

Michele di Francesco, Alfredo Tomasetta
Mente cosciente e identità personale

Introduzione

Tra gli ambiti filosofici in cui il raffronto tra prima e terza persona emerge con particolare evidenza, quello dell'identità personale è uno dei più rilevanti. Che cosa rende un dato individuo lo stesso al variare del tempo? Che cosa mi permette di considerare azioni e pensieri del passato come le *mie* azioni? Nel presente scritto ci confronteremo con queste tematiche attraverso la discussione di due approcci antitetici al problema dell'identità personale, uno che privilegia la prima persona e attribuisce un ruolo fondativo alla continuità psichica e l'altro che punta sulla terza persona, e lega – in modi da specificare – l'identità personale alla continuità biologica. Più nello specifico, il nostro punto di partenza sarà l'esperienza cosciente: che relazione c'è tra la vita mentale cosciente e la natura delle persone umane? Cercheremo di dare una breve presentazione e una valutazione critica di alcune delle principali risposte che sono state date a questa domanda.

Dapprima presenteremo il modello cartesiano del soggetto come entità sostanzialmente mentale, caratterizzata essenzialmente dall'autocoscienza. Seguiremo poi l'evoluzione e la critica di questa idea nel dibattito classico circa la natura dell'identità personale, in Locke e Hume, fino al contemporaneo 'cognitivismo humeano' di Daniel Dennett, mettendo in luce come l'adesione a criteri puramente psicologici di individuazione e persistenza dell'io conduca con facilità a eliminare l'io stesso dall'inventario di ciò che esiste.

Nella seconda parte di questo lavoro, dopo aver esaminato le posizioni di un altro erede contemporaneo di Hume, Derek Parfit, prenderemo in esame due teorie della persona che, valorizzando in modi diversi la dimensione corporea, contestano gli esiti più radicali dell'approccio puramente psicologico alla natura dell'io: la teoria biologica delle persone umane, o 'animalismo', e le cosiddette teorie della costituzione. In particolare verranno confrontate e valutate le opposte concezioni del rapporto tra coscienza e natura della persona umana che risultano da queste due teorie.

Cartesio, Locke, Hume: coscienza personale, identità e dissoluzione del soggetto

Lo stretto rapporto tra coscienza e identità personale è un lascito diretto dell'eredità cartesiana, e in particolare della centralità che la coscienza assume nella geografia della mente ridisegnata dal padre della filosofia moderna. Per quanto riguarda la natura metafisica del soggetto, la mossa fondamentale di Cartesio è infatti quella di identificare l'io con "una cosa pensante" – identificazione molto più significativa, da questo punto di vista, del celeberrimo dualismo di *res extensa* e *res cogitans*.

La centralità della coscienza e l'identificazione dell'io con il soggetto autocosciente sono il precipitato del metodo del dubbio:

Supporrò dunque che vi sia non un Dio ottimo suprema fonte di verità, ma un certo genio maligno, potentissimo e astuto, il quale abbia posto ogni industria nel far sì che io mi inganni: supporrò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne non siano altro che illusioni oniriche da lui suscitate per irretire la mia credulità; considererò me stesso come privo di mani, di occhi, di carne, di sangue e di qualsiasi senso, ritenendo falso di possedere tutte queste cose...¹

Se a me stesso tolgo le mani, gli occhi, la carne e il sangue, quello che resta è naturalmente il pensiero, l'unica cosa che non può essermi sottratta. Ed eccomi allora definito come una cosa *essenzialmente* pensante.

L'obiettivo generale di Cartesio è la messa in discussione della scienza aristotelica,² ma per quanto ci riguarda ciò che conta è il nuovo confine posto tra le cose *esterne* alla mente e quel "me stesso" interiore di cui si parla nel passo appena citato. Cartesio, con una mossa certo azzardata ma non priva della sua logica, considera dunque tra le cose esteriori all'io non solo il mondo esterno all'"uomo" tradizionalmente concepito, ma anche quel corpo vivente, che nella tradizione aristotelica era abitato dall'anima vegetativa e sensitiva. I confini dell'io finiscono con coincidere con quelli del pensiero. La questione merita un supplemento di indagine, e un esame più attento del ragionamento proposto nelle *Meditazioni metafisiche*. "Che cosa sono io?", si chiede Cartesio, e la risposta è "un uomo". Ma che cosa è un uomo?

Pensavo innanzi tutto che avevo un volto, delle mani e delle braccia, e tutta questa macchina fatta di membra, quale la si può osservare anche in un cadavere, e che designavo con il nome di corpo. Consideravo inoltre che mi nutrivo, camminavo, sentivo e pensavo, tutte azioni che riferivo alla mia anima.³

Questa prima caratterizzazione dell'"uomo" mette capo a una lista di caratteristiche biologiche e psicologiche che rimandano ad Aristotele: esse esprimono le capacità nutritive, locomotorie, sensoriali-percettive e di pensiero; si tratta tuttavia di un modo di vedere la natura di un essere umano che non regge al metodo del dubbio e all'argomento del "Cogito" a esso legato. Seguendo il suo argomento Cartesio giunge quindi alla conclusione che il pensiero è l'unico aspetto dell'io che non può essere negato (per essere ingannato dal genio maligno devo pur esistere come cosa che pensa):

Ma che cosa dunque io sono? Una cosa che pensa. Che cosa è mai questa? È una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina, anche e che sente.⁴

È importante precisare che quando Cartesio parla di sensazione e immaginazione non si riferisce qui ad affezioni del corpo (che potrebbe non esistere), ma all'esperienza del sentire e dell'immaginare:⁵

Ma io sono inoltre lo stesso che immagina (...) e infine sono quello stesso io che sente o avverte le cose corporee *come* attraverso i sensi, giacché in effetti vedo la luce, odo il rumore, sento il calore.⁶

A questo punto *l'esperienza soggettiva* diventa un nucleo essenziale della mente e dell'io. Io esisto in quanto sono soggetto di pensiero. La centralità della svolta cartesiana è evocata in modo suggestivo da questa citazione di Richard Rorty:

Una volta che Cartesio ebbe inventato quel “senso preciso” di “sentire” come “nient'altro che pensare”, cominciamo a perdere contatto con la distinzione aristotelica tra la ragione che coglie gli universali e il corpo che si cura della sensazione e del moto. Si richiedeva una *nuova* distinzione mente-corpo – che noi chiamiamo “distinzione tra la coscienza e ciò che la coscienza non è”. Non si trattò di una distinzione tra facoltà umane, ma tra due serie di eventi, (...) gli uni erano eventi di una sostanza estesa, gli altri di una sostanza inestesa. Somigliava più a una distinzione tra due mondi che tra due lati d'un essere umano.⁷

La distinzione tra due mondi a cui Rorty si riferisce evoca immediatamente il dualismo cartesiano, che divide l'esistente in due sostanze fondamentali, la *res extensa*, la materia, e la *res cogitans*, lo spirito, e la conseguente identificazione dell'io che pensa – e della persona umana – con la sostanza spirituale. Tuttavia, per quando riguarda i caratteri dell'io, è importante notare la compresenza nella riflessione cartesiana di due tesi formalmente autonome: (a) la prima afferma che il pensiero è un attributo essenziale dell'io; (b) la seconda che soltanto una sostanza spirituale può pensare.

La presa di distanza dalla seconda tesi caratterizza aspetti essenziali della filosofia post-cartesiana, e in particolare dell'approccio di Locke e Hume.

Locke soprattutto imposta il suo discorso in termini anti-sostanzialisti. Pur accettando e qualificando (a), egli afferma che non è importante rispondere alla domanda se sia l'anima o il corpo a pensare per risolvere il problema dell'identità personale. Ciò che conta non è sapere se sia l'anima o il corpo a pensare, ma soltanto se sussista un grado sufficiente di continuità nell'autocoscienza per garantire a chi ne usufruisce il titolo di persona. Quest'ultima viene così definita:

un essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi; il che si fa soltanto mediante la consapevolezza che è inseparabile dal pensare e a quanto mi sembra essenziale a esso: essendo impossibile per chicchessia percepire senza *percepire* che percepisce (...): e in tal modo ognuno è a se stesso ciò che egli chiama *se stesso*: e in questo caso non si prende in considerazione che il medesimo io si continui nelle stesse sostanze o in sostanze diverse. Poiché la consapevolezza sempre accompagnando il pensiero, ed essendo quella che fa sì che ciascuno sia ciò che egli chiama se stesso, e in tal modo distingua se stesso da tutte le altre cose pensanti, in ciò solo consiste l'identità personale: ossia nel fatto che un essere razionale sia sempre il medesimo; e di quel tanto che questa consapevolezza può essere portata al passato, a qualunque passata azione o pensiero, fin là giunge l'identità di quella persona; è lo stesso io, ora, che era allora; e quell'azione fu compiuta dal medesimo io che attualmente se la rappresenta nella riflessione.⁸

Locke distingue tra essere lo stesso *uomo*, lo stesso *spirito* e la stessa *persona* e afferma che se nei primi due casi l'identità implica una continuità della sostanza pensante, nel terzo ciò che conta è la continuità della coscienza stessa, resa possibile, come è chiaro dal passo sopra citato, dalla memoria. Fin dove si estendono autocoscienza e memoria si estende il soggetto e non importa sapere se la coscienza e la memoria siano attribuiti di una sostanza materiale o spirituale.⁹ Locke sottolinea così come l'ipotesi che sia la materia a pensare non sia affatto esclusa dal cartesianesimo: infatti sulla sola base delle nostre idee e senza l'appello alla Rivelazione non è possibile scoprire «se l'onnipotente non abbia dato a certi sistemi di materia, acconciamente disposti, il potere di percepire e pensare, oppure abbia congiunto e fissato a una materia così predisposta, una sostanza immateriale e pensante».¹⁰

Dopo aver criticato l'impostazione sostanzialistica, Locke difende la propria teoria che lega l'identità personale alla continuità psicologica con una serie di *esperimenti mentali* volti a mostrare come la continuità di una sostanza, materiale o spirituale, non costituisce una condizione né necessaria né sufficiente per l'identità personale. Ecco un esempio:

anche se fosse verissimo che lo stesso *spirito* che informò il corpo di Nestore (...) fosse numericamente lo stesso che ora informa il suo (...) ciò non farebbe di lui la stessa persona di Nestore più di quanto lo farebbe una qualche particella di materia che una volta fece parte di Nestore e ora fa parte di quest'uomo; poiché la stessa sostanza immateriale *senza la stessa consapevolezza* non fa la stessa persona, per il fatto di essere unita a un corpo qualunque, più che la stessa particella di materia, senza coscienza, unita a un corpo quale che sia possa fare la stessa persona.¹¹

Questo passo apre la strada a due tesi: (1) due sostanze immateriali si possono alternare nella stessa persona; (2) una sola sostanza immateriale può essere in due persone (in tempi successivi). Prese insieme esse negano: (a) che l'identità di sostanze immateriali sia una condizione necessaria dell'identità personale e (b) che essa ne sia una condizione sufficiente. Un ragionamento sostanzialmente analogo si può proporre nel caso del rapporto tra il corpo di un uomo e la persona: da un lato (3) due uomini diversi possono essere la stessa persona e dall'altro (4) l'identità dell'uomo non implica quella della persona. Il primo caso è esemplificato dal celebre esempio del principe e del ciabattino:

Se l'anima di un principe, portando con sé la consapevolezza della vita passata del principe, entrasse a informare di sé il corpo di un ciabattino subito dopo che questo fosse stato abbandonato dalla propria anima, ognuno vede che egli sarebbe la stessa *persona* che il principe, responsabile solo delle azioni del principe, ma chi direbbe che si tratta dello stesso *uomo*?¹²

Il secondo caso è rappresentato dall'amnesia totale: un uomo che perdesse completamente la memoria non sarebbe più, secondo Locke, la stessa persona.¹³

Il rapporto tra coscienza e l'io appare nella prospettiva lockiana profondo e diretto – non mediato dal riferimento al sostrato che pensa. Se io avessi la coscienza di aver visto l'arca e il diluvio universale come ho quella di aver visto una recente inondazione del Tamigi, scrive, non potrei dubitare che sia lo stesso *io* che ha avuto esperienza del diluvio e dell'inondazione.¹⁴ Qui l'esistenza dell'io sembra fondarsi su un'esperienza fondamentale di *auto-riconoscimento*, il che è in accor-

do con le ragioni prudenziali dell'agire: «ognuno si preoccupa per se stesso e non importa cosa può accadere a qualunque sostanza».¹⁵

Entrambi questi elementi – ruolo fondazionale dell'auto-riconoscimento e indifferenza alla sostanza – possono essere messi in discussione. E lo sono stati da due tra i critici più acuti di Locke, Leibniz e Hume.

Partiamo dal primo, attento difensore del sostanzialismo. In termini contemporanei, possiamo dire che nel modello lockeano l'identità personale è affidata all'occorrenza di un *processo*, piuttosto che alla permanenza di una sostanza. Leibniz, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, critica questa posizione in molti modi. Dovendo scegliere uno dei suoi argomenti, ricorderemo un esperimento mentale semplice ma molto efficace: egli immagina che esista, in un altro luogo dell'universo, un "globo", un pianeta, perfettamente identico al nostro, che contenga individui identici a noi, in tutto, anche nelle più insignificanti proprietà mentali. Ebbene, se ciò che fa l'identità è la semplice identità psicologica, «senza alcun bisogno dell'identità o della diversità della sostanza», come non dire che preso un individuo del nostro mondo e il suo gemello nell'altro «queste due persone che sono in un medesimo tempo in due astri simili, ma separati da una distanza inesprimibile, sono un'unica e stessa persona?».¹⁶

Leibniz mette così l'accento su una difficoltà grave per ogni teoria 'psicologica' della persona, ovvero il fatto che l'identità *qualitativa* del contenuto mentale non produce di per sé l'identità *numerica* della persona. Queste obiezioni possono essere generalizzate: se immaginiamo che la mente sia una sorta di *software* che gira nel cervello, e che la mente faccia la persona, allora dovremmo concepire la possibilità di creare tante repliche di una data persona (così come possiamo 'copiare' un programma). Dovremmo forse concludere che il soggetto non è un individuo, ma è piuttosto un universale?¹⁷

Dal nostro punto di vista, la critica leibniziana introduce alle difficoltà di fondare sulla continuità della coscienza l'identità della persona, dato che questa continuità appare fragile e contingente. Il che significa porre in dubbio il secondo caposaldo del modello coscienzialista lockeano, la natura fondazionale dell'auto-riconoscimento.

Una prima fonte di dubbio ci viene dalla ricerca empirica. Una parte significativa della neuroscienza e della psicologia odierne

mettono in discussione l'assunto intuitivo del carattere *unitario* e *continuo* della mente, a cui l'auto-riconoscimento di noi stessi come gli stessi nel tempo fa evidentemente appello.¹⁸ Coerentemente con un approccio *bottom-up* che vede i processi 'intelligenti' di alto livello come ottenuti a partire da attività di base elementari, e spiega così le funzioni mentali 'superiori' scomponendole in sotto-unità più semplici, a loro volta riconducibili a sotto-sotto-unità e così via, l'odierna scienza della mente propone una visione del soggetto nella quale l'apparente unitarietà e continuità del flusso della coscienza è messa in discussione. Questa prospettiva, che ritiene che una gran parte delle nostre attività cognitive, anche complesse, si svolgono al di là del nostro controllo cosciente, induce a pensare a noi stessi come integralmente composti da miriadi di processi automatici: gli "zombie" che abitano in noi.¹⁹ Ovviamente l'integrazione tra le funzioni mentali esiste, ma è anch'essa il prodotto di funzioni elementari (e automatiche) sottostanti, e a nessun livello del sistema sembra esserci spazio per la comparsa di un ente consapevole autocosciente con funzione di controllo. Questa idea di una mente senza sé, costituita da un'assemblea di "omuncoli" privi di un io, rappresenta un radicale ridimensionamento del ruolo della coscienza nella costituzione della persona – spogliando di ogni autorevolezza (e quindi di ogni ruolo fondativo) il sentimento di auto-riconoscimento di sé: anche se ci sembra di essere lo stesso io che ha avuto certe esperienze nel passato, questa apparenza di continuità è il prodotto di una serie di eventi dove nulla di simile a ciò che chiamiamo "io" ha un ruolo.²⁰

Queste osservazioni sono rafforzate dai risultati recenti della ricerca neuropsicologica e della psicologia e psichiatria cliniche, le quali mettono in luce l'esistenza di una molteplicità di sindromi in cui sono presenti varie forme di dissociazione della coscienza. Tra esse possiamo annoverare l'eminegligenza spaziale unilaterale (*neglect*), l'anosognosia, la prosopoagnosia, vari disturbi della percezione dello spazio prossimale, la "visione cieca" (*blindsight*), e certe forme di delirio.²¹ L'esistenza di queste patologie rafforza la posizione di chi ritiene che la nostra coscienza, lungi dall'essere qualcosa di unitario, trasparente e compatto, è in qualche modo dipendente da una serie di attività della mente/cervello che possono selettivamente venir meno, col ri-

sultato di amputare, per così dire, parti della nostra consapevolezza, senza che il nostro io ne possa essere cosciente.²²

L'idea della natura composita dell'io richiama direttamente l'opera dell'ultimo dei filosofi classici che vogliamo citare, David Hume, che radicalizza la posizione lockeana, mettendo in discussione non solo la continuità nel tempo, ma addirittura l'*unità* della persona in un dato istante.

Per Hume «noi non siamo altro che fasci o collezioni di differenti percezioni che si susseguono con una inconcepibile rapidità in un continuo flusso e movimento»,²³ e l'esistenza dell'ego – dell'ente pensante posto da Cartesio al centro della mente – non è mai oggetto di conoscenza diretta: «Per parte mia, quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me* stesso, m'imbatto sempre in una particolare percezione: (...) non riesco mai a trovare *me* stesso».²⁴

Che cosa è la mente, priva di un io? Come dobbiamo concepire l'autocoscienza senza un soggetto che è cosciente dei suoi stati mentali? Come possiamo negare la tesi lockeana che è impossibile percepire senza *percepire* che si percepisce? Qui Hume ci offre una metafora, non priva di ambiguità:

La mente è una specie di teatro, dove le diverse rappresentazioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti.²⁵

L'ambiguità della citazione deriva dal fatto che se c'è un teatro in cui le percezioni si inseguono, non c'è però uno spettatore del teatro. Le percezioni sulla scena, in altre parole non si mostrano a nessuno spettatore. Hume era ben consapevole dei limiti della sua metafora: «non si fraintenda il paragone del teatro», scrive: «a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive» e aggiunge: «noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta».²⁶

L'ignoranza humanea dei meccanismi all'origine del teatro cartesiano non è però qualcosa che può soddisfare la scienza della coscienza contemporanea. Dagli anni Novanta del secolo scorso in poi un numero crescente di scienziati e filosofi si sono infatti convinti

della possibilità di uno studio scientifico della coscienza e hanno affidato a tale studio la soluzione del problema di Hume.

Secondo Daniel Dennett, forse il più noto filosofo della mente 'humano' contemporaneo, quello che una teoria scientifica della coscienza dovrebbe fare è spiegare la genesi dell'illusione dello spettatore:

Una teoria neuroscientifica della coscienza deve essere una teoria del Soggetto della coscienza, una teoria che analizza questo immaginario Direttore Centrale in parti componenti, nessuna delle quali può essere propriamente un Soggetto.²⁷

Dobbiamo spiegare quindi il sorgere dell'illusione dell'io e per farlo Dennett ricorre a un'altra metafora, quella della macchina joyceana:

Nel nostro cervello c'è un'aggregazione un po' abborracciata di circuiti cerebrali specializzati, che, grazie a svariate abitudini indotte in parte dalla cultura e in parte dall'auto-esplorazione individuale, lavorano insieme alla produzione più o meno ordinata, più o meno efficiente, più o meno ben progettata di una macchina virtuale, la *macchina joyceana*. (...) Questa macchina virtuale, questo *software* del cervello (...) crea un comandante *virtuale* dell'equipaggio.²⁸

È importante notare che per Dennett il comandante virtuale non fa letteralmente nulla. Sono in realtà i circuiti cerebrali a essere responsabili del funzionamento cognitivo dei soggetti, non il presunto comandante virtuale. In questo quadro le persone non sono sostanze e non sono elementi di base del mondo anche se i discorsi sulle persone hanno una loro utilità adattiva per i sistemi cognitivi che li generano.

In Dennett dunque una teoria della coscienza sostenuta sulla base di alcuni risultati della scienza cognitiva offre la chiave per una posizione eliminativista circa l'esistenza stessa persone. E va sottolineato che Dennett è solo il più noto rappresentante di una posizione che, tra gli scienziati cognitivi che si sono occupati esplicitamente del problema dell'io, è piuttosto diffusa;²⁹ non è un caso: si ha spesso l'impressione che, almeno in modo implicito, per un buon numero di cognitivisti l'io e la persona siano semplicemente ipotesi di cui si può fare a meno.

Dal soggetto assente all'animale cosciente. Neo-humeani, animalisti e teorici della costituzione

Come si è appena visto, la scienza cognitiva contemporanea ha fornito un notevole sostegno empirico e teorico alla frammentazione humeana del soggetto e della sua vita cosciente, fino ad arrivare, in alcuni casi, a proporre una vera e propria eliminazione delle persone dal catalogo di ciò che esiste.

Questa 'linea humeana' circa la natura delle persone umane è stata peraltro ben viva, e anzi dominante, anche nell'ambito della tradizione filosofica più vicina alle scienze empiriche: la filosofia analitica. Le idee di Derek Parfit – nelle quali l'eco di Hume risuona distintamente – sono state infatti, negli ultimi quattro decenni, un punto di riferimento obbligato per qualsiasi filosofo analitico abbia voluto avventurarsi nel mare della filosofia della persona umana. Senza pretendere di analizzare i sofisticati – e controversi – dettagli della posizione di Parfit, darne una lettura che enfatizzi l'aspetto di eliminazione dell'io è tutt'altro che difficile.³⁰

Secondo Parfit le condizioni in cui siamo inclini a parlare del persistere nel tempo di un'unica persona sono date da fatti relativi alla continuità psicologica: la persona che siede ora davanti a un computer scrivendo queste righe è la stessa persona che sedeva davanti allo stesso computer qualche secondo fa perché tra le vite mentali di queste 'due' persone c'è un rapporto di connessione e continuità.

Consideriamo ora il seguente caso, che riguarda tre gemelli monovulari:

La mia divisione. Il mio corpo è irreparabilmente danneggiato al pari del cervello dei miei due fratelli. Così il mio cervello viene diviso e ciascuna metà viene trapiantata con successo nel corpo di ciascuno dei miei due fratelli. Ciascuna delle persone che in tal modo verranno a costituirsi crederà di essere me, avrà l'impressione di ricordare di aver vissuto la mia vita, possiederà il mio carattere e presenterà continuità psicologica con me da qualsiasi punto di vista. Il suo corpo sarà altresì del tutto identico al mio.³¹

Che ne è di me, dopo il trapianto? Sembrano esserci solo tre possibilità. (1) Dato che ciò che ci guida nel parlare di identità persona-

le attraverso il tempo è la presenza di una continuità psicologica, pare che io debba essere identico ad almeno una delle due persone – diciamo A e B – che risultano dall’operazione. Ma la (fortissima) continuità psicologica che ho rispetto ad A è la stessa che ho rispetto a B: perché si dovrebbe preferire uno dei due come il “me” futuro? (2) Qualcuno potrebbe allora pensare che io sia identico sia ad A che a B e che mi sia diviso in due. E però, se A è identico a me e io sono identico a B, allora A è identico a B; ma A e B sono diversi. Quindi (3) forse non sono sopravvissuto all’operazione. Eppure se qualcosa fosse andato storto e i medici non fossero riusciti a ‘creare’ B, senza dubbio io sarei stato identico ad A. Come può un doppio successo, la creazione di A e di B, darmi la morte, e un successo solo parziale – la creazione di A senza B – mantenermi in vita? Se la sola creazione di A mi assicura la sopravvivenza, perché mai la creazione di A e di B dovrebbe darmi la morte?

Non paiono esserci vie d’uscita. Eppure sembra proprio che ci sia una domanda ben chiara che *deve avere una risposta determinata*: «Esisto dopo l’operazione, e se esisto chi sono?». La mossa di Parfit consiste proprio nel contestare quest’ultimo punto: «(...) siamo naturalmente inclini – scrive Parfit – a credere che la nostra identità debba sempre essere determinata (ma ...) questa credenza naturale non può essere vera se non a condizione che noi siamo entità esistenti separatamente» ossia, se non a condizione che «l’io sia qualcosa come un ego cartesiano».

Quindi se, come Parfit pensa, non ci sono ego cartesiani, allora in alcuni casi le domande sulla nostra persistenza nel tempo possono anche non avere una risposta determinata. La situazione raccontata ne “La mia divisione” è proprio uno di questi casi.

(Quale) sia questo esito (ossia l’esito dell’operazione che crea A e B) noi lo sappiamo: ci saranno due persone, ciascuna delle quali avrà il corpo di uno dei miei fratelli e si troverà in una relazione di piena continuità psicologica con me, in quanto possiede metà del mio cervello. Se sappiamo questo sappiamo tutto. A questo punto posso ben chiedermi “Ma io sarò la prima di queste persone, la seconda, o nessuna delle due?” ma dovrò considerare questa domanda una domanda vuota.³²

Secondo Parfit dunque, anche sapendo *tutto* quello che c'è da sapere sull'evento dell'operazione, non c'è modo di dare una risposta determinata alla domanda relativa alla mia eventuale sopravvivenza e alla mia identità. E questo perché non c'è alcun dato di fatto che determina la mia sopravvivenza o meno e la mia identità o differenza con A e B.

Questa idea pare sconcertante perché suggerisce che il mondo stesso possa essere indeterminato quanto alla mia esistenza. Ma le cose non stanno esattamente così.

In senso stretto e letterale, per Parfit il mondo non può essere indeterminato quanto all'esistenza del mio io: questo semplicemente perché non esiste nulla nel mondo che sia identico a un io. La realtà, e la nostra stessa vita, dice Parfit, possono essere descritte completamente in modo del tutto *impersonale* – e in questa descrizione impersonale del mondo non compariranno entità che possono essere identificate con le persone. Esistono tuttavia i discorsi sulle persone e sulla loro identità nel tempo, discorsi che rispondono a certi criteri di correttezza. In alcuni casi è possibile, almeno in linea di principio, parlare in modo corretto e determinato delle persone e della loro persistenza nel tempo; ma esistono altri casi – come quello della mia divisione – che «non sono coperti dai criteri d'identità personale che di fatto usiamo». ³³ Di fronte a questi casi, suggerisce Parfit, occorre semplicemente abbandonare il linguaggio dell'identità poiché si tratta di situazioni in cui le domande sull'identità e la differenza delle persone attraverso il tempo, e sulla loro sopravvivenza, sono vuote e non hanno di principio alcuna risposta. Ma la realtà, nella quale non esistono cose come gli “io”, resta perfettamente determinata.

La posizione di Parfit – che presenta affinità da lui stesso riconosciute con la filosofia della persona buddhista ³⁴ – è senz'altro affascinante. Tuttavia l'idea che le persone umane non facciano parte della realtà può anche apparire inquietante, semplicemente incredibile o perfino incoerente. E ad alcuni filosofi è sembrato utile cercare una buona teoria per rivendicare ciò che tutti diciamo di sapere: che esistiamo e che siamo persone. Che via seguire? Come abbiamo suggerito, abbandonare l'anima cartesiana al suo destino e appoggiarsi alla sola esistenza di certi stati mentali coscienti conduce, per lo più, a uno sfarinamento dell'io in un mucchio di percezioni per poi provo-

carne la completa scomparsa teorica; forse, dunque, quello che resta da tentare per recuperarne la realtà, è dare spazio alla trascurata dimensione del corpo. Due tra le più importanti teorie della persona umana sostenute dai filosofi analitici contemporanei – l'animalismo e la teoria della costituzione – possono essere lette in questa chiave.

Secondo l'animalismo le persone umane esistono, ma non sono né anime immortali cartesiane, né fasci di percezioni humane, e non hanno – *à la* Locke – una natura per noi inconoscibile. Per la teoria animalista infatti ogni persona umana è identica a un organismo, un animale umano appartenente alla specie *Homo Sapiens*.³⁵

È importante sottolineare che il difensore dell'animalismo non si impegna a sostenere che tutte le persone sono organismi umani: è almeno possibile che ci siano delle persone – essere pensanti e intelligenti – che non sono identiche ad alcun organismo; se la divinità o gli angeli della tradizione cristiana esistono, allora essi, anche per l'animalista, sono persone senza essere organismi umani. E persone non-umane – per fare un altro esempio – sarebbero anche quasi tutti gli alieni dei romanzi di fantascienza.

Tuttavia ogni persona umana è identica a un certo organismo. Come può essere vera una simile tesi? Una persona, si dirà, è essenzialmente un essere pensante, mentre un organismo umano nelle prime fasi di vita intrauterina, o in uno stato di coma irreversibile, non ha alcuna vita mentale: come possono due cose così distinte essere identiche? La risposta dell'animalista è molto semplice: una persona umana, come l'organismo a cui è identica, *non è essenzialmente una persona*. Questo è un punto cruciale per comprendere cosa l'animalista abbia in mente, e per capirlo un'analogia può essere utile.

Consideriamo un certo specifico insegnante di liceo: a cosa è identico questo insegnante? Naturalmente a un certo individuo, diciamo Mario. Ovviamente Mario non è sempre stato un insegnante di liceo, né – probabilmente – lo sarà per il resto della sua vita. Dunque ciò a cui l'insegnante è identico, Mario, non è essenzialmente un insegnante: un insegnante può continuare a esistere senza essere un insegnante.

Lo stesso – dice l'animalista – vale per le persone umane. Consideriamo una certa specifica persona e chiediamoci a cosa questa persona è identica. Se l'animalismo è corretto, la persona in questione è identica a un organismo umano, un animale umano appartenente al-

la specie *homo sapiens*. E, ovviamente, questo organismo non è sempre stato una persona: nelle prime fasi di vita intrauterina non ha avuto alcuna vita mentale, e pertanto nulla che potesse qualificarlo come persona – se una persona, come è comunemente ammesso, è almeno un essere pensante e intelligente. D'altronde, benché non sperabile, è possibile che questo stesso organismo non rimarrà una persona per il resto della sua vita: un organismo in uno stato vegetativo permanente continua a essere vivo, ma – plausibilmente – non ha più una vita mentale. Dunque ciò a cui la persona è identica, un certo organismo, non è essenzialmente una persona: una persona umana può continuare a esistere senza essere una persona.

Di fronte a una simile idea si potrebbe forse immaginare di preservare l'essenzialità, per le persone, del loro essere persone, dicendo che una persona umana è identica a un organismo-quando-pensa-in-certo-modo. Ma questa mossa non sembra raggiungere lo scopo prefisso. Se Fido è identico al cane che dormiva qui dieci minuti fa, e il cane che saltella qui ora è identico al cane che dormiva dieci minuti fa, allora Fido è identico anche al cane che saltella qui ora, che pure non dorme più. Analogamente, se una persona umana è identica a un organismo-quando-pensa-in-certo-modo, e questo organismo che pensa è identico a un organismo in stato vegetativo permanente che esiste in un tempo successivo, allora la persona è anche identica all'organismo in stato vegetativo permanente, che pure non pensa più e non è più una persona.

Per alcuni filosofi, ma anche per molti non filosofi, tutto quanto appena detto, anche se magari per alcuni aspetti un po' sorprendente, è nella sostanza ovviamente vero: è pacifico che siamo animali di un certo tipo. "Il feto che si vede nell'ecografia sono io quando avevo pochi mesi" si dice normalmente, e nessuno penserebbe di essere di fronte all'enunciazione di una posizione filosofica particolarmente astratta. E se non fossimo identici a un certo organismo, come potremmo dire, per esempio, di pesare, proprio noi, un certo numero di chili?³⁶

Eppure, anche se l'idea animalista sembra a molti una sorta di ovvietà, molti altri non solo la ritengono falsa ma a volte addirittura ripugnante. Questa reazione è spesso dettata da preoccupazioni etiche e, in senso lato, di antropologia filosofica. Da una parte infatti

si tende a credere che l'identificazione delle persone umane con organismi biologici porti con sé conseguenze morali molto difficili da accettare, per esempio riguardo questioni come l'aborto o l'eutanasia; dall'altra la riduzione degli esseri umani al puro dato biologico può sembrare un'ingiustificata concessione a una sorta di scientismo ideologico. Non crediamo tuttavia che con questo tipo di obiezioni si vada molto lontano. Non è infatti chiaro quali implicazioni etiche negative deriverebbero dall'animalismo, e di per sé l'idea che le persone umane siano esseri biologici sembra compatibile con molti atteggiamenti intellettuali comunemente giudicati non-scientisti e perfino anti-scientifici.

Resta il fatto che contro la dottrina animalista esistono più fondate perplessità teoriche che possono essere illustrate con un nuovo esperimento mentale.

Supponiamo – nello spirito di Locke – di avere a che fare con un principe, che chiameremo per l'appunto "Principe". E supponiamo che la parte del cervello di Principe che supporta le funzioni mentali superiori venga trapiantata nel corpo di un ciabattino, un corpo da cui questa stessa parte di cervello è stata previamente asportata. Dopo questa operazione l'organismo vivente, ma in stato vegetativo, di Principe viene lasciato nella stanza 1, mentre nel letto della stanza 2 si trova la persona ottenuta in seguito all'operazione, diciamo Principino, una persona che, avendo il cervello di Principe ha tutti i ricordi, le inclinazioni, i desideri, e in genere l'intera vita mentale che era propria di Principe stesso. Se Principessa dovesse andare a trovare suo marito, in che stanza dovrebbe andare? La risposta pressoché unanime è che dovrebbe andare nella stanza numero 2. Quindi sembra proprio che nella stanza numero due ci sia Principe, visto che è suo marito e non il ciabattino che Principessa andrà a trovare. Abbiamo dunque che una persona, Principe, è stata trasferita dalla stanza 1 alla stanza 2, e tuttavia nessuna animale umano è stato spostato da una stanza all'altra. Se è possibile trasferire una persona umana dalla stanza 1 alla stanza 2 senza trasferire alcun organismo, occorre concludere che una persona umana non è identica a un animale umano.

Contro questa obiezione, che a molti è parsa fatale, esistono comunque tentativi di replica da parte degli animalisti. Una strategia di risposta è la seguente.³⁷ Nella vita quotidiana ciò che ci interessa del-

le persone è la loro vita mentale. Di una persona amata per esempio ci interessa prevalentemente la sua vita mentale – i suoi atteggiamenti, la sua sensibilità, il suo senso dell'umorismo, e così via. Ora, *nei contesti ordinari* il nostro interesse per una certa vita mentale, diciamo V, è l'interesse per la vita mentale di una e una stessa persona, ossia di uno e un solo organismo: quando abbiamo a che fare con V, accade *di fatto* che V appartenga a una sola persona. Questo ci induce erroneamente a credere che *in qualsiasi occasione*, se c'è V c'è la stessa persona. Le cose – dice l'animalista – non stanno così. In casi straordinari, come quello di Principe e di Principessa, accade che la vita mentale di una persona, quella del principe, venga trasferita in un'altra persona, il ciabattino. Dopo l'operazione, Principe è vivo, benché in stato vegetativo, ed è rimasto nella stanza 1, mentre il ciabattino ha guadagnato una nuova vita mentale: non c'è stato alcun trasferimento di persona. Il che non toglie che Principessa faccia benissimo ad andare nella stanza 2: è la vita mentale che era di Principe ed è ora del ciabattino ciò che più le sta a cuore.

Per un animalista, dunque, il caso del trasferimento della vita mentale da un organismo a un altro, non è affatto il caso di un trasferimento di una persona umana da un corpo a un altro, ma è molto più simile a un semplice trapianto di rene, benché abbia, certamente, conseguenze incalcolabilmente più rilevanti per le nostre vite.

Anche se questo tipo di posizione è coerente e non facile da contestare, molti filosofi hanno ritenuto comunque che le conseguenze della teoria animalista siano in definitiva inaccettabili. E tra chi ha condiviso queste perplessità, un certo numero di filosofi ha sostenuto che il rifiuto dell'animalismo sia reso ancora più agevole dall'esistenza di una teoria alternativa delle persone umane che, pur dando il debito spazio alla dimensione biologica, non appiattisce le persone stesse su questa sola realtà. L'alternativa all'animalismo in questione è la cosiddetta teoria della costituzione.

Per afferrare l'idea-base di questa posizione è necessario riflettere su alcuni aspetti del tutto ovvi del mondo che ci circonda: ci sono ovvietà, come si vedrà immediatamente, che celano problemi sorprendenti.

Supponiamo che un certo giorno il gatto Milou stia di fronte a noi, vivo e scodinzolante. Milou sembra essere identico alla somma S

delle sue parti, un oggetto costituito dalle quattro zampe, dai baffi, dagli occhi e così via. Supponiamo poi che, per un malaugurato incidente occorso il giorno dopo, Milou perda la sua coda, diciamo C. Quando qualche giorno dopo l'incidente incontriamo di nuovo Milou, sopravvissuto con cure opportune, abbiamo di fronte un gatto che è identico alla somma delle sue parti, ossia all'oggetto S privato di C. Dunque Milou dopo l'incidente è numericamente identico a Milou prima dell'incidente, e Milou prima dell'incidente è numericamente identico a S. Quindi occorre concludere che Milou dopo l'incidente è identico a S. Ma questo è falso: Milou dopo l'incidente è identico a S meno C. Qualcosa è andato storto, ma non è affatto chiaro dove stai il problema.

Una soluzione che a molti filosofi è sembrata persuasiva è quella di mettere in dubbio un assunto che *prima facie* parrebbe del tutto ovvio, ossia l'idea secondo cui Milou prima dell'incidente è identico alla somma S delle sue parti. Il corpo di Milou prima dell'incidente, ossia l'oggetto S, *non è* – si è sostenuto – identico a Milou; se le due cose fossero davvero identiche non potrebbe accadere, come invece accade, che Milou possa esistere senza che S esista. Secondo questa linea di pensiero, Milou prima dell'incidente non è identico al suo corpo, ma è solo *costituito* da esso; quando Milou perde la coda, abbiamo a che fare con lo stesso gatto costituito da un corpo diverso: la stessa cosa può persistere nel tempo essendo costituita in tempi diversi da oggetti diversi.

Una volta che si accetti questa idea, a prima vista un po' esoterica, e ci si abitui a essa, è immediato vedere dovunque fenomeni classificabili come casi di costituzione che non è identità.

È cosa nota, per esempio, che un organismo vivente complesso come quello di un essere umano è caratterizzato da un imponente ricambio cellulare giornaliero. Eppure un solo organismo permane durante questo cambiamento. Si può pensare che un organismo umano a un certo tempo t sia costituito, ma non identico, all'insieme organizzato di cellule che al tempo t compone il suo corpo.

Un altro esempio – un caso canonico nella letteratura filosofica – è quello delle statue. A un bronzo di Riace può essere sostituito un braccio: una stessa statua in tempi diversi può essere costituita da pezzi di bronzo diversi, a cui non è identica.

Gli esempi, come è facile capire, potrebbero continuare indefinitamente.

A questo punto comprendere l'idea-chiave della teoria della costituzione dovrebbe essere abbastanza agevole: secondo i teorici della costituzione una persona umana è costituita da un organismo umano senza essere numericamente identica a quell'organismo stesso. Con qualche approssimazione, si può dire che come un pezzo di bronzo modellato secondo una certa forma costituisce una statua senza esserle identico, così un organismo umano che ha raggiunto un certo grado di maturità biologica, costituisce una persona senza essere a essa identico.³⁸

Questa idea sorprendente permette ai teorici della costituzione di rivendicare la materialità delle persone umane senza ridurle a entità biologiche. Nella loro prospettiva, infatti, una persona umana non è identica all'oggetto materiale che la costituisce, un organismo, a cui pure è legata in modo strettissimo, come una statua è legata alla materia di cui è fatta. Costituite da organismi a cui non sono identiche, le persone umane, secondo i teorici della costituzione, sono enti di base del mondo: esse esistono, contro ogni tentazione eliminativista, e non sono riducibili a nessun altro ente – in particolare, contro l'animalismo, non sono riducibili agli organismi umani da cui pure sono costituite. Inoltre, essendo persone, hanno la vita mentale sofisticata che delle persone è propria, e ce l'hanno in modo essenziale: una persona non può esistere senza avere una vita mentale personale. Quando l'organismo che la costituisce è seriamente danneggiato, semplicemente quell'organismo smette di costituire una persona, e la persona stessa scompare, in modo esattamente analogo allo scomparire di una statua se il bronzo che la costituisce viene fuso.

L'immagine della persona umana restituita dalla teoria della costituzione è dunque, in un senso molto chiaro, un'immagine duplice. Da un lato la persona in senso stretto è un ente distinto dalle cose materiali, un essere pensante ed essenzialmente tale. D'altro canto, tuttavia, una persona umana è costituita da un certo organismo a cui è legata da un vincolo che, pur non essendo l'identità, è comunque strettissimo. Una duplicità senza dualismo, si potrebbe dire. E questo aspetto bifronte permette ai teorici della costituzione di dare

conto in modo suggestivo di molti aspetti comunemente associati alla vita e alla natura delle persone.

Per esempio quando parliamo della vita di una persona, quello che intendiamo non è anzitutto la serie degli eventi fisici che interessano l'organismo di quella persona. Ciò che abbiamo in mente è l'idea di una vita autobiografica, fatta di speranze, progetti, relazioni, gusti letterari, e così via. E tuttavia eventi come le malattie fanno senz'altro parte della vita di una persona, anche se, così ci pare, non allo stesso titolo. La teoria della costituzione è in grado di offrire una chiara spiegazione di queste idee comuni. La vita autobiografica è la vita della persona, ossia di un ente essenzialmente pensante costituito ma distinto da un certo organismo umano che ha una sua vita biologica: quando si parla della vita di una persona è delle esperienze vissute da questa entità che stiamo parlando. Tuttavia la persona umana è anche, in un senso chiaro, un ente materiale: lo è almeno allo stesso titolo di una statua; ed essendo anche un ente materiale-biologico, in quanto costituita da un certo organismo, la sua vita autobiografica sarà strettamente intrecciata alla vita biologica dell'organismo da cui è costituita.

Oltre a dare conto in modo persuasivo del doppio uso che facciamo quotidianamente del termine "vita" quando lo usiamo in riferimento alla persone umane, la teoria della costituzione dà anche una versione contemporanea di un'immagine dell'uomo ben radicata nella nostra tradizione culturale: quella dell'uomo come essere intermedio tra il regno celeste e angelico e quello terreno e puramente ferino. La persona umana non è un semplice animale, dicono i teorici della costituzione: la sua natura non è la natura di una bestia. Eppure, pur essendo distinta da ogni animale, la persona è intimamente legata alla dimensione biologica dell'organismo vivente che la costituisce e che la condiziona in modo fortissimo. Né puro animale, né puro spirito, l'essere umano sembra partecipare di due dimensioni differenti e pure unite in modo quasi inestricabile.

Quasi inestricabile, per l'appunto. Per alcuni sostenitori della teoria della costituzione, infatti, le persone che noi siamo possono distaccarsi dalla vita biologica. La persona umana è costituita da un certo organismo, ma non è detto che debba sempre esserlo: potrebbe darsi il caso che, morto l'animale da cui era costituita, la persona

possa sopravvivere costituita da un corpo non più biologico, sia questo il corpo bionico di cui parla la futurologia, o il corpo celeste di cui parla la teologia. La persona sopravvissuta non sarebbe più *umana*, in assenza di un organismo appartenente alla specie *homo sapiens* che la costituisca, ma nondimeno resterebbe la stessa persona. Le persone umane, in questa prospettiva, sono dunque essenzialmente persone ma non sono essenzialmente umane.³⁹

Non c'è dubbio che le possibilità teoriche di una teoria flessibile come quella della costituzione possano affascinare. E tuttavia non sono poche le difficoltà metafisiche che una simile teoria deve affrontare. In base a essa, infatti, la vita mentale di una persona umana è la vita mentale di un'entità distinta dall'organismo che la costituisce; dunque, a quanto pare, l'organismo stesso, in senso stretto, non ha un'attività mentale. Ma perché dovrebbe essere così? Un organismo umano pienamente sviluppato sembra avere ogni caratteristica per poter pensare, eppure secondo i teorici della costituzione queste caratteristiche servono solo come condizione sufficiente per costituire *un'altra* entità che pensa al suo posto. Questo pare davvero implausibile. D'altronde, se invece si dovesse concedere che anche un organismo umano è in grado di pensare, avremmo la presenza di due entità distinte, l'organismo e la persona che costituisce, che pensano gli stessi pensieri. E questo sembra anche peggio. Dunque il teorico della costituzione è obbligato a sostenere la tesi piuttosto strana secondo cui un organismo umano pienamente sviluppato non pensa – o almeno non pensa in senso stretto e letterale.

Consideriamo quindi il caso di un animale non-umano come il cane. Tutti sono concordi nel dire che il cane, un certo organismo vivente, ha una vita mentale, benché – con tutta probabilità – non si tratti della vita mentale caratteristica di una persona. Dunque abbiamo un caso di un organismo che pensa e che ha una vita mentale, senza 'delegarla' a una diversa entità da esso costituita. Se è così, per il teorico della costituzione alcuni organismi animali pensano in senso stretto e letterale, mentre nessun organismo umano del tutto sviluppato può farlo. Il che pare francamente arbitrario.

Si potrebbe forse sostenere che un animale umano *può* pensare in senso stretto: quello che non può fare è avere la vita mentale superiore propria di una persona. In questo modo all'organismo uma-

no si potrebbe attribuire una facoltà di pensare simile a quella posseduta da altri organismi non-umani come quelli dei cani, dei gatti o delle scimmie, facoltà che si può ritenere limitata alle esperienze sensoriali, a certi desideri e sentimenti, e a una certa capacità di ragionamento. Ma in che rapporto starebbe l'attività di pensiero dell'animale umano con i pensieri della persona da esso costituita? Forse i pensieri dell'animale vengono "trasferiti" alla persona quando l'animale stesso ha raggiunto le condizioni di sviluppo fisico adatte a costituire una persona. Ma questo trasferimento pare davvero qualcosa di molto oscuro, e non è più chiara l'idea per cui l'animale umano, una volta costituita una persona, debba smettere di avere la facoltà di pensare. Forse, si può invece ipotizzare, la vita mentale che attribuiamo a un essere umano, è in realtà divisa: la parte "bassa" appartiene all'animale umano e quella "alta" alla persona che l'animale costituisce. Se così fosse, però, sarebbe molto difficile capire come accada che una simile vita mentale 'spezzata' possa essere esperita come integrata e appartenente a una sola entità. Un autentico ginepraio metafisico, come si vede.

Ma anche mettendo da parte questo intrico di ipotesi, resta, per la teoria della costituzione, un problema di fondo: quando, perché e in quali casi un certo ente ne costituisce un altro? Su questo nessuna risposta non arbitraria è stata mai davvero fornita.⁴⁰

Considerazioni conclusive

Il percorso compiuto ha messo in luce una difficoltà metafisica di fondo, quella di conciliare a livello filosofico, alcune idee comunemente accettate: le persone umane esistono, hanno essenzialmente – e 'in prima persona' – certe caratteristiche mentali, e hanno un rapporto speciale con un certo organismo vivente appartenente al mondo fisico 'in terza persona'.

Le sostanze immateriali cartesiane, essenzialmente pensanti, pongono le persone umane al di fuori dal regno della natura e, in questa prospettiva, il legame peculiare che ognuno di noi pare avere con un certo corpo – legame che anche per Cartesio era un ovvio dato di fatto pre-teorico – diventa, a livello teorico, difficile da comprendere.

La mossa di Locke, e poi più radicalmente di Hume, di affidarsi ai semplici contenuti mentali senza una “sostanza personale”, se mette in primo piano le caratteristiche psicologiche minaccia però – come visto – la completa scomparsa dell’io, un esito che nel dibattito scientifico e filosofico contemporaneo ha trovato due importanti difensori in Daniel Dennett e Derek Parfit.

D'altronde, richiamarsi alla dimensione del corpo per ridare sostanza all’io, come fa l’animalismo, costringe a rinunciare all’idea molto radicata per cui una persona non può esistere senza avere una vita mentale; il che spiega il tentativo dei teorici della costituzione di elaborare una metafisica che, garantendo la corporeità delle persone umane, assegni però loro *essenzialmente* una vita mentale, tentativo pagato al prezzo di molti problemi e di una notevole instabilità teorica. Ma che le questioni relative alla natura della persona umana, e alla sua vita mentale cosciente, portino immediatamente a confrontarsi con un autentico groviglio di problemi non è affatto sorprendente; pare anzi inevitabile, visto che persona e coscienza sono due nodi fondamentali di molta scienza e di ogni filosofia.

Note

- ¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche* (1641), in Cartesio, *Opere*, Mondadori, Milano 1986, p. 215.
- ² Cfr. E. Scribano, *Guida alla lettura delle meditazioni metafisiche di Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 23.
- ³ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 217-218.
- ⁴ Ivi, p. 219.
- ⁵ Cfr. K. Farkas, *The subject's point of view*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 10-13; e M. Di Francesco, G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori Università, Milano 2012, pp. 22-29.
- ⁶ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 220. Corsivo nostro.
- ⁷ R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton 1979; trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, p. 43 (trad. it.).
- ⁸ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 337.

- ⁹ Ivi, p. 344.
- ¹⁰ Ivi, p. 25.
- ¹¹ Ivi, pp. 343-344. Secondo corsivo nostro.
- ¹² Ivi, p. 344.
- ¹³ Una conclusione che suggerisce i limiti significativi del criterio psicologico, ma che non approfondiamo.
- ¹⁴ J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 345.
- ¹⁵ Ivi, p. 346.
- ¹⁶ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelligenza umana* (1705), in Leibniz, *Opere*, vol. II, Utet, Torino 1967, p. 370. Per una discussione delle tematiche lockeeane e leibniziane cfr. M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina, Milano 1998, capitolo 2.
- ¹⁷ Come si vedrà nella seconda parte, analizzando la posizione di Derek Parfit, considerazioni del tutto analoghe a quelle appena svolte sono ben presenti nel dibattito filosofico contemporaneo sull'identità personale.
- ¹⁸ Cfr. M. Di Francesco, *L'io e i suoi sé*, cit.; e M. Di Francesco, M. Marraffa, "Introduzione. Il soggetto e l'ordine del mondo", in M. Di Francesco, M. Marraffa (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- ¹⁹ Cfr. C. Koch, *The quest for consciousness: a neurobiological approach*, Roberts & Co., Englewood (Co) 2004.
- ²⁰ Qui ci sarebbe spazio per molte osservazioni. Limitandoci a una sola: *a chi* sembra di essere lo stesso se stesso nel tempo? A chi appaiono le apparenze? Per un inizio di risposta cfr. M. Di Francesco, A. Tomasetta, "Coscienza e soggettività: una critica dell'eliminativismo frettoloso", in «Rivista di Filosofia», in corso di pubblicazione.
- ²¹ Cfr. M. Di Francesco, M. Marraffa, "Introduzione. Il soggetto e l'ordine del mondo", cit., pp. 31-33.
- ²² Cfr. A. Berti, *Neuropsicologia della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010 – per una chiara introduzione a molte delle sindromi sopra citate.
- ²³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-40), in Hume, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 264.
- ²⁴ Ivi, p. 264.
- ²⁵ Ivi, pp. 264-265.
- ²⁶ Ivi, p. 265.
- ²⁷ D. Dennett, "Are we explaining consciousness yet?", in «Cognition», 79, 2001, pp. 221-237, p. 235. La traduzione è nostra.

- ²⁸ D. Dennett, *Consciousness explained*, Little Brown and Company, Boston 1989; trad. it. *La coscienza*, Rizzoli, Milano 1993, p. 256 (trad. it.).
- ²⁹ Un altro esempio è fornito da T. Metzinger, *Being no-one*, MIT Press, Cambridge MA 2004; T. Metzinger, *The ego tunnel*, Basic Books, New York 2009; trad. it. *Il tunnel dell'io*, Raffaello Cortina, Milano 2010. Per una critica delle tesi eliminativiste di Dennett e Metzinger si può vedere M. Di Francesco, A. Tomasetta, “Coscienza e soggettività: una critica dell’eliminativismo frettoloso”, cit.
- ³⁰ Le idee di Parfit sull’identità personale, elaborate a partire dagli anni ’70, hanno ricevuto un’esposizione ‘canonica’ nella terza parte di D. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; trad. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, per poi essere ulteriormente articolate – non senza variazioni significative – in scritti successivi (per esempio D. Parfit, “We are not human beings”, in «Philosophy», 87, 2012, pp. 5-28). Si tratta di idee sofisticate e intricate, che possono dare adito a una certa difformità interpretativa. La lettura di Parfit qui suggerita ci sembra dare conto del suo atteggiamento metafisico di fondo – o, almeno e come minimo, di uno degli atteggiamenti di fondo che convivono nelle sue pagine.
- ³¹ D. Parfit, *Reasons and persons*, cit., p. 324 (trad. it.). Si noti che qui Parfit assume che i due emisferi separati di uno stesso cervello possano dare luogo a due vite mentali del tutto identiche. Può darsi che le cose *di fatto* non stiano così, ma ciò che conta per un esperimento mentale che intende mettere alla prova i criteri d’identità personale – criteri che, se veri, sono necessariamente veri – è la *possibilità logica* dello scenario preso in considerazione.
- ³² D. Parfit, *Reasons and persons*, cit., p. 330 (trad. it.).
- ³³ D. Parfit, “Personal identity”, in «The philosophical review», 80, 1971, pp. 3-27, p. 3). La traduzione è nostra.
- ³⁴ Cfr., per esempio, D. Parfit, *Reasons and persons*, cit., p. 348 e p. 636 (trad. it.).
- ³⁵ Tra i più importanti sostenitori dell’animalismo si possono ricordare T. Merriks, *Objects and persons*, Oxford University Press, Oxford 2001, E. Olson, *The human animal*, Oxford University Press, Oxford 1997; trad. it. *L’animale umano*, McGraw-Hill, Milano 1999, P. Snowdon, “Persons, animals and ourselves”, in C. Gill (a cura di), *The person and the human Mind*, Clarendon Press, Oxford 1990 e P. Van Inwagen, *Material beings*, Cornell University Press, Ithaca & London 1990; P. Van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder CO 1998; trad. it. *Metafisica*, Cantagalli, Siena 2011; P. Van Inwagen, “A materialist ontology of the human person”, in P. Van Inwagen, D. Zimmerman (a cura di), *Persons: human and divine*, Oxford University Press, Oxford 2007. Vale la pena sottolineare che l’animalismo nel senso qui in discussione va tenuto distinto dall’animalismo come atteggiamento in difesa degli animali non-umani.

- ³⁶ Anche se non è il luogo per approfondire questi aspetti, va rimarcato che le considerazioni tratte dal senso comune segnalate nel testo *non* sono l'unico argomento col quale gli animalisti danno sostegno alla loro posizione. Si veda, per esempio, S. Blatti, "A new argument for animalism", in «Analysis», 72, 2012, pp. 685-690 ed E. Olson, *What are we?*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- ³⁷ Per questa linea di ragionamento, si veda E. Olson, *The human animal*, cit.
- ³⁸ Tra i sostenitori di questa posizione si possono citare L.R. Baker, *Persons and bodies*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; trad. it. *Persone e corpi*, Bruno Mondadori, Milano 2007; L.R. Baker, *The metaphysics of everyday life*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; K. Corcoran, *Rethinking human nature*, Baker Academic Press, Grand Rapids, Michigan 2006; M. Johnston, "Human beings", in «Journal of Philosophy», 84, 1987, pp. 59-83; e S. Schoemaker, "Self, body and coincidence", in «Proceedings of the aristotelian society», 73, 1999, pp. 287-306.
- ³⁹ Queste idee sono accennate in L.R. Baker, *Persons and bodies*, cit., e sono al centro di K. Corcoran, *Rethinking human nature*, Baker Academic Press, Grand Rapids, Michigan 2006.
- ⁴⁰ Una serrata critica alla teoria della costituzione che tocca alcune delle questioni sollevate nel testo si può trovare in E. Olson, *What are we?*, cit.