisce assoluta “dignità” alla persona, rendendola meritevole di assoluto “rispetto”, è la sua capacità di essere radicalmente indipendente dal mondo empirico. Infatti, la persona umana è per Kant il soggetto capace di dar luogo all’esperienza, conferendole forma a partire da un altrove, e dunque superandola: ovvero, non rimanendo prigioniera di quel gioco di antededenze e conseguenze costanti, in cui essa – l’esperienza – si articola. Ma, tale capacità si fonda sul carattere trascendentale che qualifica il pensare e il desiderare della persona stessa³⁹.

Se non che, la persona – nei testi di Kant – finisce per coincidere, almeno prevalentemente, con un’idea della ragione, non con un tipo di individuo (non, dunque, con una *individua substantia*). Del resto, la stessa formulazione personalista che Kant dà alla legge morale in una celebre pagina della seconda sezione della *Fondazione della metafisica dei costumi* («agisci in modo da trattare l’umanità [*Men-*

³⁸ Cfr. *Ibi*, §11.

³⁹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura, Dialettica*, I.

schkeit], sia nella tua persona che in quella di ogni altro, sempre come fine e mai semplicemente come mezzo»), a ben vedere può essere tradotta così: tratta gli altri animali razionali (e te stesso in quanto uno di loro), “come se” essi fossero (e tu fossi) persona (cioè, *homo noumenon*). Trattare l’“umanità” (cioè, l’esser uomini) come “fine”, vuol dire – nel vocabolario di Kant – trattare l’animale razionale (che è in noi e negli altri) come persona⁴⁰. Dal suo punto di vista, il meritevole di rispetto è la persona o, più precisamente la qualità di persona (la personalità), di cui l’uomo empirico (*l’homo phänomenon*) è portatore.

6.9. Ora, se in Kant è chiara l’implicazione materiale tra l’esser uomo e l’esser persona, appare invece problematico il modo in cui l’uomo realizza il proprio esser persona. “Persona”, infatti, non sembra dire – per Kant – il tutto dell’uomo (com’era invece per la tradizione scolastica). Ciò che appare problematico, in questo dualismo – che distingue la persona che è nell’uomo, dall’animale razionale –, è come la persona possa coinvolgere nella propria dignità l’animale razionale.

7. Rosmini erede di Leibniz

Mentre l’impostazione data da Hume al nostro tema trova in Kant il suo interprete d’eccezione, la riflessione avviata da Leibniz riceve nel pensiero di Rosmini il suo più importante sviluppo. Qui troviamo una impostazione della questione della soggettività umana che evita alla radice gli equivoci più grossolani cui si erano esposti i protagonisti di alcune tradizioni filosofiche moderne. Vediamo rapidamente in che senso, prendendo avvio dal Libro I della *Psicologia*.

7.1. Anzitutto, Rosmini rileva la secondarietà dell’Io rispetto alla realtà di cui esso è autoconsapevolezza: realtà che egli non esita a qualificare come “anima”⁴¹. Tale secondarietà non esclude, però, che l’Io sia la via unica per giungere alla conoscenza dell’anima stessa⁴². Più in particolare, «Io esprime una *percezione intellettuale* dell’anima nella quale, come in ogni altra percezione, oltre avervi il concetto generale della cosa, vi ha l’affermazione della *realtà* data dal sentimento»⁴³.

Tipica insistenza rosminiana è quella sulla necessità di distinguere tra il soggetto che ha coscienza riflessa di sé e la coscienza stessa del soggetto, alla quale appartiene “l’atto” col quale la coscienza dice “Io”⁴⁴. L’Io – osserva Rosmini – non è un atto

⁴⁰ In altre parole, l’animale razionale, appartenendo all’ambito empirico, è un materiale conoscitivo cui applicare l’idea di persona (quale forma), tramite una mediazione schematica: l’idea pratica di una comunità attiva degli esseri razionali. L’animale razionale, per la persona, non costituisce un’alterità autentica, bensì solo una empiricità, e quindi una occasione di esercizio dell’imperativo morale, nel momento in cui lo si va ad investire della “personalità” (cioè, del carattere di persona). In tal senso, si può dire che Kant consideri l’esperienza morale come una sorta di esperimento morale.

⁴¹ «L’anima [...] è quell’essere che intendo esprimere col monosillabo Io. [...] L’Io non esprime solamente l’anima, ma l’anima unitamente a molte relazioni risultanti da più atti mentali necessari a farsi dall’uomo prima ch’egli possa pronunciare se stesso con quel monosillabo». Cfr. A. Rosmini, *Psicologia* (1855), a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1989, P. I, L. I, cap. II, n. 61-62.

⁴² Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. III, n. 69.

⁴³ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. II, n. 68.

⁴⁴ «Non si dee dunque confondere la coscienza dell’anima coll’anima; e molto meno si può confonder

autoreferenziale: la sua deitticità ha come referente il soggetto (l'anima), non l'Io stesso, cioè l'atto con cui l'anima si eleva alla consapevolezza di sé. Se invece l'Io avesse a referente se stesso e non la sostanza (il "Sé") di cui esso è atto secondo, si dovrebbe presupporre una sua costituzione come Io, prima del suo essersi costituito come tale – secondo lo schema di un *hýsteron-próteron*⁴⁵.

La distinzione tra il soggetto e la sua autoconsapevolezza è, per certi aspetti, ovvia, e il Roveretano la introduce come un caso della distinzione più generale tra la sostanza e gli accidenti, dove la sostanza precede ontologicamente i suoi accidenti. Non si pensi, però, che questa mossa indichi l'intento di rifugiarsi in un luogo comune della classicità, assunto come tale. Anzi, Rosmini rivisita il concetto di "sostanza" in generale; e, in specie, quello della sostanza-anima.

7.2. Anzitutto, Rosmini rileva che la concezione della "sostanza" che la tradizione empiristica moderna aveva coltivato, e lasciato in eredità alla modernità filosofica, nasceva da una fallacia, consistente in una proiezione delle esigenze dell'immaginazione su quelle propriamente speculative. Più precisamente, la mentalità empiristica più radicale (quella che ha in Hume il suo paradigma), se da una parte intende l'"atto", cui le "qualità sensibili" mettono capo, come qualcosa di effettivamente implicato da esse, d'altra parte fraintende tale atto come qualcosa che non può che essere omogeneo alle medesime: questo, del resto, è il pregiudizio che riduce l'empirismo a sensismo, e in assenza del quale l'empirismo lockiano non può affatto dirsi sensistico. Tale pregiudizio porta poi gli autori in questione a presentare – grottescamente – un tale "atto" (ovvero la sostanza) come qualcosa che, dovendosi collocare per coerenza in un qualche "luogo" fisico o psichico, dovrebbe esser portato alla luce – per così dire – "frugando" dentro le cose, o anche scavando (naturalmente, invano) al di sotto di esse⁴⁶.

Vana ricerca che essi estendono anche alla sostanza specificamente umana: «Que' filosofi dunque che collocarono la sostanza de' corpi in un *quid* incognito, non trovandolo colla ragione ma supponendolo colla immaginazione, continuarono il loro modo di filosofare anche quando presero a sciogliere la questione 'in

coll'anima quell'atto col quale l'anima dice Io; di nuovo non si dee confondere la *riflessione* dell'anima coll'anima stessa. Coscienza, Io pronunciato, riflessione, sono accidenti dell'anima, non sono la sostanza dell'anima, che precede realmente a tutte quelle sue accidentali modificazioni. L'aver confuse queste coll'anima è il fonte stesso di tutti i travimenti, e i deliri in cui si perdettero e si perde la scuola germanica». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IV, n. 72.

⁴⁵ «Né si può negare che l'Io e l'anima propria vi abbia identità di sostanza, ma certo è in pari tempo che vi ha diversità d'accidente, e che a significare proprio l'unione di questo accidente coll'anima si adopera il vocabolo Io. D'altra parte se la cosa non è così, qual imbarazzo nel ragionamento! Se l'Io afferma se stesso, afferma un Io; se afferma un Io, l'Io è già formato prima che lo affermi, ci perdiamo dunque in un circolo». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IV, n. 74.

⁴⁶ «Posciaché l'uomo non può fermarsi alle mere qualità sensibili de' corpi esterni, ma per la legge della percezione, egli è necessitato a supporre l'esistenza di qualche altra cosa, cioè dell'atto, pel quale i corpi esistono; aiuta coll'immaginazione e suppone che quell'altra cosa necessaria alla sussistenza delle qualità sensibili abbia un suo luogo, e la colloca sotto le qualità sensibili e superficiali chiamandola sostanza (*substantans*) senza avvedersi che se la sostanza dei corpi giacesse sotto la loro superficie, ella si potrebbe trovare rompendosi i corpi, e frugandosi nel loro interno, il che non si può. Ora, una tale entità creata dalla immaginativa riesce necessariamente un *quid* inesplicabile e misterioso: indi la conclusione di tutti i sensisti nostri, che le sostanze delle cose sono pienamente incognite». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. VI, n. 84.

che consista l'essenza dell'anima umana'. [...] Persuasi dunque che ogni sostanza si dovesse concepire o coniare *ad instar* di quella de' corpi, presero anche la sostanza dell'anima per un cotal sostegno, o sostrato (*sub-stratum*) perfettamente incognito che sta sotto agli accidenti dell'anima»⁴⁷.

7.3. Rosmini, dal canto suo, identifica (con Leibniz) la sostanza, genericamente intesa, con una qualche "forza"; e la sostanza specifica di cui l'Io è coscienza (cioè l'anima), non con una cosa omogenea e sottostante ad altre cose, bensì con un "sentimento fondamentale": «Rimossi i veli di tali relazioni, abbiam trovato nel fondo dell'Io un *sentimento* anteriore alla *coscienza*, che costituisce propriamente la sostanza pura dell'anima»⁴⁸. Un tale sentimento, o capacità di sentire, costituisce la stoffa del soggetto umano il quale, in quanto senziente è soggetto della percezione intellettuale di sé: quella che si esprime nella parola "Io"; e, in quanto sensibile, è oggetto di tale percezione⁴⁹.

L'identità tra il Sé percipiente ed il Sé percepito è immediatamente nota al percipiente nella forma di un "*quid* sensibile" che è la "incomunicabilità" (ovvero – come Rosmini anche si esprime – la "meità")⁵⁰: non è, dunque, il risultato di una mediazione⁵¹, e nemmeno di un confronto tra il percipiente e il percepito. C'è un coglimento preriflessivo di Sé, che è espresso dalla parola "Io", usata come pronome; c'è poi una riflessione teoretica su tale coglimento, che è espressa ancora dalla parola "Io", usata questa volta come sostantivo⁵²; e le due cose non vanno confuse tra loro, riconducendo la prima figura alla seconda⁵³. L'esito estremo di una simile riconduzione si ha – secondo Rosmini – con la pretesa di una, per altro autocontraddittoria, originarietà dell'Io (cioè dell'accidentale) rispetto al Sé (cioè al sostanziale); quando non addirittura con l'assunzione, da parte del primo, di un ruolo autofondativo⁵⁴.

7.4. Quanto a una introduzione critica del "sentimento fondamentale", Rosmini la affida alla semplice considerazione per cui – come anche il linguaggio ordinario attesta – le operazioni di cui siamo intimamente coscienti (sensazioni, volizioni, apprensioni, e così via) sono varie, ma hanno in comune un *quid* unico: quel soggetto operativo che il pronome "Io" esprime, e nei confronti del quale le varie operazioni sono relate dissimmetricamente, nel senso che quelle non stanno senza questo, ma non viceversa⁵⁵. «Quando l'uomo pronuncia *Io*, egli non intende di pronunciare

⁴⁷ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. VI, n. 87.

⁴⁸ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. V, n. 81.

⁴⁹ «S'intende come il soggetto uomo percepisca intellettivamente se stesso, ammettendo che *se stesso* non sia altro che un sentimento-sostanza. Come egli percepisce tutti gli altri sentimenti, così percepisce anche il sentimento che si denomina *se stesso*». *Ibi*, P. I, L. I, cap. V, n. 75.

⁵⁰ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IV, n. 75-78.

⁵¹ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IX, n. 113.

⁵² «Colla percezione l'anima si conosce come *presente*, colla riflessione si cerca come *assente* perché la riflessione scientifica [...] si volge al concetto oggettivo ed universale dell'anima». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. X, n. 118.

⁵³ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IV, n. 79-80.

⁵⁴ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. IV, n. 72.

⁵⁵ «Quest'Io, dunque, non è le sensazioni e i pensieri, perché quelli sono diversi, e l'Io è uno; ma l'Io è bensì il soggetto che possiede le sensazioni ed i pensieri. Dunque l'Io considerato nella sua propria natura è indipendente dalle sensazioni e da' pensieri, poiché questi sono accidentali e varianti di continuo, senza

una modificazione sfuggibile ed accidentale, ma un vero essere sussistente, e però una sostanza. [...] Questa sostanza affermata e col monosillabo *Io* espressa, è una sostanza-sentimento, e in questo sentimento v'ha un principio attivo, senziente ed operante; e però l'io è un soggetto»⁵⁶.

Che poi questo *quid* debba essere qualificato come “sentimento”, è dovuto al fatto che esso non sarebbe percettibile se non fosse un che di sensibile⁵⁷. Ora, presso Rosmini la parola “sentimento” indica una figura primitiva, non determinabile a partire da altro, e ambivalente nel suo significato. Infatti, esso è la sintesi di due fattori – il “senziente” e il “sentito” –, di cui l'uno è “principio” e l'altro è “termine” che gli si “oppongono” costitutivamente. Diciamo “costitutivamente”, perché «se [...] il sentito determina l'attività del senziente, [...] ne viene di necessaria conseguenza che il senziente per rimanere identico debba avere inerente fin dal principio di sua esistenza un sentito, nel quale virtualmente si comprendano tutte le future sensazioni»⁵⁸. Ora, nella avvertenza che l'anima ha di se stessa – osserva Rosmini – è lo stesso principio del sentimento ad essere uno speciale “sentito” che fa da termine a se stesso, e ad essere così sentito (da se stesso) come senziente; e in questo terminare in sé come senziente consiste quella “meità” o “incomunicabilità” cui già si accennava⁵⁹.

7.5. Il sentimento fondamentale è dunque l'attore dei diversi atti di cui siamo intimamente coscienti; ma – ribadisce Rosmini –, benché la “riflessione” si rivolga più facilmente agli atti del soggetto anziché alla loro radice soggettiva, resta vero – come già riconosceva Locke – che è possibile imputare tali atti a noi, piuttosto che ad altri, perché, insieme ad essi, percepiamo noi stessi «come causa e soggetto» di essi⁶⁰.

che possano far variare giammai l'io». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. VII, n. 97. E ancora: «Le parole che sono il fedel ritratto delle idee confermano il medesimo. In fatti, quando io voglio esprimere l'atto del sentire, dico così: *Io sento*. Ora cancelliamo il *sento*: e allora, io dimando, è necessariamente levato anche l'io? No. All'opposto cancelliamo l'*Io*, e ci resti il solo *sento*. In questo caso o che nel *sento* sottintendo l'io, o che, se assolutamente voglio prescindere dall'io, il *sento* non ha più significato. Il sentimento dunque espresso nella voce *Io* esiste indipendentemente dalla sensazione particolare: la sensazione particolare all'opposto ha bisogno per esistere del sentimento fondamentale, a quella stessa maniera appunto che l'accidente non può esistere senza la sostanza, né l'artefice senza l'artefice, quantunque vi possa essere e la sostanza senza l'accidente, e l'artefice senza l'opera sua». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. VII, n. 98.

⁵⁶ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. VIII, n. 105-106.

⁵⁷ «La sostanza dell'anima dunque è *percettibile* all'anima stessa, e non potrebbe esser percettibile se non consistesse in un sentimento primo e fondamentale, perocché ciò che non si sente per alcun modo, né per alcun modo si percepisce». Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. X, n. 115.

⁵⁸ Cfr. *Ibi*, P. I, L. II, cap. V, n. 171.

⁵⁹ «Or un sentimento non si può concepire senza que' due quasi poli, che noi abbiam nominati *senziente* e *sentito*. Se dunque l'anima umana da una parte è essenzialmente sentimento, e dall'altra ha natura di principio, e di non termine, convien dire, che l'anima umana è essenzialmente sentita come principio, e non come avente natura di termine. Ma poiché il sentito, come tale, ha natura di termine; perciò nel principio sentito s'identificano il principio ed il termine, il che viene a dire, che quell'anima stessa che sente è quella che è sentita nel suo termine, sicché il principio nel termine sentito, diventa sentito anch'egli, il che quanto dire, s'individua». Cfr. *Ibi*, P. II, L. II, cap. VI, n. 967.

⁶⁰ Cfr. *Ibi*, P. I, L. I, cap. X, n. 116.

8. *Nota conclusiva*

La posizione rosminiana sul tema in oggetto ci appare rilevante per più ragioni. Anzitutto perché sottrae la questione della sostanzialità alle secche empiristiche, restituendola alla sua dignità teorica e alla sua pertinenza antropologica; in secondo luogo, perché tematizza come poche altre la precedenza del Sé (inteso da Rosmini come la tessitura sentimentale preriflessiva) sulla consapevolezza riflessiva dell'Io. In sintesi, la prospettiva che Rosmini apre, tra i moderni, è quella del carattere non autoreferenziale della autocoscienza.

La coscienza è "coscienza di": l'autocoscienza, che a vari livelli il pronome "Io" esprime, è coscienza di quella soggettività (o sentimento fondamentale", o "anima") che, appunto, arriva a dire "Io"; e non lo è dell'Io stesso in quanto tale (secondo una vuota circolazione tautologica). La soggettività non è quindi riducibile all'Io; o, reciprocamente, l'Io ha come contenuto il Sé che lo precede; e che lo precede con il proprio tessuto di curvature ed esigenze che l'Io non fonda, ma su cui esercita piuttosto, in un modo o nell'altro, la sua responsabilità.

La consapevolezza, poi, che tale tessuto, pur dotato di dinamiche proprie, non è per ciò estraneo né disomogeneo rispetto alla intellettività che nell'Io si dispiega, segna la superiorità della linea Leibniz-Rosmini rispetto all'altra, che nel dualismo kantiano trova compimento.

Abstract

La filosofia post-cartesiana affronta il tema della natura del soggetto umano riferendosi criticamente al concetto di “sostanza”, emancipato però da quello di “anima”. In ambiente anglosassone prevale – con Hume – un approccio di questo tipo: teoreticamente la sostanza è riconducibile alle qualità semplici che in essa si adunano; e, in tal senso, anche il soggetto umano è inafferrabile nella sua unità. Solo la vita emotiva, e la sua regolazione morale, evidenziano l'imputabilità a un soggetto reale e unitario delle passioni e delle relative virtù e vizi. In ambito continentale – con Leibniz – si afferma un approccio diverso: il soggetto, pur discontinuo nei suoi atti coscienziali riflessi, trova la sua unità nel tessuto pre-riflessivo che precede, accompagna e segue tali atti. Si può vedere che la posizione di Kant e quella di Rosmini rappresentano la maturazione delle posizioni, rispettivamente, di Hume e di Leibniz. Per Kant l'approccio teoretico non riesce ad afferrare l'Io sostanziale, che invece si ripresenta a pieno titolo in chiave etica; l'approccio teoretico – per Kant - conosce solo fenomeni. Ne risulta il dualismo antropologico tra *homo phänomenon* (animale razionale) e *homo noumenon* (persona). Dualismo invece estraneo a Rosmini, che individua nel “sentimento fondamentale” il tessuto sostanziale entro cui si leva il discontinuo atto riflessivo dell'Io: tessuto che acquista pertinentemente il nome di “anima”.

Post-Cartesian philosophy criticizes the concept of substance when it deals with the issue of the nature of human subjectivity, but it detaches that concept from that of “soul”. In the English speaking world, after Hume, the following approach has been prevailing: theoretically, substance is reducible to the simple qualities which are bound in it; in that way, the unity of the human subject is also ungraspable. Only the emotional life and its moral regulation manifest that passions and related virtues and vices can be attributed to a real, unitary subject. In the Continent, following Leibniz, a different approach is proposed: although the subject is discontinuous in his reflective acts of consciousness, it is unified in the pre-reflexive fabric which precedes and accompanies his acts. Kant's and Rosmini's positions are developments of those of Hume and Leibniz, respectively. According to Kant, a theoretical approach cannot grasp a substantial I, which fully presents itself only on the ethical level; the theoretical approach, in Kant's view, can only know phenomena. The result is a dualism between the homo phänomenon (rational animal) and homo noumenon (person). This dualism is absent from Rosmini, who finds in the “fundamental feeling” the substantial fabric from which the discontinuous reflective acts of and an I rise: that fabric is rightly called “soul”.