



Università degli Studi di Padova  
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA

L'uso del concetto di *Personal Identity Over Time*  
nella valutazione delle questioni di fine vita.

Relatore:  
Ch.mo Prof. ANTONIO MARIA NUNZIANTE

Laureanda:  
ADELIA PRESUTTI  
Matricola n° 583440 FL

ANNO ACCADEMICO 2009-2010



*“At what ‘point’ does a human life begin or end? The Darwinian perspective let us see with unmistakable clarity why there is no hope at all of discovering a telltale mark, a saltation in life’s process that ‘counts’. We need to draw lines; we need definitions of life and death for many moral purposes. The layers of pearly dogma that build up in defense around these fundamentally arbitrary attempts are familiar, and in never ending need of repair.”*

(Daniel C. Dennett, *Darwin’s dangerous idea*)



---

## SOMMARIO

<i>Sommario</i> .....	5
<i>Premessa</i> .....	7
<b>INTRODUZIONE</b> .....	<b>19</b>
<b>CAPITOLO 1. <i>Personal Identity over Time</i>. Panoramica di un dibattito.</b> .....	<b>53</b>
1.1 L'identità personale ed il suo posto nella filosofia. ....	54
1.2 Perché occuparsi di identità personale nel tempo? .....	69
1.3 Identità personale: come porre le giuste domande. ....	82
1.4 <i>What is a person?</i> Due risposte per una domanda. ....	96
1.5 L'approccio somatico all'identità personale nel tempo. ....	102
1.6 L'approccio psicologico all'identità personale nel tempo. ....	119
1.6.1 <i>L'obiezione della reduplicazione e la crisi del criterio psicologico</i> .....	124
<b>CAPITOLO 2. Un approccio alternativo al problema della persistenza. Eric Olson e <i>The Human Animal</i></b> .....	<b>131</b>
2.1 Tre modi alternativi per parlare di persistenza .....	131

2.2 <i>The Human Animal</i> : l'approccio biologico al problema della persistenza ....	136
.....	
2.2.1 <i>Due equivoci</i> .....	140
2.2.2 <i>'Persona': concetto sostanziale o sortale di fase?</i> .....	147
2.3 Giovanni Boniolo: dalla persona all'individuo umano .....	158
2.4 Le critiche all'animalismo: Lynne Rudder Baker e il composizionalismo	
.....	163
<b>RIFLESSIONI CONCLUSIVE. Il passaggio dal piano normativo al piano</b>	
<b>descrittivo.....</b>	<b>171</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>177</b>

---

## PREMESSA

*‘Chi siamo?’, una tipica domanda kantiana, ma anche una domanda centrale per le ovvie implicazioni etiche che ha; una domanda su cui il pensiero occidentale da sempre si è soffermato. Su di essa sono state profuse le energie intellettuali (spesso le migliori) di giuristi, filosofi, teologi, medici, biologi e psicologi. È accaduto che in certe epoche il dibattito sia stato più povero, in altre più ricco, come sta accadendo da almeno una quarantina d’anni, e con punte di scontro assai aspro. Ci si accapiglia, ci si scontra. Da destra e da sinistra si alzano squilli di tromba, ma pare che si stia discutendo senza avere voglia di comprendersi. Perché – viene da chiedersi – tale rinnovato interesse e tale asprezza?<sup>1</sup>*

I progressi della tecnologia medica hanno sollevato negli ultimi decenni dilemmi etici e sociali sempre più complessi e delicati, e la situazione, dato il costante incremento dei dati teorici e delle possibilità tecniche disponibili, non sembra presumibilmente destinata a cambiare. Su quotidiani, riviste divulgative o più specializzate pubblicazioni di settore (filosofiche, giuridiche, mediche, teologiche) temi di bioetica quali quello dell’eutanasia, dell’uso di embrioni per scopi di ricerca, o dell’intervento terapeutico e non-terapeutico in fase embrionale, vengono continuamente discussi adducendo un gran numero di argomenti e di tesi a supporto delle posizioni che di volta in volta vogliono essere

---

<sup>1</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 5

difese dall'autore di turno. A partire dai quattro principi pilastro della bioetica contemporanea – beneficenza, non maleficenza, autonomia e giustizia<sup>2</sup> – si discute di cosa i pazienti abbiano autonomamente il diritto di scegliere, di quanto possa essere concesso all'iniziativa dei medici, oppure dei limiti che legge e morale comune dovrebbero imporre tanto alla pratica clinica quanto alla ricerca biomedica. Non ultimo, si affronta la questione di come dovrebbero essere distribuite, in questi ultimi due settori, le risorse disponibili, e del peso che questo elemento dovrebbe avere all'interno del nostro percorso di valutazione e giudizio in casi analoghi o affini a quelli che ho elencato. Tuttavia, spesso il panorama del dibattito contemporaneo, soprattutto quello di tipo mediatico, è al riguardo sconcertante poiché l'argomentare, sia in etica applicata che nel settore delle cosiddette biotecnologie, è occultato dal costante ricorso ad invettive e luoghi comuni.

La mia tesi non vuole essere propriamente una tesi di bioetica, ma mira a collocarsi ad un livello di discussione, per così dire, 'precedente'. Credo, infatti, che esista una questione di base che accomuna la maggioranza dei dilemmi etici presenti nel panorama attuale, e che sicuramente può fornire una prima chiave di lettura – anche se sicuramente non l'unica – per situazioni molto distanti fra loro. Mi sto riferendo al problema dell'individuazione di precisi '*confini della vita umana*': stabilire con chiarezza quando inizi e quando finisca la vita di un uomo sarebbe, infatti, un primo passo non tanto verso la 'perfetta' soluzione di casi indubbiamente problematici, ma quanto meno verso una loro più corretta esposizione.

Il problema dell'individuazione dei confini della vita umana può essere trattato in vari modi e a vari livelli: il livello scientifico, quello filosofico, teologico, del Magistero della Chiesa, linguistico, ecc.<sup>3</sup> Ovviamente, il dibattito che a me interessa è quello di stampo filosofico, anche se non per questo ci si può esimere da fondamentali richiami e confronti con la discussione scientifica in materia. A questo proposito, un primo elemento da sconfessare è la presunta oggettività del dato scientifico: "l'*éndoxon* più radicato nella nostra cultura, di

---

<sup>2</sup> Cfr. Beauchamp, Childress 2001.

<sup>3</sup> Cfr. Boniolo 2003, p. 72.

fronte alle sfide biotecnologiche o cliniche, è quello in base al quale i limiti da imporre dovrebbero avere un carattere oggettivo, indubitabile e il più possibile autoevidente”.<sup>4</sup> Efficacemente Demetrio Neri illustra questo ‘luogo comune’, diffuso quanto infondato: “Tutti pensiamo che la scienza sia una forma di conoscenza capace di offrirci dati sicuri e inoppugnabili sulla natura, dati oggettivi, come spesso si dice, ai quali non si può far altro che inchinarsi”.<sup>5</sup> In realtà, anche a livello scientifico, biologico, non esiste affatto un accordo totale né sul concetto di morte né su quello di inizio della vita umana, intesa ovviamente non come nascita, ma come processo di formazione *dell’essere umano*, come quel *continuum* che nella nascita dell’individuo ha il suo momento finale.

Lo scienziato ritiene possibile, in base allo statuto gnoseologico della scienza, fissare alcuni momenti caratterizzanti e distintivi della parabola che dallo zigote porta al feto maturo. Li fissa, però, “come farebbe un operatore cinematografico che in una pellicola isolasse dei fotogrammi; senonché l’astrazione ottenuta, se inconsapevole, finisce per pregiudicare la stessa verità del racconto del fluire vitale della sequenza.”<sup>6</sup> In altre parole, nel *continuum* vitale da un punto di vista scientifico si selezionano, innanzitutto, alcune tappe in cui compaiono delle differenze fenomenicamente apprezzabili (ad esempio, l’apparizione della stria primitiva e la cessazione della totipotenza cellulare, l’annidamento nell’utero materno con il preteso inizio di una vita di relazione, la formazione del sistema nervoso centrale o della corteccia cerebrale, etc.).<sup>7</sup> Ben conscio di assolutizzare un semplice stadio dello sviluppo, lo scienziato deve, immediatamente, richiedere alla comunità scientifica una adesione *convenzionale* a questa scelta che di per sé non è oggettiva, ma discrezionale.

Un esempio in tal senso, è il documento stilato per conto del governo inglese nel 1984, denominato *Rapporto Warnock*, in cui si delimita il confine della vita *meritevole di tutela* nel 14° giorno dall’incontro fra i due gameti; in tal giorno comparirebbe, infatti, la stria primitiva e non sarebbe più possibile la scissione

---

<sup>4</sup> Zanuso 2005, p. 19.

<sup>5</sup> Neri 2001, p. 176.

<sup>6</sup> Zanuso 2005, p. 28.

<sup>7</sup> Cfr. Boniolo 2003, pp. 72-74; Palazzani 2002, pp. 118-21. Per una spiegazione dettagliata dei singoli processi si veda Larsen 1998 pp. 1-72.

gemellare. Tuttavia, all'interno del documento, si precisa anche che la fissazione di tale confine è in ultima analisi frutto di una scelta morale di carattere arbitrario, dovuta all'impossibilità di individuare una cesura nella continuità del processo biologico di sviluppo dell'embrione.

Poiché la temporalizzazione dei differenti stadi dello sviluppo è critica, una volta che il processo dello sviluppo è iniziato non c'è stadio particolare dello stesso che sia più importante di un altro; tutti sono parte di un processo continuo, e se ciascuno non si realizza normalmente nel tempo giusto e nella sequenza esatta lo sviluppo ulteriore cessa. Perciò, da un punto di vista biologico non si può identificare un singolo stadio nello sviluppo dell'embrione al di qua del quale l'embrione *in vitro* non dovrebbe essere mantenuto in vita.<sup>8</sup>

Con pari onestà intellettuale Peter Singer riconosce che “c'è qualcosa di assurdo in tutti i tentativi di definire il momento preciso in cui viene al mondo un nuovo essere umano. L'assurdità sta nel fatto che si pretende di imporre una precisa linea divisoria a un processo caratterizzato dall'assoluta gradualità”.<sup>9</sup>

Le posizioni che si possono assumere per giustificare fini pratici, la cui importanza non è qui in discussione, possono essere dunque diverse: quello che deve rimanere chiaro è il valore 'convenzionale' che, anche sotto una prospettiva prettamente biologica, l'espressione 'confini della vita umana' ricopre.

La scienza non cade nella degenerazione dello scientismo solo se ricorda le condizioni alle quali il suo discorso vale: cioè, a patto di riconoscere l'ipotesicità e la convenzionalità delle premesse da cui muove e, soprattutto, la finalità operativa della loro adozione.<sup>10</sup>

Ad ulteriore conferma di quanto detto, e soprattutto del fatto che una ambiguità terminologica e metodologica a questo riguardo può gravemente inficiare il prodursi di una chiara argomentazione, e quindi di un proficuo dibattito, si può ricordare anche un caso italiano. Sul “Corriere della Sera” del 4 marzo 2002,

---

<sup>8</sup> Warnock 1985, p. 65.

<sup>9</sup> Singer 1996, p.110.

<sup>10</sup> Zanuso 2005, p. 33.

compariva, stilato da scienziati che si riconoscevano essi stessi come appartenenti alla cosiddetta bioetica 'laica', il *Documento sull'embrione*, pubblicato con il sottotitolo *La persona non ha inizio con il concepimento*. Tale documento era la risposta intenzionale ad un un altro scritto, prodotto qualche giorno prima dagli esponenti della cosiddetta bioetica cattolica, intitolato *L'embrione come paziente*. Quello che particolarmente colpisce nel primo è l'accusa di non scientificità lanciata a coloro che avevano stilato il secondo. Infatti, dal riconoscimento della continuità del processo vitale gli scienziati cattolici inferivano che il neoconcepito avesse già una sorta di 'intenzionalità cosciente' che lo renderebbe *individuo umano* in senso pieno e, quindi, titolare di precisi diritti. Al contrario, gli scienziati laici ritenevano che quello che viene chiamato 'prodotto del concepimento', ad esempio un ovocita fecondato, non avesse dignità paragonabile a quella che siamo disposti a riconoscere ad una *persona umana*. Essi sono costretti a riconoscere, alla luce delle scoperte attorno al genoma umano, che quest'ultimo resta identico dalla blastocisti all'individuo adulto, ma da tale ammissione non sono necessariamente portati ad affermare che i due meritino pari tutela. Soprattutto, non erano disposti ad accettare che una tale dovuta tutela potesse bloccare o ritardare importanti scoperte scientifiche. Gli estensori del documento *La persona non ha inizio con il concepimento* – fra i quali si annoverano Carlo Flamigni, Rita Levi-Montalcini, Umberto Veronesi – disattendevano però lo stesso titolo del loro scritto, affermando in conclusione: “Noi diciamo umilmente che non sappiamo quando inizi la persona, ma siamo convinti che essa non abbia inizio al concepimento. La continuità del genoma dall'ovocita fecondato all'adulto non implica che, per una sorta di irradiazione retroattiva, tale dignità dell'individuo adulto riverberi all'ovocita fecondato di origine. Noi chiediamo che, pur nella diversità di vedute e di convinzioni etiche e religiose, si arrivi comunque anche nel nostro Paese ad una regolamentazione legislativa sulla procreazione medicalmente assistita che consenta ai ricercatori italiani di partecipare, nel rispetto più rigoroso dell'etica e della legge, all'impegno internazionale per cogliere le grandi opportunità applicative,

comprese nuove cure per gravi malattie, che gli studi in questo campo lasciano intravedere”.<sup>11</sup>

Un’analoga mancanza di certezza scientifica, associata al contempo alla necessità pratica di definire dei momenti chiave nello sviluppo di un individuo, si registra anche se spostiamo la nostra attenzione dall’inizio alla fine della vita umana. Scrive Singer: “Gli esseri umani non sono le sole cose viventi del nostro mondo. Tutte le cose viventi finiscono per morire, e noi in generale siamo in grado di dire quando sono vive e quando sono morte. Ebbene, non è forse vero che la distinzione tra vita e morte è così fondamentale da autorizzarci a pensare che per un essere umano morire significa la stessa cosa che per un cane, per un pappagallo, per un gambero, per un’ostrica, per una quercia o per un cavolo?”<sup>12</sup> Evidentemente la questione non è così semplice. La definizione della morte umana è, infatti, già andata incontro nella storia della medicina ad un cambiamento epocale,<sup>13</sup> ed è tuttora fonte di accese discussioni, come invece non accade in riferimento alla morte di altre specie viventi. Sembra quindi che non esista la morte in sé, ma piuttosto la morte dell’uomo: una morte che tenga fermamente – ma allo stesso tempo arbitrariamente – conto della specificità biologica dell’essere umano.

La revisione della definizione legale di morte è stata la diretta conseguenza dello sviluppo delle cosiddette *life-sustaining technologies* e della chirurgia dei trapianti d’organo: in aggiunta ai tradizionali criteri impiegati in medicina – ossia la cessazione irreversibile delle funzioni circolatorie e respiratorie – la quasi totalità degli stati, Italia compresa, ha deciso di accettare una nuova nozione di morte, intesa come cessazione di tutte le funzioni cerebrali (*whole brain criterion*). Questa revisione, a sua volta, ha generato un dibattito che tuttora continua sulla possibilità che a decretare la morte di un individuo possa essere,

---

<sup>11</sup> La citazione è tratta da Zanuso 2005, p. 35.

<sup>12</sup> Singer 1996, p. 37.

<sup>13</sup> Mi riferisco qui al passaggio dalla definizione di morte come cessazione delle funzioni cardiorespiratorie alla definizione di morte come completa assenza delle funzioni cerebrali, formulata nel 1968 dalla relazione stilata presso l’università americana di Harvard. Avrò modo di tornare in maniera più approfondita sull’argomento nel corso dell’introduzione del presente lavoro.

anche legalmente, la mancanza delle sole funzioni cerebrali superiori (*high brain functions*). La proposta diventa particolarmente importante, e complessa, se consideriamo lo *status* morale e giuridico di bambini anencefalici o di individui in stato vegetativo permanente, se si conviene – come di fatto accade – che essi non abbiano, o non abbiano più, la possibilità di sviluppare funzioni cerebrali di ordine superiore, mantenendo invece quelle di livello inferiore, assolate dal tronco encefalico (*lower autonomic brainstem functions*). Perché non dovremmo considerare ‘morti’ individui che hanno perso la capacità di coscienza (*consciousness*), di pensare, di avere sensazioni e ogni altro tipo di funzione cerebrale? Al contrario, casi di gravidanza *post mortem* in cui una donna incinta cerebralmente morta viene supportata meccanicamente per consentire la nascita del bambino,<sup>14</sup> o il caso di un uomo privo di funzioni cerebrali tenuto comunque ‘in vita’ per 14 anni,<sup>15</sup> hanno portato a mettere in discussione in senso contrario il *whole brain criterion*, auspicando non il passaggio ad una definizione di morte che si accontenti della mancanza di funzioni in una selezionata area del cervello, ma piuttosto il recupero del criterio di morte cardiopolmonare.

Se sul piano biologico, fissare dei chiari limiti per l’esistenza umana è associato ad una scelta convenzionale, a complicare ulteriormente la questione interviene il riferimento che nella discussione si fa al termine ‘persona’. (Un esempio è il fatto che nei due documenti pubblicati dal “Corriere della sera” che ho citato, il termine ‘individuo’ e il termine ‘persona’ vengano di fatto usati come sinonimi, senza premettere nessuna giustificazione della loro presunta equivalenza).

Nel mio lavoro, non analizzerò la storia del concetto di persona, sul quale ovviamente è stato scritto moltissimo e in contesti numerosi e diversissimi: quello che mi interessa mettere in luce è come a questo termine venga di fatto associata la capacità di possedere quegli stati mentali complessi che costituiscono il riferimento principale della domanda posta nel paragrafo precedente.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Anstötz 1993, Field 1988, Bernstein 1989.

<sup>15</sup> Shewmon 1997.

<sup>16</sup> Per una trattazione del concetto di persona e della sua evoluzione si veda: Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, pp. 61-137; De Grazia 2005 pp. 3-7; Reichlin 2008.

A livello pre-analitico, intuitivo, siamo spesso portati a considerare come coestesi l'insieme degli esseri umani e quello delle persone. L'essere persona comporta, invece, tutta una serie di caratteristiche, prevalentemente psicologiche – fra le quali, come mostrerò, *consciousness* e *self-consciousness* giocano un ruolo di primo piano – che non necessariamente chi possiede un corpo umano, è sempre in grado di soddisfare. Si crea quindi uno scarto fra l'uomo e la persona, che rende la discussione ancora più accesa: a quale dei due termini fare riferimento per decidere in materia di vita e di morte?

Evidentemente usarli alla stregua di sinonimi, senza contestualizzare una loro eventuale equivalenza, non può che ingenerare maggiore confusione.

Il richiamo al valore-persona è altamente suggestivo ed immediatamente condivisibile ma il concetto sotteso a tale termine è alquanto polisemantico e, non a caso, colui che vi si richiama si trova ben presto nella necessità di porre in relazione persona ed individuo (o per distinguerli, o per identificarli, o per separarli) ovvero si trova a doversi chiedere quando viene all'essere l'individuo e con lui, o dopo di lui, la persona. Vi sono varie teorie al riguardo: alcune posticipano l'apparire della persona rispetto all'origine della vita, ritenendo che essa compaia in una determinata fase della vita prenatale, o addirittura, dopo la nascita; altre ritengono che non a tutti gli individui di genere umano, pur nati, debba essere riconosciuta la qualità di persona; altre, infine, identificano la persona e l'essere umano dal concepimento alla morte cerebrale.<sup>17</sup>

Se stabilire quando inizia e finisce la vita di un essere umano è qualcosa di biologicamente convenzionale, ancor più problematico e arbitrario, sotto il profilo filosofico, è stabilire quando inizi e finisca l'esistenza di una *persona*. Si esprime in questo senso Carmelo Vigna, che sottolinea: “Dal punto di vista strettamente *bioetico*, ciò che diventa importante è l'impossibilità di venire a sapere quando avviene con precisione l'esserci e il congedarsi della dignità personale. Non disponiamo infatti che di indizi. E questi indizi non sono interpretabili univocamente. Non è possibile farlo attraverso l'analisi biologica; l'analisi biologica infatti non può per definizione accertare se l'anima intellettuale o la

---

<sup>17</sup> Zanuso 2005, p. 79.

trascendentalità della soggettività c'è o non c'è ad un certo momento della storia personale del singolo".<sup>18</sup>

Nella mia tesi tenterò di affrontare il problema dei confini della vita della persona in una maniera diversa: più che cercare di individuare direttamente questi due punti, proverò a mettere in campo una strategia alternativa. Cercherò di analizzare che cosa stia a fondamento della *continuità* della persona.

Nella filosofia analitica degli ultimi 50 anni il tema dell'identità personale nel tempo è stato ampiamente trattato: conciliare identità e cambiamento, indipendentemente dal riferimento al contesto personale, è stata una sfida che la filosofia ha ampiamente cercato di affrontare, soprattutto all'interno della metafisica analitica. Conciliare i cambiamenti a cui ciascuno di noi è sottoposto nel corso del tempo, con il fatto che nonostante questi, rimaniamo la stessa persona, ha portato, all'interno della recente metafisica analitica, all'elaborazione di criteri di *personal identity over time* che ci permettono di poter giudicare chiaramente fino a che punto una persona sia presente sulla scena. E di conseguenza, aggiungo, ci permettono di individuare quando essa cessi di esistere: un dato decisamente utile se quello che stiamo cercando sono i confini della vita della persona. O meglio, ci *permetterebbero* di farlo, se si riuscisse ad individuare un criterio soddisfacente, cosa, che come mosterò nel mio lavoro, non è avvenuta.

Pur muovendomi sul piano filosofico, e anzi, in un ristretto ambito del piano filosofico, l'intento del mio lavoro è quello di non perdere mai di vista quale sia il forte legame che lega l'indagine metafisica sulla continuità della persona alla necessità tutta pratica di attribuire confini arbitrari alla vita umana, che ci aiutino a orientarci in una selva di possibilità tecniche di cui spesso non siamo in grado di capire la bontà. La mia analisi delle teorie della *personal identity over time* vuole allora cercare di mettere in luce non solo i principali criteri proposti (cosa che del resto è già stata fatta in moltissimi libri e articoli sull'argomento)<sup>19</sup> ma

---

<sup>18</sup> Vigna 1992, p. 14. Corsivo mio.

<sup>19</sup> Cfr. Perry 1975; Rorty 1978; Ferret 1998; Garrett 1998; Barresi, Martin 2003; Noonan 2003; Bottani 2007a. Un elenco (un po' datato ma comunque utile) di letture per approcciare il problema della persistenza personale può essere trovato nelle ultime pagine di Perry 1975 e Rorty

anche, e soprattutto, il legame che esiste tra identità personale e bioetica, da un lato, e tra identità personale e filosofia della mente, dall'altro.

Per quanto riguarda il primo, negli ultimi anni sono stati pubblicati alcuni testi che, meno dettagliati sull'aspetto metafisico della questione della persistenza della persona, cercano di relazionarla tanto alle cosiddette *self-regarding questions*, quanto agli *other-regarding concerns*, spaziando dalla responsabilità personale alle questioni di inizio e fine vita. Due esempi di questo nuovo filone di indagine sono *Personal Identity and Ethics*, pubblicato nel 2009, da David Shoemaker, e i lavori di John Paul Lizza. Particolarmente in *Persons, Identity, and the definition of Death*, l'autore cerca di rileggere i principali criteri di morte adottati, o anche solo proposti nella storia della medicina, alla luce delle diverse teorie che si possono formulare sulla persona e sulle sue condizioni di persistenza.<sup>20</sup>

Per quanto riguarda, invece, il rapporto fra *personal identity over time* e filosofia della mente, la questione è, a mio parere, più sfocata. Se si riconosce – come di fatto avviene – quale principale caratteristica della persona il suo essere un ente cosciente (*conscious being*), e ancor più, un ente autocosciente (*self-conscious being*), risulta evidente come parlare di persona non possa che portare a parlare del rapporto che sussiste fra mente e corpo. E questo soprattutto se si vuole approfondire il rapporto fra persona, intesa dunque come essere autocosciente, e *human being*, un ente per decretare la fine del quale, almeno stando alle attuali leggi in materia di morte cerebrale, la coscienza non riveste un peso determinante. Tuttavia, troppo spesso il problema dell'identità personale nel tempo è stato visto dai filosofi interessati principalmente al *mind-body problem* come un'accezione del loro più ampio ambito di ricerca, qualcosa che avrebbe trovato la sua soluzione come naturale conseguenza di una precisa

---

1976. Una bibliografia più vasta e più recente sul tema della persistenza, curata da Ted Sider e Dean Zimmerman, può essere reperita all'indirizzo  
URL= [http://tedsider.org/teaching/pp\\_bibliography.pdf](http://tedsider.org/teaching/pp_bibliography.pdf)

<sup>20</sup> Sempre a cura di J.P. Lizza, verrà pubblicato nei prossimi mesi, *Defining the Beginning and the End of Life: Readings in Personal Identity and Bioethics*, in cui saggi sul tema dell'identità personale – alcuni dei quali discuterò nella mia tesi – e articoli prettamente bioetici vengono accostati per mostrare il reciproco vantaggio che entrambe le aree filosofiche trarrebbero da una trattazione, per così dire, 'incrociata'.

caratterizzazione del rapporto tra mente e corpo.<sup>21</sup> In realtà, la questione della persistenza presenta delle caratteristiche peculiari che vanno messe bene in evidenza, in modo che risulti chiaro anche come essa si rapporti alla questione del nesso tra mente e corpo. Le due indagini vanno dunque tenute, almeno in prima battuta, separate per non rischiare pericolosi fraintendimenti.<sup>22</sup>

Nonostante la mia analisi sia circoscritta alla metafisica analitica degli ultimi 50 anni, i lavori proposti in questo ambito a proposito di teorie dell'identità personale sono incredibilmente numerosi, al punto che, come ho scritto, negli ultimi anni hanno iniziato ad essere pubblicati veri e propri lavori 'storiografici' sull'argomento. La mia tesi, quindi, non pretende di essere esaustiva né di citare tutti i contributi disponibili, le argomentazioni prodotte o le posizioni difendibili, ma semplicemente di presentare una panoramica sull'argomento, accompagnata da un'analisi dei lavori a mio parere più significativi, che provveda ad illustrare per lo meno gli aspetti principali della discussione sulla *personal identity over time* e la sua relazione con temi morali di spiccato rilievo e attualità.

---

<sup>21</sup> Un esempio di questo modo di procedere si ritrova in Searle 2004. (In particolare cfr. tr. it. p. 23).

<sup>22</sup> Cfr. Garrett 1998. (In particolare cap. 1).



---

## INTRODUZIONE

*Each of us assumes that we remain who we are, through various changes, from moment to moment, hour to hour, day to day, and so on. We persist until we cease, perhaps at bodily death. Each of us also assumes that one of our most fundamental egoistic desires is to persist. As we say, we want to live. But what accounts for the fact, if it is a fact, that we remain the same persons over time and through various changes? That question is the philosophical problem of personal identity.<sup>1</sup>*

Il 5 ottobre 1992, l'automobile di Marion Ploch usciva di strada tra Feucht e Altdorf, terminando la sua corsa contro un albero. Quando un quarto d'ora dopo l'ambulanza raggiunse il luogo dell'incidente, la ragazza aveva perso conoscenza e risultava aver riportato una frattura cranica. Tre giorni dopo, all'ospedale di Erlangen ne veniva dichiarata la morte cerebrale. Il caso di Marion sembra essere *prima facie* del tutto simile a quello di molte altre persone incorse nello stesso tragico destino, ma negli anni '90 suscitò in Germania un vivo dibattito perché al momento dell'incidente la ragazza risultava essere incinta di circa tredici settimane.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Barresi, Martin 2003, xxi.

<sup>2</sup> Le vicende di Marion Ploch e Trisha Marshall sono riportate nel dettaglio in *Rethinking Life & Death* di Peter Singer (pp. 27-52). Nello stesso, è possibile trovare un'ampia argomentazione circa il problematico nesso tra la necessità pratica di attribuire dei confini netti alla vita umana e la difficoltà di rintracciare in una prospettiva scientifica degli spartiacque così precisi. Anche se sotto il profilo etico percepiamo come necessaria l'individuazione di un chiaro punto di inizio/fine della vita umana – e ancor più della vita della persona – sotto il profilo meramente teoretico simili

Dando la notizia ai genitori, i medici dell'ospedale comunicarono anche la possibilità di 'tenere in vita' la ragazza per altri 5 mesi, in modo da poter permettere al feto di svilupparsi regolarmente e sopravvivere alla morte della madre. Dopo aver dato inizialmente il proprio consenso, i Ploch però ebbero un ripensamento e chiesero ai medici di interrompere ogni supporto alla figlia, trovando in questi una netta opposizione: dal momento che una vita umana – la vita del feto – era in gioco, il respiratore non poteva essere spento. I Ploch si rivolsero allora alla stampa, sperando di ottenere grazie alla voce dell'opinione pubblica quello che le loro singole voci non erano riuscite ad ottenere: il caso del 'bambino di Erlangen', diventò così un vero e proprio caso mediatico.

Un episodio simile – la vicenda di Trisha Marshall – si era registrato all'incirca nello stesso periodo negli Stati Uniti; in Germania però il dibattito innescatosi andò molto più a fondo di quanto non fece quello americano, arrivando a toccare questioni fondamentali concernenti la vita e la morte di un individuo. Al di là delle singole problematiche bioetiche che casi del genere suscitano – la dubbia liceità di “utilizzare una donna come incubatrice degradandola allo stato di fluido nutriente”,<sup>3</sup> la mancanza di consenso informato da parte di un paziente che evidentemente non è più in grado di fornirlo, il desiderio (che alcuni di noi vorrebbero trasformato in obbligo morale) di salvare una vita laddove altrimenti se ne perderebbero due, la possibilità di ricorrere a metodi tecnologici moderni per salvare la vita di un bambino – il dibattito andò a toccare una questione ancor più basilare.

Interrogato sull'intera vicenda, il cappellano dell'unità di cure intensive dell'ospedale di Erlangen rispose: “Non accetto le sentenze dei medici. Per me una donna è morta quando giace rigida e bianca. In fin dei conti nessuno sa quando l'anima lasci il corpo”.<sup>4</sup> Marion Ploch non era né l'una, né l'altra cosa. Era dunque morta? Sicuramente lo era per la legge tedesca e per la medicina, secondo

---

'confini' non trovano una collocazione netta e incontrovertibile lungo la linea dello sviluppo di un uomo. Proprio a Singer, e alla bibliografia che nel suo lavoro propone, sono debitrice per quanto riguarda molti dei casi clinici che verranno discussi in questa introduzione e nel resto del mio lavoro.

<sup>3</sup> Anstötz 1993, p. 345.

<sup>4</sup> Singer 1996, p. 32.

cui la morte di una persona avviene quando si registra la mancanza di attività in ogni parte del suo cervello. Questo, tuttavia, non impedì all'opinione pubblica di chiedersi se la morte cerebrale non fosse in fondo una mera formula verbale: diciamo che il progresso della tecnologia ci permetterebbe di 'mantenere in vita' persone nello stato di Marion fino alla nascita del bambino che portano in grembo, oppure, diversamente, ci chiediamo se forse non sarebbe moralmente più corretto interrompere ogni forma di respirazione artificiale per permettere loro di avere 'una morte dignitosa'. Ma mantenere in vita *chi*? Consentire una morte dignitosa a *chi*? È evidente che espressioni del genere entrano in contraddizione con il fatto che Marion fosse già morta (per lo meno legalmente) prima che simili decisioni potessero anche solo essere discusse. Dove sta allora l'errore? Quali delle espressioni che ho usato sono solo abitudini verbali che non rispecchiano lo stato reale dei fatti: quelle che si riferiscono a Marion come se fosse ancora in vita, o quelle che ne considerano la morte come un dato assodato? Quando una persona può essere dichiarata morta?

La discussione sui criteri di definizione della morte umana trova le sue radici più vicine alla fine degli anni '60, quando, dopo il primo trapianto di cuore effettuato a Città del Capo da Christian Barnard, si manifestò chiara l'esigenza di ridiscutere l'allora vigente criterio della morte cardiopolmonare. Dichiarare la morte di un paziente solo quando le sue funzioni circolatorie e respiratorie fossero definitivamente cessate, comportava il rischio di poter disporre dei suoi organi solo quando questi sarebbero risultati ormai inutilizzabili. Per massimizzare le possibilità di successo di un trapianto cardiaco, occorreva quindi procedere all'espianto il più presto possibile dopo la morte del paziente. Inoltre, la definizione classica di morte come "cessazione permanente della circolazione dei fluidi corporei vitali"<sup>5</sup> comportava in quegli anni un ulteriore problema: dopo la messa a punto, negli anni '50, del respiratore era diventato possibile per alcuni pazienti rimanere privi di coscienza in ospedale per mesi, a volte per anni, senza alcuna prospettiva di riguadagnare coscienza, eppure ancora vivi. L'uso di respiratori su pazienti in coma irreversibile era quindi diventato un problema per

---

<sup>5</sup> Bernat 1981, p. 390.

i direttori delle unità di cure intensive, “che incominciarono a vivere l’incubo di corsie piene di pazienti permanentemente inconsapevoli, ognuno dei quali aveva bisogno non solo di un respiratore e di un letto, ma anche dell’assistenza di un’infermiera professionale”.<sup>6</sup> Se la necessità di liberare dei letti non poteva da sola costituire una spinta sufficientemente forte per riconsiderare la vigente concezione di morte – almeno per le implicazioni morali e l’impatto negativo che presumibilmente avrebbe avuto una simile argomentazione sull’opinione pubblica – l’idea che il processo di espanto potesse essere in qualche modo ‘facilitato’ sembrò essere la classica scintilla che portò alla luce un’idea che in realtà covava già da tempo all’interno dell’ambiente medico.<sup>7</sup>

L’inadeguatezza del *cardipulmonary criterion of death* era, infatti, già stata espressa da Henry Beecher, medico presso la facoltà di medicina dell’Università di Harvard, alcuni mesi prima dell’operazione pionieristica di Barnard, quando nell’ottobre del 1967, in una lettera al preside della suddetta facoltà, egli presentava l’inedita necessità di riaffrontare il tema della morte umana: “Il dottor Murrey e io pensiamo che sia giunto il momento di riesaminare la definizione di morte. Non c’è ospedale di una certa importanza che non abbia pazienti in attesa di donatori adatti”.<sup>8</sup> Il successo del primo trapianto cardiaco e l’immediato seguito che questa operazione ebbe – nel solo 1968 vennero eseguiti più di 100 trapianti di cuore – non fece che confermare quanto espresso da Beecher, sotto la cui presidenza, ad Harvard, venne istituita una commissione incaricata di vagliare la possibilità di redigere un nuovo criterio di accertamento della morte umana.

Il risultato di quanto discusso ad Harvard apparve nell’agosto del 1968 sul “Journal of the American Medical Association”. La duplice necessità di disporre di una nuova definizione di morte è sintetizzata chiaramente: “Il nostro principale

---

<sup>6</sup> Singer 1996, p.

<sup>7</sup> Nel 1959, in Francia, era stato pubblicato uno studio sul *coma depasse*, una sindrome caratterizzata dalla perdita di tutti i riflessi e dell’attività cerebrale in pazienti le cui funzioni cardiorespiratorie potevano essere assolate meccanicamente, seppur senza nessuna possibilità di recupero della coscienza (Mollaret, Goulon 1959). Inoltre, nella seconda metà degli anni sessanta, in diversi seminari era stata richiamata l’attenzione sui risvolti pratici che una nuova concezione di morte avrebbe potuto comportare.

<sup>8</sup> Singer 1996, p. 41. Singer trae la citazione da una lettera depositata nella collezione di manoscritti di Henry Beecher, conservata presso la Francis A. Countway Library of Medicine della Harvard University.

obiettivo è quello di definire il coma irreversibile come nuovo criterio per accertare la morte. Il bisogno di un nuovo standard si impone per due ragioni: 1. il miglioramento delle misure di rianimazione e di prolungamento della vita ha prodotto un impegno sempre maggiore per salvare persone affette da lesioni disperatamente gravi. A volte questi sforzi hanno un successo solo parziale e quello che ci ritroviamo davanti è un individuo il cui cuore continua a battere, pur in presenza di un cervello irreversibilmente danneggiato. Il peso di questa situazione è enorme non solo per i pazienti, ormai permanentemente privi dell'intelletto, ma anche per le loro famiglie, per gli ospedali e per tutti coloro che hanno bisogno di letti già occupati da pazienti in coma. 2. L'uso di criteri obsoleti per la definizione della morte può ingenerare controversie nel reperimento degli organi per i trapianti.”<sup>9</sup>

“Pragmatica, clinica e priva di spiegazioni filosofiche, la relazione della commissione di Harvard offriva dei criteri in base ai quali i medici potessero determinare se un paziente avesse perso tutte le sue funzioni cerebrali, dai primitivi riflessi del tronco cerebrale alla coscienza, e raccomandava che tali criteri fossero utilizzati per dichiararne la morte”.<sup>10</sup> Nonostante la schiettezza del documento sia stata da più parti sottolineata, i passaggi che avrebbero potuto indurre a leggere nel nuovo standard un mezzo introdotto unicamente per consentire una maggiore disponibilità di organi erano stati in realtà accortamente rielaborati durante i lavori di stesura, in modo che l'accento risultasse posto piuttosto sul bisogno di rimpiazzare un criterio divenuto ormai obsoleto, con uno che rispecchiasse i progressi diagnostici fatti tanto dalla scienza quanto dalla tecnologia biomedica, dandoci della morte una definizione più corretta e puntuale.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Singer 1996, p. 41.

<sup>10</sup> DeGrazia 2005, p. 116.

<sup>11</sup> Singer (1996, p. 42) riporta una precedente versione proposta dalla Commissione, in cui la formulazione della seconda tesi del *report* risultava più articolata: “Un problema di importanza secondaria, ma tutt'altro che di poco conto, è che, con il progressivo arricchimento delle esperienze, delle conoscenze e delle pratiche relative ai trapianti, c'è una forte richiesta di tessuti e organi, anche dei tessuti e degli organi dei pazienti con un cervello ormai irrimediabilmente distrutto, per restituire alla vita malati recuperabili.” Su consiglio del preside della facoltà Ebert, la versione definitiva cercò però di ‘smorzare’ i toni su quella che, di fatto, rimane la motivazione

“La scelta del livello a cui parlare di morte – dirà Beecher qualche anno dopo – è una decisione *arbitraria*. Sceglieremo la morte cardiaca? Ma dopo la morte cardiaca i capelli continuano a crescere. Sceglieremo la morte cerebrale? Ma il cuore continua a battere. Occorre scegliere uno stato irreversibile in cui il cervello non funziona più. È meglio scegliere un livello in corrispondenza del quale, sebbene il cervello sia morto, gli altri organi conservino la loro utilità [...]. [La nuova definizione di morte], se accettata, infatti, farà sì che noi disponiamo in misura molto maggiore di organi essenziali in condizioni di vitalità per i trapianti, e quindi consentirà di salvare molte vite umane che oggi sarebbero inevitabilmente perdute”.<sup>12</sup>

Il *cardiopulmonary standard of death* cedeva, dunque, definitivamente il passo al *whole-brain criterion*: la morte umana veniva a coincidere con la cessazione irreversibile delle funzioni dell'intero cervello, compreso quindi il tronco cerebrale. Cellule e organi possono smettere di funzionare in momenti diversi, alcuni con effetti più rilevanti sul mantenimento della vita umana – come cuore e polmoni – altri meno. Quello che però viene posto come discrimine fondamentale è che la morte in senso stretto è un evento che deve coinvolgere l'intero organismo umano: l'organismo *as a whole*. Diversamente dalle cellule e dai singoli organi, l'organismo è, infatti, l'unica entità coinvolta che può morire senza essere parte di un sistema biologico più ampio, e proprio per questo motivo solamente ad esso può essere ricondotta la morte dell'individuo.<sup>13</sup> Essendo poi il cervello a regolare le funzioni che permettono all'organismo di lavorare come un'unità integrata, viene di conseguenza assunta come condizione necessaria e sufficiente ai fini della dichiarazione di morte proprio la sua mancata attività.

---

principale dell'intero lavoro. “La connotazione di questo testo – scrive Ebert – è poco felice, in quanto suggerisce l'idea che si voglia ridefinire la morte per rendere più facilmente disponibili alle persone in attesa di trapianto gli organi vitali dei malati in coma irreversibile [...]. Non sarebbe meglio limitarsi a formulare il problema, e sottolineare che l'uso di *criteri obsoleti* per definire la morte può innescare controversie nel reperimento degli organi per i trapianti? (Singer 1996, p.42). (Entrambi i passaggi sono tratti dalla collezione di manoscritti di cui alla nota 6, e riportati anche in Rothman 1991, pp. 162-4).

<sup>12</sup> Beecher 1971, pp. 120-1. Corsivo mio.

<sup>13</sup> Cfr. DeGrazia 2007.

Nel 1981, il nuovo standard era legge in 15 paesi ed in oltre la metà degli Stati Uniti.<sup>14</sup> Nel 1976 veniva promulgata in Italia la legge sull'accertamento di morte ai fini di trapianto, mentre è con la legge n. 578 del 1993 che anche nel nostro paese "la morte si identifica con la cessazione di tutte le funzioni dell'encefalo" (art. 1). E ancora: "La morte per arresto cardiaco si intende avvenuta quando la respirazione e la circolazione sono cessate per un intervallo di tempo tale da comportare la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo e può essere accertata con le modalità definite con decreto emanato dal Ministro della sanità" (art. 2, comma 1).

Tuttavia, ho già sottolineato quanto sia importante fare attenzione ai limiti di formulazioni rigide, soprattutto quando queste mirano a 'fermare' in definizioni puntuali i processi vitali. Il *whole-brain criterion* sotto questo punto di vista non rappresenta un'eccezione.

Nel febbraio del 1991, al Royal Children's Hospital di Melbourne, venne ospitata una conferenza sul tema 'Anencefalici, infanti e morte cerebrale: possibilità di trattamento e donazione degli organi'.<sup>15</sup> Durante la conferenza, uno dei medici invitati portò all'attenzione dei presenti due casi strettamente correlati, entrambi risalenti a pochi anni prima. Presso il suo ospedale, erano stati ricoverati nello stesso periodo due bambini: il primo, ospedalizzato per gravi problemi cardiaci, aveva una prognosi disperata, ma a parte il danno cardiaco era del tutto normale. Il secondo era arrivato in ospedale per un'emorragia cerebrale che aveva causato la distruzione dell'intera corteccia. La Commissione di Harvard però era stata chiara nel ricondurre a tutta la morte del cervello, la morte

---

<sup>14</sup> Per quanto riguarda specificamente gli Stati Uniti, la mancanza di uniformità all'interno del paese portò, negli anni settanta, alla creazione di diversi documenti – da parte di associazioni quali per esempio la American Bar Association (ABA) e la American Medical Association (AMA) – che miravano a stabilire una maggiore omogeneità in materia. Il testo più rilevante è quello redatto nel 1981 dalla President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, intitolato *Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*. Diversamente dalla Harvard Committee, la President's Commission raccomandava quanto proposto nel suo *report* – un criterio disgiuntivo di morte che includesse la cessazione delle funzioni circolatorie o la cessazione dell'attività cerebrale – anche da un punto di vista legale, e corredeva le proprie affermazioni con argomenti filosofici validi. Il testo in breve divenne il manifesto anche di quanto sostenuto dalla AMA e dalla ABA.

<sup>15</sup> Singer 1996, pp. 54-70.

dell'individuo: "Qui noi ci occupiamo solo di quegli individui in stato di coma che non presentano nessuna attività discernibile del sistema nervoso centrale".<sup>16</sup>

Il cervello umano può essere considerato come composto da due parti: quella superiore, formata dal cervelletto e dagli emisferi cerebrali – in cui si distinguono corteccia cerebrale, sostanza bianca, nuclei della base, amigdala e ippocampo – e quella inferiore, costituita dal tronco cerebrale, suddiviso a sua volta in diencefalo, mesencefalo, ponte e bulbo.<sup>17</sup> Il fatto che una persona riporti danni irreversibili solo nell'area cerebrale superiore o solo nella zona corticale, rimanendo invece funzionale il tronco, non ci consente dunque di dichiararne la morte.

"Pur senza consentirgli di vivere senza ventilatore, il tronco cerebrale parzialmente continuava a funzionare e il bambino faceva irregolari movimenti ansimanti [...], tali movimenti dimostravano che il suo cervello non era interamente morto. Legalmente, non era morto."<sup>18</sup> Nonostante la distruzione della corteccia, e la conseguente incapacità di riacquistare conoscenza, il secondo paziente non poteva essere considerato un donatore per il primo. In breve tempo entrambi morirono.

Di fronte ad una storia come questa, la domanda che credo nasca spontaneamente in tutti è la seguente: se la morte è da considerarsi come una scelta arbitraria lungo il percorso che porta dalla morte dei singoli organi alla morte dell'intero organismo, perché questo confine arbitrario non può essere tracciato un po' più in là?<sup>19</sup> Perché equipararla a stati di coma irreversibile, e non ad altri stati in cui comunque non sia possibile un recupero della coscienza?

---

<sup>16</sup> Singer 1996, p. 43.

<sup>17</sup> Per una rapida ma efficace introduzione all'organizzazione anatomica del sistema nervoso cfr. Kandel 2003, pp. 315-33.

<sup>18</sup> Singer 1996, p. 57.

<sup>19</sup> Dello stesso avviso è anche Zamperetti quando scrive: "Il ragionamento della commissione sembra essere stato il seguente: poiché la morte cerebrale non è un evento istantaneo, ma un processo, è possibile individuare un momento in cui il malato è irreversibilmente 'sufficientemente morto' in modo da sospendere il supporto e da prelevare organi vitali. Questa è chiaramente una posizione morale, e tale rimane anche se la determinazione dei criteri per la sua applicazione pratica è affidata alla medicina. Tuttavia, in qualche modo tutto l'approccio è stato fatto passare come scientificamente fondato, compreso il fatto che la perdita totale ed irreversibile di tutte le funzioni cerebrali equivalga alla morte biologica".

Perché assumere come riferimento l'intero cervello, e non solo le parti di esso deputate a garantire che *io* possa essere cosciente di me stesso e del mondo che mi circonda? <sup>20</sup>

Eric Olson apre il suo libro *The Human Animal*, con una storia simile a quella dell'ospedale di Melbourne. La conclusione del suo brano porta alla domanda che sarà il perno su cui il mio lavoro vuole essere incentrato.

Immagina di cadere in quello che i fisiologi attualmente definiscono come stato vegetativo permanente.<sup>21</sup> In seguito ad un collasso improvviso, il tuo cervello è

---

<sup>20</sup> È necessario distinguere a questo punto, due livelli di coscienza. La coscienza primaria consiste nel fare esperienza durante lo stato di veglia di “una scena unitaria variamente composta da esperienze sensoriali [...] oltre che da immagini, ricordi, [ecc.]” (Edelman 2007, p.11-2.). In altri termini, consiste nel possedere una prospettiva di prima persona dalla quale si fa esperienza del mondo circostante e di se stessi. La coscienza superiore, invece, implica il fatto che si possa essere coscienti della coscienza stessa. Gli animali, per esempio, sono dotati di coscienza primaria: possono fare esperienza di una scena unitaria, integrata, nell'intervallo di qualche secondo (quello che Edelman chiama ‘presente ricordato’). Tuttavia, diversamente dagli uomini, non sono in grado di formarsi un concetto di passato e di futuro, né possiedono, sempre per dirla con Edelman, un *sé nominabile*. Non hanno quindi coscienza superiore – o autocoscienza – pur essendo dotati di coscienza primaria.

<sup>21</sup> Per stato vegetativo permanente (PVS, dall'acronimo inglese) si intende la condizione caratterizzata dal mantenimento delle funzioni vitali e del ritmo sogno-veglia, con perdita della consapevolezza del sé e dell'ambiente circostante: in termini elementari, un paziente in PVS è in stato di veglia, ma non ha contenuti di coscienza. “Ha gli occhi aperti o li apre dopo intensa stimolazione dolorosa, possiede movimenti oculari erratici, ma non di inseguimento, ha movimenti degli arti, ma mai intenzionali, talvolta emette suoni o lamenti, ma mai parole.” (Jennet, Plum 1972, p. 734) Il trauma cranico e l'arresto cardio-respiratorio rappresentano le cause più comuni che inducono l'insorgenza di uno stato vegetativo. In seguito a questi eventi si verifica uno stato di coma da cui il paziente, trascorso un periodo di sei-otto settimane, può uscire con il ripristinarsi del ritmo sogno veglia, espresso dall'apertura spontanea degli occhi. Qualora, entro un mese, non vi siano evidenze di contenuti di coscienza, lo stato è definito persistente; se detta condizione perdura per più di un anno, lo stato è detto permanente. (Quando si parla di identificazione della presenza di contenuti di coscienza ci si riferisce alla presenza di processi superiori quali fra gli altri l'intelligenza, il linguaggio, la memoria, l'affettività). *L'American Congress of Rehabilitation Medicine*, ha messo in discussione il fatto che si possano considerare irreversibili stati vegetativi che si protraggano per più di un anno. Il termine permanente deve consentire la certezza dell'esito, cosa che non è totalmente supportata, con questa tempistica, dalla letteratura. Dalla casistica della *Traumatic Coma Data* emerge che sei pazienti su ottantanove hanno recuperato la coscienza entro 1-3 anni dall'evento traumatico, e che in una paziente di diciotto anni in stato vegetativo permanente si è verificata la ripresa della coscienza dopo 14 mesi. Pur essendo la diagnosi principalmente clinica – “al fine di stabilire se un paziente sia o meno cosciente e se possa o meno provare dolore, accurati esami neurologici ripetuti rappresentano il metodo migliore” (Childs, Mercer 1993, p. 1465) – ultimamente le indagini strumentali sono riuscite ad apportare un consistente contributo sia diagnostico che prognostico.

rimasto privo di ossigeno per dieci minuti prima che la circolazione potesse essere ripristinata, lasso di tempo in cui i tuoi neuroni sono morti di anossia. Attività come il pensiero e la coscienza sono impossibili se la corteccia cerebrale non è intatta, e dal momento che le cellule cerebrali non si rigenerano, le tue funzioni mentali complesse risulteranno irrimediabilmente e definitivamente perse. Non sarai più in grado di ricordare il tuo passato, di fare piani per il futuro, di ascoltare la voce di qualcuno che ami, o di essere cosciente di una qualunque cosa intorno a te, perché l'equipaggiamento necessario affinché tutte queste attività si realizzino è distrutto e non può essere rimpiazzato. In termini medici, sei diventato un soggetto 'irreversibilmente incapace di cognizione'. La parte subcorticale del tuo cervello – il talamo, i gangli basali, il cervelletto e il tronco cerebrale – sono tuttavia più resistenti a subire danni da mancata irrorazione di quanto non lo siano gli emisferi cerebrali, e possono continuare a funzionare anche quando questi risultano essere distrutti. Sono questi gli organi che sostengono le nostre funzioni vegetative come la respirazione, la circolazione, la digestione e il metabolismo. Supponiamo che questo succeda a te (come è successo a Karen Quinlan, che è sopravvissuta in uno stato vegetativo permanente per dieci anni dopo che il suo respiratore era stato spento). Il risultato è un animale umano che è simile a te più di quanto lo potrebbe mai essere qualsiasi altra cosa non dotata di mente. L'animale non è comatoso. [...] E non è cerebralmente morto, perché le parti del suo cervello che dirigono le funzioni vegetative sono completamente intatte. Non è solo un corpo ventilato, che cesserebbe di mostrare qualsiasi segno di vita se privato della respirazione artificiale. [...] Casi come questo sollevano difficili dilemmi morali e legali: è possibile dichiarare 'morto' un essere umano in stato vegetativo permanente e rimuovere i suoi organi per un trapianto? Oppure al contrario siamo obbligati a mantenerlo 'in vita' il più a lungo possibile? Chi dovrebbe decidere? E così via. Io però voglio porre una domanda diversa: cosa succede a *te* nella storia? Potresti sopravvivere ad un cambiamento del genere? Può sembrare una domanda scontata. *Sopravvivere* come un vegetale umano? Perché preoccuparsi di considerare questo tipo di esistenza sopravvivenza? Ma la mia questione in realtà è molto più elementare. Dimentica la qualità della vita che avresti, e che alcuni potrebbero

---

L'impiego dei Potenziali Evocati Somato Sensoriali (Zandenberg, 1994) consente di predire la prognosi negativa con un'affidabilità del 100% (qualora l'esame rilevi l'assenza dei potenziali evocati). I pazienti in stato vegetativo permanente presentano lesioni estese della sostanza bianca, sottocorticali, lesioni talamiche, e del tronco cerebrale in varie combinazioni; a volte però – e questo risulta particolarmente rilevante per quanto si sta discutendo in questa sede – il danno è esclusivo della neocorteccia.

definire patetica. E non preoccuparti di capire se questo stato si può chiamare vita o morte, in senso legale, morale, o psicologico. Io voglio sapere se alla fine della storia tu sarai ancora presente: in un qualsiasi stato, ma *tu*. Il vegetale umano, saresti tu? [...] O la distruzione delle tue capacità cognitive porterebbe la tua esistenza ad un termine, proprio come ogni altro ordinario metodo per provocare la morte?<sup>22</sup>

Il punto di partenza del mio lavoro sarà esattamente quello suggerito in chiusura da Olson: che tipo di cambiamenti *io* sono in grado di sopportare, e quali invece porterebbero inevitabilmente la *mia* esistenza ad una fine, lasciando dietro di me qualcosa o qualcuno in cui non potrei più riconoscermi? Al di là di quello che le leggi chiamano ‘morte’, al di là di ciò che moralmente riteniamo di dover fare in casi di completa e irreversibile assenza di coscienza, come possiamo stabilire con esattezza quando l’esistenza di un individuo continua e quando, al contrario, essa è arrivata al termine? È possibile farlo mediante un criterio di *identità personale nel tempo* debitamente formulato, che ci permetta di distinguere senza ombra di dubbio tra queste due opposte situazioni, in modo da poter disporre di un mezzo preciso per dirimere casi eticamente problematici?

Stando alle leggi vigenti in materia di morte cerebrale, possiamo affermare che noi non siamo in grado di sopravvivere all’irreversibile cessazione dell’attività encefalica ma, come ho mostrato, esistono casi (per lo meno quello dello stato vegetativo permanente) che ci portano a mettere in dubbio la totale validità di questa definizione. Se la morte cerebrale è di per sé un processo, nasce lecita la perplessità che *io* possa cessare di esistere anche prima che questo processo sia totalmente compiuto: anche prima che *ogni* forma di attività cerebrale abbia in me smesso di sussistere.

La questione può essere affrontata in diversi modi: in primo luogo, possiamo chiederci “perché mai la commissione si [sia] occupata solo dei malati che non presentano nessuna attività cerebrale”.<sup>23</sup> Una ragione plausibile può essere data dal fatto che una persona il cui cervello sia interamente morto, appena staccata dal respiratore cesserà di respirare, e sarà quindi ben presto morta, quale che sia

---

<sup>22</sup> Olson 1997b, p. 7-9.

<sup>23</sup> Singer 1996, p. 43

il criterio adottato. Al contrario, i malati in stato vegetativo persistente possono continuare a respirare anche senza assistenza meccanica, e di certo “chiedere a un impresario di pompe funebri di seppellire un paziente ‘morto’ che respira ancora sarebbe eccessivo per chiunque”.<sup>24</sup>

Diversamente, si può puntare il dito sul fatto che “a fare della morte del cervello la morte di tutto ciò che apprezziamo”,<sup>25</sup> non siano tanto le sue funzioni integrative, quanto “la sua associazione con la nostra coscienza e la nostra personalità”,<sup>26</sup> e che il motivo per cui nel 1968 è stata assunta come criterio di morte la totale inattività del cervello sia dovuto principalmente a limiti diagnostici, più che a convinzioni teoretiche.<sup>27</sup> Non essendo cioè possibile diagnosticare con affidabilità la distruzione irreversibile delle parti del cervello associate alla coscienza, ci si limitò a parlare dei casi di coma irreversibile e di irreversibilità della totalità delle funzioni cerebrali.<sup>28</sup>

La questione però non si esaurisce fra le pieghe della neurologia, né riguarda solo la definizione di morte, per quanto già a questo livello – come ormai credo sia emerso – la discussione sia di per sé abbastanza spinosa.

Noi tutti nasciamo, cresciamo, cambiamo. Siamo stati bambini paffutelli, e non lo siamo più; abbiamo amato cose che hanno smesso di affascinarci, frequentato la tale scuola nella tale città, accettato lavori che magari in seguito abbiamo lasciato, imparato cose che abbiamo dimenticato. Eppure, riferendoci ad

---

<sup>24</sup> Singer 1996, p.54.

<sup>25</sup> Singer 1996, p.47.

<sup>26</sup> Singer 1996, p.47.

<sup>27</sup> Dal 1968 ad oggi, la tecnologia per ottenere immagini dei tessuti molli del corpo umano ha fatto grossi passi in avanti (De Campo, 1997). Nel 1993, la Commissione per i problemi etici dell'*American Neurological Association* ha proposto una classificazione delle condizioni cliniche caratterizzate da danno cerebrale, riconducendo tutti i deficit da danno cerebrale a cinque sindromi clinicamente definite: coma, sindrome locked-in, mutismo acinetico, *minus responsive syndrome* e stato vegetativo permanente. Per quanto riguarda quest'ultimo, nonostante le precauzioni riportate nella letteratura circa la sua diagnosi (cfr. nota 21), si può sostenere che mai si sia verificato un miglioramento dello stato di coscienza a distanza di tre anni dall'evento comatoso, e che la prognosi possa essere ben determinata dall'utilizzo in fase precoce di tecniche quali la risonanza magnetica e i Potenziali Evocati Somato Sensoriali (cfr. Funghi, Giunta 2005, pp. 243-5).

<sup>28</sup> Per una disamina delle diverse interpretazioni che si possono dare della scelta fatta dalla Harvard Committee, cfr. Shewmon 2007, pp. 279-88. Il contributo del dott. Shewmon sarà esaminato dettagliatamente nel terzo capitolo del presente lavoro.

un passato che ormai non ci rispecchia – non totalmente almeno – identifichiamo regolarmente con noi stessi il soggetto che in quel passato si muoveva. *Io* sono andato, *io* ho fatto, *io* ho detto. Al contrario, può capitare che, a volte, ripensando a singoli eventi particolarmente distanti da ciò che oggi consideriamo appartenere alla nostra persona, stentiamo a riconoscerci in quello che siamo stati, al punto di esclamare con certezza: “Ma no! Non sono io quello! Non sono più così!”

David Shoemaker riporta un esempio chiarissimo a questo proposito. Durante una cena di famiglia, due fratelli rievocano il passato: ad un certo punto, uno dei due ricorda di essersi rotto una gamba quando a 10 anni l'altro lo fece cadere da un albero. “Ti biasimo ancora per quell'episodio!” – esclama – “Continuo ad arrabbiarmi ogni volta che ci penso”. Ma il secondo fratello si discolpa: “È successo trent'anni fa: non assomiglio nemmeno più a quel ragazzino. Non puoi avercela ancora con me per quello che *quel* bambino ti ha fatto!” “Non importa quanto tempo sia passato, o quanto *tu* sia cambiato – conclude il primo – sei ancora lo stesso che mi ha fatto cadere da quell'albero.”<sup>29</sup>

Scrive Bodei: “Nel guardare indietro al nostro passato, siamo talvolta colti da una sensazione nota, eppure perturbante: ci meravigliamo di essere la stessa persona che ricordiamo differente nei tratti fisici, nei pensieri e nei sentimenti. Com'è possibile – ci domandiamo, increduli e inquieti – che siamo identici, e insieme diversi, ma dotati di una coscienza generalmente capace di riconoscere la sua continuità, di sopravvivere a un corpo in costante modificazione e a un tempo che a ogni istante precipita nel nulla?”<sup>30</sup>

Nuovamente ci troviamo davanti a quesiti a cui possiamo provare a rispondere partendo dall'analisi di possibili criteri di re-identificazione personale. Sicuramente esiste un senso per cui siamo diversi ogni giorno, e addirittura ogni istante che passa. Eppure, se fosse possibile definire in qualche modo la nostra *essenza*, sarebbe viceversa possibile dire che rimaniamo gli stessi nel tempo, anche se di noi cambiano proprietà che, pur appartenendoci, ci caratterizzano solo *accidentalmente*. Sarebbe dunque possibile stabilire quando inizia e quando

---

<sup>29</sup> D. Shoemaker 2009, p. 2.

<sup>30</sup> Bodei 2002, p. 1.

finisce la nostra esistenza, quando possiamo affermare con ragione di essere presenti in un determinato scenario e quando no, compresi quei casi clinici in cui, ad una prima analisi, la risposta sembra essere tutto tranne che scontata.

Il tema dell'identità personale nel tempo si ricollega, quindi, chiaramente, alla più generale discussione circa la possibilità di conciliare identità e cambiamento. Nondimeno, presenta caratteristiche del tutto peculiari, date dal fatto che ciò di cui si vuole verificare l'identità, nel caso specifico, non sono semplici enti materiali ma persone.<sup>31</sup> In oggetto ci sono cioè esseri dotati di un bagaglio di sensazioni, emozioni, ricordi ecc. che concorrono a formare quella prospettiva privata sul mondo che, nonostante i progressi in campo neuroscientifico e gli sforzi che il filone riduzionista ha operato negli ultimi decenni, non è ancora stato possibile spiegare completamente in termini esclusivamente materiali.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Questo non implica in nessun modo che parlare dell'identità nel tempo di corpi inanimati sia una questione semplice, e priva di problemi specifici. Al contrario, sull'identità, e in particolare sul tentativo di comprendere la relazione fra identità, tempo e cambiamento, è stato scritto moltissimo, al punto che Russell ebbe a chiedersi come può una nozione apparentemente così semplice sollevare tanti problemi. Alcuni rompicapi come il *puzzle* della nave di Teseo, della coda del gatto Tibble o quello della statua di Golia, hanno dato vita ad un'ampia serie di quesiti. Ci si è chiesti se la relazione di identità sia primitiva o derivata, univoca o equivoca, determinata o vaga, assoluta o relativa, necessaria o contingente, atemporale o temporalizzata. Essendo il mio lavoro incentrato sul problema dell'identità personale nel tempo, questi quesiti non verranno analizzati nella completezza del dibattito a loro inerente. Mi limiterò a trattare quegli aspetti che saranno rilevanti ai fini delle mie argomentazioni, o necessari a chiarire punti chiave delle tesi esposte. Per una rassegna bibliografica delle principali opere in materia, che non saranno tutte incluse in questo lavoro, cfr. Carrara, Morato 2006, p. 17-26. Per una esposizione dei *puzzles* riportati in questa nota, cfr. Gallois 1998, pp. 13-35. Per una introduzione sommaria al tema dell'identità si veda Noonan 2006: "La gran parte del dibattito sull'identità negli ultimi decenni è ruotata intorno all'identità personale, ed in particolare all'identità personale nel tempo. Ma l'identità in generale – e l'identità di oggetti di altro tipo – ha comunque ricevuto attenzione. Vari – e variamente connessi – problemi sono stati al centro del dibattito, ma mi sembra ragionevole affermare che i lavori recenti si siano concentrati principalmente sulle seguenti aree: la nozione di criterio di identità; la corretta analisi del concetto di identità nel tempo (in particolare, il disaccordo fra i sostenitori della *perdurance* e della *endurance* come spiegazione dell'identità nel tempo); la nozione di identità in mondi possibili; la nozione di identità contingente e di identità vaga." (p. 1).

<sup>32</sup> Le introduzioni al problema del rapporto *mind-body* sono numerosissime, e in continua pubblicazione. Per citarne due fra tutte, entrambe in lingua italiana: Di Francesco 2000; Paternoster 2002.

Il problema dell'identità personale ha le sue radici nel problema del cambiamento, che costituisce un ostacolo per tutti i tipi di teorie dell'identità. Come può un oggetto rimanere lo stesso e, nondimeno, subire dei mutamenti? La questione è ulteriormente esacerbata dalla difficoltà che i filosofi hanno nel trovare un accordo su cosa voglia dire essere 'persona'. Un pomodoro è prima verde, poi rosso; le foglie sugli alberi sono gialle e poi marroni. Tutti gli oggetti naturali sembrano inevitabilmente destinati a subire un qualche tipo di cambiamento, incluse le persone. Se però una foglia e un pomodoro si possono forse definire agevolmente, trovare una definizione per la persona non è così semplice. [...] *Il nostro problema allora verte sul fatto che un oggetto al tempo  $t_1$  è lo stesso di un oggetto al tempo  $t_2$ , malgrado il fatto che alcune proprietà del medesimo non si mantengono costanti in  $t_1$  e  $t_2$ .*<sup>33</sup>

C'è un problema speciale dell'identità personale per due ragioni. La prima è la *self-consciousness*, ossia il fatto che sembra esserci un senso peculiare in cui un uomo è cosciente della sua specifica identità. [...] La seconda è che alla domanda sull'identità di una persona, non si può evidentemente rispondere solo valutando l'identità di un certo *physical body*. Se mi viene chiesto di giudicare se la persona che ho davanti sia la stessa della sola persona presente in un posto *a* ad un tempo *t*, non necessariamente sarò giustificato nell'asserire che è così per il semplice fatto che il corpo umano che ho di fronte è lo stesso che ritrovo in *a* al tempo *t*.<sup>34</sup>

Al di là di ciò che *di fatto* garantisce nella vita di tutti i giorni la mia continuità nel tempo (la compresenza del mio corpo e della mia struttura nervosa, associati ad un determinato *set* di caratteristiche psicologiche, ecc.), al di là di ciò che mi costituisce solo *accidentalmente*, qual è dunque la mia *essenza*? Cosa in me può variare, e cosa, invece, deve rimanere *necessariamente* immutato perché si possa parlare a ragione della mia *persistenza*? Riprendendo la domanda che già era emersa citando il brano di Eric Olson: è possibile formulare un criterio di *identità personale nel tempo* che, tenendo conto delle differenze qui enunciate, formuli chiaramente le condizioni necessarie e sufficienti per la persistenza personale, in modo da permetterci di valutare tanto i casi ordinari di continuità nel tempo, quanto situazioni maggiormente problematiche?

---

<sup>33</sup> Mandrigin 2007, p. 5. Corsivo mio.

<sup>34</sup> Williams 1976, p.1.

Lo scopo del mio lavoro sarà proprio quello di cercare di fornire una risposta a queste domande partendo dall'analisi delle principali risposte che ad esse sono state date in ambito analitico a partire dagli anni '60 del secolo scorso. La prima parte della mia tesi sarà quindi dedicata ad una sommaria ricostruzione di come sia stato condotto, nella metafisica analitica degli ultimi 50 anni, il tentativo di formulare un criterio *ontologico*<sup>35</sup> di persistenza logicamente coerente: un criterio che cioè permetta di verificare la verità di espressioni come *A al tempo t = B al tempo t\**, dove A e B sono persone.

Nonostante il taglio logico-metafisico che caratterizzerà l'inizio del mio lavoro, quello che sin da subito mi interesserà mettere in evidenza, è come lo sviluppo del dibattito sui criteri di persistenza della persona sia, di fatto, strettamente legato alla necessità di dirimere questioni pratiche rilevanti. È infatti proprio il bisogno di trovare dei precisi confini alla vita umana per risolvere casi problematici come quelli fin qui riportati, a stimolare lo sviluppo della discussione su tale piano. Proverò allora ad analizzare come, e se, la domanda sulla *personal identity over time* possa effettivamente fornire – o anche solo aiutare a fornire – risposte a questioni concrete pressanti, di cui quella della definizione della morte dell'individuo costituisce uno degli esempi più lampanti.

Per restare in tema delle cosiddette 'questioni di fine vita', alla già citata morte cerebrale, possiamo aggiungere senza troppe difficoltà anche la questione delle direttive anticipate di trattamento.<sup>36</sup> Spostando, invece, l'attenzione

---

<sup>35</sup> Avrò modo di tornare sul concetto di persistenza all'inizio del prossimo capitolo, per spiegare che cosa di preciso voglio dire, e quali siano i più comuni fraintendimenti ad esso legati. Per il momento, quello che è importante tenere a mente è che il criterio che qui si sta cercando è *ontologico*, e non *epistemologico*. Quello che mi interessa capire è che cosa renda una persona la stessa nel tempo, non quali siano i mezzi necessari per poter giudicare dall'esterno che tale identità si sia verificata.

<sup>36</sup> Una panoramica sui principali problemi etici che possono essere analizzati alla luce della questione metafisica della persistenza della persona, si può trovare in apertura del già citato lavoro di David Shoemaker *Personal Identity and Ethics. A Brief Introduction*. Il libro tematizza proprio il nesso fra etica ed identità personale che intendo approfondire nella mia tesi. Dopo aver dedicato la prima parte del testo, ad una ricostruzione dei possibili approcci alla definizione del criterio di persistenza della persona, Shoemaker passa infatti all' 'applicazione pratica' di quanto discusso, mostrando come il tema dell'identità personale possa costituire un tipo di argomentazione nei casi di inizio vita, fine vita, e nei casi in cui viene discussa la responsabilità personale di un individuo. Nelle primissime pagine del libro, vengono presentati, a mo' di

sull'inizio della vita umana, alcune delle questioni che possono trarre beneficio da una discussione metafisica del tema della persistenza della persona sono, per esempio, l'utilizzo di embrioni per fini diversi dalla procreazione, o l'intervento genico sul concepito durante le fasi di fecondazione assistita.<sup>37</sup> Quanto all'attualità di quest'ultimo tema, nel volgere di pochi anni – dal 1991 al 1994 – sono apparsi sulla rivista *Bioethics* tre articoli dedicati proprio alla relazione fra identità personale e alterazione, a scopo terapeutico, del genotipo di un embrione

---

introduzione, sei brevi casi: in ciascuno di essi compare la domanda sulla reidentificazione del soggetto. Ho già riassunto il quinto caso, quello della caduta dall'albero. Alla questione delle direttive anticipate di trattamento è invece dedicato il terzo caso. La protagonista è Meredith, una donna di 55 anni a cui viene diagnosticato il Morbo di Alzheimer, ancora ad uno stadio iniziale. Conoscendo bene il decorso della malattia, la donna firma un documento con il quale avverte i dottori che, dopo la comparsa della demenza, non vuole che nessun mezzo straordinario sia impiegato per tenerla in vita, qualora se ne rivelasse necessario l'uso. Anni dopo, quando le sue capacità mentali sono ormai seriamente compromesse, interrogata sull'intera faccenda, la donna dimostra però di aver cambiato radicalmente idea, ed esprime parere favorevole verso tali misure straordinarie. "Quali desideri dovremmo onorare: quelli del paziente ai primi stadi della malattia, o quelli del paziente in cui il morbo è ormai in fase avanzata?" (D. Shoemaker 2009, p.2).

<sup>37</sup> Ai problemi riguardanti l'inizio della vita umana, Shoemaker dedica il secondo e il quarto caso. Nel secondo, Carlos e Tanya stanno discutendo su una possibile interruzione di gravidanza. Carlos, contrario, giustifica la sua posizione nel modo seguente: non ci sarebbero dubbi nel giudicare moralmente riprovevole l'assassinio di un uomo. Ogni uomo d'altra parte è identico all'embrione dal quale si è sviluppato, nel senso che entrambi sono la *stessa persona*. Come è riprovevole uccidere l'uno, così è riprovevole uccidere l'embrione. La donna però obietta: "Anche se è certo che tu ti sia sviluppato a partire da un feto, quel feto non sei tu, proprio come una ghianda non è identica alla quercia che l'ha generata. *Fondamentalmente*, tu sei una persona: un essere dotato non solo di coscienza, ma anche di autocoscienza, laddove, invece, un feto ai suoi primi stadi di sviluppo, manca addirittura delle strutture necessarie perché tali capacità siano realizzate". I diritti che vengono ascritti ad una persona, non possono quindi essere simmetricamente riferiti anche ad un feto in fase iniziale di sviluppo, né tantomeno ad un embrione. (D. Shoemaker 2009, p. 1).

Il quarto caso è incentrato sul problema della clonazione. Due scienziati riescono a mettere a punto un metodo efficace per realizzare la clonazione di un essere umano. Il primo però è disgustato dall'idea di mettere in pratica quanto scoperto, e giustifica la sua opinione dicendo che copiare l'identità di una persona, rendendone un'altra una semplice copia, è lesivo della dignità umana e pertanto condannabile da un punto di vista morale. L'altro risponde che l'identità personale non ha nulla a che fare con la genetica. Al contrario, è totalmente basata sulla psicologia di un individuo, e questa non sarà la stessa in un clone che vivrà in un ambiente diverso, in un tempo diverso e via discorrendo. Dal momento che l'identità del soggetto clonato non sarà la stessa del soggetto risultato dalla clonazione, non si può parlare – almeno non sotto questo profilo – di lesione della dignità umana. (D. Shoemaker 2009, p.2).

umano.<sup>38</sup> Nel 2001, inoltre, Walter Glannon ha dedicato un intero libro all'argomento:

I recenti progressi della genetica umana ci hanno offerto la possibilità di intervenire nel processo dello sviluppo biologico dell'essere umano controllato o influenzato dai geni, che va dallo zigote, all'embrione alla *persona*. Un tipo di intervento è la diagnosi genetica su embrioni creati mediante fertilizzazione *in vitro*, prima che essi vengano trasferiti e impiantati nella parete uterina. Questi possono essere testati per mutazioni genetiche che causano o ci rendono suscettibili all'insorgenza di patologie. [...] In alternativa, presto potrebbe essere possibile prevenire, controllare, o addirittura curare malattie di origine genetica. Potrebbe essere anche possibile manipolare i geni in modo da migliorare i tratti fisici, cognitivi e emotivi di persone perfettamente sane. Tutte queste forme di intervento genico ci mettono in condizione di poter esercitare un considerevole controllo su quante persone esisteranno, [...] sulla *loro identità di persone*, sulla lunghezza e sulla qualità delle loro vite. In questa prospettiva, le questioni di genetica umana sono inestricabilmente connesse alla riflessione filosofica sulla 'genesi'.<sup>39</sup>

Il nesso etica-identità personale è del resto presente nella tradizione filosofica occidentale sin dall'antichità, anche se "fino al 17° secolo si è tradotto quasi esclusivamente nel rapporto tra teoria dell'identità personale e *self-regarding concerns*",<sup>40</sup> quali la natura e la giustificazione razionale della possibilità della vita ultraterrena. Il *Fedone* ne è un chiaro esempio.

Socrate, mi pare che tu abbia parlato bene su ogni argomento che hai toccato ma riguardo a ciò che hai detto sull'anima, c'è molta incredulità tra gli uomini. Questi temono che essa, una volta abbandonato il corpo, non esista più da nessuna altra

---

<sup>38</sup> Elliot 1993; Presson 1995; Zohar 1991.

<sup>39</sup> Glannon 2001, p. 1, corsivo mio. Anche nel caso del libro di Glannon, la struttura è la stessa del lavoro di Shoemaker. Dopo una introduzione in cui il lettore viene messo a conoscenza dei motivi che dovrebbero muovere l'indagine sul legame fra etica e identità personale, troviamo una prima parte interamente dedicata ad una panoramica sui principali criteri di persistenza proposti in ambito filosofico anglo-americano. Segue una seconda parte in cui vengono analizzati test genetici, terapia genica, clonazione.

<sup>40</sup> D. Shoemaker 2008, p. 1. In esso si può trovare un'esposizione sommaria del tema dell'identità personale in prospettiva etica. I temi qui delineati, sono poi ripresi e ampliati in D. Shoemaker 2009.

parte, ma anzi che, nello stesso giorno in cui l'uomo muore, l'anima si decomponga e perisca. Insomma essi temono che l'anima, appena si sia separata dal corpo e ne sia venuta fuori, disperdendosi come soffio o fumo, tenda a dissolversi e non esista più in nessun altro posto. D'altra parte, se l'anima esistesse in qualche luogo, raccolta in se stessa e liberata da quei mali che tu, Socrate, ci hai appena enumerato, sarebbe una bella speranza che ciò che tu dici fosse vero.<sup>41</sup>

*Io*, e come me le altre persone, sopravvivrò alla morte fisica e alla decomposizione del mio corpo poiché ciò che sono più essenzialmente è un'anima semplice ed immateriale, il cui perdurare garantirà la mia sopravvivenza dopo la morte terrena.

In tema di identità personale nel tempo, il cosiddetto *soul criterion* ha costituito una sorta di colonna portante nella filosofia occidentale da Platone a Locke.

Ogni essere umano è dotato di un'anima intesa, filosoficamente, come 'sostanza', sostrato e letto di scorrimento permanente delle nostre esperienze e, religiosamente, come entità individuale, immateriale, semplice, indivisibile e proprio per ciò incorruttibile [...]. Siamo identici e diversi, perché l'anima sorregge unitariamente ogni differenza, sopporta il peso dei mutamenti, ordina e sintetizza la molteplicità dei vissuti; i poteri terreni ci condizionano, ma, alla fine, non riusciranno a scalfire la nostra essenza imperitura, che non appartiene a questo mondo, destinato invece a finire.<sup>42</sup>

Con Locke, e precisamente con la seconda edizione del suo *Essay Concerning Human Understanding*, qualcosa in questa prospettiva cambia radicalmente e vengono proposti due fra quelli che saranno i capisaldi della riflessione analitica sul concetto di identità personale nel tempo.

La fiducia nella consistenza dell'anima e nell'interrotto permanere della coscienza di sé viene scossa da un terremoto filosofico, poco avvertito dai contemporanei, ma in grado di propagare onde d'urto sino a noi. La sua data può essere fissata con esattezza al 1694, quando John Locke affronta il problema della *personal identity* nella seconda edizione del *Saggio sull'intelletto umano*, coniando l'espressione

---

<sup>41</sup> Platone, *Phaed.*, 69E-70B.

<sup>42</sup> Bodei 2002, p. 8.

stessa. Da allora, per oltre tre secoli, la questione della consapevole permanenza nel tempo del proprio io durante l'arco di un'unica vita [...] ha ossessionato le filosofie dell'Occidente, incidendo sull'immagine che innumerevoli individui hanno avuto – e hanno – di se stessi. L'identità personale si rivela erede e surrogato dell'anima, risultato della segreta elaborazione del lutto per lo scadere della garanzia cristiana che assicurava all'individuo una durata senza fine.<sup>43</sup>

Il primo elemento cardine da segnalare nella proposta di Locke è, dunque, che l'identità diacronica della persona non viene più fatta dipendere dalla persistenza di una sostanza immateriale come l'anima: il dualismo delle sostanze smette quindi di essere l'unica via per giustificare la possibilità della vita ultraterrena, e la persistenza viene piuttosto ricondotta all'esistenza di una determinata relazione fra le due persone P<sub>1</sub> (al tempo t<sub>1</sub>) e P<sub>2</sub> (al tempo t<sub>2</sub>) di cui si vuole verificare la reidentificazione. Nello specifico, in Locke tale relazione è di tipo psicologico e viene individuata nel *memory criterion*. È la coscienza che, come un filo, tiene unite tutte le nostre percezioni tramite la memoria, per quanto riguarda il passato, e tramite l'anticipazione razionale, per quel che riguarda il nostro futuro.<sup>44</sup> Il problema della persistenza, con Locke, viene quindi scisso dalla discussione sulla sostanza di cui siamo primariamente costituiti – il *what we are* – al punto che Locke stesso, pur pronunciandosi su quali siano le nostre condizioni di persistenza, non esprime un preciso giudizio su quale sia il sostrato che rende possibile la realizzazione del tipo di coscienza che ci permette di considerare noi stessi come il medesimo *thinking being* in diversi tempi e luoghi.

Locke sostituisce la fondazione verticale dell'identità poggiante sull'anima sostanza o sul cogito (quale cartesiano *fundamentum inconcussum*) con una fondazione paradossalmente 'orizzontale', che – a partire dalla coscienza di sé – scorre retroattivamente e prospetticamente lungo l'asse del tempo.

Diversa è l'identità della "persona", "essere intelligente e pensante, che possiede ragione e riflessione" e che può considerare se stessa come un "io", ossia come "cosa

---

<sup>43</sup> Bodei 2002, pp. 8-9.

<sup>44</sup> La parola *consciousness*, relativamente recente rispetto a *conscience*, e attestata dal 1632, indica in Locke la percezione di ciò che accade nella mente di un uomo e di ciò che si conserva pur nella differenza dei suoi stati. (Cfr. Bodei 2002, p. 39.)

pensante e consapevole [...] che è sensibile o consapevole di piacere e dolore, capace di felicità o infelicità, e perciò, fin dove giunge quella consapevolezza si preoccupa di se stessa”. Tale persona è appunto giuridicamente responsabile delle proprie azioni, che le vengono imputate solo se consapevoli. L’identità personale non consiste, quindi né nell’identità della sostanza, né in quella del corpo, bensì nell’identità della “coscienza”. Infatti, “se la coscienza se ne andasse col mignolo quando questo viene tagliato, esso diventerebbe quello stesso io che ieri si preoccupava di tutto quanto il corpo [...]”.<sup>45</sup>

Il secondo elemento da sottolineare è che, con la proposta di Locke, la necessità di formulare un criterio di identità diacronica per le persone viene legata non più unicamente al bisogno di trovare una giustificazione razionale per la possibilità della vita ultraterrena, ma ad un più ampio spettro di contesti etici. L’attenzione del filosofo inglese è focalizzata primariamente sul problema della responsabilità individuale delle proprie azioni: il suo cambiamento di prospettiva, però, è da considerarsi ugualmente fondamentale in una discussione che sempre più è andata allontanandosi dalle tematiche religiose per legarsi invece, come abbiamo visto, a questioni del tutto ‘terrene’.

È con John Locke che si registra il primo vero tentativo di connettere l’identità personale con una più vasta gamma di questioni etiche. Locke ha notoriamente considerato la “persona” come un *forensic term*. La persona è responsabile delle proprie azioni e dei propri meriti, quindi sono persone solo gli agenti intelligenti capaci di obbedire alla legge, di essere felici, o miseri. Questo significa che una teoria dell’identità personale nel tempo avrà implicazioni legali e normative.<sup>46</sup>

Non solo: affiancando al problema dell’immortalità quello della responsabilità personale, Locke di fatto apre la strada all’accostamento dell’identità personale non più alle sole *self-regarding questions* ma anche agli *other-regarding concerns*, di cui la *moral responsibility* è un esempio, insieme a questioni più recenti – che maggiormente mi interessano – quali l’aborto, l’eutanasia, le direttive anticipate di trattamento ecc.

---

<sup>45</sup> Bodei 2002, p. 39.

<sup>46</sup> D. Shoemaker 2008, p.2

Sintetizzare un cinquantennio di discussioni richiede sicuramente delle scelte: mettere in primo piano alcuni aspetti, e lasciarne altri sullo sfondo. Nel caso del dibattito sui criteri di persistenza, questo è stato in un certo senso facilitato dal fatto che al suo interno è chiaramente rintracciabile un ristretto nucleo di temi che sono stati maggiormente analizzati, e altrettanto individuabili sono le principali 'fasi' del loro sviluppo. Dividere a tavolino un dibattito in periodi è qualcosa di arbitrario e in un certo senso rischioso. Tuttavia, seppure senza voler tracciare confini rigidi o sterili classificazioni, ritengo che per lo scopo del mio lavoro, possa essere utile proporre una sorta di schematizzazione, di mappa in cui inserire via via i concetti che verranno analizzati, per non perdersi tra le righe della discussione.

Se ci si pone direttamente al centro della discussione contemporanea che in ambito analitico si fa del tema dell'identità, l'evoluzione delle teorizzazioni proposte nella filosofia occidentale sembra potersi dividere in tre fasi: la prima copre il periodo che va da Platone a Locke, la seconda quello da Locke alla seconda metà degli anni '60, la terza quello dagli anni '70 ad oggi. Durante la prima di queste fasi – la fase platonica – la visione dominante teorizzava che a garantire la sopravvivenza dopo la morte fosse una sostanza semplice e immateriale. Durante la seconda – la fase lockeana – l'idea dominante era invece quella secondo cui il *self* dovrebbe essere descritto non nei termini di una sostanza semplice – materiale o immateriale che sia – in grado di persistere, ma come un insieme di interrelati elementi psicologici e/o fisici, che si relazionano gli uni agli altri in senso causale e temporale. La terza, contemporanea, presenta tre maggiori linee di sviluppo. La prima di queste linee vede la prospettiva lockeana – che riconduceva l'identità personale a relazioni *intrinseche* – soppiantata dalla prospettiva *esternalista* (conosciuta anche come *closest-continuer theory*). Secondo la vecchia teoria delle relazioni *intrinseche*, quello che determina se due soggetti presi in esame in momenti diversi siano la stessa persona si basa su come essi si relazionano *l'un l'altro* fisicamente e/o psicologicamente. Per la più recente teoria delle relazioni *estrinseche*, ciò che determina l'eventuale identità dei due soggetti non è solo il tipo di relazione psicologica e/o fisica che essi hanno l'un con l'altro. Deve essere esaminato anche come essi si relazionano a tutte le altre cose/persona esistenti. Per essere più precisi, per Locke *tu-ora* sei la medesima persona rispetto a qualcuno che è esistito ieri, se e solo se tu ricordi di aver esperito o di aver fatto le stesse cose che ieri ha

esperito, o ha fatto, quella persona. In una versione estrinseca della teoria lockeana, bisogna prendere in considerazione non solo il fatto che tu ricordi di aver fatto/esperito le stesse cose che quella persona ha fatto/esperito ieri, ma anche, se oltre a te qualcun'altro ricordi di aver fatto le medesime cose. [...] La seconda principale linea di sviluppo dopo la metà degli anni sessanta, consiste nel chiedersi se l'identità sia poi quello che più conta nelle questioni di sopravvivenza e reidentificazione. [...] La terza linea di sviluppo consiste nella sfida alla tradizionale visione tridimensionale della persona. Secondo questa concezione una persona è completamente (*wholly*) presente in ogni momento – per esempio, tu ora sei completamente presente. Alcuni filosofi hanno sostenuto che dovremmo rimpiazzare la teoria tridimensionalista con una versione quadridimensionale della persona, secondo la quale in un determinato momento di detta persona esiste solo una parte temporale, uno *stage*. Le persone sono aggregati di momentanei *person-stages*, che cominciano quando la persona ha origine – diciamo, alla sua nascita – finiscono quando cessa – diciamo, quando muore – e includono ogni *person-stage* fra questi due estremi.<sup>47</sup>

Il tipo di lavoro che ho affrontato per la stesura della prima parte della mia tesi è stato sostanzialmente di tipo 'comparativo'. Ho provato cioè a 'mettermi al centro' – per usare le parole di Martin e Barresi, gli autori del brano che ho riportato – dell'attuale discussione analitica in materia di identità personale diacronica, e ho cercato di individuare gli 'schieramenti' coinvolti e le principali argomentazioni (con relative obiezioni) da essi proposte. Il primo dato a cui si può pervenire con un approccio del genere, è che negli scritti di metafisica analitica sul tema dell'identità personale, hanno palesemente giocato la parte del leone due posizioni: il *somatic approach* e lo *psychological approach*.<sup>48</sup>

L'assunto comune a tutti i sostenitori dell'approccio psicologico è che io sarò quel *future being* che da me erediterà una determinata serie di contenuti mentali: desideri, memorie, capacità razionale ecc. Allo stesso modo, io sono quel *past*

---

<sup>47</sup> Barresi, Martin 2003, p. 1. La tripartizione presentata da Martin e Barresi è largamente condivisa in ambito analitico, e non è da considerarsi quindi come una posizione originale o isolata. La scelta di citare i due autori è data prevalentemente dalla chiarezza e dalla brevità con cui tale tripartizione è tracciata nel loro lavoro.

<sup>48</sup> Ad essi va affiancato l'anticriterialismo, ossia l'idea secondo la quale non sia possibile fornire quel criterio di persistenza personale che i due approcci pongono come scopo delle proprie ricerche.

*being* dal quale ho ereditato il medesimo ‘pacchetto’ di stati mentali. Le differenze tra le diverse formulazioni interne alla prospettiva psicologica si collocano al livello di quali siano i contenuti mentali effettivamente necessari per parlare di persistenza e quale sia il metodo ortodosso in cui debba realizzarsi l’ ‘eredità’ di tali contenuti tra due persone P<sub>1</sub> (al tempo t<sub>1</sub>) e P<sub>2</sub> (al tempo t<sub>2</sub>). Più in generale: quale sia il modo *logicamente più coerente* – e quindi meno esposto alle possibili obiezioni della controparte fisicalista - di definire la relazione psicologica sulla quale basare la persistenza della persona. Nonostante le discrepanze interne circa gli elementi menzionati, si può senza dubbio affermare che l’approccio psicologico sia quello che dagli anni ’60 in poi ha riscosso l’appoggio maggiore, venendo sostenuto, in ambito anglosassone, da un considerevole numero di filosofi. Tra questi: David Lewis,<sup>49</sup> Derek Parfit,<sup>50</sup> Sydney Shoemaker,<sup>51</sup> Brian Garrett,<sup>52</sup> Mark Johnston,<sup>53</sup> John Perry,<sup>54</sup> Harold Noonan,<sup>55</sup> Robert Nozick,<sup>56</sup> e Peter Unger.<sup>57</sup>

Al contrario, l’approccio somatico si basa sull’idea che per garantire la persistenza di una persona nel tempo non sia necessario ricorrere alla psicologia.

---

<sup>49</sup> Lewis 1976. “Può essere equamente affermato che dopo la discussione del problema da parte di John Locke, e le risposte dategli da Butler, Reid e Hume (le obiezioni di Leibniz, a dispetto della loro profondità, non ebbero la stessa eco) fissarono il perimetro della controversia per i successivi 200 anni. Ovviamente, altri filosofi ebbero nuove cose da dire, o nuovi modi per presentare cose già dette, ma l’intelaiatura della discussione del problema rimase quella determinata dai lavori di Locke, Butler, Reid e Hume, [...] almeno fino al 1956. In quell’anno, Bernard Williams pubblicò l’articolo *Personal Identity and Individuation* (1956-57), in cui propose il famoso argomento della Reduplicazione, che ha letteralmente trasformato il dibattito successivo, portando i filosofi alla formulazione di posizioni del tutto nuove. In particolare, come risultato della sua riflessione sull’argomento di Williams (mediato dalla discussione della fissione data da Wiggins, Wiggins 1967), Parfit arrivò a proporre la tesi originale secondo cui l’identità non è ciò che primariamente conta nelle questioni circa la sopravvivenza. [...] Inoltre, l’argomento della reduplicazione è stato visto da molti sostenitori dell’Anticriterialismo come un nuovo modo per portare acqua al loro mulino (un’ enfasi particolare si può trovare nei lavori di Richard Swinburne). Di conseguenza, recentemente si è riscontrato un rinnovato interesse proprio verso l’Anticriterialismo”. (Noonan 2003, p. 127).

<sup>50</sup> Parfit 1971a; 1984.

<sup>51</sup> Shoemaker 1970; 1984.

<sup>52</sup> Garrett 1998.

<sup>53</sup> Johnston 1987.

<sup>54</sup> Perry 1972; 1975; 1978; 2002.

<sup>55</sup> Noonan 2003.

<sup>56</sup> Nozick 1981.

<sup>57</sup> Unger 1990; 2000.

L'unica condizione necessaria e sufficiente affinché io possa essere reidentificato con un *future* o un *past being* è che esista, fra me e quel particolare ente, una determinata relazione di tipo fisico. Anche all'interno di questo filone di indagine l'accordo non è totale: sul tipo di relazione fisica da scegliere si registra, infatti, diversità di opinioni. Si può parlare di continuità spazio temporale del corpo, di persistenza di una particolare parte di esso – per esempio il cervello, o una sua specifica regione – o ancora ci si può concentrare sul concetto di organismo e basare su di esso la formulazione di un criterio di persistenza dell'individuo. La schiera dei sostenitori dell'approccio somatico è decisamente più ridotta - conta tra gli altri Eric Olson,<sup>58</sup> Peter van Inwagen,<sup>59</sup> Bernard Williams<sup>60</sup> e David Mackie<sup>61</sup> – ma non per questo portatrice di idee meno interessanti.

Quello che salta all'occhio immediatamente è che entrambi gli approcci, accantonato sbrigativamente il dualismo – che pure continua a vantare alcuni sostenitori nel campo medico, come Eccles<sup>62</sup> e Penfield – cercano di ricondurre la persistenza della persona non più ad una sostanza immateriale, ma ad un tipo di relazione. È così spiegato perché Martin e Barresi parlino di passaggio dalla fase platonica a quella lockeana: pur essendo antitetici nelle soluzioni che propongono, l'approccio fisico e quello psicologico hanno un grosso debito nei confronti del filosofo inglese, e del cambiamento di prospettiva che nel suo *Essay* aveva operato. I due orientamenti si sono infatti contesi – e la diatriba non sembra destinata a portare ad una conclusione definitiva, né a mio parere plausibile – il primato della realizzazione di un criterio di persistenza logicamente non attaccabile, muovendo proprio da quanto da Locke era stato *in nuce* espresso: l'uno articolando e migliorando il *memory criterion*, l'altro contestandone la validità.<sup>63</sup> A partire dagli anni '60 del secolo scorso, fra

---

<sup>58</sup> Olson 1997; 2007.

<sup>59</sup> van Inwagen 1990; 2007.

<sup>60</sup> Williams 1956-57; 1970.

<sup>61</sup> Mackie 1999a; 1999b.

<sup>62</sup> Eccles sostiene l'esistenza di due mondi, il Mondo 1 degli oggetti fisici e il Mondo 2 degli stati di coscienza, separati e distinti, e tuttavia interagenti tra loro.

<sup>63</sup> L'importanza di Locke nel dibattito sull'identità personale è ribadita in maniera particolarmente incisiva anche in Noonan 2003, quando l'autore afferma che allo stesso modo in cui è stato detto che tutta la filosofia successiva a Platone consiste di note a margine al suo

obiezioni e conseguenti riformulazioni, *somatic* e *psychological approach* hanno quindi via via prodotto criteri sempre più raffinati e precisi, passando dalla memoria ad un insieme più vasto di elementi psicologici, dalla connessione alla continuità degli stati mentali, dal perdurare del corpo al perdurare della sola parte del cervello che è sostrato dell'attività cosciente. Cosa garantirà allora la nostra persistenza: la memoria o piuttosto la sostanza materiale che ne costituisce la possibilità di realizzazione? Siamo menti o cervelli?

Il primo capitolo della mia tesi sarà incentrato proprio sul confronto – non realizzato originalmente da me come ipotesi di lavoro, ma ampiamente presente nella letteratura in materia – fra i due approcci, analizzando in particolare per quello psicologico i lavori di Nozick,<sup>64</sup> Parfit,<sup>65</sup> e Perry,<sup>66</sup> e per quello fisico alcuni

---

pensiero, così in tema di persistenza personale possiamo dire che tutti i lavori successivi a Locke sono stati di fatto note al suo pensiero. (p. 24).

Cfr. anche Shoemaker, Swinburne 1985, p. 75.

<sup>64</sup> Per quanto riguarda Nozick, mi limiterò ad analizzare la sua *closest-continuer theory*, così come è formulata nel suo *Philosophical Explanation* (1981).

<sup>65</sup> Derek Parfit (1942-). Il suo lavoro più importante in materia di identità personale è la terza parte di *Reasons and Persons*, che nonostante sia stata scritta nel 1984, rimane una delle introduzioni più complete sull'argomento. In essa, Parfit mette a confronto *psychological* e *physical criterion*. Per l'approccio psicologico, assume come punto di partenza il *memory criterion* proposto da Locke, analizzando di seguito le principali obiezioni che ad esso sono state mosse – a partire da quelle di epoca moderna di Reid e Butler – e le riformulazioni a cui queste hanno portato. Adotta la stessa strategia anche per l'approccio fisico: partendo dalla primitiva assunzione che ciò che garantisce l'identità di due persone sia l'identità dei loro corpi, analizza come, proprio per rispondere alle obiezioni che venivano sollevate dai sostenitori dell'approccio psicologico, anche il criterio fisico si sia negli anni 'evoluto' producendo definizioni più raffinate. Nel lavoro di Parfit, grande spazio è dato all'ipotesi della reduplicazione di Williams. Dopo aver mostrato che essa mina non solo lo *psychological criterion*, ma anche il *physical approach*, Parfit arriva a proporre il suo contributo originale al dibattito. Ammettendo la validità degli argomenti proposti da Williams, e consapevole del fatto che proporre una versione del criterio psicologico che riesca a superare le obiezioni di quest'ultimo è cosa tutt'altro che agevole, egli propone di cambiare la prospettiva dell'indagine. Quello che è davvero importante nelle questioni di sopravvivenza è la continuità psicologica. Il fatto che tale continuità non riesca ad essere definita come identità non dovrebbe per noi essere un problema. Se A e B sono psicologicamente continui, A ha motivo di anticipare razionalmente quello che accadrà a B e preoccuparsi per lui, *come se* A e B fossero la stessa persona. Il fatto che non disponiamo di un criterio di identità per dire che effettivamente A e B sono la stessa persona, non deve angosciarci più di tanto. Dovremmo solo affermare che l'identità non è *what matters in survival*: è la continuità psicologica a contare in questioni del genere. Avrò modo di tornare su questo punto in maniera più chiara nel corso del primo capitolo.

<sup>66</sup> I lavori di John Perry (1943-) che ho preso in esame sono principalmente tre: *Personal Identity* (1975), *A Dialogue on Personal Identity and Immortality* (1978), *Identity, Personal Identity and the Self* (2002). Nel primo, Perry presenta una raccolta di testi fondamentali per capire come si sia

articoli di Williams. Quest'ultimo, proponendo l'obiezione della reduplicazione ad una particolare enunciazione del criterio psicologico, in realtà finirà col mettere in scacco entrambi gli approcci.<sup>67</sup> Il discrimine fra la seconda e la terza fase di cui parlano Barresi e Martin è segnato proprio da questo momento. Per rispondere a Williams sono, infatti, state sviluppate essenzialmente tre strategie.

---

sviluppata la discussione sull'identità personale nel tempo. Particolare spazio è dato all'evoluzione del criterio psicologico, che troviamo riportato nella versione classica di Locke (cui fanno seguito le obiezioni di Butler e Reid), e nelle più recenti formulazioni di Parfit, Shoemaker e di Perry stesso, autore anche dell'introduzione che correde la raccolta. *A Dialogue on Personal Identity and Immortality* è una brevissima introduzione al tema sottoforma di dialogo. Perry immagina tre personaggi: Gretchen Weirob, Sam Miller e Dave Cohen. Il dialogo è ambientato nell'ospedale dove Gretchen è stata ricoverata in seguito ad un incedente stradale: pur essendo perfettamente cosciente, la donna sa di avere poche ore di vita a causa dei danni riportati. Lancia allora una sfida ai due amici presenti, chiedendo che provino a rincorarla sulla possibilità della vita oltre la morte: sul fatto che "in un posto che può essere o non essere parte dell'universo fisico" (p. 7), a distanza di centinaia di anni dal momento della loro conversazione esista una persona che effettivamente sia Gretchen Weirob. Il dialogo prosegue poi suddiviso in tre parti, corrispondenti alle tre notti in cui Perry immagina che la conversazione abbia luogo. In ciascuna delle notti, egli espone un possibile approccio alla domanda sulla reidentificazione della persona. La prima notte viene confutata l'idea che l'identità personale consista nell'identità di una sostanza immateriale, con argomenti sulla falsa riga di quelli usati da Locke per opporsi a questa ipotesi. La seconda notte è il pretesto per presentare nel dettaglio il criterio psicologico, di cui Perry è, lo ricordo, un sostenitore. Come nel testo del 1975, viene presentato il memory criterion così come esso è stato concepito da Locke, le obiezioni di Butler e Reid, e la più recente versione proposta da S. Shoemaker. Infine, durante la terza notte viene presentato l'argomento della reduplicazione di Williams. *Identity, Personal Identity, and the Self* è una raccolta di undici articoli di Perry, quattro dei quali mai pubblicati prima. I temi e gli autori già presi in considerazione nei lavori precedenti, ritornano anche nei saggi di questo libro. Fra essi, uno merita, a mio parere, un'attenzione particolare, ossia *Can the Self Divide?* (già pubblicato su "Journal of Philosophy", 1972, pp. 463-88). In esso, si trova infatti una chiara esposizione del quadridimensionalismo della persona proposto da Perry, in risposta alla obiezione di Williams.

<sup>67</sup> L'argomento della reduplicazione è stato proposto da Williams nel 1957, nell'articolo *Personal Identity and Individuation* ("Proceedings of the Aristotelian Society", pp. 229-52). In esso, si immagina il caso di un uomo - Charles - che reclama di essere Guy Fawkes. "Non solo tutti i ricordi di Charles trovano riscontro nella vita di Guy Fawkes" (p. 332), ma anche i dettagli che egli racconta, e che non sono storicamente documentati, sono del tutto plausibili e in linea con il personaggio. Per lo *psychological criterion* (basato su ogni possibile causa di trasmissione dei contenuti mentali) si dovrebbe concludere che Charles=Guy Fawkes. Per respingere ciò, Williams, argomenta che è altresì possibile immaginare un terzo uomo - Robert - che si comporta esattamente come Charles, e che quindi gode della medesima relazione di continuità con Guy Fawkes. Avremmo allora il seguente set di relazioni: Charles=Guy Fawkes; Robert=Guy Fawkes; ¬(Charles=Guy Fawkes). Poiché una simile conclusione viola apertamente la proprietà della transitività, di cui l'identità gode, Williams riesce a negare la plausibilità della versione del criterio psicologico in esame. Usato inizialmente a favore dell'approccio somatico, questo tipo di argomento si è in realtà rivelato un pericoloso boomerang proprio per i suoi sostenitori.

La prima – la *closest continuer theory*, proposta da Nozick – vede il passaggio dalla prospettiva intrinseca di origine lockeana, secondo cui l'identità fra due persone va verificata con il solo confronto fra le due, ad una prospettiva estrinseca. In casi in cui sulla scena compaiano due soggetti B e C che vantino entrambi con un primo individuo A una continuità psicologica o fisica tale che, in assenza dell'uno, l'altro verrebbe identificato con A, è necessario istituire un confronto non solo fra A e B, o A e C – come vorrebbe la teoria delle relazioni intrinseche – bensì fra tutti e tre i membri presenti. Se vogliamo verificare l'identità di due persone P<sub>1</sub> (al tempo t<sub>1</sub>) e P<sub>2</sub> (al tempo t<sub>2</sub>) non dobbiamo allora limitarci ad analizzare il tipo di relazione – fisica o psicologica a seconda dell'approccio che vogliamo prediligere – che le lega, ma dobbiamo estendere la nostra analisi anche alle relazioni che P<sub>1</sub> intesse con tutti gli altri elementi P presenti sulla scena al tempo t<sub>2</sub>.

Se si rifiuta questa ipotesi, le possibilità rimaste sembrano due: mettere in dubbio il valore dell'identità come metro di giudizio della sopravvivenza del *self*, o sostenere una ontologia quadridimensionalista della persona. Per la prima proposta, prenderò in esame la questione del *what really matters in survival* presentata da Parfit, per la seconda, la riformulazione quadridimensionalista del criterio psicologico nella versione offerta da John Perry.

Dopo aver dedicato il primo capitolo della tesi ad una panoramica generale del dibattito sull'identità personale che si è svolto negli ultimi cinquant'anni in ambito anglosassone, mi soffermerò di volta in volta su singoli lavori e questioni più circoscritte. Nel secondo capitolo, prenderò in esame due riformulazioni recentissime dei criteri di persistenza, fatte alla luce di quanto raggiunto nella discussione precedente: l'animalismo e la *constitution theory*. In particolare, analizzerò *The Human Animal*, di Eric Olson, considerato unanimemente il manifesto dell'animalismo. Dopo averne presentate le tesi principali, mostrerò quali siano i punti deboli dell'argomentazione di Olson, e come ad essi abbia cercato di porre rimedio Lynne Rudder Baker, esponente della teoria della costituzione. A questi due autori affiancherò un breve riferimento alla proposta di Giovanni Boniolo, che pur presentando notevoli punti di contatto con le idee di Olson, ne differisce radicalmente quanto al metodo di indagine.

Siamo poi così certi – si chiede Olson – che quello che si debba indagare sia proprio l'identità *personale* nel tempo? Siamo davvero sicuri che i nostri criteri di persistenza debbano fare imprescindibile riferimento alla persona? Fin'ora ho parlato di proprietà essenziali e proprietà accidentali dei soggetti di cui vogliamo verificare la re-identificazione. Ma noi siamo davvero *essenzialmente* un *thinking being* “che può considerare se stesso, cioè la stessa cosa pensante che egli è, in diversi tempi e luoghi”,<sup>68</sup> o piuttosto anche l'essere persona ci caratterizza solo in maniera accidentale? Assumendo che ciò che ci definisce più profondamente, ciò che cattura la nostra essenza, sia il nostro essere un organismo vivente – uno *human animal* – e non l'essere persona, Eric Olson si fa portavoce dell'animalismo, l'ultimo erede dell'approccio somatico.<sup>69</sup> Risponde Lynne Rudder Baker, che ribadendo il ruolo di primo piano che la nozione di persona occupa nelle discussioni sulla nostra sopravvivenza, mette invece in secondo piano il ruolo che la relazione di identità ricopre in esse, concentrandosi invece sul concetto di costituzione. Se Olson cerca dunque di espungere dal dibattito precedente il riferimento al termine ‘persona’, Baker prova, invece, ad eliminare il riferimento al termine ‘identità’. Anche per la stesura del secondo capitolo è stato fondamentale il confronto diretto tra i due autori che hanno più volte recensito l'uno i lavori dell'altro, e pubblicato diversi articoli in cui rispondono alle obiezioni che vicendevolmente si sono rivolti.<sup>70</sup>

Nella conclusione del mio lavoro lascerò il piano metafisico, per tornare alle questioni etiche da cui l'intero lavoro ha avuto origine. Riprenderò quindi il tema

---

<sup>68</sup> Locke, Saggio sull'intelletto umano, Libro II, cap. XXVII sez. 11.

<sup>69</sup> È importante sottolineare come, pur procedendo all'interno dell'orizzonte somatico, la posizione di Eric Olson sia fondamentalmente diversa dalle precedenti formulate all'interno del medesimo approccio: i criteri fisici precedentemente proposti miravano a dare conto della persistenza della persona nel tempo, Olson, invece, punta a dar conto non della continuità della persona, bensì di quella dell'individuo umano. È l'“*umanità*” a costituire la nostra essenza e non l'“*essere persona*”: ciò vuol dire che possiamo continuare ad esistere anche senza più essere persone, mentre non possiamo che esistere come *human beings*.

<sup>70</sup> Un ottimo esempio del taglio dialogico che ha assunto il confronto tra i due autori è il primo speciale edito nel 2009 dalla rivista brasiliana “Abstracta”. Il 14 aprile 2007, in occasione del decennale dalla pubblicazione di *The Human Animal*, l'*American Philosophical Association* ha dedicato al libro una sessione dei suoi incontri *Author-Meets-Critics*. Ad essa, oltre ovviamente ad Olson, erano presenti tra gli altri Dean Zimmerman, Ned Markosian e Lynne Rudder Baker, i cui contributi sono poi stati raccolti proprio nello speciale edito da Abstracta.

della morte cerebrale, affrontandolo alla luce di quanto emerso nei precedenti due capitoli. In particolare, mostrerò come chi attualmente propone di sostituire il *whole brain criterion* con il meno selettivo *high brain criterion* di fatto avalli la posizione psicologica circa i temi dell'identità. Viceversa, fare della continuità dell'organismo, e non della persona, il perno su cui far ruotare la difesa del primo sembra non essere, alla luce dei più recenti studi sul cervello, una mossa così sicura. Siamo davvero certi che le funzioni integrative dell'organismo, quelle cioè che ci consentono di definirlo come un'unità (come un *tutto*), siano gestite tutte dal cervello, o piuttosto alcune perdurano anche dopo la sua cessata attività? E se il cervello perde il suo ruolo di integratore, su che base continuare a difendere il *whole brain criterion*? Non certo sulla base del ruolo che il cervello ricopre nell'elaborazione della coscienza, visto che un argomento del genere ci porterebbe piuttosto a sostenere l'*high brain criterion*.

Dichiara Paul Byrne, neonatologo al Saint Vincent Medical Center di New York: "Per mero interesse si è sviluppato un nuovo criterio per dichiarare morte le persone. [...] Io personalmente, nel 1975, ho curato un neonato in ventilazione artificiale da sei settimane, il cui elettroencefalogramma (EEG) era compatibile con lo stato di morte cerebrale. Dopo due giorni in cui l'EEG non era cambiato, fu suggerito di scollegarlo dal respiratore, ma decisi di non farlo. In seguito le sue condizioni migliorarono, si disabitò al respiratore, fu dimesso ed ebbe una crescita e uno sviluppo normale. Ora fa il pompiere."<sup>71</sup>

Infine, l'ultima elemento che vorrei andare a toccare nella mia tesi sarà un 'altro' tipo di morte del *self*. Se accettiamo l'idea che un certo livello di continuità psicologica sia necessaria per la sopravvivenza, come giudicare quegli interventi sul cervello che ne minano la possibilità? Un caso del genere è rappresentato dall'uso del propranolol in casi di stress post-traumatico. Negli anni '80, James McGaugh, professore di neurobiologia all'Università della California, Irvine, ha iniziato a studiare il funzionamento della memoria nei ratti. Nella prima fase del

---

<sup>71</sup> La citazione è tratta dall'intervento fatto da Byrne il 13 dicembre 2006, quando a Roma è stato presentato il libro *Finis Vitae. Is Brain Death Still Life?*. Il riassunto di tale presentazione, corredato da alcune citazioni tratte dagli interventi più significativi, si può reperire sul sito del Consiglio Nazionale delle Ricerche, all'indirizzo:  
<http://www.cnr.it/cnr/news/CnrNews?IDn=1572>

suo esperimento, un ratto viene immerso in un bacile in cui, leggermente sotto il livello dell'acqua (in modo che l'animale non possa immediatamente vederla), è stata posizionata una piattaforma di plastica. Il ratto inizia a nuotare casualmente finché non trova la plastica sulla sua strada. Il giorno seguente, reimmerso nello stesso bacile, impiegherà un tempo minore a trovare la piattaforma. Nella seconda fase dell'esperimento, ad un secondo ratto viene somministrata una scarica di adrenalina subito dopo aver raggiunto la piattaforma: il giorno seguente, reimmerso in acqua, nuoterà immediatamente in direzione della piattaforma, impiegando un tempo significativamente minore rispetto al primo topo. L'adrenalina, dunque, risultava rafforzare la capacità mnemonica dell'animale.

Roger Pitman, psichiatra all'Università di Harvard, leggendo gli studi di McGaugh decise di sperimentarli in maniera rovesciata anche sugli uomini: "Quando ho letto degli esperimenti di McGaugh, ho pensato immediatamente 'Lo stress post-traumatico deve funzionare così!' Si subisce un evento traumatico, e si provano paura e mancanza di aiuto in maniera intensa. Questo stimola la produzione di adrenalina. E a cosa ci troviamo davanti tre mesi, o sei mesi o 20 anni dopo? A memorie eccessivamente forti".<sup>72</sup> Pitman provò quindi ad inibire il ruolo dell'adrenalina, somministrando ai pazienti il propranolol, e ottenendo così che le memorie di persone sofferenti a causa di stress post-traumatico risultassero svuotate della loro componente emotiva. Pur rimanendo presente l'elemento cognitivo di quanto accaduto, nei pazienti sparivano paure, tremori e quant'altro una patologia del genere possa comportare. Nel *report* del 2006 però, il *President's Council of Bioethics* condanna lo studio asserendo che la memoria costituisce l'essenza di ciò che siamo: "riscriverla farmacologicamente mina la nostra vera identità".<sup>73</sup>

Ammettiamo per un attimo – in questa sede solo per ipotesi – che davvero usufruire di certe tecniche, che vanno dalla psicofarmacologia, alla *deep brain*

---

<sup>72</sup> La citazione è tratta da un'intervista rilasciata dal dott. Pitman per la puntata *A pill to forget* del programma della CBS "60 minutes".

La trascrizione può essere trovata all'indirizzo:

<http://www.cbsnews.com/stories/2006/11/22/60minutes/main2205629.html>

<sup>73</sup> *President's Council on Bioethics* 2003, p. 221.

*stimulation*, al trapianto di cellule staminali a livello cerebrale, possa comportare che all'interno del nostro corpo muoia un *self* e ne subentri un altro.<sup>74</sup> Costituirebbe questo un metro di giudizio sufficiente per valutare situazioni del genere? O piuttosto questo dovrebbe essere considerato solo come un fatto da bilanciare con altri, quali la presenza di un consenso informato, l'autonomia del paziente, ecc.? E se il valore pratico della continuità psicologica all'interno della teoria dell'identità personale viene a cadere in questi casi, perché dovremmo continuare a considerarla un paradigma fondato nelle altre *self-regarding questions*, prima su tutte quella della morte cerebrale? Il tentativo di rispondere ai dilemmi che l'etica ci pone davanti formulando un'unica ed onnicomprensiva teoria dell'identità personale risulta fondato? Esiste davvero una teoria dell'identità in grado di soddisfare questa sfida? Queste sono le domande a cui cercherò di rispondere nella conclusione del mio lavoro, mostrando come, a mio parere, il concetto di persistenza possa al massimo essere considerato come un fatto da bilanciare con altri ugualmente importanti, e non un valore dominante sul quale basare le nostre scelte in campo etico.<sup>75</sup>

In un libro di qualche anno fa,<sup>76</sup> Boncinelli e Sciarretta ipotizzano che l'uomo abbia elaborato quattro strategie per sconfiggere la morte: l'impiego di farmaci, la terapia genica (che va a modificare l'identità genetica di un individuo) e la strategia sostitutiva, ossia la tecnica dei trapianti. Dopo aver mostrato come per ora nessuna delle prime tre strade abbia effettivamente portato all'immortalità, proponevano una curiosa quarta soluzione: l'ipotetica possibilità del trasferimento dell'io da un corpo invecchiato ad uno più giovane, e poi ad un altro ancora più giovane e via dicendo. Lo sviluppo del concetto di identità personale è dunque solo l'ennesimo modo che l'uomo ha cercato per allontanare lo spettro della morte? I criteri di persistenza sono forse solo una ricostruzione a posteriori che, come già affermato dall'anticriterialismo, può avere un valore solo epistemologico, ma mai ontologico? Tentare di incatenare la vita in schemi rigidi

---

<sup>74</sup> È evidente che in questo caso, bisognerebbe valutare attentamente che tipo di criterio psicologico impiegare: decidere che tipo di continuità è richiesta (solo memoria, emozioni, ecc.) e se essa necessiti inoltre di una particolare causa fisica per essere realizzata.

<sup>75</sup> Cfr. D. Shoemaker 1999, pp.183-99

<sup>76</sup> Boncinelli, Sciarretta 2005, p. 135-214.

che possano dare logicamente conto della sua continuità rischia allora in realtà di non afferrarla affatto?



---

# 1.

## PERSONAL IDENTITY OVER TIME PANORAMICA DI UN DIBATTITO

*“Why are we interested in someone being the same person, and not merely the same human being or physical object? One reason is primarily retrospective: we need to know whom to reward and to punish for actions performed when ‘they’ were acknowledgedly different in some respects from the present population. But we have more forward-looking reasons as well: we want to know what traits remain constant so that we can know what we can expect from the person around us. [...]*

*And for ourselves, we are interested in our own identity because we make choices that will affect our futures.”<sup>1</sup>*

Come ho anticipato nel corso dell'introduzione, nella prima parte della mia tesi intendo proporre un'analisi di come la questione della persistenza di un individuo sia stata affrontata nella filosofia anglo-americana contemporanea, e precisamente all'interno della metafisica analitica degli ultimi cinquant'anni. In particolare, le teorie dell'identità nel tempo dalle quali, in questo capitolo, comincerò la mia analisi sono quelle caratterizzate dal riferimento imprescindibile al nostro essere 'persona'.

---

<sup>1</sup> Rorty 1976, p. 4.

La domanda su cui ho posto l'accento nelle pagine precedenti, tratta dall'*incipit* del libro di Eric Olson, chiedeva in che modo si potesse giustificare la *nostra* continuità nel tempo, a dispetto dei cambiamenti, più o meno radicali, nei quali incorriamo durante la nostra vita. Ebbene, le teorie da cui inizierò il mio lavoro, pur con le ovvie diversità che nel corso del capitolo avrò modo di mettere in evidenza, poggiano tutte su un assunto comune: *io sono essenzialmente, e quindi necessariamente, una persona*. Questo, a sua volta, implica che smetterei di esistere qualora non fossi più tale, non potendo cioè esistere come non-persona. Le mie condizioni di persistenza pertanto saranno le condizioni di persistenza di una persona, e precisamente della persona che io sono. In parole più semplici, rimarrò lo stesso nel tempo, solo se nel tempo rimarrò la medesima persona: sarà allora indispensabile capire a quali condizioni questo accada, andando a chiarire quali siano le condizioni necessarie e sufficienti che permettono a ciascuna persona di rimanere nel tempo identica a sé stessa.

Che vengano proposti nella cornice somatica, o all'interno dell'approccio psicologico, tutti i criteri di cui mi interesserò in questo capitolo cercheranno allora di proporsi come criteri di persistenza *personale*, e verranno esplicitati secondo la seguente formula comune: ***P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> se e solo se ...*** dove, di volta in volta, i puntini saranno riempiti dalle condizioni che i due approcci, nelle diverse fasi del loro sviluppo, riterranno necessarie e sufficienti a garantire l'esistenza continuata nel tempo di una medesima persona.

### **1.1. Il problema dell'identità personale ed il suo posto nella filosofia.**

La discussione sulla formulazione di un criterio di persistenza che possa dare conto in modo logicamente coerente della continuità dell'esistenza della persona, ha vissuto a partire dagli anni '60 del secolo scorso un momento di forte interesse, che tuttora non accenna a diminuire. Sui motivi di questa durevole attenzione, credo di essermi già soffermata a sufficienza nell'introduzione, pertanto in questa sede mi limiterò a richiamare quelli che, a mio parere, sono i

due principali stimoli che concorrono ad alimentare tale dibattito, prima di passare all'analisi dettagliata dei criteri che al suo interno sono stati formulati.

Il primo motivo che spinge ad affrontare il tema dell'identità personale nel tempo è chiaramente di carattere pratico. Il costante progresso delle conoscenze teoriche e tecniche in campo biomedico ha, infatti, reso particolarmente sentita negli ultimi cinquant'anni la necessità di trovare un modo, appunto un criterio, per valutare casi sempre più delicati dal punto di vista etico. Tanto nelle cosiddette 'questioni di inizio e fine vita', quanto nei più recenti casi di interventi che abbiano come scopo – o come probabile conseguenza – la modifica di importanti tratti caratteriali/fisici del paziente, ci si è ritrovati di fronte al bisogno di disporre di un criterio in base al quale decidere circa l'attribuzione di singoli diritti giuridici, o di principi etici, ai soggetti coinvolti.

La strada maggiormente percorsa, è stata quella di rendere la *persona* fulcro e metro di giudizio di siffatti criteri. Essa viene allora ad essere, sotto il profilo giuridico, il soggetto di tutta una serie di diritti – primo su tutti quello alla vita – che le vengono attribuiti, proprio in quanto tale, da codici e costituzione, e sotto il profilo etico il titolare di uno *status* morale del tutto proprio e distinto da quello di chi, invece, persona non è, o non è più.

Molti dei più controversi problemi che la società si trova a dover affrontare hanno a che fare con l'uccidere o il lasciar morire. Essi includono questioni come quella della migliore definizione possibile di morte, dell'eventuale liceità dell'eutanasia non-volontaria, dello status morale dell'aborto e delle nostre responsabilità nei riguardi di neonati umani anencefalici, con gravi danni cerebrali o neurologicamente normali ma gravemente disabili. Trovare una soluzione a tutti questi problemi sarà difficile fino a che non si arriverà ad una più vasta accettazione del fatto che i principi morali concernenti il dare la morte e il lasciar morire devono essere riformulati alla luce del concetto di *persona*.<sup>2</sup>

L'embrione gode degli stessi diritti di un soggetto umano adulto? E se sì, ne gode proprio in quanto *persona*? Ne gode in quanto è la *stessa* persona che da esso avrà origine? E ancora: supponiamo di convenire che in casi di stato vegetativo

---

<sup>2</sup> Tooley 1998, p. 125.

permanente, sia legittimo decidere di ‘staccare la spina’ in modo da permettere che in breve tempo abbia luogo la morte cardiopolmonare del paziente. L’assunto filosofico sul quale poggia una simile presa di posizione si basa sul fatto che il corpo a cui siamo davanti non è più una *persona*? Non più la *stessa* persona che in quel corpo ‘abitava’ prima del verificarsi del PVS? L’elemento di continuità temporale assume un valore ancora più marcato se consideriamo prassi mediche come quella dell’uso di propranolol in persone affette da stress post-traumatico. I cambiamenti che in seguito all’assunzione del farmaco si registrano nel carattere dei pazienti coinvolti, saranno tali da comportare un mutamento nella loro identità *personale*? E anche qualora il ‘paziente prima della cura’ e il ‘paziente dopo la cura’ non potessero essere giudicati come la stessa persona, questo sarebbe di per sé un motivo tanto forte da impedire un trattamento del genere?

È evidente che impostare la discussione in questi termini implica necessariamente il dover abbandonare, almeno momentaneamente, la sfera *morale*, per cercare nella *metafisica* la risposta a due questioni preliminari:

1. *what is a person*, che cosa sia ontologicamente una ‘persona’ – in modo da poter disporre di un chiaro discrimine per distinguere persone e non-persone;
2. come si possa formulare un criterio di reidentificazione/persistenza, che ci permetta di giudicare una persona in due momenti diversi come un’unica e medesima entità.<sup>3</sup>

In seconda battuta, esiste un’ulteriore domanda che possiamo porci, ossia se abbia davvero senso impostare l’intera discussione in questi termini, ovvero se sia propriamente necessario, sotto il profilo etico, continuare a proporsi di elaborare

---

<sup>3</sup> Per connotazione metafisica di un ente si intende una caratterizzazione della natura e delle condizioni di identità dell’ente medesimo. Nonostante si registrino contrasti in merito alle risposte che possono essere date alle due questioni, è ugualmente possibile identificare alcune linee direttrici lungo le quali si è articolato il dibattito. Nello specifico, mostrerò come per una specifica accezione della prima domanda – ossia l’accezione definita come *satisfaction question* – si sia raggiunto in via generale un accordo su cosa sia una persona. Diversa è invece la situazione per la seconda domanda, per la quale tuttavia, è almeno possibile rintracciare i temi comuni maggiormente analizzati – seppure con esiti a volte opposti – nel dibattito in questione.

metri di giudizio che facciano del riferimento alla ‘persona’ un punto imprescindibile, rendendo così necessario il reperimento sul piano metafisico di risposte *precise ed univoche* che invece, come accennavo nell’introduzione, sono tutt’altro che agevoli da trovare.

Quando un termine ha troppi significati e quando i suoi significati tecnici si mescolano con quelli quotidiani diventa un problema usarlo. Ed è esattamente questo che sta accadendo con il termine *persona*, che viene utilizzato con significati non solo diversi ma addirittura opposti. Non è raro sentire affermazioni come: “Un embrione umano e un essere umano in stato di coma sono pur sempre persone e come tali vanno rispettate”; ma non è neppure raro sentire affermazioni di segno opposto: “Un essere privo di coscienza, quale un embrione umano o un essere umano in stato vegetativo permanente, non è una persona e quindi si può legittimamente porre fine alla sua vita”. Sono solo due esempi di una schiera innumerevole di posizioni contrastanti e inconciliabili, che sono però accomunate dal fatto che [...] *il termine ‘persona’ è utilizzato con una forza valoriale*. Affermare che qualcuno è una persona comporta dichiarare che ha un valore in virtù del quale va rispettato e trattato in modi vincolanti normativamente, in senso etico o giuridico. D’altronde chi brandisce il termine ‘persona’ in una discussione cerca di sostenere che l’essere cui si ascrive o di cui si nega la proprietà di essere persona può o non può essere trattato in un certo modo.<sup>4</sup>

La difficoltà di rispondere in maniera puntuale, e soprattutto univoca, alle due domande evidenziate si ripercuote inoltre non solo sul piano etico, ma anche su quello giuridico, dove proprio con il termine ‘persona’ storicamente si è indicato il soggetto di diritto. A complicare ulteriormente il quadro, si aggiunge il fatto che giuridicamente, almeno secondo la visuale più comune (che poi è quella corrispondente alle regole legali in vigore in buona parte dell’Occidente),<sup>5</sup> la persona “viene ad esistere esclusivamente con la nascita”.<sup>6</sup> Se su quest’ultimo

---

<sup>4</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p.13. Corsivo mio.

<sup>5</sup> Un esempio è l’art. 1 del codice civile italiano: “La capacità giuridica si acquista dal momento della nascita. I diritti che la legge riconosce a favore del concepito sono subordinati all’evento della nascita. Le limitazioni alla capacità giuridica derivanti dall’appartenenza a determinate razze sono state stabilite da leggi speciali”.

<sup>6</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 140.

punto la dottrina non è sembrata evolversi, negli ultimi 50 anni del Novecento si sono invece moltiplicati i singoli diritti eventualmente attribuiti alla persona, al punto che la nozione stessa, concepita nei termini suddetti, ha iniziato a mostrare tutta la sua debolezza.

Gli esempi che, a questo proposito, si potrebbero portare sono svariati, come dimostra la giurisprudenza delle corti europee e nordamericane. Per riferirne uno, nel luglio 2004 la Cassazione italiana è stata chiamata a decidere se esista il diritto di ‘non nascere’ laddove il nato fosse venuto al mondo con malformazioni o anomalie già rilevabili in epoca prenatale, attraverso l’ecografia del feto. Ma, si sono domandati i giudici della Suprema Corte, chi sarebbe il titolare di un diritto del genere? A ben guardare, si tratterebbe di un diritto senza titolare se si accetta, come di fatto avviene, che il soggetto di diritti, appunto la ‘persona’, sorge solo con l’evento della nascita: il diritto di non nascere, hanno sostenuto i giudici, può essere radicato solo prima della nascita e, però, in questo tempo ne manca o mancherebbe il titolare.<sup>7</sup> Per questo aveva suscitato scalpore una sentenza di segno opposto resa dalla Cassazione francese nel novembre 2000 che, in contrasto con le sentenze dei gradi precedenti, aveva stabilito, in un caso identico a quello di cui si è appena detto, che il bimbo nato con gravissime malformazioni – a causa di una rosolia non diagnosticata alla madre – era legittimamente titolare del diritto di non nascere.<sup>8</sup> Il legislatore francese reagì con la legge n. 203 del 2002, nota come “legge anti-Perruche” – dal nome del genitore che aveva promosso l’azione – il cui art. 1 dispone recisamente che “nessuno può pretendere il risarcimento di un danno derivante dal solo fatto della propria nascita”. Umberto Vincenti osserva come il nuovo orizzonte di possibilità dischiuso dall’*homo technologicus* abbia di fatto reso vaghi e incerti i confini dell’estensione del termine ‘persona’, comportando la necessità di un suo ripensamento anche sul piano giuridico.

Il nostro tempo sembra segnato dalla confusione e dalla conseguente deriva del rigore terminologico concettuale [...] relativamente al termine ‘persona’. Ciò si

---

<sup>7</sup> Cass. 29 luglio 2004, n. 14488. Cfr. Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 140.

<sup>8</sup> Cfr. Esposito 2004, p. vii.

avverte particolarmente sul piano giuridico: come sempre, nel diritto si manifesta immediatamente la crisi che investe la cultura generale [...]. Oggi non sappiamo chi sia 'persona' dal punto di vista giuridico. La questione è importante perché l'incertezza non arrovella solo i tecnici e finisce con l'influenzarci tutti. Così il cittadino o l'uomo della strada non sa perché non lo sanno nemmeno la legge o gli studiosi o i giudici: la legge è assolutamente contraddittoria o, se si vuole, lacunosa; gli studiosi sono divisi e non riescono a procedere nella conoscenza; quanto ai giudici, se non sono immediatamente responsabili dovendo dare esecuzione a regole da altri fornite, essi sono, però, quelli che alla fine decidono casi spesso drammatici e non sembra che riescano a farlo sempre bene. Se ci sfugge la nozione giuridica di persona, è consequenziale che non ne conosciamo veramente i diritti (o i limiti dei diritti) che, più o meno, pensiamo di conoscere.<sup>9</sup>

Per evitare i problemi che il riferimento al concetto di persona comporta tanto sul piano etico, quanto su quello giuridico, ci si può allora domandare se l'intera faccenda non possa essere analizzata da una diversa angolazione, espungendo per esempio il termine stesso dal discorso: se cioè si possano affrontare le medesime questioni che fin qui sono state sommariamente presentate, focalizzando l'attenzione non più sul fatto che i soggetti coinvolti siano *essenzialmente* persone, quanto piuttosto ponendo l'accento su altre loro caratteristiche – nella fattispecie l'essere degli *human animals*,<sup>10</sup> o degli 'individui umani'.<sup>11</sup> In questa

---

<sup>9</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, pp. 139-40.

<sup>10</sup> Il termine *human animal* viene utilizzato da Olson (1999), il quale tuttavia, nell'introduzione al suo libro, premette prudentemente che la sua discussione vuole collocarsi prettamente sul piano metafisico. Il suo lavoro più che espungere il termine persona, vuole chiarificare l'uso erroneo che se ne fa nell'elaborazione analitica dei criteri di persistenza. Olson quindi accetta la definizione tradizionale di persona, come essere razionale e autocosciente, ma propone di trasferire la discussione sui criteri di identità dal livello della persona a quello degli organismi umani, per evitare che l'approccio fisicalista vada incontro ai problemi che l'obiezione della reduplicazione gli aveva in ultima analisi causato. Lo spostamento di prospettiva dal termine persona a quello di animale umano, non vuole però implicare giudizi etici che l'autore esplicitamente precisa di non voler affrontare. Diversa è, invece, la posizione di Giovanni Boniolo, che non vuole appiattare la sua discussione sul piano metafisico, bensì mira ad estenderla anche al livello etico.

<sup>11</sup> Per l'uso del termine individuo umano mi riferisco al saggio di Giovanni Boniolo *Dalla 'persona' all' 'individuo': una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*, contenuto in Boniolo, De Anna, Vincenti 2007. L'intento dell'autore di portare la discussione etica ad un livello diverso da quello legato a doppio filo con l'analisi del termine persona, è chiaramente sintetizzato nella chiusura dell'introduzione: "La mia posizione, invece, è totalmente altra: eliminiamo dai discorsi filosofici (e quindi anche etici e bioetici) il termine persona e così elimineremo anche gli interminabili e fastidiosi dibattiti e chiacchiericci intorno alla questione se qualcosa o qualcuno

prospettiva, il dibattito circa i diritti da attribuire a zigoti, embrioni, pazienti in PVS, bambini gravemente malformati, ecc. verrebbe ad essere impostato sulla base di due domande sensibilmente diverse da quelle messe prima in evidenza:

1. quando si può dire che qualcosa abbia un valore e vada quindi trattato in modi vincolanti normativamente;
2. quando si può dire che qualcosa sia persona.<sup>12</sup>

Se articoliamo la questione in questo modo, risulta chiaro come possa esserci spazio per uno scarto tra il godere di un particolare *status* morale/giuridico e l'essere 'persona': non necessariamente, cioè, un individuo deve poter essere definito tale, affinché gli si possano ascrivere particolari diritti.

L'idea che la discussione circa i diritti che spettano ai soggetti coinvolti in casi eticamente problematici debba essere articolata senza fare riferimento al concetto di persona è sostenuta, tra gli altri, da Giovanni Boniolo, nel saggio *Dalla persona all'individuo: una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*. Tornerò sui criteri di persistenza proposti dall'autore, e quindi sulla parte metafisica del suo saggio, nel prossimo capitolo. Tuttavia, mi sembra pertinente riportare ora le righe finali del saggio, in cui Boniolo riassume chiaramente quanto si è fino a qui discusso.

È sufficiente accantonare la nozione di persona nel discorso sui diritti (e doveri) e limitarsi a parlare in termini di 'individuo umano'. Come visto, essere un individuo umano non è una questione di scelte religiose, magari fondate sulla credenza dell'esistenza dell'anima, o filosofiche, ma è solo una questione biologica. Un essere vivente dovrebbe avere dati diritti non perché è o non è persona ma semplicemente perché è un individuo umano, un individuo appartenente alla specie *Homo sapiens*. [...] Un bambino anencefalico dovrebbe avere dei diritti non perché ha l'anima, o per qualche altro strano motivo nominale, ma perché è un individuo umano. Un anziano con una grave malattia degenerativa del sistema nervoso o un ragazzo in

---

sia persona o meno. Il felice vuoto terminologico così ottenuto poi lo riempirà naturalmente un termine che già abbiamo: quello di *individuo umano*. È un termine che, come argomenterò è del tutto sufficiente e oltre tutto è non ambiguo, visto il preciso fondamento biologico che ha. Insomma, *che individuo sia!*" (Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 15).

<sup>12</sup> Cfr. Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 61

coma dovrebbero avere diritti non perché hanno l'anima, o per qualche altro strano motivo nominale, ma perché sono individui umani. [...] Così molte discussioni su che cosa sia uno zigote e che cosa sia un embrione possono essere semplificate e deideologizzate. Lo zigote umano è un individuo umano; l'embrione è un individuo umano; anche se entrambi in fasi precoci dello sviluppo. E i loro eventuali diritti o non diritti non dovrebbero essere discussi tirando in campo nozioni fortemente incrostate di credenze religiose e sovrastrutture ideologiche come quelle di 'persona', quanto dovrebbero essere il risultato di un corretto dibattito di etica pubblica. Pure le questioni sull'eutanasia dovrebbero essere svolte sul piano dell'individualità umana e non su quello pericoloso e nominale dell'essere persona. [...] Insomma, l'essere un individuo umano appare più che sufficiente per iniziare un discorso sensato sui diritti.<sup>13</sup>

Ho sottolineato come nella proposta di far 'slittare' la discussione *etica* dal livello della persona a quello dell'individuo umano, un peso non indifferente sia giocato dalla difficoltà *metafisica* di rispondere in maniera logicamente coerente ed unitaria alla domanda sulla natura della persona e sulle sue condizioni di persistenza. Questo mi permette di riallacciare il discorso al secondo motivo che, a mio parere, concorre a mantenere vivo l'interesse filosofico sul tema dell'identità personale nel tempo.

Pur essendo stata mossa da stimoli essenzialmente pratici, la discussione sui criteri di persistenza ha infatti sviluppato, all'interno dell'orizzonte analitico, problemi teorici e *puzzles* del tutto propri, in grado di attirare l'attenzione dei filosofi indipendentemente dai risvolti etici ad essi collegati. Ne richiamo qui uno su tutti, dato che ho già avuto modo di introdurre il suo ruolo all'interno del dibattito: l'argomento della reduplicazione, enunciato da Bernard Williams in *Personal Identity and Individuation* (1956-57). Se per quanto riguarda la prima questione, quella della natura della persona, mostrerò come un accordo sembra potersi – almeno in linea generale – raggiungere,<sup>14</sup> molto più complesso si è invece rivelato il cammino verso la formulazione di un criterio di persistenza che sia in grado di enunciare in maniera definitiva e *logicamente* non suscettibile ad

---

<sup>13</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 58-9.

<sup>14</sup> Cfr. § 1.4.

obiezioni, le condizioni necessarie e sufficienti affinché si possa dar conto dell'esistenza continuativa di una persona.

Specularmente alla proposta di abbandonare il riferimento alla persona in campo etico, si è registrata allora anche per questioni prettamente metafisiche – e precisamente con la teoria del biologismo o animalismo – la proposta di spostare il centro dell'indagine sulla persistenza dal livello della persona a quello più 'basilare' dello *human being*. Nell'introduzione a *The Human Animal*, Eric Olson riassume il dibattito precedente in maniera grosso modo analoga alla tripartizione di Martin e Barresi che ho riportato nell'introduzione. Pone però l'accento sul fatto che tanto all'interno dell'orizzonte somatico, quanto all'interno di quello psicologico, l'attenzione dei filosofi si è sempre concentrata sulle condizioni di persistenza della *persona*.

In filosofia, la maggior parte dei lavori sull'identità personale degli ultimi venticinque anni è ruotata intorno a tre aspetti. Primo: se sia possibile fornire un criterio informativo di identità personale. [...] Se sia possibile completare la formula "Necessariamente se  $x$  è una persona ad un tempo e  $y$  una persona ad un altro,  $x=y$  se e solo se..." in maniera non triviale, ossia con una condizione che non abbia bisogno di presupporre l'identità di  $x$  ed  $y$  per essere esplicitata [...] Secondo: convenuto che per le persone esistano simili condizioni, che tipo di continuità fisica è richiesta – sempre che ne sia richiesta una – affinché una persona continui ad esistere da un momento all'altro? [...] Terzo: "what matters in survival". [...] Io ho poco da aggiungere su questi tre aspetti. La mia è una domanda che ha ricevuto decisamente molta meno attenzione: se considerazioni legate alla persona sono davvero rilevanti per la nostra persistenza.<sup>15</sup>

Gli interrogativi sollevati da Olson, sono allora sottilmente diversi da quelli affrontati in precedenza:

---

<sup>15</sup> Olson 1999, p. . Corsivo mio.

APPROCCIO DI OLSON	APPROCCIO PRECEDENTE
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>what am I?</i></li> <li>• quali sono le <i>mie</i> condizioni (necessarie e sufficienti) di persistenza</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>what is a person?</i></li> <li>• quali sono le condizioni di persistenza (necessarie e sufficienti) di una persona</li> </ul>

L'errore dell'approccio precedente, stando ad Olson, è stato quello di assumere come dato certo, e senza nessuna riflessione preliminare, che la risposta al 'che cosa sono io?' sia necessariamente: 'una persona'. Si è sempre ritenuto che porre delle domande sulle *mie* condizioni di persistenza si risolve di fatto in un'indagine sulle *mie* condizioni di persistenza 'in quanto persona', ovvero in un'indagine sulla *personal identity over time*. Nel fatto che io rimanga lo stesso nel tempo, pur mutando in alcune caratteristiche quali l'altezza, l'età, ecc., giocherebbe così un ruolo fondamentale proprio il mio essere persona. Se *essenzialmente* io sono una persona, allora necessariamente la mia esistenza arriverà ad una fine – e quindi non sarà più possibile operare una reidentificazione fra me e un qualsiasi altro soggetto presente sulla scena (es. embrione, uomo in PVS ecc.) – nel momento in cui smettessi di essere tale. Di qui, l'interesse tanto dell'etica quanto della metafisica, ad esplicitare con precisione le condizioni di persistenza della persona. La medesima critica a questo modo di impostare il lavoro è presente anche negli scritti di David DeGrazia, insieme ad Olson uno dei più rilevanti esponenti dell'animalismo contemporaneo.

Che cosa siamo noi *human persons* più fundamentalmente o essenzialmente? Una risposta a questo interrogativo può aiutare a rispondere alla domanda sui nostri criteri di persistenza. Se siamo persone in senso essenziale, allora non possiamo esistere come non-persone, nel qual caso le nostre condizioni di esistenza verrebbero a essere strettamente connesse alle condizioni di *personhood*. Se invece fossimo essenzialmente degli animali, allora potremmo esistere anche in mancanza del tipo di vita psicologica associato alla persona.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> DeGrazia 2005, p. 13.

L'animalismo prova quindi a fare un passo indietro rispetto al modo tradizionale di affrontare il problema dei criteri di persistenza, e propone che si possa dare una risposta diversa alla domanda *'what am I?'*: essenzialmente noi non siamo affatto delle persone, bensì degli animali umani. I limiti della nostra esistenza – nel corso della quale *possiamo* essere, sempre o solo durante un isolato arco temporale, persone – verranno quindi dettati da criteri di persistenza che andranno stabiliti in relazione al nostro essere uno *human animal*. Non si parlerà più di *personal identity over time*, ma solo di identità diacronica di soggetti umani. Anche in campo strettamente metafisico, si è allora registrato il tentativo di muoversi – per citare Boniolo – “dalla persona all'individuo”. La volontà di Olson, diversamente dall'intento di Boniolo, è però di limitare il proprio contributo esclusivamente all'ambito metafisico, lavorando in maniera del tutto indipendente dal contesto etico. Il che, nuovamente, ci offre una prova di come esista un interesse filosofico verso la questione dell'identità personale/individuale nel tempo, completamente autonomo dalla sfera etica. Nell'introduzione a *The Human Animal*, Olson prudentemente avverte:<sup>17</sup>

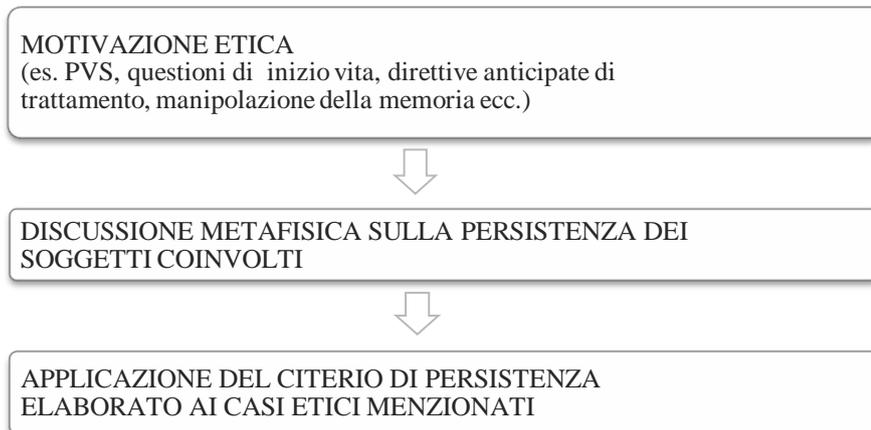
Eviterò di prendere parte sul valore dell'identità (*what matters in identity*). Il mio scopo è di occuparmi della metafisica dell'identità personale, e lasciare le questioni etiche a chi è più competente di me per affrontarle. Quindi, anche se sosterrò che ciascuno di noi è stato un tempo un feto, e potrebbe un giorno essere un vegetale, questo non deve essere inteso come un modo di veicolare una qualche opinione sullo statuto morale di feti o individui in stato vegetativo.<sup>18</sup>

Da quanto illustrato fino ad ora, tra identità personale (o identità dello *human being*, se vogliamo abbracciare il biologismo) ed etica emerge un rapporto così strutturato:

---

<sup>17</sup> Cfr. anche note 10 e 11.

<sup>18</sup> Olson 1998, p. 4.



Si può dire che l'etica abbia quindi generalmente cercato nella metafisica *la* risposta: una teoria dell'identità personale capace di fornire un metro di giudizio che potesse essere validamente applicato in *tutte* le questioni pratiche che ne avevano mosso la ricerca. In questa prospettiva, il fatto che sul piano metafisico si opti per sostenere una soluzione di tipo psicologico, piuttosto che una teoria dell'identità nel tempo di stampo biologicista, avrà come diretta conseguenza un diverso tipo di giudizio in *tutti* gli scenari eticamente problematici che sono stati fin qui prospettati. E tuttavia, anche questo modo di intendere la relazione tra etica ed identità personale – che è generalmente assunto, all'interno del dibattito in esame, come una sorta di modello paradigmatico all'interno del quale articolare i propri lavori - può andare incontro ad un ripensamento.

L'assunzione finale<sup>19</sup> della maggior parte degli autori che si occupano di questo argomento è che si stia cercando *la* relazione tra identità ed etica, che si stia

<sup>19</sup> "Assunzione finale" si riferisce al fatto che nel passo di D. Shoemaker dal quale il brano è tratto, l'autore articola l'analisi del rapporto tra etica ed identità personale in tre punti (l'intero lavoro di Shoemaker, lo ricordo, è basato proprio sulla spiegazione del nesso tra etica e teoria dell'identità personale nel tempo). Il primo riguarda la motivazione del legame fra le due aree filosofiche: si può assumere che sia l'etica a muovere l'interesse metafisico in materia di identità, o ritenere che quest'ultimo ambito abbia un interesse intrinseco capace di suscitare l'attenzione del filosofo a prescindere dagli eventuali risvolti etici a cui la ricerca può contribuire. Le due tesi, tuttavia non mi sembrano in contraddizione, e credo si possa sostenere, come faccio in questo capitolo, che pur essendo stimolata da interessi pratici, l'analisi del dibattito metafisico presenti argomenti ugualmente interessanti, che meritano di essere analizzati indipendentemente dall'interesse etico. Il secondo punto riportato da Shoemaker riguarda l'ordine in cui i due ambiti vanno analizzati: si può sostenere, come faccio nel mio lavoro, che l'indagine sull'identità personale sia prioritaria a quella etica che rilegge i vari dilemmi morali alla luce dei risultati ottenuti nella prima. Viceversa, si può sostenere che l'etica sia prioritaria rispetto alla metafisica, e che le teorie da questa

cercando una teoria dell'identità personale che stia nella stessa relazione con tutti i nostri interessi pratici: tanto quelli che ci coinvolgono in prima persona (*self-regarding concerns*), quanto quelli che riguardano gli altri (*other-regarding concerns*). Così, potremmo pensare, che se c'è una relazione tra etica e identità personale, questa debba naturalmente essere tra tutti i nostri interessi pratici, da un lato, e una teoria di tipo psicologico, dall'altro, oppure tra i nostri interessi pratici e una teoria della persistenza di matrice biologica. Questa è un'assunzione paradigmatica con la quale anche noi cominceremo a lavorare. Tuttavia, procedendo, si arriverà a metterla in dubbio, dato che emergerà come il primo tipo di approccio all'identità possa essere applicato con profitto in alcuni ambiti etici, ma senza grossi risultati in altri, che invece sembrano maggiormente adatti ad essere valutati alla luce della seconda opzione metafisica. Ci chiederemo allora se diverse teorie dell'identità non possano essere rilevanti per diversi scopi pratici, piuttosto che continuare ad assumere che un unico criterio di persistenza debba poter essere applicato proficuamente in tutta la gamma degli scenari etici che ci interessano.<sup>20</sup>

Ipotizziamo, per esempio, di appoggiare l'approccio psicologico: di ritenere quindi che per poter parlare di identità fra due persone P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>, queste debbano essere legate da un certo grado di continuità psicologica. Senza scendere nei dettagli della formulazione di un simile criterio, che esaminerò nel corso del capitolo, possiamo intuire come in casi di PVS abbracciare una concezione del genere implicherebbe ritenere non solo che non esiste continuità tra P<sub>1</sub> (paziente prima dell'avvento del PVS) e P<sub>2</sub> (paziente dopo l'avvento del PVS), dal momento che P<sub>2</sub> manca delle funzioni neurologiche necessarie alla vita cosciente, ma che addirittura P<sub>2</sub> non possa essere tecnicamente ritenuto una persona. Questo può costituire una buona base metafisica per argomentare, a livello etico, a favore dell'eutanasia in casi simili. Tuttavia, lo stesso approccio potrebbe risultare un ostacolo nell'eventualità di interventi che alterano sensibilmente la continuità psicologica del paziente, qualora la nostra opinione fosse liberale nei loro

---

articolate vadano in ultima analisi analizzate ed eventualmente rivedute alla luce dei nostri interessi pratici.

<sup>20</sup> D. Shoemaker 2009, p. 11.

confronti. Arrivati a questo punto della discussione gli obiettivi da perseguire sono quindi due:

1. analizzare nel dettaglio i vari criteri di identità personale nel tempo proponibili (in modo da verificare se le intuizioni fin qui elencate abbiano un fondamento logico, o se ci siano elementi più ‘sottili’ da tenere in considerazione);
2. analizzare in che
3. modo essi possano relazionarsi alla discussione etica.

Delineato il quadro della situazione in questi termini, risulta chiaro perché, in questa prima parte della tesi, la mia attenzione vada primariamente alla discussione *metafisica* dei criteri di persistenza. Discussione che, integrando quanto espresso nella tripartizione di Martin e Barresi che ho proposto all’inizio del mio lavoro, con quello che è emerso in queste pagine, può essere schematizzata secondo la tabella che segue.

<b><i>I° MOMENTO:</i></b> <b>RICERCA DI CRITERI DI PERSISTENZA PERSONALE</b>		<b><i>2° MOMENTO:</i></b> <b>RICERCA DI CRITERI DI PERSISTENZA DELL'INDIVIDUO UMANO</b>
<b><i>FASE LOCKEANA</i></b>		
<b>SOMATIC APPROACH</b>	<b>PSYCHOLOGICAL APPROACH</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>•Bodily criterion</li> <li>•Brain criterion</li> <li>•Physical criterion</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>•Memory criterion</li> <li>•Psychological continuity criterion</li> <li>•Revised psychological continuity criterion</li> </ul>	
		<ul style="list-style-type: none"> <li>• E. Olson: animalismo/biologismo</li> </ul>

In questo capitolo intendo proporre una sommaria ricostruzione del primo momento. Mostrerò, innanzitutto, quali siano le formulazioni che, dei due criteri, sono state proposte durante la cosiddetta fase lockeana, e come l'obiezione della reduplicazione abbia letteralmente messo in scacco ogni formulazione a lei

precedente. In secondo luogo, analizzerò quelle che sono state le principali derive del dibattito dopo la battuta d'arresto provocata da Williams. Presenterò quindi la *closest continuer theory* proposta da Nozick, l'ipotesi di Parfit secondo cui l'identità non sia in realtà *what matters in survival*, e la revisione quadri-dimensionalista del criterio psicologico così come essa è stata proposta da Perry nell'articolo *Can the Self Divide?*. Questo avrà il duplice valore di introdurre, da un lato, i due lavori di Eric Olson e Lynne Rudder Baker che intendo presentare nel secondo capitolo – e che, come credo sia ormai chiaro, non sarebbero pienamente comprensibili senza una conoscenza del background teorico all'interno del quale i loro autori si sono formati – e dall'altro, di fornire la base sulla quale innestare la discussione dei temi più 'concreti' delle questioni di fine vita e della neuroetica contemporanea che affronterò nella seconda parte del mio lavoro.

Come ho accennato nell'introduzione, il mio intento in questa sede è di tipo 'comparativo': dopo aver selezionato i principali contributi pubblicati sul tema in questione, ho cercato infatti di confrontare fra loro le tesi in essi espone, individuando quali sono gli argomenti che tornano più spesso, le assunzioni generalmente condivise dai vari autori, e i concetti che, invece, vengono maggiormente utilizzati come bersaglio polemico. In questo, sono stata aiutata dal fatto che ciascun autore preso da me in considerazione, prima di passare ad una esposizione della propria personale posizione in materia, cerca di riassumere la discussione a lui precedente così da poter mostrare in che modo il proprio contributo si configuri come originale.<sup>21</sup> In questo senso, il lavoro che maggiormente ha influenzato la stesura di questo capitolo è la terza parte del libro di Derek Parfit *Reasons and Persons*, che rimane, a distanza di più di vent'anni dalla sua pubblicazione una delle introduzioni più complete – e soprattutto ricche di esempi – sull'argomento. Nella mia presentazione seguirò da vicino la struttura dell'opera di Parfit, integrandola, dove a mio parere è

---

<sup>21</sup> Sotto questo aspetto, a mio parere, particolarmente rilevanti sono i contributi di Harold Noonan (2003) e Brian Garrett (1998). In entrambi, lo spazio dedicato alla ricostruzione 'storica' del dibattito sull'identità personale risulta essere infatti decisamente maggiore rispetto a quello dedicato all'esposizione della particolare posizione dell'autore, al punto che i due lavori possono essere considerati a ragione come ampie introduzioni al dibattito che qui si vuole esporre.

necessario, con i contributi di altri autori. Partendo quindi da una ossatura fortemente 'parfitiana,' spero di riuscire entro la fine del capitolo a fornire una visione più generale, uno sguardo d'insieme su come il dibattito sul problema dell'identità personale nel tempo si sia sviluppato in ambito analitico fino ai giorni nostri.

## 1.2 Perché occuparsi di identità personale nel tempo?

Derek Parfit apre la sezione di *Reasons and Persons* dedicata all'analisi della *personal identity through time* con la presentazione di due esperimenti mentali che, simili quanto a contesto, presentano alcune differenze importanti.

In entrambi il protagonista – chiamiamolo per comodità P – sta per intraprendere un viaggio che lo porterà su Marte, ma utilizzando nei due casi metodi diversi. Nel primo esempio – il *Main-Line case* – P arriverà su Marte grazie al teletrasporto semplice. “Ero già stato su Marte” racconta “ma solo con il vecchio metodo, una navicella spaziale che impiegava parecchie settimane per giungere a destinazione. Questa macchina, invece, mi farà viaggiare alla velocità della luce. Tutto quello che devo fare è premere un bottone verde. Come gli altri, anche io sono nervoso. Andrà bene?”.<sup>22</sup> Il teletrasportatore funziona nel modo seguente: una volta entrato, P preme un bottone verde e, immediatamente, perde conoscenza. Contemporaneamente, viene attivato uno scanner che registra “gli esatti stati di ogni [sua] cellula”:<sup>23</sup> man mano che procede con la registrazione, lo scanner distrugge il corpo di P, e invia le informazioni raccolte ad un replicatore che si trova su Marte. “Questo [a sua volta] creerà, con materia completamente nuova, un corpo e un cervello esattamente uguali ai miei”.<sup>24</sup> In pochi minuti su Marte si sveglierà una persona in tutto ‘identica’ a P: tanto nelle fattezze fisiche – “perfino il taglio che stamattina mi sono fatto radendomi è ancora lì”,<sup>25</sup> racconta P – quanto in quelle psicologiche. Insomma, la replica R sembra proprio essere P,

---

<sup>22</sup> Parfit 1984, p. 199.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> *Ibidem.*

tanto che quando questa tornerà sulla terra riprenderà la vita che P regolarmente conduceva, senza che nessuno noti alcuna differenza: il mezzo di trasporto usato sicuramente è stato anomalo, ma il risultato non sembra essere molto diverso da quello dei tradizionali viaggi spaziali.<sup>26</sup>

Il secondo caso – il *Branch-Line case* – è parzialmente differente. Lo scanner stavolta è in grado di registrare le informazioni da inviare al replicatore, senza bisogno di distruggere né il corpo né il cervello di P. Quando R si risveglierà su Marte, potrà addirittura essere in grado di comunicare con P, rimasto integro sulla terra. P racconta così il suo nuovo viaggio:

Parecchi anni sono passati, durante i quali sono stato spesso teletrasportato. Adesso mi trovo di nuovo nella cabina, pronto per un altro viaggio su Marte. Questa volta però, quando premo il bottone verde, non perdo conoscenza. Si ode un suono stridulo, poi il silenzio. Esco dal cubicolo, e dico all'assistente: "Non funziona! Cosa ho fatto di sbagliato?" "Funziona" mi risponde, passandomi un foglio stampato su cui leggo: "Il nuovo scanner registra i suoi dati senza distruggere il suo corpo e il suo cervello. Speriamo lei voglia accogliere l'opportunità che questo progresso tecnico le sta offrendo". L'assistente mi dice che sono una delle prime persone a poter usufruire del nuovo scanner. Aggiunge anche che, rimanendo lì per un'ora, potrei usare una specie di citofono per vedere e parlare con *me-su-Marte*.<sup>27</sup>

Pur non avendo sbagliato nulla, qualcosa nella storia stavolta va storto. Durante la registrazione delle informazioni lo scanner ha, infatti, danneggiato P che è destinato a morire entro pochi giorni per problemi cardiaci. Sopravviverà, invece, la sua replica su Marte. Il mezzo di trasporto usato – ciò che permette ad R di 'ereditare' le caratteristiche fisiche e psicologiche di P – rimane lo stesso, come rimane la stessa la presenza su Marte di una persona 'identica' a P. Eppure, in questo secondo esempio la maggior parte di noi sarà portata a dire che P ed R

---

<sup>26</sup> Un lettore che abbia dimestichezza con la discussione dei criteri di persistenza probabilmente non giungerebbe in maniera così immediata a questa conclusione. La replica R non presenta nessuna continuità fisica con P, e affermare che i due sono la medesima persona implica porre una forte ipotesi sulla necessità di adottare una teoria psicologica (basata su ogni possibile causa) della persistenza. Quella che Parfit qui illustra, è la conclusione più probabile a cui giungerebbe il lettore che non ha dimestichezza con l'argomento in oggetto. Nel corso della sua analisi verranno poi approfonditi i temi che ho brevemente accennato in questa nota.

<sup>27</sup> Parfit 1984, p.199. Corsivo mio.

non sono affatto la stessa persona. Quando l'uno parla sulla Terra, l'altro ascolta su Marte e, ciò che più conta, quando l'uno sarà morto, l'altro continuerà a vivere.

Nel teletrasporto semplice, io sono distrutto prima di essere replicato. Questo rende più facile credere che sia una sorta di viaggio – che la mia Replica sia io. Ma nel secondo caso, alla fine della storia, la mia vita e quella della mia Replica si sovrappongono. Chiamiamo questo caso *Branch-Line*. In esso, io non posso sperare di aver compiuto un viaggio su Marte – come nell'esempio precedente – e di svegliarmi lì, magari dopo quarant'anni. Io sono rimasto qui, sulla Terra, dove morirò tra pochi giorni. Dal momento che posso parlare con la mia replica, mi sembra chiaro che non siamo la stessa persona. Anche se siamo esattamente simili, Replica è una persona ed io un'altra. Se mi do un pizzicotto, lui non sente nulla. Quando io avrò un attacco cardiaco, lui ancora non sentirà nulla. E quando, infine, io sarò morto, lui vivrà per altri quarant'anni.

Se reputiamo che la mia Replica non sia io, sarà naturale dedurre che quello che mi accade nel caso *Branch-Line* è almeno tanto negativo quanto la morte tradizionale. Io però voglio obiettare a questa conclusione. Come argomenterò in seguito, essere distrutti e replicati è, invece, un fatto positivo quanto lo è l'ordinaria sopravvivenza. Potrò difendere al meglio questa affermazione, e la prospettiva più ampia in cui si inserisce, dopo aver discusso il passato dibattito sull'identità personale.<sup>28</sup>

Il giudizio più immediato che viene spontaneo dare nei due casi è che, se nel primo possiamo parlare di sopravvivenza, nel secondo la cosa sembra intuitivamente impossibile. Tuttavia, per affermare questo, dobbiamo essere in grado di argomentare la nostra posizione. Dobbiamo poter dire perché nonostante nei due casi ci sia la medesima continuità psicologica, ottenuta nello stesso modo, e nonostante in entrambi non ci sia continuità spazio-temporale, il giudizio a cui giungiamo è radicalmente diverso – sempre che effettivamente lo sia. Il personale giudizio di Parfit, per esempio, non lo è. Ma su questo tornerò a tempo debito.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Parfit 1984, p. 201.

<sup>29</sup> L'idea di Parfit è che ciò che conta per la sopravvivenza di un individuo è l'esistenza di un secondo individuo che sia con il primo in una relazione di continuità psicologica, che ne abbia cioè ereditato ricordi, tratti caratteriali, contenuti mentali. Il fatto che tra i due individui non possa essere stabilita una relazione di identità perché in casi complessi come quelli presentati non siamo in grado di formulare tale relazione in maniera logicamente corretta non ha nessun perso

La pratica di cominciare i propri lavori con esempi che mettano il lettore di fronte a situazioni in cui non è immediato pronunciare un giudizio sulla persistenza del protagonista, è un metodo decisamente comune tra gli autori che ho preso in esame. L'idea è quella di attirare l'attenzione su situazioni insolite, in modo che chi legge riesca a cogliere sin dal principio il motivo per cui si rende necessaria una riflessione preliminare sul concetto di identità personale nel tempo – riflessione che, in genere, è poi condotta sulle orme dei principali lavori pubblicati sull'argomento nel recente passato, per concludersi infine con il contributo originale dell'autore.

Nell'introduzione di *Personal Identity*, John Perry usa la stessa strategia. Chiede subito al lettore di immaginare la seguente situazione:

Eletto al Senato del tuo stato, sei diventato un membro della Commissione su Sanità, Educazione e Welfare. Questa commissione si riunisce domani per votare un progetto di legge sul finanziamento di uno studio di fattibilità su un nuovo metodo di produzione che si pensa possa produrre scarpe di alta qualità, poco costose, e che per giunta non si rompono mai. Il tuo supporto al progetto è fondamentale perché questo incontrerà di sicuro l'aspra e instancabile opposizione dell'Associazione Calzolari Americani, guidata dal lobbista Peter Pressher [...].<sup>30</sup>

La mattina della votazione però accade qualcosa di strano: ti svegli nel tuo letto, e inizi a notare alcuni fatti anomali. I tuoi piedi fuoriescono dalla coperta, sbatti la testa su una mensola mentre ti alzi, ti accorgi di indossare un pigiama che la sera prima non avevi. Corri a guardarti allo specchio e scopri di avere le sembianze di Peter Pressher! Lui, gongolante sul tuo divano, ti fornisce questa spiegazione dei fatti:

Eh sì, Senatore! Sono proprio io. Ma per il resto del mondo adesso tu sei me. Io e mio fratello Bimo, ieri notte, ci siamo intrufolati nel tuo appartamento. Lui, che è un neurochirurgo, ha con cura rimosso il tuo cervello e l'ha inserito nel mio corpo –

---

quanto al problema della sopravvivenza. In questo, brevemente, consiste la teoria parfitiana del *what really matters in survival*, che avrò modo di riprendere nel corso del capitolo.

<sup>30</sup> Perry 1975, p. 3.

o forse ormai dovrei dire nel *tuo* corpo, e viceversa. È una nuova operazione che sta sperimentando: si chiama ‘trapianto di corpo’.<sup>31</sup>

Raccontata in questo modo, la storia sembra portare il lettore ad una conclusione piuttosto ovvia: la persona che ora ha il corpo di Peter Pressher, resta comunque il senatore. Parla come lui, ha le sue idee politiche, si stupisce di ritrovarsi in un corpo diverso da quello in cui si era addormentata la sera prima.

Se possiamo essere di fronte alla stessa persona in due occasioni diverse in cui non ci troviamo davanti allo stesso corpo, allora sembra logico *che una persona non possa essere identificata con il suo corpo, e che l'identità personale non possa essere identificata con l'identità corporale*.<sup>32</sup> Questo ci lascia inizialmente perplessi solo perchè nella vita di tutti i giorni gioca un ruolo di primo piano l'idea che corpi e persone si ‘muovano’ di pari passo. [...] Ma forse stiamo procedendo troppo in fretta. Siamo sicuri che dalla storia raccontata si possano trarre queste conclusioni? Magari gli eventi che ho immaginato sono stati esposti nella maniera sbagliata, e la giusta descrizione dei fatti [è un'altra].<sup>33</sup>

Perry prova a presentarci la stessa storia da un'angolazione differente. La mattina della votazione ti svegli e ti *sembra* di ricordare di essere Peter Pressher, il quale, a sua volta, si sveglia nella tua camera da letto e crede di essere te. In realtà entrambi vi sbagliate: riscontri successivi – impronte digitali, resoconto degli amici, ecc. – dimostrano che non siete affatto chi credete di essere. I nudi fatti rimangono gli stessi del racconto precedente: stavolta però, per il modo in cui la vicenda viene narrata, siamo portati a pensare che la persona associata al corpo del senatore sia il senatore stesso, che per qualche motivo non meglio precisato, ha delle memorie illusorie che lo portano a credere di essere qualcuno che in verità non è, nella fattispecie il suo nemico Peter Pressher, e viceversa. Lo stesso caso, presentato in due modi diversi, porta allora a conclusioni diametralmente

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 4. Corsivo mio.

<sup>32</sup> Questo punto è particolarmente importante, il fatto che una persona sia o meno identificata con il suo corpo (o un altro sostrato fisico) va tenuto separato dal fatto che le sue condizioni di persistenza siano attribuite ad una relazione di continuità fisica. Le due posizioni possono convivere nel pensiero di certi autori, ma la cosa non è necessaria. Si può infatti sostenere che una persona non sia identica ad un elemento fisico, e tuttavia tracciarne le condizioni di persistenza secondo una relazione fisica, come mostrerò nel prossimo paragrafo.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 5. Corsivo mio.

opposte. La prima volta abbiamo, infatti, intuitivamente optato per un approccio psicologico alla questione, mentre la seconda abbiamo fatto del corpo dei due protagonisti il mezzo per decidere come identificarli dopo l'intervento notturno del chirurgo Bimo. Come dirimere l'enigma? Come decidere quale delle due valutazioni date *intuitivamente* sia quella corretta? Riflettendo sulla possibilità di individuare un criterio di persistenza che ci permetta di giudicare *who is who* in 'casi puzzle' come quello presentato.

Alla scelta stilistica fatta da Perry e Parfit, si potrebbe obiettare sostenendo che in realtà non risponde allo scopo che si prefigge: il lettore più che guadagnare interesse nella questione della persistenza, potrebbe perderlo, reputando i casi presentati del tutto fantascientifici, privi di qualsiasi contatto con la realtà e, in quanto tali, non meritevoli di essere approfonditi. Che senso può avere discutere di trapianti di corpo, o di teletrasporto se sappiamo benissimo che questo tipo di situazioni sono di fatto impossibili? In che modo questo potrebbe aiutarci a chiarire in cocetto di *personal identity over time*?

Posta in questi termini, l'obiezione è sicuramente pertinente, tanto che altri autori, come per esempio Olson, aprono le loro pubblicazioni con casi altrettanto problematici, ma più aderenti alla realtà, come quello riportato nell'introduzione a proposito del paziente in PVS.<sup>34</sup> Il nocciolo della questione, tuttavia, non cambia: fantascientifici o meno, quello che questi casi vogliono fare è spingere il lettore a percepire la necessità di trovare un criterio di persistenza, che ci

---

<sup>34</sup> Un filosofo che preferisce un *incipit* del genere è per esempio D. Shoemaker, che apre *Personal Identity and Ethics* con esempi più vicini alla realtà, alcuni dei quali ho avuto modo di menzionare nell'introduzione (Cfr. nota 35 e 36). Allo stesso modo si comporta DeGrazia, che apre *Human Identity and Bioethics* con il caso di Penelope. In un ipotetico 2061, saranno possibili 'trapianti di corpo' (forse verrebbe più naturale chiamarli trapianti di cervello): Penelope è una donna malata di tumore, il cui cervello potrà essere trapiantato nel corpo di una persona in stato vegetativo permante (il che denota già una presa di posizione da parte di DeGrazia circa una revisione degli attuali standard di morte cerebrale). Così facendo, la donna potrà continuare a vivere. Un esempio analogo è riportato da Perry in *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, quando racconta la vicenda di Julia, il cui cervello viene trapiantato nel corpo di Mary in seguito ad un incidente stradale che aveva visto la prima riportare ferite incurabili, e la seconda danni cerebrali irreversibili. (Perry a sua volta trae dal *plot* di una novella di Barbara Walters, *Who is Julia?*). L'esempio più famoso di brain/body transplant rimane quello di Brown e Robinson, descritto da S. Shoemaker nel 1968, sul quale si può dire si siano costruiti tutto i successivi esempi che qui ho riportato. In generale, questo tipo di argomentazione viene fatta risalire a Locke, seppure il filosofo non parli espressamente di 'cervello'.

permetta di esprimere un giudizio su di loro. Gli esempi scelti da Perry e Parfit, hanno il vantaggio di riportare tra le righe alcuni degli argomenti più famosi che si incontrano nel corso del dibattito sulla *identity through time*: il trapianto di cervello/corpo, il caso della *branch-line* (che altro non è che la parafrasi dell'obiezione della reduplicazione), la morte di uno dei due *survivors* coinvolti (utilizzata da Nozick nella *closest-continuer theory*), la legittimità di un criterio basato sulla continuità psicologica/fisica, il tipo di causa che deve produrre tale continuità. Rigettarli perché basati su dati fantastici e inattuabili nel panorama scientifico odierno, equivarrebbe quindi a rifiutare di prendere in analisi l'intero dibattito che, invece, io voglio qui analizzare.

La prima domanda che a mio parere bisogna porsi quando si cerca di ricostruire un determinato dibattito è: a che livello è stata condotta la discussione? La risposta nel caso del dibattito a cui qui sono interessata, come ho già sottolineato, è: la discussione è stata condotta su un piano metafisico. Di più: su un piano logico-metafisico. Per spiegare cosa questo comporti, faccio riferimento di nuovo a Perry, e al suo dialogo su identità e sopravvivenza.<sup>35</sup>

Gretchen Weirob chiede ai suoi amici di rassicurarla e confortarla, fornendole una prova che la vita dopo la morte sia effettivamente possibile, che non sia cioè assurdo sperare in quella sopravvivenza ultraterrena di cui fornisce la seguente spiegazione:

Sopravvivere significa che domani, o in un più lontano futuro, ci sarà qualcuno che avrà delle esperienze, che vedrà, toccherà, sentirà suoni e odori – o come minimo, penserà, ragionerà e avrà dei ricordi. E quella persona sarà *io*. Quella persona si relazionerà a me in una maniera tale che per me è corretto prevedere, anticipare, le sue future esperienze. In una maniera tale che per lei sarà corretto ricordare quello che io ho pensato e detto, sentire rimorso per quello che ho sbagliato, e orgoglio per ciò che invece ho fatto nel modo giusto. L'unica relazione che supporta questo tipo di anticipazione e di memoria è l'identità.<sup>36</sup>

L'elemento chiave da sottolineare, per quanto riguarda questo passaggio, è che non sarebbe razionale anticipare l'occorrenza di qualcosa che è chiaramente

---

<sup>35</sup> Cfr. Introduzione, nota 58.

<sup>36</sup> Perry 1978, pp. 5-6.

impossibile. Affinché per Gretchen sia razionale prevedere di sopravvivere alla propria morte corporea, deve essere almeno possibile che questo accada, dove 'evento possibile' è inteso nell'accezione logica del termine come qualcosa "concepibile senza contraddizione o seria assurdità".<sup>37</sup>

Mi spiego meglio: deve essere plausibile poter immaginare una relazione di identità nel tempo che 'resista' ad un evento come la morte corporea. Se per ipotesi, appoggiassimo una versione dell'approccio somatico che riconducesse la persistenza della persona alla continuità del corpo, sarebbe per esempio facile immaginare almeno un caso in cui la sopravvivenza di Gretchen risulterebbe impossibile. Proviamo a formulare un criterio del genere:

**BODILY CRITERION:** *P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona che P<sub>2</sub> è al tempo t<sub>2</sub>, se e solo se il corpo di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è uguale al corpo di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>.*<sup>38</sup>

È chiaro che esiste almeno una situazione – la cremazione, in cui il corpo viene distrutto immediatamente dopo la morte – per la quale una prova della relazione di persistenza fornita in questi termini renderebbe la sopravvivenza impossibile, fallendo così lo scopo dell'intera discussione impostata da Gretchen.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> D. Shoemaker 2009, p. 24.

<sup>38</sup> Il *bodily criterion* è di fatto la versione più semplice che si può fornire se si vuole sostenere l'approccio somatico. In questa sede, è stato scelto come semplice ipotesi, per mostrare quale sia il *modus operandi* utilizzato nella ricerca di un criterio di persistenza personale. Per una discussione più approfondita si veda § 1.4.

<sup>39</sup> Van Inwagen (1998, cap.3) sostiene che l'immortalità può essere garantita anche continuando a ritenere valido il *bodily criterion*. Si può immaginare che quando una persona è in punto di morte, Dio prelevi velocemente il suo corpo e lo trasporti nell'aldilà, sostituendolo sulla Terra con un sosia che muore al suo posto. Questo permetterebbe di affermare che la sopravvivenza della persona è data dalla sua continuità corporale. Lo scenario è metafisicamente possibile. D. Shoemaker (2009, p.26 in nota), tuttavia, obietta che van Inwagen non fornisce informazioni sufficienti su che cosa in concreto comporti questa sostituzione, lasciando di fatto incerta la continuità dei due corpi. Inoltre, obietta che sarebbe difficoltoso immaginare un Dio ingannatore, che ci faccia credere nella morte dei nostri cari, quando invece essi sono vivi altrove. Anche Noonan (2003, p. 3) e Parfit (1984, p. 204) sostengono che l'obiezione della cremazione sia in realtà troppo debole per inficiare il *bodily criterion*: tutto ciò che esclude è solo la possibilità di una vita ultraterrena che non si basi sulla resurrezione dei corpi. "[I Cristiani] credono che una persona non possa avere una vita dopo la morte, a meno che non si abbia la resurrezione dello stesso corpo, fisicamente continuo, della persona medesima. È per questo che insistono ad essere sepolti: credono che se fossero bruciati su delle pire funerarie come accade agli eroi greci e troiani, e le loro ceneri venissero sparse nell'aria, nemmeno Dio potrebbe riportarli alla vita. Tutto quello che potrebbe fare, sarebbe solo creare qualcuno del tutto simile a loro." La discussione

Il fatto che esista almeno una obiezione capace di inficiare il criterio proposto, lo rende non adatto a dar conto della possibilità della reidentificazione.

Non chiedo così tanto per essere confortata, Sam. Anche la *possibilità* di qualcosa decisamente *improbabile* può essere di conforto in certe situazioni. Quando giocavo a tennis, credo di avermi battuto una volta sola in vent'anni. Ma mi è bastato per credere ogni volta di avere la possibilità di batterti, e concentrandomi su quella piccola possibilità, continuavo ad essere ansiosa di giocare. Chiusi in una sicura prigione, ritenendo la situazione invariabile, possiamo provare una indicibile gioia se scopriamo che esiste, dopo tutto, una piccolissima possibilità di scappare. La speranza dona conforto, e non sempre richiede la probabilità. Basta credere che ciò in cui speriamo sia almeno possibile. Quindi ho un compito semplice per te. Convincimi che la mia sopravvivenza dopo la morte terrena è *possibile*, e prometto che mi sentirò confortata.<sup>40</sup>

La sfida lanciata da Gretchen, è dunque quella di riuscire a trovare un criterio alternativo di identità personale che:

- a) possa suggerire un mezzo, un meccanismo, che le permetta di anticipare razionalmente di sopravvivere alla morte del proprio corpo;
- b) non porti a contraddizione o profonda assurdità, che sia cioè *metafisicamente possibile*.

Il *modus operandi* utilizzato per trovare un criterio che risponda a quanto detto è quello del *thought experiment*. Condurre un esperimento mentale significa “ragionare su uno scenario immaginato<sup>41</sup> allo scopo di confermare o smentire una

---

sulla possibilità della vita dopo la morte viene associata al problema della persistenza personale in quanto condivide con tale tema un elemento fondamentale: anch'essa richiede, per essere in qualche modo provata, un criterio di reidentificazione del soggetto di cui si voglia verificare la vita in un presunto aldilà. (Cfr. Baker 2007b). Per una introduzione alla questione dell'immortalità, che tenga inoltre conto anche di problemi specifici che meno si legano al tema del presente lavoro, si veda anche il dibattito tra John Perry, Ken Taylor e Anne Ashbaugh reperibile all'indirizzo: <http://www.philosophytalk.org/pastShows/Immortality.html>.

<sup>40</sup> Perry 1978, p.2.

<sup>41</sup> Stando alla definizione riportata da Gendler si potrebbe dedurre che pressoché ogni scenario immaginario possa essere ragionevolmente definito 'esperimento mentale'. La stessa autrice sottolinea però come, di fatto, l'espressione tenda ad essere impiegata solo in casi che coinvolgano un certo livello di visualizzazione, complessità e originalità. La nascita del termine 'esperimento mentale' viene generalmente fatta risalire a Ernst Mach, che nel 1897 scrive i

teoria”<sup>42</sup> – nella fattispecie una teoria sull’identità personale nel tempo. Adoperato tanto nelle scienze,<sup>43</sup> quanto in filosofia,<sup>44</sup> il metodo degli esperimenti mentali, applicato al caso in oggetto, può essere così schematizzato:

1. Si enuncia lo scopo dell’indagine —————> formulare un criterio di persistenza che giustifichi l’affermazione  $P_1$  a  $t_1 = P_2$  a  $t_2$ ; che ci indichi cioè le condizioni *necessarie e sufficienti* perché l’espressione in questione risulti vera.

2. Si ipotizza un criterio e lo si enuncia —————> es. *bodily criterion, brain criterion*, ecc.

3. Si vagliano possibili situazioni che possano —————> es. cremazione, costituire un’obiezione al fatto che il criterio reduplicazione enunciato sia una condizione necessaria e/o sufficiente. Si cerca quindi di invalidare quanto ipotizzato in (2).

4. Se il criterio enunciato in (2) è abbastanza forte da resistere a tutte le obiezioni mosse in (3), allora lo scopo (1) è stato raggiunto, altrimenti dobbiamo ripartire da

---

*Gedankenexperimenten*, nonostante la medesima espressione si ritrovi anche nei *Prolegomeni alla teoria generale della natura* di Hans Christian Orsted, opera che risale al 1811. L’uso dell’espressione *mit Gedanken experimentieren* è inoltre attestata già nel 1793, in una voce del *Libro dei luoghi comuni* di Georg Christoph Lichtenberg. Il ricorso al metodo degli esperimenti mentali tuttavia è decisamente antecedente alla nascita del termine per indicarlo, essendo stato impiegato tanto nella filosofia antica quanto in quella medievale.

<sup>42</sup> Gendler 2002, p. 388.

<sup>43</sup> La confutazione che Galileo propone dell’idea aristotelica che i corpi pesanti cadano più velocemente dei corpi leggeri, è un esempio paradigmatico di esperimento mentale in fisica. Altri famosi *thought experiments* in ambito scientifico sono quello del secchio di Newton, del microscopio a raggi gamma di Heisenberg, o del gatto di Schrödinger. (Cfr. Brown 2007).

<sup>44</sup> Buona parte dell’etica, della filosofia del linguaggio e della filosofia della mente poggia sui risultati di esperimenti mentali. Alcuni fra i più conosciuti sono: la stanza cinese di Searle, la terra gemella di Putnam (con il relativo contro-esperimento, anch’esso mentale, proposto da Burge), il violonista di Judith Thompson e i casi di fissione (reduplicazione) descritti da Parfit e Williams.

(2), formulando un criterio diverso.

L'elemento cruciale in tutto questo processo è che (2) e (3) non possono e non devono essere tra loro logicamente incompatibili: l'assunzione di entrambi non deve cioè portare ad una aperta contraddizione.

A seconda dell'esperimento proposto, possono essere mosse obiezioni a ciascuno dei momenti evidenziati (per esempio se lo scenario descritto in (1) e (2) risulta essere incoerente).<sup>45</sup> Tuttavia, ad un livello più generale di discussione – e primariamente per quanto riguarda gli esperimenti mentali condotti in ambito filosofico – le critiche maggiori sono quelle che sono state rivolte al punto (3). Gli scenari proposti dai filosofi per verificare se il criterio enunciato in (2) sia effettivamente una condizione sufficiente e necessaria per l'identità personale nel tempo – molti dei quali sono elegantemente accennati da Perry e Parfit nei loro 'casi di apertura' – non sempre hanno rispecchiato le cosiddette "realità della vita".<sup>46</sup> Spesso, anzi, sono state proposte situazioni *di fatto* completamente irrealizzabili (anche se, si badi bene, non logicamente inconcepibili). Osserva S. Shoemaker: "Spiegare come l'identità personale si realizzi per noi, ovvero nei membri della nostra specie, non risponde alla domanda 'In che cosa consiste l'identità personale?' – per lo meno non al livello di astrazione al quale vogliamo trovare una risposta".<sup>47</sup> Ma che utilità può avere discutere di trapianti di cervello, di persone che si dividono come fossero amebe, e bizzarrie simili?<sup>48</sup>

I responsi sulla questione dell'identità personale, da parte di coloro che ritengono che una risposta alla domanda sulla persistenza sia possibile, sono stati di due tipi: si è proposta una qualche continuità fisica [...] o il perdurare di specifiche

---

<sup>45</sup> Per un'analisi più circostanziata delle singole critiche che possono essere mosse alle varie fasi di un esperimento mentale, si veda anche Gendler 2002, p. 391.

<sup>46</sup> Gendler 1996, p. 136.

<sup>47</sup> Shoemaker, Swimburne 1984, p. 127.

<sup>48</sup> Burgeois, nel libro divulgativo *Persons: What Philosophers Say About You*, scrive provocatoriamente: "I filosofi costruiscono spesso assurdi esempi per testare la loro comprensione di un concetto. Per quanto riguarda le persone, parlano di macchine che possono duplicare il comportamento e le sembianze umane, di trapianti di cervelli, scambi di menti, teletrasporto [...] Questo tende ad attirare l'interesse delle persone su altri filoni di ricerca che si chiedono che cosa questi filosofi abbiano fumato!" (Burgeois 1995, p. 19).

caratteristiche psicologiche. Che siano state offerte queste due risposte non dovrebbe stupire. Dopo tutto, siamo esseri fisici la cui prerogativa più importante è il possesso di un particolare insieme di proprietà psicologiche [...]. Quello che, invece, potrebbe suscitare stupore è il modo in cui l'indagine tende ad essere condotta. Sin da Locke (ed in particolare negli ultimi 50 anni) la letteratura filosofica sull'identità personale è ruotata intorno ad argomenti che si basano su casi immaginari al fine di difendere conclusioni revisioniste sulle credenze comuni riguardanti la natura e l'importanza dell'identità personale. Così, per esempio, ci viene chiesto di contemplare il caso in cui il cervello di A venga trapiantato nel corpo di B, in cui le memorie di C siano trasferite nel cervello di D, oppure, ancora, in cui i dati relativi al modo in cui sono assemblate le molecole che costituiscono E vengano utilizzati per creare una replica esatta di E in un altro punto spazio-temporale.<sup>49</sup>

Nonostante siano stati proposti diversi tipi di tassonomia per gli esperimenti mentali, nessuno è mai diventato canonico. Possiamo distinguerli in filosofici e scientifici, ma anche queste due categorie non ci saranno poi così utili: non esistono, infatti, differenze schiaccianti tra i due gruppi, se non il fatto che essi mirano ad ottenere risultati in ambiti differenti. Una versione più 'forte' della contrapposizione tra esperimenti scientifici e non-scientifici/filosofici è stata proposta da George Bealer<sup>50</sup> che contraddistingue i primi per il fatto che lavorano su casi ipotetici in cui le leggi naturali vengono mantenute valide, diversamente dai secondi che chiedono al lettore unicamente di decidere se uno scenario sia logicamente o metafisicamente possibile. Secondo Bealer, sarebbero esperimenti rigorosi solo quelli condotti nella prima maniera. Di parere analogo è

---

<sup>49</sup> Gendler 1998, p. 593. Cfr. anche Rorty 1978, p. 3: "Può nascere disaccordo metodologico anche su cosa sia coinvolto nel formulare un criterio di identità. Alcuni dei dibattiti sono stati solo incidentalmente sull'identità personale; primariamente hanno indagato se una spiegazione corretta della persistenza debba essere in grado di elencare condizioni necessarie e sufficienti, capaci di resistere ad ogni possibile contro-esempio. Se ci si concentra sulle condizioni necessarie e sufficienti, puzzle e casi problematici finiscono per occupare gran parte della discussione, nelle vesti di possibili contro-esempi alle analisi proposte. [...] Coloro che sono scettici sull'utilità di fornire un'analisi delle condizioni logicamente necessarie vedono il caso di Brow e Robinson come una interessante curiosità o come un caso estremo. E ritengono che le conclusioni a cui siamo portati in casi estremi non debbano essere intese come rivelatrici di come un concetto è applicato nel suo uso standard.

<sup>50</sup> Bealer 1998, pp. 207-08.

Kathleene Wilkes <sup>51</sup> che, occupandosi proprio di identità personale nel tempo, nega la validità scientifica di *thought experiments* che violino apertamente le leggi della fisica. Un approccio del genere eliminerebbe alla radice la gran parte dei contributi che in questa sede mi propongo di analizzare. E tuttavia, indipendentemente dal modo in cui gli esperimenti mentali sono stati approntati nel dibattito in questione, una proposta come quella di Bealer e della Wilkes, sembra essere troppo categorica.

Impariamo molto sul mondo e sulle nostre teorie cosmologiche quando ci chiediamo, per esempio, che cosa sarebbe successo dopo il *big bang*, se la legge di gravitazione fosse stata inversamente proporzionale al cubo della distanza che separa due oggetti, e non al suo quadrato. Le stelle si sarebbero comunque formate? Ragionare in questi termini è perfettamente coerente e molto istruttivo, anche se nega una legge di natura. <sup>52</sup>

Sembra più ragionevole, procedere ad una valutazione dei singoli esperimenti mentali per verificarne di volta in volta la validità, piuttosto che sancire a priori la loro inadeguatezza ad essere impiegati nel contesto filosofico. Di questo avviso è, per esempio, Tamar Gendler la quale sottolinea come anche i detrattori del metodo dei *thought experiments* spesso finiscano in realtà col concentrare le proprie critiche solo sull'esagerata non naturalezza di alcuni dei contesti descritti.

Le controversie sull'impiego degli esperimenti mentali possono essere divise in due categorie principali: quelle sulla giusta interpretazione e valutazione da dare a particolari esperimenti mentali, e quelle che mirano all'utilità del metodo in sé. Anche coloro i quali nutrono dubbi sulla fondatezza del metodo in sé, spesso scelgono come bersaglio polemico esempi estremamente distanti dalla realtà, piuttosto che la tecnica di ragionare su casi immaginari. [...] Per esempio, ci si chiede che cosa impari Mary quando lascia la sua stanza in bianco e nero, se davvero impara qualcosa; se la persona chiusa nella stanza cinese capisca il cinese e in caso contrario su cosa questo possa implicare; se gli zombies siano negativamente concepibili (non incoerenti a priori) o positivamente concepibili (verificabili attraverso uno scenario chiaramente concepibile) [...]. Ciascuna di

---

<sup>51</sup> Wilkes 1998.

<sup>52</sup> Brown 2007.

queste domande porta a condurre un dibattito sul singolo esperimento mentale, prima che sulla correttezza del metodo in sé.<sup>53</sup>

Inoltre, a questo livello, il mio lavoro vuole avere, per così dire, un taglio ‘storico’ e non può quindi esimersi dal trattare, così come sono state concepite, tesi che pure poggiano su un assunto che, come si è visto, può essere ampiamente criticato. Solo in un secondo momento, dopo aver analizzato i vari argomenti proposti, si potrà procedere ad una rapida e maggiormente consapevole esposizione delle principali critiche che a questo modo di affrontare la questione dell’identità personale nel tempo sono state mosse.<sup>54</sup>

### **1.3 Identità personale: come porre le giuste domande.**

Prima di affrontare la discussione del ‘dibattito passato sull’identità personale’, ed esaminare i criteri che sono stati proposti nel suo corso, Parfit si sofferma a chiarire alcune questioni preliminari.

Fino ad ora, mi sono occupata solo della distinzione tra criteri di identità personale e criteri che invece puntano sulla persistenza dell’individuo umano, chiarendo come in questo capitolo della tesi si tratterà solo dei primi. Tuttavia, nonostante si sia già circoscritto l’ambito di ricerca, è necessario soffermarsi a

---

<sup>53</sup> Gendler 2002, p. 392.

<sup>54</sup> Per quanto riguarda la critica all’uso degli esperimenti mentali in filosofia, si veda in particolare: *Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment*, di Tamar Szabó Gendler (1996), e *Dalla persona all’individuo: una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico*, di Giovanni Boniolo (2007). Quest’ultimo, come Wilkes e Bealer, esclude categoricamente che esperimenti mentali come quelli proposti nel dibattito sull’identità personale abbiano un senso. Tornerò su quanto argomentato da Boniolo nel prossimo capitolo, per ora mi limito a citare un passaggio pertinente: “Passando dalla scienza cara a molti filosofi, alla fantascienza cara a un’altra classe di filosofi, quelli che nel mondo anglo-sassone vengono un po’ ironicamente chiamati “armchair philosophers”, ci si potrebbe chiedere che cosa avviene nel caso di un trapianto di cervello. Com’è ben noto, c’è una grande discussione, che origina addirittura con J. Locke, su che cosa accada se il cervello A venga trapiantato sul corpo di B. Chi è ora A e chi è ora B, se le funzioni mentali sono dovute al “cervello”? Ebbene se vogliamo limitarci alla scienza, dobbiamo semplicemente rispondere che non lo sappiamo e che domande del genere sono del tutto oziose.” (Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 41). La posizione di Tamar Gendler è invece più moderata: non auspica una radicale esclusione del metodo degli esperimenti mentali dal dibattito, bensì propone di analizzare i singoli casi e valutare di volta in volta se quanto argomentato abbia un valore scientifico o meno. In particolare, propone un’analisi condotta in questi termini della tesi parfitiana del *what matters in survival*. Per una introduzione generale alla questione dei *thought experiments* si vedano anche: Humphries (1994), e Brown (2007).

porre degli ulteriori *distinguo*, per chiarire esattamente il significato di tutti i termini e i tipi di domande implicati nella questione della persistenza della persona. Parlare dell' 'identità personale' di un individuo non si traduce, infatti, nella discussione di un unico problema, ma in tutta una serie di domande che su quella singola persona ci possiamo porre e che, pur essendo correlate, e confluendo nel medesimo 'tema' di discussione, rimangono questioni distinte, che come tali vanno trattate. Senza una chiara idea di quali domande vadano formulate, e di come formularle, non abbiamo grosse speranze di trovare valide risposte.

La medesima impostazione proposta da Parfit, di nuovo, si ritrova anche in altri autori. Nel 1976, Amélie Rorty apriva così il suo *The Identity of Persons*:

I motivi di disaccordo sui criteri da usare quando si parla di identità personale sono rimasti costantemente irrisolti. Le linee di battaglia sono state ripetutamente tracciate sullo stesso terreno, lungo roccaforti familiari. Nonostante le loro posizioni non siano in tutto e per tutto concordi, i sostenitori del criterio fisico – o spazio-temporale – si sono schierati uniti contro coloro che, alleatisi a loro volta non senza discussioni, sostengono invece un criterio di tipo psicologico. Chi, tentando di ristabilire la pace fra i due contendenti, ha affermato che né il criterio fisico né quello psicologico possa essere applicato senza implicitamente reintrodurre l'altro nella contesa, di fatto – come spesso accade ai pacieri – si è ritrovato ad essere considerato come una terza, o quarta, forza in ballo. Nonostante la controversia abbia una lunga storia, e nonostante molti argomenti siano stati riveduti dopo i continui attacchi ricevuti, non c'è davvero un motivo fondato per aspettarsi una risoluzione del conflitto, che non porti a breve alla riapertura delle ostilità. Quello di cui abbiamo bisogno non è più acume per produrre strategie ancora più elaborate, ma una comprensione più profonda delle diverse interpretazioni che sono state offerte. Le controversie a proposito dell'identità personale sono state amplificate dal fatto che essa tira in ballo questioni diverse, che non sempre sono state chiaramente distinte l'una dall'altra. Spesso le fazioni coinvolte nella disputa hanno differito, senza esplicitamente metterlo in chiaro, su quale fosse la domanda centrale della loro analisi.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Rorty 1976, p. 1.

Quando ci chiediamo a che tipo di categoria metafisica apparteniamo, di che cosa siamo fatti, che cosa ci qualifichi come persone, oppure ancora che cosa, all'interno di un gruppo di persone, ci renda degli individui unici e chiaramente distinguibili gli uni dagli altri, stiamo formulando tutte domande che hanno a che fare con la nostra 'identità' – e presumibilmente con la nostra identità di persone – ma che chiaramente sollevano problemi diversi.

Anche se tutte queste questioni sono distinguibili, e nonostante un filosofo possa essere legittimamente interessato ad una senza essere forzato ad occuparsi di tutte, un particolare tipo soluzione ad uno dei problemi sicuramente influenzerà la soluzione da dare agli altri.<sup>56</sup>

Le risposte date alle singole questioni all'interno dei vari orizzonti di discussione sicuramente si influenzano vicendevolmente, questo tuttavia non ci esonera dal trattarle in maniera chiaramente distinta. Parfit segnala le seguenti tre domande:

1. qual è la natura di una persona;
2. cos'è che fa di una persona in due momenti diversi un'unica e medesima persona, ossia che cosa l'esistenza continuativa nel tempo di ciascuna persona implichi necessariamente;
3. che cosa *di fatto* è coinvolto nell'esistenza continuativa di ciascuna persona nel tempo.

La prima domanda è la stessa già introdotta all'inizio del capitolo parlando del rapporto tra metafisica della persona ed etica.<sup>57</sup> La seconda e la terza sottolineano l'importante distinzione tra piano reale e piano logico discussa nel precedente paragrafo, e sussunta dall'affermazione di S. Shoemaker circa il taglio da dare all'indagine sulla persistenza della persona.

Dall'osservazione della quotidianità, desumiamo che nel procedere della nostra vita siano coinvolte sia l'esistenza continuativa del nostro corpo che quella delle nostre caratteristiche psicologiche. *Di fatto*, non possiamo sopravvivere come cervelli isolati in una vasca, né probabilmente qualcuno parlerebbe di *me* come della stessa persona che sono ora, se cambiassi radicalmente carattere, o se

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 2.

<sup>57</sup> Cfr. p. 38.

perdessi tutti i miei ricordi: se, cioè, venisse in qualche modo azzerato il mio 'io'. Questo, però, non vuol dire che entrambe le condizioni debbano *necessariamente* sussistere. Un esempio, tratto proprio da Parfit, può aiutare a cogliere questa distinzione:

Alcuni individui diventano ciechi a causa di danni arrecati ai loro occhi. Gli scienziati stanno mettendo a punto degli occhi costituiti da lenti di vetro o di plastica e da un micro-computer che invia al cervello, mediante il nervo ottico, degli stimoli elettrici uguali a quelli trasmessi, per la stessa via, da un occhio naturale. Una volta che siano ulteriormente perfezionati, questi occhi artificiali possono consentire a chi è divenuto cieco le stesse esperienze visive di prima. Ciò che egli ha l'impressione di vedere di fatto corrisponde a ciò che gli sta davanti. E le sue esperienze visive mediante questa procedura nuova ma attendibile sono causalmente dipendenti dalle onde luminose degli oggetti che gli stanno davanti.<sup>58</sup>

Noi vediamo perché abbiamo gli occhi: chi non ha gli occhi non vede. Questo, *di fatto*, è vero. Ma è (almeno) ipotizzabile una situazione in cui anche chi non ha gli occhi possa vedere. Immaginiamo che ciò sia vero ora. La risposta alla domanda 'che cosa occorre perché sia possibile vedere?' non potrebbe più essere 'gli occhi (naturali)', perché altrimenti si sosterebbe che chi non ha occhi di tale tipo, ma nondimeno vede, non vede. Se si esce dalla quotidianità, per guardare al fenomeno della vista da un'ottica maggiormente consapevole, ci si accorge che una spiegazione di tale fenomeno può essere fornita in termini più fondamentali, facendo ricorso alla trasmissione al cervello di stimoli elettrici di un certo tipo. La risposta allora sarà: 'occorre che stimoli di un certo tipo giungano al cervello'. Una volta guadagnata questa consapevolezza, si può tornare al nostro mondo reale in cui non esistono (o, almeno, non ancora) occhi artificiali del tipo descritto da Parfit, e ci si può chiedere che cosa debba cambiare nella nostra risposta alla domanda 'che cosa occorre perché sia possibile vedere?' Possiamo continuare a rispondere, come facevamo prima, 'gli occhi (naturali)', a patto che alla risposta aggiungiamo la clausola 'di fatto, ma non necessariamente'. Questa risposta è in realtà meno esigente di quella che prima ritenevamo vera:

---

<sup>58</sup> Parfit 1984, p. 26.

richiedere, come condizione per vedere, che stimoli elettrici di un certo tipo raggiungano il cervello è *meno* che chiedere che a raggiungere il cervello siano quegli stessi stimoli elettrici veicolati da occhi naturali. Nel primo caso, la risposta coglie solo ciò che la vista implica necessariamente (la trasmissione di stimoli elettrici di un certo tipo), nel secondo, essa include anche ciò che implica di fatto (la trasmissione di stimoli elettrici di un certo tipo, veicolati dagli occhi). Ma ciò che di fatto è richiesto non è detto che sia essenziale alla funzione visiva.

Eric Olson propone una serie di distinzioni ancora più sottili – e che rispecchiano almeno in parte l'impostazione 'non-personale' che egli intende dare alla ricerca sui criteri di persistenza – individuando, sotto l'etichetta' di identità personale, otto filoni di indagine:

1. *Personhood*. Riprende la medesima questione posta da Parfit al punto (1), ossia la questione del 'what is a person?' Inoltre, Olson aggiunge – in linea con la sua idea di far slittare il dibattito sul piano dello *human being* – che dovremmo anche chiederci “a che punto dello sviluppo di un individuo da un ovulo fertilizzato cominci ad esistere una persona. O di che cosa avrebbero bisogno uno scimpanzé, un marziano o un congegno elettronico per diventare persone, sempre che una cosa del genere sia possibile”.<sup>59</sup>
2. *Who am I?* Questa domanda, in un certo senso, restringe il campo rispetto alla precedente. Dato l'insieme delle persone esistenti, mi chiedo che cosa mi individui, mi distingua dagli altri: la mia identità personale, verrà allora a coincidere con ciò che mi rende un individuo unico in mezzo a tanti. Anche in questa domanda si coglie chiaramente l'impostazione di Olson. Se la persona viene distinta dallo *human being* (e in ultima analisi, ridotta ad esso) dobbiamo distinguere la domanda sul 'what am I' da quella sul 'who am I'. La prima indica quale sia la mia natura metafisica, la seconda permette, invece, di individuare un aspetto sicuramente importante della mia esistenza, che tuttavia rimane meramente contingente, e nulla ha a che fare con ciò che riguarda la mia essenza.

---

<sup>59</sup> Olson 2008, p. 1. Per una impostazione analoga del concetto di *personhood* si veda anche: DeGrazia 2006, pp. 40-53, e Dennett 1978.

3. *Persistence*. È la terza questione enumerata da Parfit, ossia la domanda che interroga specificamente sulle condizioni necessarie e sufficienti perché si dia esistenza continuativa di una persona/*human being* nel tempo. Inoltre, va sottolineato come la persistenza miri a formulare un criterio ontologico.
4. *Evidence*. È importante capire come l'*Evidence Question* si differenzi dalla *persistence question*.<sup>60</sup> Mentre quest'ultima punta ad individuare un criterio ontologico di identità diacronica, la prima si limita a formulare un criterio epistemologico. Risponde quindi alla domanda: come possiamo capire dall'esterno se una persona è rimasta la stessa nel tempo? “Se un criminale avesse esattamente le mie impronte digitali, in un tribunale si potrebbe arrivare alla conclusione che io e lui siamo la stessa persona, considerando le impronte digitali come un valido metodo di identificazione. Ma anche se avere le medesime impronte digitali fosse valutato come una evidenza conclusiva, avere le mie impronte non potrebbe costituire un criterio ontologico: non potrebbe indicare ciò che costitutivamente rende un *past* o un *future being* me stesso. Non è una condizione necessaria perché potrei sopravvivere senza impronte digitali (se per esempio non avessi le dita), non è una condizione sufficiente perché potrebbe darsi il caso dell'esistenza di una persona con le mie medesime impronte”.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> La differenza tra evidenza e persistenza è ampiamente accettata in tutto il dibattito. Non è quindi qualcosa da ricondurre alla particolare posizione elaborata da Olson. Un breve e diretto confronto tra i due interrogativi è proposto proprio in apertura del lavoro di Shoemaker e Swimburne, 1985 (p. 3). “Ci sono due questioni filosofiche diverse circa l'identità personale. La prima è: quali sono le condizioni logiche necessarie e sufficienti perché una persona P<sub>2</sub> presente al tempo t<sub>2</sub>, sia identica ad una persona P<sub>1</sub> presente al tempo t<sub>1</sub> [...]? La seconda è: quali evidenze si riscontrano nell'osservazione di una persona P<sub>2</sub> quando essa è identica ad una persona P<sub>1</sub>? Molti autori che si sono interessati di identità personale, tuttavia, hanno ritenuto necessario occuparsi solo della seconda questione [...]. Non hanno posto una chiara distinzione fra le due. Teorie di questo tipo possono essere definite empiriciste. In questa sezione le presenterò brevemente, e mostrerò come in ultima analisi si rivelino insoddisfacenti [...].”

<sup>61</sup> Olson, 2008. La questione dell'evidenza ha dominato la letteratura sull'identità personale a cavallo fra anni cinquanta e settanta. *Self Knowledge and Self Identity*, di S. Shoemaker, dal quale pure prenderò un *thought experiment* fondamentale per la questione della persistenza – il caso di Brown e Robinson – è dedicato primariamente alla prima questione. Trasportando la faccenda ai giorni nostri, memori della più recente discussione della *philosophy of mind* sui *qualia*, ci possiamo rendere conto di come la *Evidence Question* sia problematica. Se ontologicamente io

5. *Population.* Immaginiamo di essere a teatro. Quando ci interroghiamo sulle condizioni di persistenza di un personaggio A, vogliamo sapere se alla fine della rappresentazione A sia ancora presente sulla scena. La questione della *population*, invece, si concentra non tanto sull'aspetto diacronico dell'identità, quanto su quello sincronico. Ci si chiede cioè, per ogni istante in cui la rappresentazione si può dividere, quanti personaggi siano presenti sulla scena. La risposta non è così scontata come dire che per identificare il numero dei personaggi che si muovono sulla scena basta contare i corpi presenti sul palcoscenico. Fuor di metafora: i neurochirurghi in alcuni casi di epilessia recidono parte dei nervi che collegano i due emisferi cerebrali. La conseguenza di alcuni di questi interventi è che in certi pazienti si verifica disunità della coscienza: <sup>62</sup> sembra cioè che in essi convivano due

---

sono un ente dotato di memoria e altri contenuti mentali, se ciò che primariamente mi rappresenta sono i miei stati interni, allora diventa estremamente complesso fornire un criterio per cogliere tutto ciò dall'esterno. (Cfr. Nagel, 1974). Inoltre, ci si potrebbe interrogare sul tipo di validità che un criterio ontologico, non accessibile dal punto di vista epistemologico, possa avere.

<sup>62</sup> La corteccia cerebrale è divisa in due parti simmetriche: l'emisfero destro e l'emisfero sinistro. Questi due emisferi sono anatomicamente separati l'uno dall'altro, salvo la presenza di un fascio di fibre nervose – il corpo calloso – posto in mezzo ai due emisferi, che li mette in collegamento, trasmettendo incessantemente informazioni dall'uno all'altro. Negli anni Sessanta alcuni ricercatori tentarono la resezione chirurgica di questa struttura di collegamento in alcuni pazienti afflitti da gravi forme di epilessia. Dal momento che il cervello elabora tutte le informazioni, si era formulata l'ipotesi che recidendo il canale di collegamento, e quindi impedendo la trasmissione di impulsi nervosi dall'emisfero destro a quello sinistro, si sarebbe ottenuta una circoscrizione del danno epilettico. Effettivamente, l'operazione ebbe grande successo clinico perché fu osservata una consistente riduzione delle crisi: il cervello diviso – *split brain* – rendeva i due emisferi reciprocamente autonomi, e quindi funzionanti separatamente. Oltre alla diretta utilità clinica, interventi del genere permisero anche lo studio della specializzazione cognitiva delle due zone del cervello, cioè lo studio di che cosa fosse in grado di fare l'emisfero destro senza l'apporto di quello sinistro, e viceversa. In questo filone di ricerca, si inseriscono gli esperimenti sulla visione condotti da Roger Sperry e dai suoi collaboratori. Le informazioni che arrivano al cervello attraverso l'organo della vista, vengono elaborate in una parte del lobo occipitale che si chiama corteccia visiva. Gli impulsi nervosi partono dalla retina e attraverso fasci di fibre ottiche arrivano in una zona denominata chiasma ottico, in cui avviene una sorta di incrocio. La retina è divisa in due parti: una nasale, e una temporale. Le informazioni che provengono dalla zona temporale della retina 'corrono' lungo la medesima parte del cervello, mentre le informazioni che provengono dalla retina nasale si dirigono attraverso l'emisfero opposto, incrociandosi nel chiasma ottico. Ciò significa che le immagini che appaiono nel campo visivo destro, colpendo la retina nasale destra e la retina temporale sinistra, vengono proiettate nell'emisfero sinistro, e viceversa. Il metodo utilizzato da Sperry per studiare il comportamento percettivo-cognitivo nei pazienti con il cervello diviso è relativamente semplice. L'apparecchiatura consiste in un tavolo di fronte al quale

persone, che non conosco reciprocamente tutto l'una dell'altra. *Sembra*, appunto. Un problema analogo può essere sollevato per i casi di personalità multiple.<sup>63</sup> Come possiamo argomentare in favore di questa prima impressione? La questione della *population* si occupa proprio di questo.

6. *What am I?* È, insieme alla persistence question, la domanda centrale dei lavori di Olson, dal momento che è proprio lavorando su questa domanda che egli riesce a porre uno scarto fra ciò che siamo essenzialmente – uno human animal – e il nostro appartenere alla categoria 'persona'.
7. *How could I have been?* La domanda chiede di dare una spiegazione dell'identità controfattuale.<sup>64</sup> Quanto diverso sarei potuto essere da quello che sono realmente (pur rimanendo lo stesso)? Quali proprietà mi costituiscono in maniera essenziale, e quali sono solo accidentali? Chiede provocatoriamente Olson (che non giudica del tutto fondata un'indagine di

---

siede il paziente, a cui viene chiesto di appoggiare le mani sul tavolo, sotto a un pannello di legno in modo che non le possa vedere. Sul tavolo vi è uno schermo trasparente, posto esattamente di fronte al viso del paziente: una linea lo divide in due parti, una destra e una sinistra. In mezzo alla linea c'è un punto nero, chiamato punto di fissazione, posto esattamente al centro dello schermo. Sul lato opposto viene sistemato un proiettore che mostra delle immagini o nella parte destra o nella parte sinistra dello schermo. Al paziente viene chiesto di non distogliere lo sguardo dal punto di fissazione. Lo sperimentatore proietta molto velocemente (non più di 1/10 di secondo, durata scelta perché troppo breve per consentire movimenti oculari) una parola, per esempio FIORE nella parte destra dello schermo, e immediatamente dopo, la parola FINESTRA in quella sinistra. La parola FIORE raggiunge subito l'emisfero sinistro – controlaterale all'occhio destro – mentre la parola FINESTRA raggiunge il destro. Il soggetto riconosce e legge con facilità la prima, viceversa, non solo non legge la seconda, ma sostiene addirittura di non aver visto nulla, o, al massimo, di aver percepito un fascio di luce. Le due parole sono state elaborate separatamente dal sistema visivo e sono rimaste 'separate', dal momento che i due emisferi non hanno potuto scambiarsi informazioni attraverso il corpo calloso e hanno dunque lavorato indipendentemente l'uno dall'altro. Nell'emisfero sinistro esistono delle strutture o connessioni neuronali che permettono la produzione del linguaggio, e che non sono presenti nell'emisfero destro: mentre il primo riesce ad elaborare e nominare ciò che vede, il secondo non è allora in grado di farlo autonomamente. Esempi di questo genere sono sufficienti per dichiarare che in uno stesso corpo 'coabitano' due diverse persone, che non sono l'una a conoscenza di quanto accade all'altra, e viceversa? (Per una trattazione più approfondita si veda: Nagel 1971; Puccetti 1973; Sperry 1964, 1968; Sachs 1986).

<sup>63</sup> Cfr. Wilkes 1988, p. 109-27; Olson, 2003.

<sup>64</sup> Il fatto che si parli di identità diacronica, sincronica e controfattuale non deve spingere a pensare che essi siano tipi diversi di identità. Ma solo che questi siano modi diversi di analizzare la medesima questione, ponendo l'accento su temi diversi.

questo genere): “Frank Sinatra e Doris Day avrebbero potuto avere un figlio insieme: quel figlio sarei potuto essere io?”<sup>65</sup>

8. *What matters in identity?* La domanda punta a chiarire quale sia l'importanza pratica di fatti concernenti la persistenza della persona. Quando parliamo di 'sopravvivenza' dobbiamo mettere al primo posto l'indagine sull'identità personale, o piuttosto sono altre le relazioni che contano? La domanda, come ho già accennato, è stata posta per la prima volta in maniera centrale proprio da Derek Parfit quando – alla fine della terza parte di *Reasons and Persons* – pone a fondamento del *survival* non la persistenza della persona, ma quella che egli definisce Relazione R (ossia la mera continuità psicologica, anche laddove essa non possa, per problemi logici, essere definita identità).<sup>66</sup>

La questione a cui intendo dedicarmi in questo lavoro, come è stato più volte ribadito, è la terza. Tuttavia, prima di passare ad una esposizione dettagliata dei

---

<sup>65</sup> Per quanto siano evidenti i punti di contatto con la questione della persistenza – entrambe le questioni puntano a mettere in luce quale sia la mia essenza – non mi addentrerò nella specificità di questa domanda. Per eventuali approfondimenti si veda P. Mackie 2006.

<sup>66</sup> Ho riportato la classificazione proposta da Olson, perché, a mio parere, è la più completa presente nei lavori che ho preso in analisi. Tuttavia, seppure, con parole diverse, i principali concetti in essa presente possono essere ritrovati, leggermente modificati nella forma, ma non nella sostanza, pressoché in tutti i contributi sull'argomento. Rorty (1978, pp. 1-2), per esempio, differenzia quattro temi di indagine.

1. *Class differentiation* – cosa distingue le persone dai “loro più immediati vicini, come babbuini, robot, cadaveri, corporazioni ecc”. È chiaramente un diveso modo per riferirsi alla questione della *personhood*.

2. *Individual differentiation o individuation problem* – quali sono i criteri per una distinzione numerica di persone che presentano la stessa descrizione generale. È la questione della *population*.

3. *Individual reidentification*, ossia il problema della persistenza.

4. *Individual identification*. Implica una riflessione sulle proprietà accidentali ed essenziali di una persona. Può essere assimilata alla seconda domanda di Olson sul *who am I*.

Inoltre Rorty, affianca a questa distinzione sui temi di ricerca concernenti l'identità personale, una più generale tripartizione del concetto di identità: possiamo focalizzare la nostra attenzione sulla ricerca delle condizioni di *strict identity* (con la conseguenza che uno stesso individuo biologico possa non rimanere la stessa persona durante tutto l'arco della sua vita), di *loose typic identity* (con la conseguenza che le condizioni di identità e le condizioni di individuazione vengono ad essere due cose distinte), oppure (ed è il caso della mia tesi), sulle condizioni *assuring continuity or survival* (con la conseguenza che le condizioni per una significativa continuità/sopravvivenza debbano essere dettagliatamente specificate).

criteri per essa proposti, credo sia opportuno soffermarsi ad istituire un confronto fra persistenza e *personhood*. Uno dei fraintendimenti più tipici, quando si affronta il problema dell'identità personale nel tempo, è infatti dare per scontato, almeno a livello intuitivo, che abbracciare l'approccio somatico in materia di persistenza implichi necessariamente dare una risposta riduzionista alla domanda sulla natura della persona, identificando quest'ultima con un elemento esclusivamente fisico – nello specifico con l'elemento fisico su cui decidiamo di basare il nostro criterio di identità nel tempo (corpo, cervello, organismo, ecc.). Il rapporto tra i due approcci, invece, non è così scontato: nell'analisi metafisica della persona, le due questioni che ho messo in evidenza in apertura del presente capitolo – quale sia la natura di una persona e quali invece siano le sue condizioni di persistenza – vanno analizzate separatamente, e si vedrà come il loro legame non sia così vincolante come può *prima facie* apparire. Una cosa è chiedersi quali siano le condizioni necessarie e sufficienti perchè si dia continuità di una persona nel tempo, un'altra è chiarire quale sia il rapporto che la persona – o meglio i soggetti che possono essere classificati come appartenenti all'insieme delle persone – abbia con il proprio corpo.

Sia che la questione della *personhood* venga affrontata come punto di partenza della riflessione in oggetto – come fanno approccio psicologico e somatico – sia che venga eventualmente introdotta come risposta alla preliminare questione del '*what am I*' – come suggerisce l'approccio di Olson – essa necessita di una ulteriore scomposizione.

Si è detto che porre una domanda nella forma '*What is an F?*', significa porre una domanda di tipo ontologico. Tuttavia, formulata in questi termini la questione della *personhood* presenta ancora degli elementi di ambiguità, che vanno chiariti prima di approntare una risposta. La domanda 'che cos'è una persona?' è infatti una domanda ambivalente, che può essere intesa o come *satisfaction question* o come *nature question*.<sup>67</sup> Nel primo caso, ci si interroga su quali condizioni una cosa debba soddisfare per essere classificata come persona; nel secondo, su quale sia la natura materiale (o immateriale – se si decide di

---

<sup>67</sup> Per la duplice analisi della *personhood question*, il principale testo a cui faccio riferimento è Garrett 1998, in particolare pp. 3-12. Riprenderò nel dettaglio tale analisi nel prossimo paragrafo.

abbracciare una qualche forma di dualismo) che chi viene considerato persona deve avere. In altre parole, si propone un'indagine sul rapporto che lega persona e corpo umano.

Come mostrerò nel prossimo paragrafo, è sull'articolazione della *satisfaction question* che si riscontra l'accordo maggiore. Per quanto riguarda le condizioni che un ente deve soddisfare per essere ritenuto persona si registra infatti una sostanziale uniformità di vedute: è la coscienza, e precisamente quella coscienza di secondo livello (o autocoscienza) che ci permette di percepirci come esseri continui nel tempo, la base e il fondamento dell'essere persona.<sup>68</sup>

Sulla *nature question*, ossia su quale sia il rapporto fra la coscienza e il sostrato fisico che ne permette di fatto la realizzazione, l'accordo è stato invece decisamente minore, e ha dato luogo a partire dalla fine degli anni '50 al fiorire di svariate concezioni del *mind-body problem*, che tuttora sono uno dei filoni di ricerca principali, se non in assoluto il principale, di cui si occupa l'attuale *philosophy of mind*. È all'interno di questo settore di indagine che possiamo propriamente parlare di *identificazione* della persona (che come si è visto viene sostanzialmente fatta equivalere alla *mind* – almeno nell'ambito analitico di cui mi occupo in questo lavoro) con una specifica entità materiale.

Dati gli insuccessi del dualismo di stile cartesiano,<sup>69</sup> in particolare l'incapacità di fornire una spiegazione adeguata, o quantomeno coerente, della relazione tra la

---

<sup>68</sup> La definizione di coscienza di secondo livello si deve a Edelman (2007, pp. 11-18), il quale pure sottolinea l'importanza della capacità del tutto umana di proiettarsi come soggetti nel tempo, a differenza degli animali che sono invece capaci di esperire solo quello che egli definisce come 'presente ricordato'. Cfr. Introduzione, nota 20.

<sup>69</sup> Il principale problema del dualismo delle sostanze (evidenziato in epoca moderna già nella lettera che Elisabetta del Palatinato scrive a Cartesio nel 1643) è riuscire a fornire una spiegazione dell'interazione causale tra le due sostanze postulate. Sembra infatti impossibile che debbano esserci relazioni causali tra due regni metafisici completamente diversi, quello fisico degli oggetti estesi e quello mentale o spirituale delle menti o delle anime. Oltre ai problemi classici del dualismo ontologico, le versioni più recenti di tale teoria devono fare i conti con un'ulteriore obiezione, data dall'incremento delle nostre conoscenze scientifiche sul mondo. La fisica ci dice che la quantità di materia/energia nell'Universo è costante, ma il dualismo delle sostanze sembra implicare l'esistenza di un altro genere di energia, quella mentale o spirituale, ignorata dalla fisica. Perciò, se il dualismo delle sostanze è vero, allora sembra che una delle leggi fondamentali della fisica, quella di conservazione, sia necessariamente falsa. (Cfr. Searle 2004, tr. it. p. 38).

mente e il corpo, è convinzione ampiamente diffusa che il dualismo delle sostanze, qualunque forma esso assuma, non sia accettabile.<sup>70</sup>

I dualisti sostenevano che ci sono due generi di entità o di proprietà nell'Universo e, dato il fallimento del dualismo, è naturale supporre che, forse, c'è un solo genere di entità nell'Universo. Non a caso, questa posizione è chiamata "monismo", ed è presente in due forme, il monismo mentalistico e il monismo materialistico, che sono rispettivamente chiamate "idealismo" e "materialismo". [...] La corrente che ha esercitato la maggiore influenza sulla filosofia della mente, durante tutto il XX secolo e l'inizio del XXI è costituita dal gruppo delle teorie materialistiche. Il materialismo è la concezione per cui la sola realtà che esiste è quella materiale o fisica; di conseguenza, se gli stati mentali hanno un'esistenza reale, devono essere in qualche modo *riducibili a*, non devono essere altro che, stati fisici di qualche tipo.<sup>71</sup>

Il materialismo si è quindi progressivamente imposto in opposizione alla dottrina del dualismo ontologico, basandosi sull'idea che "le menti non sono 'cose' o 'sostanze', che fanno parte dell'arredo metafisico del mondo alla stessa stregua degli atomi, dei tavoli o degli organi di un corpo umano: le menti non sono nient'altro che il prodotto dell'attività del cervello".<sup>72</sup>

Parlare di materialismo, o di fisicalismo, significa quindi voler abbracciare una concezione del mentale, ed in ultima analisi della persona, che riduca quest'ultima, ad un'entità fisica. All'interno della cornice materialista, una delle prime possibilità analizzate è stata quella di *identificare* la mente con il sostrato neurologico da cui essa ha origine.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Searle 2004, tr. it. p. 37

<sup>71</sup> *Ivi*, pp. 43-44.

<sup>72</sup> Paternoster 2002, p. 5.

<sup>73</sup> Le tre principali esposizioni della teoria dell'identità sono Feigl, 1958; Place, 1956; Smart, 1958. Tuttavia, la tesi secondo cui tutte le occorrenze di un dato tipo mentale sono identiche a occorrenze di uno stesso tipo cerebrale è stata oggetto di una critica, dovuta a Putnam (1967), che ha minato la credibilità della teoria dell'identità. Il fatto che una proprietà mentale sia identica a una proprietà cerebrale comporta, per esempio, per esempio, che tutte le volte che io e mia sorella crediamo che ci sia del the in frigo ci troviamo nello stesso stato cerebrale, un'assunzione chiaramente molto vincolante. Se poi si considera che talora attribuiamo stati mentali anche ad animali, ne scaturisce l'assurda conclusione che due animali aventi cervelli diversi devono trovarsi in configurazioni cerebrali identiche ogni qual volta condividono uno stato mentale. "Quando ho paura di essere divorato da uno squalo dovrei trovarmi nello stesso stato cerebrale di una sardina!" (Paternoster 2002, p. 10).

Il modo più ovvio di interpretare la tesi secondo cui la mente non è nient'altro che il prodotto dell'attività cerebrale consiste verosimilmente nel dire che, se per ogni stato mentale esiste un preciso correlato neurologico, allora lo stato mentale è *identico* a tale correlato.<sup>74</sup>

Una cosa tuttavia è abbracciare una teoria dell'identità tipo-tipo (o la meno vincolante teoria dell'identità delle occorrenze), un'altra è sostenere un approccio somatico al problema della persistenza. Si possono, infatti, individuare le condizioni di persistenza di una persona, al livello del sostrato materiale che ne permette l'esistenza, senza tuttavia sostenere che la relazione tra la persona e detto sostrato sia una relazione di identità. In particolare si potrà optare per una relazione diversamente caratterizzata – sopravvenienza, costituzione, funzionalismo ecc. – come nella discussione del *mind- body problem* è stato ampiamente fatto, anche a causa delle obiezioni che via via sono state mosse alle teorie dell'identità, prima fra tutte quella della realizzabilità multipla avanzata da Putnam nel 1967.<sup>75</sup>

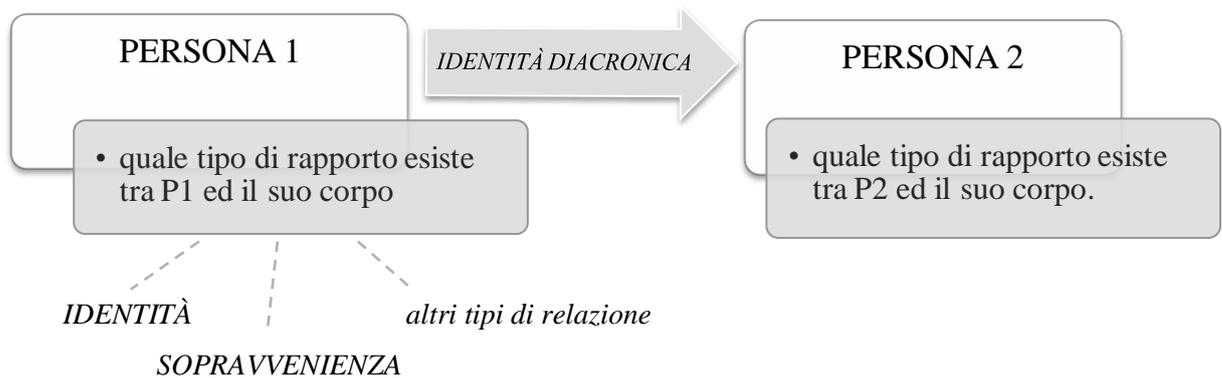
Nel campo delle teorie della persistenza, tanto i sostenitori dell'approccio psicologico, quanto quelli dell'approccio somatico alla questione dell'identità diacronica della persona, si muovono all'interno dell'orizzonte materialista. Non ritengono quindi che nel mondo possano esistere sostanze diverse da quelle materiali, tuttavia il loro impegno, rivolto spesso unicamente alla soluzione del problema dell'individuazione di criteri di persistenza, non implica necessariamente una presa di posizione netta ed articolata in termini di *nature question*.

In prima battuta, l'intera faccenda può sembrare piuttosto confusa: anche in questo caso mi servo di un grafico per chiarire la natura delle relazioni in discussione, che andrò ad analizzare nel dettaglio nel prossimo paragrafo.

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>75</sup> Cfr. nota 62.



La domanda sulla *personhood*, e precisamente quella parte di domanda sulla *personhood* che riguarda la natura della persona, porta a tentare di ridurre la persona intesa come essere cosciente ai suoi componenti fisici e neurobiologici e vede la relazione di identità fra persona e tali componenti primarie come una delle accezioni di tale riduzionismo. La domanda sulla persistenza si muove sempre all'interno dell'orizzonte materialista, e cerca di mettere in campo anch'essa una mossa riduzionista: il concetto che però vuole qui essere spiegato in termini più semplici non è più la *personhood*, ma il concetto stesso di identità diacronica. E come ho più volte sottolineato, persistenza e natura della persona non sono lo stesso concetto, né sono concetti che conducono ad indagini perfettamente sovrapponibili.

Se dunque la persistenza si basa inequivocabilmente sull'individuazione di relazioni di identità diacronica, l'analisi del *what is a person* vede invece la relazione di identità solo come una delle possibili articolazioni del rapporto tra mente e corpo.

Come non bisogna commettere l'errore di pensare che l'approccio psicologico alla persistenza postuli necessariamente l'esistenza di menti disincarnate – avallando cioè una forma di dualismo ontologico – così non bisogna far coincidere le teorie proposte dall'approccio somatico alla persistenza con le teorie dell'identità psico-fisica in tema di *mind-body problem*.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Searle considera il problema dell'identità personale nel tempo come una delle dodici questioni in cui si articola il *mind-body problem*. Un'approccio analogo si trova anche in Swimburne, Shoemaker 1985 (pp. 69-70): " Il problema dell'identità personale può essere visto come un aspetto del 'problema mente-corpo'. [...] Le perplessità sulla natura degli stati mentali hanno un ruolo centrale nel sorgere delle perplessità sulla natura della persona, il soggetto di tali stati. E

#### 1.4 *What is a person?* Due risposte per una domanda.

Io sono una persona, e lo sei anche tu. Quanto a questo non ci sono dubbi. Io sono anche un essere umano, e *probabilmente* lo sei anche tu. Se ti offendi per il 'probabilmente', potresti essere accusato di essere razzista, perché quello che conta non è tanto il fatto che apparteniamo alla stessa specie biologica, quanto il fatto che entrambi siamo persone. E su questo io non ho sollevato il minimo dubbio! La dignità di un individuo non dipende affatto dalla sua parentela, e quando parlo di parentela intendo dire che non conta nemmeno se egli sia nato da una donna, o addirittura se il soggetto in questione tecnicamente non sia nemmeno mai 'nato'. Normalmente non diamo peso a queste distinzioni, e non abbiamo dubbi nel considerare l'umanità come il tratto distintivo dell'essere persona, dal momento che i due termini rappresentano classi localmente o per lo più coestese. Ad oggi, le uniche persone che conosciamo sono tutte umane, e da questo finiamo per dedurre anche che tutti gli esseri umani siano persone. Non è difficile però concepire l'idea che esistano, da un lato persone biologicamente anche molto diverse da noi – che abitino magari su altri pianeti – e dall'altro, che esistano uomini a cui non si possa attribuire la qualifica di persona, o che per lo meno manchino di alcune delle proprietà più importanti dell'essere persona.<sup>77</sup>

Normalmente, siamo portati a concepire come coestesi l'insieme degli esseri umani e quello delle persone. Tuttavia la relazione di coestensione fra i due termini, ad un'attenta analisi, non sembra essere necessaria come invece parrebbe dalle comuni osservazioni quotidiane.

Proviamo a ragionare sulla domanda *What is an F?*, sostituendo F prima con un oggetto inanimato e poi con una persona. Nel caso di un oggetto inanimato, come per esempio un tavolo, l'ambivalenza della domanda, cui accennavo nel

---

questo a sua volta, si manifesta nelle perplessità sull'identità personale – dal momento che una parte centrale della comprensione della natura di un tipo di cosa (come una persona) consiste nella comprensione delle sue condizioni di persistenza. Il fatto che gli stati mentali sembrino non essere solo stati fisici, comporta che le persone non possano essere solo copri fisici, e che l'identità personale debba consistere in qualcosa di diverso dall'identità corporea". Tuttavia, ritengo che nonostante la loro correlazione, le tre questioni vadano comunque distinte, e che non necessariamente per difendere l'approccio psicologico si debba attaccare l'approccio fisico alla persistenza sulla base di una sua equivalenza con l'identità tipo-tipo. Equivalenza che, come mostrato, e come proposto da Garrett, può essere criticata.

<sup>77</sup> Dennett 1976, p. 175.

precedente paragrafo, sembra scomparire. Intendendola come *satisfaction question*, la risposta appropriata verrebbe ad essere: “un tavolo è un oggetto, tipicamente costruito dall’uomo, con quattro gambe, che viene abitualmente adoperato come appoggio per mangiare, lavorare ecc”.<sup>78</sup> Intendendola, invece, come *nature question* la risposta migliore sarà: “un tavolo è un artefatto che non è costituito da nessun tipo specifico di materiale. Possiamo costruire tavoli di legno, di alluminio, plastica, d’oro e perfino di ghiaccio”.<sup>79</sup> Nel caso del tavolo, quindi, le due risposte sembrano essere nettamente indipendenti l’una dall’altra, in particolare si nota come la risposta alla prima questione non determini nessun responso particolare alla *nature question*: sapere che condizioni qualcosa debba soddisfare per essere un tavolo, non ci permette di avere alcuna aspettativa sulla sua struttura fisica. La faccenda, però, cambia non appena ci spostiamo nel regno vivente: per esempio, se ci chiediamo cosa sia un albero, non possiamo considerare indipendenti le due domande. Un albero è necessariamente fatto di legno, e una risposta esauriente alla *satisfaction question* non può non tenerne conto.

Proviamo ora a considerare la domanda ‘*What is a person?*’, sia come *satisfaction* che come *nature question*. Per quanto riguarda la prima accezione, come ho già introdotto, la disputa filosofica non è stata accesa come quella relativa alla natura della persona, o quella sulle sue condizioni di persistenza. Si è infatti generalmente riconosciuta come condizione necessaria e sufficiente per essere persona, l’essere un determinato tipo di *mental being*, ossia un essere dotato di una “serie di stati mentali particolarmente sofisticati”,<sup>80</sup> fra cui sventa per importanza la *self-consciousness*. Anche in questa presa di posizione, il dibattito contemporaneo è debitore alla visione di Locke e alla sua già citata definizione della persona in termini di un *thinking being*, dotato di ragione e riflessione, capace di riconoscersi in tempi e spazi diversi.

Accettare una impostazione del genere, tuttavia, non porta alla soluzione di ogni possibile contrasto: razionalità e coscienza di sé sembrano essere abilità

---

<sup>78</sup> Garrett 1998, p. 4.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 5.

strutturate in maniera graduale. Così, se possiamo attribuire agli animali solo un livello di coscienza basilare – ‘primario’ usando la terminologia di Edelman – allo stesso modo dovremmo chiederci che tipo di coscienza contraddistingua, per esempio, i bambini, o i neonati. E questo a maggior ragione va fatto se del termine persona si vuole continuare a fare un uso valoriale.

La questione può essere risolta facendo riferimento alla *capacity for mentality*, sostenendo che non è la coscienza di secondo livello in sé a definire la persona, ma la possibilità che tale tipo di coscienza si attui. E tuttavia, proprio alla luce del ruolo valoriale che vogliamo attribuire alla persona, anche parlare di capacità sembra abbracciare una determinata posizione: come comportarsi con chi tale capacità l’ha persa, o con chi non l’abbia mai avuta?

Se coscienza e *self-consciousness* si manifestano in gradi, sembra necessario stabilire un livello minimo al quale parlare di persona, e stabilire, inoltre, se sia la semplice capacità, o piuttosto la potenzialità, a determinare a chi il termine possa essere ascritto. I motivi di disaccordo, tuttavia, sembrano collocabili al livello dell’estensione dell’insieme delle persone, piuttosto che al livello di una loro generale caratterizzazione.<sup>81</sup>

Proviamo ora a prescindere dalla caratterizzazione della persona in termini di coscienza, e dal problema della sua estensione ad esseri umani e/o non umani, e poniamo l’accento sulla *nature question*.

---

<sup>81</sup> Ford (2002, pp. 9-13), per esempio, argomenta a favore dell’estensione del termine persona a tutti i componenti della specie umana, sulla base delle capacità proprie della specie e non del singolo individuo. Diversamente, DeGrazia, che non postula una netta divisione fra coscienza di primo e di secondo livello, ma tende a vederle come un *continuum*, preferisce non legare il termine alla specie umana, ma lasciare aperta la possibilità che esso venga attribuito anche a determinati animali, sulla base del loro possesso di abilità mentali rilevanti. Dello stesso avviso sono anche Warren 1973, pp. 43-61 e Tooley 2001, pp. 117-125. “Un’area in cui il concetto di persona è ovviamente cruciale è quella che riguarda lo status morale degli animali, appartenenti ad altre specie. In alcuni casi, dato l’aumento delle nostre conoscenze circa le capacità psicologiche degli animali non-umani, la nostra attuale concezione del termine persona fornisce una base sufficiente per concludere che alcuni *non-human animals* sono persone. In altri casi, tuttavia, in cui si ha a che fare con animali le cui capacità psicologiche siano molto più limitate, una risposta soddisfacente richiederebbe verosimilmente una discussione più approfondita di quali particolari proprietà siano sufficienti per rendere qualcosa una persona, e quali non lo siano. (Tooley 2001, p. 125).

La risposta Lockean a *satisfaction question* non ci aiuta a risolvere la *nature question*. Come dovrebbe essere evidente, la definizione di Locke non presuppone nessuna particolare posizione circa il tipo di sostanza [...] che le persone sono. Come dovremmo cercare allora di rispondere a questa domanda? [...] Le risposte tradizionali si dividono in due categorie: quelle immaterialiste e quelle materialiste.<sup>82</sup>

Sorvolando sull'ipotesi dualista, quello che mi interessa mettere in luce sono i tipi di risposta che vengono proposti all'interno dell'orizzonte materialista. Garrett, a questo proposito distingue due versioni di fisicalismo: quello ortodosso e quello non-ortodosso. Il primo risponde alla domanda *what is a person* identificando la persona con il sostrato materiale che ne permette l'esistenza e formula un criterio di persistenza nel tempo concorde all'elemento scelto. La versione più comune è quella di dare conto della natura e dell'identità di una persona nel tempo in termini cerebrali, ma non dovrebbe stupire più di tanto – alla luce delle recenti teorie sulla *embodied mind* – la possibilità di definire la persona anche ad un livello più ampio, stabilendo un nesso fra stati mentali, stati cerebrali e corpo.

Il fisicalismo non-ortodosso, invece, pone una differenza fra condizioni di persistenza e natura della persona: continua a tracciare le prime negli stessi termini del materialismo ortodosso – facendo quindi riferimento al cervello, al corpo, o all'organismo umano – ma rifiuta di *identificare* la persona con tali elementi fisici.

Si potrebbe pensare che non ci sia spazio logico per teorie di questo genere. Come possono le condizioni di identità di una persona essere determinate, per esempio, da quelle di un cervello, e la persona non essere al pari strettamente identica a quel cervello? In realtà, non c'è contraddizione nell'idea che l'identità nel tempo di un oggetto F sia stabilita dall'identità nel tempo di un elemento G, anche se F non è identico a G.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Garret 1998, p. 6.

<sup>83</sup> Garrett 1998, p. 10.

Garrett articola quanto affermato nella citazione riportata facendo riferimento alla teoria della composizione, che sarà centrale – come mostrerò nel secondo capitolo – nei lavori di Lynne Rudder Baker.

Consideriamo una statua d'oro. Si può tranquillamente sostenere che essa non sia identica alla massa d'oro che la compone. Infatti, se sciogliamo la statua, questa verrebbe ad essere distrutta, mentre l'oro, seppur liquefatto, continuerebbe a sussistere. La massa d'oro, dunque, godrà della proprietà *'esistere allo stato liquido'*, mentre la statua non ne gode, il che, per la legge leibniziana dell'indiscernibilità degli identici,<sup>84</sup> conduce alla negazione dell'identità fra statua e massa d'oro. Tuttavia, anche se le condizioni di identità dei due elementi sono diverse – oro e statua sono due elementi numericamente distinti – le condizioni di persistenza dei due sono strettamente connesse: fintantoché l'oro continuerà ad esistere e la sua forma rimarrà invariata, allora anche la statua continuerà ad esistere.

Un ragionamento analogo applicato al caso della persistenza della persona, viene proposto, oltre che da Baker, da Thomas Nagel in *The View from Nowhere*:

Io sono quella qualsiasi entità individuale appartenente all'ordine fisico, che sostiene la continuità soggettiva della vita mentale che definisco mia. [...] Se il mio cervello soddisfa queste condizioni, allora il cuore del mio 'io' – ciò che è *essenziale* alla mia esistenza – è il mio cervello funzionante. [...] Io però non sono solo il mio cervello: peso più di tre libbre, sono alto più di sei pollici, ho un scheletro, ecc. Ma il mio cervello è la sola parte di me alla cui distruzione non posso sopravvivere. Il cervello, e non il resto dell'animale, è *essenziale* al 'sé'.<sup>85</sup>

Il materialismo non-ortodosso, dunque, al pari del materialismo ortodosso, punta ad individuare l'*essenza* di una persona in un elemento fisico, e costruisce sulla continuità di tale elemento il criterio di identità nel tempo di suddetta persona. Diversamente dal secondo, però, il primo non considera che la relazione tra la

---

<sup>84</sup> La legge di indiscernibilità degli identici, insieme a quella dell'identità degli indiscernibili e alla proprietà riflessiva, simmetrica e transitiva di cui l'identità gode, verranno esaminate nel prossimo paragrafo. Per ora, quello che è importante tenere a mente è che secondo la prima legge di Leibniz, due oggetti sono identici se e solo godono delle medesime proprietà

<sup>85</sup> Nagel 1986, p. 40. Corsivo mio.

persona e la sua essenza sia una relazione di identità. A fianco di questi due approcci – come sottolinea Garrett – si colloca poi un’ulteriore teoria materialista che differisce dalle due precedenti sul tema dell’essenza della persona, in quanto tende ad individuarla non in un elemento fisico, bensì in uno psicologico, e a basare quindi su di esso la formulazione di un adeguato criterio di persistenza.

La teoria psicologica, quindi, non implica in nessun modo il requisito che noi siamo *essenzialmente* esseri materiali. Tutte le evidenze indicano che lo siamo, ma è consistente appoggiare la teoria psicologica (appoggiare quindi il materialismo) e ugualmente ritenere che non siamo essenzialmente materiali. Potrebbe non essere fisicamente possibile riuscire a trasferire il nostro flusso di coscienza in una sostanza immateriale, ma nondimeno la cosa sembra essere logicamente possibile. E se è logicamente possibile che noi possiamo esistere in assenza del nostro corpo fisico, allora non siamo essenzialmente quel corpo: non siamo essenzialmente esseri incarnati. Questa deduzione potrebbe sembrare sbagliata. Se le persone sono materiali, possono non esserlo essenzialmente? Questo è un passaggio sul quale bisogna porre attenzione. Il condizionale ‘Se X è materiale, X è essenzialmente materiale’ è plausibile solo secondo la seguente lettura: ‘se X è identico (completamente identico) ad un oggetto materiale, allora X è essenzialmente materiale’. Ma questo condizionale non è violato dalla teoria psicologica dal momento che uno dei suoi assunti è proprio che una persona non è identica ad un oggetto biologico (o a qualsiasi altro tipo di oggetto materiale). La teoria psicologica non è in conflitto con una qualsiasi versione plausibile di *composition essentialism*.<sup>86</sup>

Il fatto che tanto il materialismo somatico ortodosso e non-ortodosso, quanto il materialismo psicologico, rispondano alla *nature question* mediante l’individuazione dell’essenza della persona, spiega allora perchè le domande su *personhood* e *persistence* siano strettamente legate, seppur – come ormai risulta chiaro – contraddistinte da aspetti peculiari a ciascuna.

Dopo essermi soffermata sul chiarimento di questioni introduttive e terminologiche, nel prossimo paragrafo mi occuperò di mostrare quali siano in concreto i criteri di persistenza che materialismo somatico e psicologico hanno

---

<sup>86</sup> Garrett 1998, p. 11.

proposto per la persona. La mia tesi non vuole proporre un'analisi dettagliata della *nature question*: per lo scopo del mio lavoro, ritengo sufficiente quanto esposto in questo paragrafo. Tuttavia, approfondire la *persistence question*, non può che aiutare a gettare maggiore luce anche sulla definizione di cosa sia una persona. A dispetto della sua priorità metafisica, quest'ultima questione può trovare, infatti, proprio nell'analisi dell'identità personale nel tempo un banco di prova per affinare la propria concezione del termine 'persona'.

Sembra un luogo comune che la natura di una cosa determini le sue condizioni di persistenza sotto le quali la cosa persiste. Se un F sopravvive ad un dato processo, allora, *ceteris paribus*, lo fa in virtù della natura degli elementi F. Possiamo quindi affermare che la natura di una cosa sia *metafisicamente* precedente alle sue condizioni di identità. Malgrado la priorità metafisica, il modo più efficace per rispondere alla *nature question* può essere quello decidere tra concezioni rivali in materia di identità personale.<sup>87</sup>

### 1.5 L'approccio somatico all'identità personale nel tempo

Nei due paragrafi che seguono mi occuperò dell'elemento più importante di questo capitolo, ossia dell'analisi dettagliata dei criteri che via via sono stati proposti dall'approccio somatico e da quello psicologico. Pur con qualche lieve differenza di denominazione a seconda delle esposizioni che ho consultato, l'elenco dei criteri proposti si riduce a sei: il *bodily criterion*, il *brain criterion* e il *physical criterion* per l'approccio somatico; il *memory criterion*, lo *psychological criterion* e il *revised psychological criterion* per l'approccio psicologico. Per ognuno, riporterò la principale tesi enunciata e le obiezioni che ad essa possono essere mosse, alcune delle quali hanno di fatto determinato il passaggio da un criterio all'altro, in un susseguirsi di versioni emendate e logicamente non più suscettibili alle medesime critiche.

Riprendiamo le fila del ragionamento proposto da Parfit in *Reasons and Persons*. Una prima strada per cercare di affrontare il problema dell'identità

---

<sup>87</sup> Garret 1998, p. 35

personale nel tempo, è quella di trattare la persona come un qualsiasi altro oggetto materiale, e provare dunque ad applicarle le condizioni di persistenza che applicheremmo a entità di questo tipo. Ragionando in questi termini, Parfit enuncia quella che egli definisce come la *standard view* dell'approccio somatico, ossia l'assunto di fondo comune a tutte le diverse proposte presentate all'interno di questo filone di ricerca.

**STANDARD VIEW:** due oggetti  $X_1$  e  $X_n$  stanno tra loro in una relazione di identità, se e solo se tra  $X_1$  e  $X_n$  esiste una continuità fisica spazio-temporale.

Questo a sua volta si realizza se vengono soddisfatte tre condizioni.

1. È tracciabile un segmento  $S$  che unisce, nello spazio e nel tempo, i due oggetti  $X_1$  e  $X_n$ , tale che  $S$  ha origine in  $X_1$  e termine in  $X_n$ . Il segmento comincia, dunque, nello spazio occupato da  $X_1$  al tempo  $t_1$  e termina nello spazio occupato da  $X_n$  al tempo  $t_n$ .
2. In ogni punto appartenente al segmento  $S$  è presente un oggetto di tipo  $X$ .<sup>88</sup>
3. La presenza di ogni oggetto  $X$  ( $X_2, X_3, X_4, \dots, X_n$ ) presente lungo il segmento  $S$  è determinata causalmente dall'oggetto ad  $X$  precedente.

Analizziamo, per esempio, il caso di due palline da biliardo, entrambe bianche: il fatto che comunemente vengano definite 'identiche', perché hanno stessa forma, misura e colore, non deve trarci in inganno. Le due palline sono esattamente simili, *exactly alike*, e nel linguaggio comune un sinonimo di tale perfetta somiglianza è dato proprio dal termine 'identità'. Tuttavia il tipo di identità a cui la filosofia è interessata quando si discute di persistenza è un altro: non l'identità qualitativa, ma l'identità numerica (definita dalla *standard view* nei termini sopra riportati). La medesima distinzione è presente e chiaramente messa in luce in

---

<sup>88</sup> La tripartizione parfitiana fornisce un'ulteriore conferma di come il nesso fra natura e persistenza sia fondamentale, anche nel caso in cui si voglia abbracciare una versione del materialismo non-ortodosso. Infatti, per verificare la seconda delle condizioni delineate da Parfit, è necessario essere in grado di definire le condizioni di appartenenza dell'oggetto all'insieme degli  $X$  di cui si sta trattando.

tutti i lavori che ho avuto modo di consultare, con termini e ed esempi sempre molto simili tra loro. Scrive D. Shoemaker:

Sfortunatamente il termine identità è ambiguo. Supponi di prendere in mano una tua vecchia foto che ti ritrae a cinque anni seduto in fianco a tua madre. La guardi e le dici: “Mi dispiace di non essere più lo stesso bambino che amavi tanto”. Cosa stai dicendo esattamente? [...] L’ambiguità nell’espressione ‘stesso bambino’ deriva dall’ambiguità del più generale concetto di identità, quindi è in riferimento a quest’ultimo che è necessario tracciare una prima ed essenziale distinzione: X e Y sono qualitativamente identici se e solo se essi hanno qualità esattamente simili. X e Y sono quantitativamente identici se e solo se tutto ciò che è vero di X è vero di Y.<sup>89</sup>

Fra le due palline non sussiste una relazione simile: innanzitutto l’una non è causa dell’esistenza dell’altra; in secondo luogo, esse occupano spazi diversi nel medesimo istante, il che di fatto esclude, anche a livello pre-analitico, qualsiasi possibilità di una loro identificazione numerica. Pur essendo visibilmente uguali, *qualitativamente* identiche, esse rimangono dunque *due oggetti numericamente* distinti.<sup>90</sup>

Abbiamo già avuto modo di osservare che la nozione preanalitica di oggetto sembra suggerire che due oggetti materiali distinti non possano trovarsi nello stesso luogo in uno stesso momento, e in effetti già Aristotele dava la cosa per scontata (Fisica IV.I 209<sup>a</sup> 6-7). Proprio in ciò risiederebbe la concretezza degli oggetti.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> D. Shoemaker 2009, p. 12.

<sup>90</sup> La distinzione tra identità qualitativa e identità numerica è un punto fermo nella discussione dei criteri di identità personale, non un’idea peculiare della versione che Parfit ne offre. Shoemaker, riportando un esempio non pubblicato di Kripke, scrive: “È importante distinguere la relazione di identità che ci interessa da un altro tipo di relazione che viene indicata con lo stesso nome. Nella zona bagagli di alcuni aeroporti ci sono segnali che avvertono: ‘Attenzione: molte valigie sono identiche’. Questo è un uso perfettamente corretto del termine ‘identico’, ma non è il senso rilevante per il problema dell’identità personale. Nei segnali aeroportuali, ‘identico’ significa ‘esattamente simile’ ed esprime quella che a volte è chiamata ‘identità qualitativa’ (o ‘*qualitative sameness*’). Questo significato va distinto dal senso in cui ‘identico’ significa ‘uno solo e il medesimo’, ed esprime ‘identità numerica’ (o ‘*numerical sameness*’).” (Swimburne, Shoemaker 1985, p. 72).

<sup>91</sup> Varzi 2007, p. 21.

Prendiamo ora una delle due palline (chiamiamola per comodità P<sub>1</sub>) e tingiamola di rosso (P<sub>2</sub>). Anche se qualitativamente P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub> non saranno più uguali, esse rimangono numericamente lo stesso oggetto. Possiamo infatti tracciare un segmento immaginario che colleghi le due palline – che quindi in un certo senso tracci la storia di P<sub>1</sub> nel suo cammino verso la sua versione finale P<sub>2</sub> – tale che in ogni suo punto esista un oggetto che soddisfi le condizioni necessarie per essere considerato una pallina da biliardo, e che causalmente permetta l'esistenza della pallina da biliardo situata sul punto successivo del segmento. Citando nuovamente Varzi:

Per quanto concerne l'identità attraverso il tempo il quadro delle posizioni è più articolato. Per ripetere, si tratta di spiegare come un oggetto possa cambiare pur rimanendo la stessa cosa. Che un libro continui ad esistere anche dopo essere stato tagliato a pezzettini può essere controverso, ma non vi sembra nulla di controverso nell'affermazione per cui, poniamo, il libro *x* che adesso è sporco è lo stesso libro *y* che poco fa era pulito. Tuttavia questa affermazione va in qualche modo resa compatibile con il principio dell'indiscernibilità degli identici, in base al quale l'identità numerica presuppone invece l'identità qualitativa, ossia il possesso di proprietà identiche.<sup>92</sup>

Bisogna, dunque, fornire una spiegazione del modo in cui i cambiamenti che avvengono al livello delle proprietà dell'oggetto possono essere conciliati con le proprietà logiche della relazione d'identità. Dal punto di vista logico, quest'ultima viene definita come una *relazione d'equivalenza*, ossia una relazione che gode delle proprietà riflessiva, simmetrica e transitiva. Ciò vuol dire che:

1. un oggetto *x* è sempre uguale a se stesso -  $x=x$
2. se un oggetto *x* è identico ad un oggetto *y*, allora anche *y* è identico a *x* -  
 $\forall x \forall y [x=y \rightarrow (y=x)]$
3. se un oggetto *x* è identico ad un oggetto *y*, a sua volta identico ad un oggetto *z*, allora *x* e *z* sono fra loro identici -  $\forall x \forall y \forall z [(x=y) \wedge (y=z)] \rightarrow (x=z)$ .

---

<sup>92</sup> Varzi 2007, p. 26.

Inoltre, l'identità è distinta dalle altre relazioni di equivalenza per la sua aderenza alla prima legge di Leibniz (il principio di indiscernibilità degli identici) secondo cui se  $x$  e  $y$  sono identici, allora tutto quello che è vero dell'uno è vero anche dell'altro, e viceversa –  $\forall (\phi)(x)(y) [x=y \rightarrow (\phi x \rightarrow \phi y)]$ .

Nel caso delle due palline, l'una bianca e l'altra rossa, sembra allora che ci sia inevitabilmente qualcosa di vero della prima, il godere della proprietà 'essere bianco', che invece è falso per la seconda, e viceversa. In realtà, una deduzione del genere poggia su una errata comprensione della legge leibniziana, dovuta ad una cattiva caratterizzazione delle proprietà in oggetto, che non vanno considerate come proprietà assolute, bensì vanno definite in maniera temporalizzata. Non dobbiamo quindi parlare della proprietà 'essere bianco' o 'essere rosso', ma delle proprietà 'essere bianco a  $t_1$ ' e 'essere rosso a  $t_2$ '. In questo modo risulta chiaro come le palline  $P_1$  e  $P_2$ , l'una bianca e l'altra rossa, siano numericamente la stessa pallina e godano esattamente delle stesse proprietà.<sup>93</sup> In maniera del tutto analoga, a prova della forte assonanza che regna all'interno del dibattito per quanto concerne questi elementi preliminari, si esprime S. Shoemaker:

[...] si capisce che il problema dell'identità diacronica si riduce a quello di spiegare come uno stesso intero possa esibire proprietà opposte (nel nostro esempio essere pulito ed essere sporco) in momenti diversi. Abbiamo visto che così formulato il problema è particolarmente incalzante se l'intero in questione viene identificato con il fascio delle proprietà che lo caratterizzano [...] Un oggetto non gode di proprietà pure e semplici; gode di proprietà temporalmente qualificate. Questo libro non è sia pulito (a  $t_1$ ) sia sporco (a  $t_2$ ); è pulito-a- $t_1$  e sporco-a- $t_2$ . Nella misura in cui queste due proprietà sono logicamente consistenti – e nella misura in cui nessuna delle due viene giudicata essenziale all'identità del libro – il libro è libero di

---

<sup>93</sup> Per una spiegazione, fornita in questi termini, della compatibilità logica della legge di Leibniz con il cambiamento qualitativo degli oggetti di cui si sta analizzando l'identità diacronica si vedano anche: Priest 2000, pp. 63-69; Ferret 1996, p. 25; Swimburne, Shoemaker 1985, p.73. Shoemaker presenta un esempio analogo a quello di Parfit – quello delle foglie che da verdi in estate diventano gialle in autunno – spiegando l'identità numerica delle medesime proprio in termini di proprietà temporalizzate. Parfit, che presenta l'esempio delle palline da biliardo nelle primissime pagine dedicate all'argomento dell'identità personale, invece, tende a sorvolare sulla spiegazione da dare e si limita ad asserire che la pallina bianca e la pallina rossa sono in realtà la medesima pallina.

possederle entrambe, e tanto basti a risolvere il problema senza rinunciare all'indiscernibilità degli identici.<sup>94</sup>

Chiarite queste questioni iniziali, Parfit comincia una veloce analisi dei principali modi in cui la concezione standard è stata elaborata. Trasportando quanto detto a proposito delle palline da biliardo, sul piano delle persone, possiamo provare a formulare un criterio di persistenza in termini corporei.

Consideriamo cioè la persona alla stregua di un semplice oggetto materiale, e proviamo a sostenere che ciò che la caratterizza essenzialmente sia il suo corpo. Formuliamo, quindi, un criterio di persistenza in termini di *bodily identity* (si ripropone dunque il criterio che era stato accennato a proposito del caso di Gretchen Weirob in apertura del presente capitolo).

**BODILY CRITERION:** *P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona che P<sub>2</sub> è al tempo t<sub>2</sub>, se e solo se il corpo di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è uguale al corpo di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>.*

I corpi delle persone P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>, vengono quindi assunti come i due oggetti materiali tra i quali provare a tracciare la linea immaginaria che Parfit propone.

Un primo problema sembra sorgere immediatamente: nell'arco della vita di una persona, il corpo va incontro non solo a cambiamenti, ma anche ad accrescimento e alla continua sostituzione di larga parte del materiale che lo costituisce. In un periodo di circa quindici anni tutte le cellule del nostro corpo, ad eccezione di quelle appartenenti ad alcune aree del cervello quali la corteccia, vengono rimpiazzate.<sup>95</sup> Ciò significa che la 'me-attuale' condivide con la 'me-di-sedici anni fa' solo una piccola parte di cellule cerebrali, e non di certo la totalità del corpo. "Questo sembra essere un cambiamento decisamente più radicale di un semplice mutamento di colore".<sup>96</sup>

Anche questo genere di deduzione si basa su un'erronea interpretazione della nozione di identità, che non deve essere confusa o pensata come necessariamente

---

<sup>94</sup> Varzi 2007, pp. 26-27. La notazione 'P-a-t' fa la sua comparsa esplicita con Wilson 1955.

<sup>95</sup> Cfr. Vince 2006 all'indirizzo <http://www.newscientist.com/channel/health/mg19025561.900-your-amazing-regenerating-body.html;jsessionid=LCFBOAFLMDKE>.

<sup>96</sup> Mandrigin 2007, p. 6.

associata all'idea di invarianza. Per la teoria dell'invarianza, se un individuo  $x$  esiste in due momenti qualsiasi  $t_1$  e  $t_2$ , allora tutti gli atomi che costituiscono  $x$  a  $t_1$ , costituiscono  $x$  a  $t_2$ , e viceversa. L'identità, invece, non richiede il mantenimento di una condizione così vincolante. È sufficiente che tra i due corpi  $x_1$  e  $x_2$  sussista un nesso causale, che cioè sia  $x_1$  ad essere causa della presenza di  $x_2$ , anche se tale presenza comporta una graduale sostituzione di materia.

La spiegazione più naturale dell'identità personale che prontamente sovviene alle persone, è che la persistenza consista nell'identità corporea.  $P_2$  è la stessa persona di  $P_1$ , se il corpo di  $P_2$  è lo stesso del corpo di  $P_1$ . La persona con cui stai parlando ora e che chiami 'John' è la stessa con cui parlavi la settimana scorsa e che chiamavi 'John' se e solo se i due hanno lo stesso corpo. Dire che due corpi – chiamiamoli  $C_1$  e  $C_2$  – sono identici non vuol dire che essi contengano esattamente la stessa materia. I corpi acquisiscono continuamente nuova materia (le persone mangiano, bevono, respirano) e allo stesso tempo ne perdono parte. Ma quello che rende un corpo lo stesso nel tempo è che il rimpiazzamento della materia è solo graduale. La materia che forma il mio corpo è organizzata in un determinato modo [...]. Quello che fa del mio attuale corpo e del mio corpo di ieri lo stesso oggetto è che la maggior parte della loro materia è comune [...] e la sua organizzazione è rimasta pressoché invariata.<sup>97</sup>

Se tentiamo di ridurre la persistenza personale alla continuità corporea, i problemi fin qui sollevati non costituiscono quindi delle obiezioni abbastanza forti da poter mettere in crisi il *bodily criterion* così come lo abbiamo formulato.

La situazione comincia a diventare più complicata se, invece dell'accrescimento a cui tipicamente un corpo va incontro nell'arco della vita, ci occupiamo delle possibili perdite a cui esso eventualmente può essere soggetto. Una parte del corpo sembra, infatti, giocare un ruolo chiave nella nostra continuità: possiamo sopravvivere senza un braccio, senza una gamba, ma, intuitivamente, non sembra che la nostra sopravvivenza sia possibile senza il cervello. Dire, dunque, che è necessaria la continuità dell'intero corpo è una

---

<sup>97</sup> Swinburne, Shoemaker 1985, p. 3-4. In realtà, si può obiettare sul fatto che la maggior parte della materia sia in comune, tuttavia questo particolare non cambia il senso della formulazione di Swinburne.

condizione troppo vincolante. Anche parlare solo di accrescimento non è abbastanza: dobbiamo dar conto delle possibili perdite di parti del nostro corpo, a cui è del tutto verosimile andare incontro nel corso della vita.

... il *Bodily Criterion* non ha avuto un grande successo fra i filosofi. Di sicuro, è innegabile che nella nostra esperienza quotidiana l'identità personale è garantita dall'identità del corpo, ma è fin troppo facile immaginare casi in cui le cose non stanno così. E se simili casi sono possibili, allora l'identità personale non può, per una questione di necessità logica o concettuale, consistere nell'identità corporea.<sup>98</sup>

Immaginiamo il caso seguente: due uomini, Mr. Brown e Mr. Robinson, vengono operati per un tumore al cervello con una nuova tecnica che prevede che l'organo venga estratto, sottoposto ad una sorta di riparazione e, infine, nuovamente inserito nella scatola cranica.<sup>99</sup> Nonostante la tecnica sia consolidata, durante gli interventi che coinvolgono i nostri due pazienti fittizi accade un imprevisto: alla fine delle operazioni un assistente scambia inavvertitamente i carrelli su cui sono stati posati i cervelli cosicché il cervello di Brown viene inserito nel cranio di Robinson, e viceversa. Uno dei due pazienti muore immediatamente dopo l'intervento, ma l'altro, quello con il corpo di Robinson ed il cervello di Brown, chiamiamolo Brownson per comodità, sopravvive e si risveglia cosciente, reclamando di essere il signor Brown, riconoscendone i familiari e rifiutando categoricamente ogni affermazione che lo possa ricondurre all'identità di un tale signor Robinson, che egli nega fermamente di avere mai anche solo incontrato. In questo caso, allora, nonostante esista continuità corporea fra Brownson e Robinson, non esiste alcuna relazione di identità fra i due. La relazione di identità sussiste, invece, fra Brownson e Brown, nonostante essi non siano legati dal tipo di continuità corporea richiesta dal *bodily criterion*.

---

<sup>98</sup> Noonan 2003, p. 3.

<sup>99</sup> L'esempio di Brown e Robinson viene presentato nel 1963 da Sydney Shoemaker in *Self-Knowledge and Self-Identity* (cfr. pp. 23-24). L'autore tuttavia lo presenta per proporre un passaggio dal criterio di identità corporale al criterio psicologico di identità personale. Nella versione che ho riportato, mi rifaccio a Noonan 2003, p. 3, che utilizza l'esperimento mentale per illustrare le varie fasi dello sviluppo dell'approccio somatico. Cfr. anche Garrett 1998, pp. 41-57.

Come più volte sottolineato, il fatto che esista anche solo un caso che smentisca la validità del criterio proposto, non può portare ad altro che ad un suo abbandono o quantomeno ad una sua riformulazione. Se vogliamo continuare a sostenere l'approccio somatico, e a ricondurre la persistenza personale ad un determinato tipo di continuità fisica, dobbiamo individuare un altro tipo di criterio di identità che basi le sue condizioni necessarie e sufficienti non più sulla continuità di *tutto* il corpo della persona, ma sulla continuità di un diverso elemento fisico, quale per esempio il cervello, come l'esperimento mentale riportato sembra suggerire. Scrive Noonan:

La maggior parte dei filosofi che hanno riflettuto su questo caso (che ho tratto da Shoemaker 1963, con le elaborazioni dovute a Parfit 1984) non hanno trovato alcuna difficoltà a rispondere alla questione. Hanno ritenuto che non si possa onestamente negare che, nel caso immaginato, Brown fosse Brown, e hanno dunque finito col rigettare il criterio corporeo di identità personale. Come afferma Parfit,<sup>100</sup> essi hanno concluso che 'ricevere un nuovo cranio e un nuovo corpo è semplicemente un caso limite del ricevere un nuovo cuore, nuovi polmoni e così via.'<sup>101</sup>

Non è quindi Robinson ad avere ricevuto un nuovo cervello, ma Brown ad avere ricevuto un nuovo corpo! E questo perché il garante della continuità della persona nel tempo non è affatto l'intero corpo, ma proprio il cervello.<sup>102</sup> L'approccio somatico propone allora un criterio rivisitato: il *brain criterion*.

**BRAIN CRITERION:** *P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>, se e solo se il cervello di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> è lo stesso cervello che P<sub>1</sub> aveva al tempo t<sub>1</sub>.*

Tuttavia anche formulato in questo modo, il criterio somatico presta il fianco ad obiezioni: si possono infatti trovare delle obiezioni al fatto che la persistenza del cervello rappresenti una condizione necessaria per l'identità personale nel tempo.

---

<sup>100</sup> L'affermazione che Noonan riporta si trova in Parfit 1984, p. 253.

<sup>101</sup> Noonan 2003, p. 4.

<sup>102</sup> Sottolineo nuovamente che enunciata in questi termini la teoria non necessariamente implica la riduzione della persona al suo cervello, né della mente ad esso. Si sta parlando unicamente di condizioni di persistenza, e come spiegato nel paragrafo precedente esse non implicano necessariamente una presa di posizione circa il *mind-body problem*.

Il cervello umano è formato da due emisferi: il sinistro e il destro, con funzioni diverse e ben precise. Per esempio, l'emisfero sinistro gioca un ruolo predominante nel controllo delle abilità linguistiche e matematiche in età adulta, mentre nel destro tali capacità restano anche negli adulti sviluppate al livello tipico dell'infanzia. Viceversa, l'emisfero destro controlla funzioni di altro genere, come quelle coinvolte nelle attività di riconoscimento e nella musica: in breve, dopo i 3-4 anni di vita, gli emisferi cerebrali operano una specie di 'spartizione' del lavoro, specializzandosi in precise attività e non sviluppandone invece altre oltre il livello raggiunto nei primissimi anni di vita. Questo, tuttavia, non vuol dire che in essi non rimanga la possibilità di un successivo potenziamento di tali capacità: persone che hanno subito un ictus nella parte sinistra del cervello, spesso regrediscono ad un livello linguistico infantile. Con precisi esercizi e supporto medico, riescono però a recuperare un buon livello verbale proprio potenziando le funzioni linguistiche elementari di cui è capace l'emisfero destro, non colpito dalla malattia. Inoltre, è convinzione scientifica che in una minoranza di persone, non sussistano differenze nelle abilità dei due emisferi e anche in persone 'normali' se parti di un emisfero vengono rimosse durante la prima infanzia, le funzioni di tali parti vengono assunte dalle parti corrispondenti nell'altro emisfero. Del resto non sono infrequenti operazioni che rimuovono parti del cervello; possiamo quindi ipotizzare che in futuro potrebbe essere tecnicamente possibile la rimozione di un intero emisfero senza che questo pregiudichi in qualche modo la sopravvivenza del paziente. Ma in questi casi dovremmo rifiutare il *brain criterion*, dal momento che avremmo il mantenimento dell'identità personale tra due persone  $x_1$  e  $x_2$ , senza che  $x_2$  conservi tutto il cervello che era stato di  $x_1$ . In generale sembra allora valere per il cervello, quello che precedentemente si era detto per il corpo: non è necessario che l'intero cervello rimanga immutato perché si dia continuità nel tempo tra due persone  $P_1$  e  $P_2$ . Scrive Noonan:

Supponiamo che metà del cervello di un uomo sia distrutta e che la metà rimanente venga trapiantata in un altro corpo, con il conseguente trasferimento di ricordi, tratti caratteriali e di tutto ciò che concorre a formare la personalità di un

individuo. In un caso del genere non possiamo fare riferimento né all'originario *bodily criterion* né al *brain criterion* per giustificare l'idea che la persona che sopravviverà all'intervento è colei che ha donato l'emisfero cerebrale rimasto integro. Eppure, sembra piuttosto ovvio che se nel caso precedente abbiamo convenuto che Browson fosse Brown, non possiamo negare nel caso in oggetto che colui che sopravvive sia l'iniziale donatore di cervello. Perché se accettiamo che una persona vada dove va il suo cervello, non dovrebbe fare alcuna differenza se il suo cervello in ultima analisi consista di un solo emisfero che racchiude le funzioni normalmente divise fra i due emisferi cerebrali.<sup>103</sup>

Questo modo di procedere, dunque, ci porta a respingere prima il *bodily criterion* e poi il *brain criterion*, che ne rappresenta una modificazione troppo elementare: tuttavia, "non ci obbliga a concludere che l'identità personale non consista nella persistenza di una qualche entità fisica".<sup>104</sup> L'approccio somatico prova allora a giocare la sua ultima carta, proponendo un criterio nuovamente emendato, che in Parfit viene indicato come *Physical Criterion*, ma che in altri testi si può trovare indicato come *enough of the brain criterion*, o *part brain criterion*.

**PHYSICAL CRITERION:** *P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>, se e solo se una quantità sufficiente del cervello di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> sopravvive in P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>, in modo da essere ancora il cervello di una persona vivente.*<sup>105</sup>

Nella sua versione finale l'approccio somatico, dunque, sancisce che ciò che rende una *persona* la stessa nel tempo altro non è che la persistenza della parte di cervello necessaria perchè tale persona continui a vivere. Enunciato in questo modo, tuttavia, il criterio può portare a facili fraintendimenti: si deve sempre tenere presente che anche all'interno dell'approccio somatico la caratterizzazione della persona in termini psicologici è assolutamente ben radicata. Parlare di una quantità di cervello sufficiente a permettere la vita è sicuramente un modo di esprimersi ambiguo, soprattutto alla luce di casi come quello dello stato vegetativo permanente: in casi del genere, infatti, una parte del cervello – il

---

<sup>103</sup> Noonan 2003, p. 6.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Cfr. Parfit 1984, p. 204; Noonan 2003, p. 6.

tronco cerebrale – sostiene ancora le funzioni vitali, e tuttavia il criterio somatico non sta qui sostenendo che basterebbe l'attività di questa parte del cervello perché si dia continuità della persona. È implicito nella formulazione del *physical criterion* che P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub> siano entrambe *persone*, e che per valutare la loro presunta identità sia sufficiente valutare se fra le due ci sia continuità di quelle zone del cervello che permettono a entrambe di essere viventi. È evidente che questo esclude casi in cui P<sub>1</sub> e/o P<sub>2</sub> non siano persone, ossia casi in cui non sia presente alcuna attività cosciente, a dispetto dunque della continuità funzionale di zone cerebrali che tuttavia non sono sufficienti alla realizzazione dello *status* di persona.

Sarà su questo punto che si baserà l'intera critica di Eric Olson, il quale pur volendo ricondurre la persistenza di un individuo alla continuità di determinati elementi fisici, non accetterà una definizione – quella dell'approccio somatico – che di fatto esclude la possibilità di tracciare una linea di continuità fra stadi dello sviluppo umano in cui non sono presenti quelle attività psicologiche che usualmente vengono ascritte ad una persona.

Tornerò su questo tipo di critica nel prossimo capitolo. Ora invece, vorrei continuare ad analizzare il criterio proposto con lo stesso metodo utilizzato per vagliare le precedenti due esposizioni del *somatic approach*. Quello che dobbiamo chiederci, arrivati a questo punto della discussione, è nuovamente: esistono *thought experiments* che possono provare la fallacia di un criterio esposto nei termini impiegati dal *physical criterion*? Se si è accettato come valido l'argomento proposto nel caso di Brown/Browson, non si potrà non convenire sulla fallibilità anche di quest'ultimo criterio. L'esempio portato da Sydney Shoemaker è stato, infatti, modificato e riproposto nel 1970 da Bernard Williams in *Are persons bodies?*, che vado di seguito ad esporre.

Possiamo immaginare, spiega Williams, di aggiungere un ulteriore passaggio all'operazione che viene eseguita sui signori Brown e Robinson: immaginiamo che dopo l'estrazione dei loro cervelli dalla scatola cranica, e prima che il chirurgo inizi ad operare su di essi, tutte le informazioni contenute vengano per sicurezza estratte a loro volta e 'depositate' in un sistema elettronico di raccolta dati, pronte per essere reinserite nel cervello di appartenenza una volta che questo sia stato

‘riparato’ e sia in procinto di essere nuovamente collocato nella scatola cranica del paziente cui appartiene. Anche nel *thought experiment* proposto da Williams qualcosa però va storto e anzi, stavolta, l’errore viene commesso su due livelli: non solo i due cervelli vengono scambiati e inseriti nel cranio sbagliato, ma anche i contenuti mentali vengono confusi e reinseriti l’uno nel cervello dell’altro. Al risveglio dei due pazienti dopo l’operazione la situazione a cui ci troveremo davanti sarà allora la seguente:

PAZIENTE 1	PAZIENTE 2
<i>corpo di Brown</i>	<i>corpo di Robinson</i>
cervello di Robinson	cervello di Brown
<i>contenuto mentale di Brown</i>	<i>contenuto mentale di Robinson</i>

In una situazione come questa, Williams argomenta che sembra del tutto logico ritenere che il *paziente 1* sia Brown, e che il *paziente 2* sia Robinson, a dispetto di quanto affermato dal *physical criterion* e quindi a dispetto del fatto che fra *paziente 1* e Brown non sussista la minima continuità cerebrale, come accade del resto fra *paziente 2* e Robinson. Se accettiamo un esperimento del genere, risulta chiaro come il *physical criterion* venga a cadere, e precisamente come venga a cadere in quanto condizione necessaria di persistenza personale. Modificando leggermente la storia presentata da Williams, si può dimostrare inoltre come esso venga a cadere anche in quanto condizione sufficiente.<sup>106</sup> Immaginiamo che il cervello del signor Brown venga completamente svuotato dei suoi contenuti mentali e che prima di essere reinserito all’interno della scatola cranica di questi venga ‘riempito’ con gli stati mentali propri del signor Robinson, precedentemente registrati nel sostegno esterno immaginato da Williams.

---

<sup>106</sup> Noonan 2003, p. 6.

Poniamo anche che la stessa cosa accada con il cervello e con gli stati mentali del signor Robinson. Al risveglio dall'operazione, questa volta la situazione sarà la seguente:

PAZIENTE 1	PAZIENTE 2
corpo di Brown	corpo di Robinson
cervello di Brown	cervello di Robinson
<i>contenuti mentali di Robinson</i>	<i>contenuti mentali di Brown</i>

In questo caso, il fatto che il *paziente 1* abbia il cervello di Brown non costituisce una condizione sufficiente per decretare l'identità dei due. Dal momento che possiede i contenuti mentali di Robinson, al suo risveglio *paziente 1* questa volta negherà fermamente di essere Brown, ricordando, invece, tutto ciò che appartiene al passato di Robinson e rispecchiandone abitudini e tratti caratteriali. Il *physical criterion* risulta allora attaccabile tanto come condizione necessaria, quanto come condizione sufficiente di identità personale nel tempo.

Dello stesso parere è anche Noonan:

Stando così le cose, il criterio fisico di identità personale dovrebbe essere prontamente abbandonato. Non mi sembra infatti che ci sia qualcosa che si possa davvero obiettare a Williams, che in fin dei conti non ha fatto altro che seguire la strategia che era stata usata per obiettare alle precedenti posizioni. Nella sua obiezione è implicito che il motivo per cui la *part brain identity* dovrebbe essere preferita alla *bodily identity* come criterio di identità personale risiede nel fatto che il cervello, e non il resto del corpo, è il vettore della memoria, della personalità e del carattere. In poche parole, il vettore dell'identità psicologica. Solo questo, infatti, giustificerebbe lo *status* privilegiato che viene assegnato al cervello nelle questioni di persistenza. Ma nel caso illustrato da Williams il cervello non svolge più la funzione di vettore che ne aveva decretato l'importanza: l'identità psicologica è assicurata senza che al contempo vi sia identità del cervello – o di parte di esso –

proprio come nel caso di Brown/Brownson essa era stata possibile in assenza di identità corporea. Sembra quindi decisamente immotivato per i difensori del criterio fisico di identità personale resistere alle conclusioni cui giunge Williams, dal momento che essi stessi sono arrivati alla loro formulazione seguendo uno schema argomentativo analogo. Ma accettare le conclusioni di Williams significa rigettare anche il *physical criterion of personal identity*.<sup>107</sup>

L'approccio somatico risulta in questo modo incapace di rendere conto in maniera logicamente corretta della persistenza personale. Il punto fondamentale che a mio parere bisogna sottolineare nel brano che ho appena riportato sono i motivi per cui prima il cervello, e poi parte di esso, è stato assunto come fulcro del giudizio circa la continuità nel tempo della persona. L'approccio somatico non ha mai scelto di porre come fulcro delle proprie formulazioni un elemento fisico in quanto tale, ma ha sempre scelto un elemento fisico per il fatto che esso potesse essere la base delle capacità psicologiche del soggetto in questione. Nel momento in cui l'approccio somatico accetta la caratterizzazione di persona che ho offerto in questo capitolo, e nel momento in cui sottoscrive che ciò che ciascuno di noi è essenzialmente sia proprio una persona, resta poco da fare per proporre un criterio somatico davvero valido. Se essenzialmente siamo persone, e se questo implica che siamo 'portatori' di una serie di capacità psicologiche – o meglio mentali – di secondo livello, non vedo come si possa ridurre la persistenza della persona alla persistenza di un qualche suo elemento fisico, che stando alla definizione che abbiamo dato – e che l'approccio somatico di fatto accetta – non ne costituisce affatto l'elemento essenziale.

In un contesto strutturato in questo modo, non mi sembra ci sia altra possibilità se non quella di porre come elemento cruciale di un criterio di persistenza personale proprio la persistenza di quelle caratteristiche psicologiche che sono state poste ad essenza della persona stessa. Per provare a 'salvare' l'approccio somatico bisognerebbe cercare di modificare proprio il modo, la cornice, in cui la questione è stata affrontata, cosa che però non è stata fatta nei testi che ho in questi paragrafi preso in esame. Le strategie che a mio parere potrebbero essere impiegate sono tre, e precisamente:

---

<sup>107</sup> Noonan 2003, p. 7.

1. abbandonare la convinzione che ciò che ci caratterizza nella maniera più profonda sia il nostro essere persona. In questo modo si potrebbe optare per la persistenza di un elemento fisico per il suo valore intrinseco, e non per il ruolo – per la funzione – che esso assolve nella nostra caratterizzazione psicologica. Un approccio del genere però modificherebbe sostanzialmente i termini della ricerca, rendendola di fatto non più una indagine sui criteri di persistenza personali, quanto piuttosto una indagine sui criteri di persistenza dell'uomo inteso nella sua accezione biologica. Questa mossa sarà messa in campo da Eric Olson, che elaborando un criterio fisico di persistenza, metterà bene in chiaro in che modo la sua posizione si differenzi da quella dell'approccio somatico, del quale non accetterà nemmeno il nome, definendo la propria prospettiva come *animalismo* o *biologicismo*.
2. Rifiutare il ricorso agli esperimenti mentali che sono stati proposti e negare che essi costituiscano una valida obiezione al *physical criterion*. Questa strategia presenta però due punti deboli non indifferenti. Il primo è che, come mostrato, un totale rifiuto del ricorso al metodo dei *thought experiments* sembra essere una posizione troppo rigida, e che richiederebbe comunque una giustificazione capace di dar conto di come mai una strategia validamente impiegata anche in altri contesti scientifici non possa essere impiegata altrettanto validamente in analisi filosofiche. In secondo luogo, negare la validità del ricorso all'esperimento mentale per obiettare al criterio fisico, implicherebbe come conseguenza il non accettare la strategia che ha permesso di formulare tale criterio. Di fatto, dunque, questo non equivarrebbe a salvare il *physical criterion*, quanto piuttosto a decretarne l'inutilizzabilità ad un livello ancor più basilare.
3. Chiarire in maniera precisa quale sia il rapporto, la relazione tra il sostrato fisico che si intende porre alla base della persistenza e le caratteristiche mentali che intendiamo porre alla base della nostra essenza. Questo equivarrebbe a ricondurre l'indagine metafisica sull'identità personale nel tempo al problema del rapporto mente-

corpo attorno al quale ruota quasi totalmente la discussione dell'attuale *philosophy of mind*. Chiarire in che modo il cervello dia origine alla mente, in che modo permetta il verificarsi di quegli stati coscienti ed autocoscienti sulla cui base attribuiamo ad un soggetto la qualifica di persona, porterebbe al chiarimento e alla formulazione di tutta una serie di precisazioni e restrizioni che potrebbero andare a rendere valido un criterio somatico di persistenza. Il problema della discussione che ho analizzato è che questa strategia non viene mai impiegata (e non c'è da stupirsi vista la vastità e la complessità degli orizzonti che aprirebbe), anzi viene relegata in un angolo proprio in quanto appartenente ad una diversa area filosofica. E tuttavia, non vedo come questo possa giovare ad altri che ai sostenitori dell'approccio psicologico. Non vedo altra possibilità, per chi volesse sostenere l'approccio somatico in tema di persistenza senza voler abbandonare l'idea che 'persona' costituisca un concetto essenziale (un sortale di sostanza, o concetto sostanziale),<sup>108</sup> che chiarire la relazione tra piano fisico e mentale, mostrando in che modo dall'uno possa originarsi l'altro. L'analisi di questo rapporto ovviamente va oltre gli scopi che il mio lavoro si prefigge, tuttavia quello che in questa sede mi è interessato mettere in luce è come, da un punto di vista prettamente somatico, non abbia senso, a mio parere, e soprattutto non costituisca un vantaggio in sede argomentativa, tenere *persistence* e *mind-body problem* divisi.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> L'uso del termine 'concetto di sostanza', o 'sortale di sostanza', sarà ricorrente nei testi di Eric Olson. Rimando al capitolo successivo (in particolare § 2.2.2) per una loro più dettagliata analisi.

<sup>109</sup> La chiarificazione del rapporto che sussiste tra mente e cervello è forse una delle sfide più entusiasmanti a cui, in diverse discipline e in diversi contesti scientifici, si sta lavorando. (Per un'analisi del rapporto fra mente e corpo, oltre ai già citati Di Francesco 1996 e Paternoster 2002, si vedano anche: Alwyn 1998; Kandel 2000, pp. 1317-21; Strata 1991). La soluzione di questo problema, potrebbe anche essere a mio parere l'unico modo veramente valido per argomentare contro l'impiego di esperimenti mentali in tema di persistenza personale. Qualora si riuscisse a caratterizzare in che modo la vita cosciente sorga dal sostrato cerebrale, si potrebbe optare per un criterio somatico di persistenza su basi scientificamente riconosciute e obiettare a contesti fittizi che, pur rimanendo logicamente concepibili, verrebbero ad essere scientificamente criticabili.

## 1.6 L'approccio psicologico all'identità personale nel tempo

Come mostrato nel paragrafo precedente, da un'attenta analisi delle argomentazioni proposte all'interno dell'approccio somatico, risulta chiaro come sia difficile formulare un criterio di persistenza personale basato sulla continuità di un qualsivoglia elemento fisico. In questo paragrafo, mostrerò come si sia sviluppato il dibattito della controparte, ossia come si sia provato a concepire un criterio di identità personale diacronica basato sulla persistenza di elementi esclusivamente psicologici. Come già accennato, l'evoluzione di un siffatto criterio conta fondamentalmente tre fasi, e tre distinte formulazioni:

1. *memory criterion*;
2. *psychological criterion*;
3. *revised psychological criterion*.

Iniziamo con la prima e più semplice formulazione, suggerita da John Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*. Stando a tale formulazione, ciò che permette ad una persona di considerarsi la medesima nel tempo è il fatto che essa possa ricordare tramite la memoria il proprio passato e che possa proiettarsi nel futuro tramite l'anticipazione razionale.<sup>110</sup> Particolarmente importante è il fatto che nella

---

Sarebbero, dunque, i singoli esperimenti mentali ad essere ritenuti erronei sulla base delle nuove conoscenze acquisite, e non l'intero tipo di ragionamento ad essere ritenuto inapplicabile.

<sup>110</sup> Nel cap. XXVII del Libro II del *Saggio sull'intelletto umano*, Locke si ripropone di dimostrare "che lo scetticismo sull'essenza di ciò che pensa è compatibile con la credenza dell'immortalità" (Ayers 1991, p. 205). Non serve cioè un io-anima immateriale per parlare di continuità del soggetto: non importa sapere se è una sostanza spirituale o materiale a pensare. Dato che è la coscienza che caratterizza la persona, quello che importa nell'identità personale è la persistenza della coscienza (la memoria) e non l'individuazione della ipotetica sostanza pensante. Locke propone due tipi di argomenti per dimostare quanto detto: una analogia tra la vita e la coscienza, e una serie di esperimenti mentali volti a dimostrare che la continuità di una sostanza (materiale o spirituale) non fornisce né le condizioni necessarie, né le condizioni sufficienti per la continuità della persona. Per quanto riguarda l'analogia, essa può essere espressa in questi termini: come la continuità di un organismo attraverso il tempo non dipende dalla permanenza della massa di materia che lo compone ma dalla continuità della vita (definita in termini di organizzazione funzionale tra le parti) che lo anima, così l'identità nel tempo della persona deriva non dalla permanenza di una sostanza pensante, ma dalla continuità del pensiero stesso, dalla continuità della coscienza resa possibile dalla memoria che il soggetto ha delle proprie passate azioni. Per dar forma a questa analogia, è tuttavia necessario mostrare che effettivamente la coscienza è l'equivalente della vita per la persona, e che venendo essa a mancare svanisce anche la persona. La

prospettiva di Locke sia la persona stessa a riconoscersi come esistente nel tempo tramite le suddette facoltà, che quindi vanno di diritto a proporsi come elementi adatti a costituire un criterio *ontologico* di persistenza personale. La memoria, dunque, non deve essere pensata come un mezzo che possiamo usare solamente per giudicare dall'esterno se una determinata persona continui ad esistere o meno, ma costituisce l'elemento fondamentale su cui si basa la persistenza della persona in oggetto. A questo proposito, va subito fatta una prima precisazione

---

strategia che Locke impiega a questo scopo impone di mostrare che i concetti *spirito*, *uomo* e *persona* sono differenti, non caratterizzando nello stesso modo la propria estensione. Ne consegue che, essendo l'identità relativa ad un sortale, i criteri di identità per spiriti, uomini e persone sono differenti. Locke procede in due passi: prima mostrando la distinzione tra spirito e persona, poi tra uomo e persona. Egli esamina innanzitutto la possibilità di due ipotesi: 1) che due sostanze spirituali si alternino nella stessa persona; 2) che una sola sostanza spirituale sia presente in due corpi in tempi successivi. La prima ipotesi equivale a chiedersi se a una sostanza immateriale non se ne potrebbe sostituire un'altra in un dato corpo e se questo implicherebbe che la persona ne sia mutata. Per rispondere, dobbiamo valutare la possibilità che "la consapevolezza delle azioni passate possa essere trasferita da una sostanza all'altra" (*Saggio*, II, XXVII, § 15). Essa implica certamente che una delle due sostanze che si alternano avrà falsi ricordi e questo potrebbe essere in contrasto con l'infinita bontà di Dio, ma se la cosa è possibile, allora "se la stessa consapevolezza [...] può essere trasferita da una sostanza pensante ad un'altra, sarà possibile che due sostanze pensanti formino una sola e unica persona" (*Saggio*, II, XXVII, § 15). Esiste poi l'ipotesi complementare: "se, rimanendo la stessa sostanza immateriale, possano esservi due persone distinte" (*Saggio*, II, XXVII, § 16). Dal punto di vista di Locke ciò si realizzerebbe nel caso di una sostanza immateriale che viene privata di ogni consapevolezza della propria esistenza passata e che ricomincia una nuova esistenza. Avremmo in questo caso a che fare con una sola persona oppure con due? La risposta di Locke è che, evidentemente, le persone in questione sarebbero due. Supponiamo che Tizio creda di possedere l'anima di Socrate, o Nestore, ma non abbia altra credenza che questa comunanza di spirito: come potremmo dire che si tratta della stessa persona di Nestore? La risposta di Locke è che non potremmo. In questo modo il filosofo inglese dimostra due tesi: 1) che due sostanze immateriali si possono alternare nella stessa persona; 2) che una sola sostanza immateriale può essere in due persone in tempi successivi. Un ragionamento del tutto analogo si può fare nel caso del rapporto tra uomo e persona. La diversità dell'uomo è compatibile con l'identità della persona e l'identità dell'uomo non implica quella della persona. Il primo caso si può ricavare dal celebre esempio del principe e del ciabattino, il secondo dall'amnesia e dalla possibilità di rotture nella continuità della coscienza. "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?" (*Saggio*, II, XXVII, § 117). Il caso complementare è rappresentato dall'amnesia: se io perdessi del tutto la memoria di certi accadimenti della mia vita, allora, pur essendo lo stesso uomo, non potrei essere considerato la stessa persona che li ha vissuti. (Di Francesco osserva come Locke sembra legare il suo argomento alla concepibilità di situazioni di rottura della continuità della coscienza che prefigurano il caso delle personalità multiple). Per una più dettagliata presentazione della trattazione che Locke offre dei concetti di identità e diversità si veda Noonan 2003, pp. 24-46.

circa il tipo di memoria che i difensori dell'approccio psicologico hanno in mente quando si richiamano alle pagine di Locke. La memoria umana ha, infatti, diverse espressioni, in particolare la possiamo considerare come divisa in due grandi sottogruppi: la *factual memory* e la *experience memory*. La prima, come suggerisce la parola stessa, ha a che fare con le cose che sappiamo fare: andare in bicicletta, correre, allacciarsi le scarpe ecc., e può essere riassunta nella formula "Io ricordo come fare X...". La seconda ha, invece, a che fare con le esperienze che ricordiamo di aver vissuto: ricordiamo di essere nati in un determinato posto, di avere studiato certe particolari materie, di esserci sposati, che la prima guerra mondiale è scoppiata nel 1915, che Napoleone è morto nell'isola di Sant'Elena ecc. Gli esempi riportati possono essere descritti tramite la formula "Io ricordo che X ha fatto.....", dove in alcuni casi X posso essere io stesso (*first-person memory claims*).<sup>111</sup> È proprio su questo ultimo sottoinsieme del nostro bagaglio mnemonico che si basa il *memory criterion* di identità personale, esprimibile nella formula:

**MEMORY CRITERION:** *P<sub>1</sub> a al tempo t<sub>1</sub> è la stessa persona di P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub>, se e solo se P<sub>2</sub> a t<sub>2</sub> ricorda quanto esperito da P<sub>1</sub> a t<sub>1</sub>.*

Dare conto della persistenza personale in termini di *experience memory* porta immediatamente ad un primo problema, ossia a scontrarsi con la proprietà transitiva dell'identità. Questa obiezione è stata sollevata per la prima volta, nei confronti di Locke, da Thomas Reid nel 1785 all'interno del suo *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Supponiamo, egli dice, che un coraggioso ufficiale da bambino sia stato punito per aver rubato in un frutteto, sia riuscito a strappare uno stendardo nemico durante la sua prima campagna militare e che, infine, nell'ultima fase della sua carriera, sia stato promosso generale per i meriti conseguiti. Chiamiamo A il bambino che ruba ciliegie in un frutteto, B il coraggioso soldato che riesce ad impossessarsi dello stendardo nemico e C il maturo soldato che viene proclamato generale. C ricorda di avere rubato lo stendardo nemico durante la sua prima campagna militare: fra C e B, dunque,

---

<sup>111</sup> Cfr. Noonan 2003, p. 9-10.

esiste quella comunanza di *experience memory* che il criterio richiede per poter sancire l'identità di due persone. Da questo deriva che  $B=C$ . B ricorda di essere stato punito da bambino per aver commesso un furto in un frutteto, e pertanto possiamo affermare che  $B=A$ . Da queste due premesse, per la proprietà transitiva dell'uguglianza, dobbiamo necessariamente concludere che  $C=A$ , il che, stando al *memory criterion of personal identity* implica, a sua volta, che C debba avere memoria delle esperienze vissute da A. Il vecchio generale, però, obietta Reid, non ricorda affatto della punizione che gli era stata impartita da bambino, il che sempre per il medesimo criterio porterebbe a concludere che  $C \neq A$ . È evidente che tale conclusione risulta in contrasto con la transitività dell'identità, e che le due conclusioni non possono essere assunte entrambe come vere se non vogliamo contravvenire al principio di non-contraddizione. In questo modo, argomenta Reid, il criterio mnemonico di persistenza personale risulta inficiato e non adatto a dar conto dell'identità diacronica di una persona.

Come rispondere ad una simile obiezione? Come salvare cioè l'approccio psicologico? La risposta immagino sia ormai ovvia: riformulando il criterio proposto, in modo tale che possa reggere all'obiezione mossa da Reid.

Per questo motivo, viene introdotta all'interno della discussione, la distinzione tra connessione psicologica (*connectedness*) e continuità psicologica (*continuity*).<sup>112</sup> Non è necessario che fra due persone, per esempio le persone A e C del caso appena preso in esame, vi sia una diretta connessione mnemonica, ossia non è necessario che C al tempo  $t_2$  ricordi *direttamente* le esperienze vissute da A al tempo  $t_1$ . È necessario però che le ricordi almeno indirettamente, ossia che si possa giungere a ritroso, come in una catena, da C ad A. Immaginiamo che l'intervallo di tempo che separa C da A possa essere suddiviso in tanti piccoli intervalli temporali, in ciascuno dei quali troviamo una persona  $P_1$ ,  $P_2$ ,  $P_3$  e via dicendo. C dovrà essere *connesso* direttamente alla persona a lui precedente (dovrà cioè ricordarne tutte le esperienze), la quale a sua volta dovrà essere connessa a quella ancora precedente, e via dicendo fino ad arrivare ad A: in questo modo C risulterà psicologicamente *continuo* ad A, proprio per via del

---

<sup>112</sup> Cfr. Parfit 1984, p. 205- 6.

legame *indiretto* che fra A e C si instaura grazie ai legami *diretti* che sono presenti tra le persone intermedie che sussistono tra A e C. Il *memory criterion* verrà allora riproposto nella formula seguente:

**MEMORY CRITERION (II versione):** *P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> è la stessa persona di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub>, se e solo se fra P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub> sussiste una relazione di continuità mnemonica, dove memoria è intesa nella sua accezione di experience memory.*

Il criterio viene poi ulteriormente emendato, passando dalla sola menzione della memoria ad un più vasto insieme di caratteristiche psicologiche.

Molti filosofi moderni, che simpatizzano per la visione lockeana della persona, pensano tuttavia che nelle questioni di persistenza non dovrebbe essere presa in esame la sola *experience-memory*, ma anche altri elementi psicologici. Infatti, nell'affermare che la nostra identità sia fortemente connessa con la nostra memoria, non vedo ragioni tali da escludere che essa sia al contempo connessa anche ad altre nostre caratteristiche psicologiche. Oltre ai ricordi, ci sono molti altri tipi di connessioni psicologiche dirette. Una di queste è, per esempio, quella che lega una intenzione all'atto che da tale intenzione ha origine. Altre connessioni psicologiche dirette sono quelle presenti ogniqualvolta persiste un desiderio, una credenza, una paura ecc. [...] Allora possiamo definire la continuità psicologica in maniera simile a quanto fatto con la continuità di *experience-memory*, in particolare come la presenza di una catena di connessioni psicologiche dirette.<sup>113</sup>

Arriviamo così alla seconda fase dello sviluppo dell'approccio psicologico, ossia alla proposta di un criterio psicologico vero e proprio, che non abbia come base il solo riferimento alla memoria.

**PSYCHOLOGICAL CRITERION:** *P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> è la stessa persona di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub>, se e solo se P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> è psicologicamente continuo con P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub>.*<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Noonan 2003, p. 10-11

<sup>114</sup> Cfr. Noonan 2003, p. 11; Parfit 1984, p. 207; Garrett 1998, p. 13.

### 1.6.1 L'obiezione della reduplicazione e la crisi del criterio psicologico

Il criterio psicologico, nella formulazione riportata nel precedente paragrafo, sembra essere la versione più adatta a dar conto della continuità personale nel tempo, dal momento che pone come parametro di giudizio di tale continuità proprio quell'insieme di caratteristiche che erano state riconosciute come essenziali per l'esistenza della persona stessa. A questo punto si potrebbe pensare che nella discussione fra sostenitori dell'approccio somatico e sostenitori dell'approccio psicologico, i secondi abbiano segnato, per così dire, un punto decisivo, riuscendo a proporre un criterio di identità diacronica soddisfacente, laddove i primi erano, invece, sempre incorsi in obiezioni difficili da respingere. Tuttavia, per quanto *prima facie* il criterio psicologico possa sembrare soddisfacente, esso non risulta affatto indenne alla prova del metodo dei *thought experiments*, proprio come era accaduto per i suoi predecessori.

Ancora una volta il merito di aver messo in luce le debolezze del criterio spetta a Bernard Williams, che nel 1956-57, in un breve ma decisivo passaggio di *Personal Identity and Individuation*, propose una storiella bizzarra per dimostrare l'incoerenza della formulazione enunciata dai sostenitori dello *psychological approach*. Egli immagina che esista un uomo, Charles, che sostiene di essere Guy Fawkes. Charles però non sembra affatto un fanatico o un millantatore, e di fatto ricorda tutti i dettagli conosciuti della vita di Guy Fawkes: non solo, ma tutti i suoi ricordi più privati, che pure non sono storicamente certificati, sembrano essere del tutto verosimili. Per quanto l'esempio non sia forse dei più felici, ammettiamo, per procedere con il ragionamento, che in base al criterio psicologico non si possa fare altro che convenire con il fatto che Charles sia effettivamente Guy Fawkes.<sup>115</sup> Una conclusione del genere potrebbe in prima istanza sembrarci difficile da accettare ma ricordiamo:

- a) che ci stiamo muovendo su un piano meramente logico, e la cosa in sé sembra del tutto concepibile;

---

<sup>115</sup> Una obiezione che immediatamente potrebbe essere sollevata consiste nel fatto che Charles potrebbe ricordare cose che ha solo appreso su Guy Fawkes, e che non ha realmente vissuto. Ma ammettiamo, per procedere con l'esperimento, che egli si riconosca davvero in Guy Fawkes, e che sia con questi psicologicamente continuo.

- b) che per quanto uno scenario del genere sia estraneo alla nostra cultura, esso sembrerebbe del tutto possibile in culture che credono, per esempio, nella reincarnazione.<sup>116</sup>

Fino a questo punto lo scenario proposto da Williams è quindi del tutto coerente con il metodo di indagine che qui ho usato, né sembra poter ‘minacciare’ in qualche modo quanto affermato dallo *psychological criterion*. La storia proposta, però, continua: oltre a Charles, esiste un secondo uomo, Robert (il fratello di Charles) che dichiara di essere Guy Fawkes e si relaziona a quest’ultimo nello stesso identico modo in cui vi si relaziona Charles. Se dunque nel primo caso abbiamo concluso che Charles=Guy Fawkes, basandoci sul criterio di continuità psicologica, per i medesimi motivi, dobbiamo anche concludere che Robert=Guy Fawkes. A questo punto ci troviamo però nuovamente a dover fare i conti con la proprietà transitiva, perché Robert e Charles rimangono due persone distinte, e nonostante abbiano i medesimi ricordi, non avranno, per esempio, le stesse preoccupazioni per il futuro. Per usare termini lockeani, pur avendo la stessa memoria, essi non hanno in comune la medesima *anticipazione razionale*. Se Robert venisse minacciato di tortura, Charles si preoccuperebbe per lui come ci si preoccupa per una terza persona, nutrirebbe quindi un tipo di *other regarding concern*, e non, invece, quella speciale preoccupazione che ciascuno di noi nutre verso il proprio futuro e che possiamo definire in termini di *self regarding concern* o, appunto, di anticipazione razionale.

L’esperimento mentale proposto da Bernard Williams segna, dunque, la definitiva messa in scacco anche dell’approccio psicologico, che deve trovare un modo per ovviare all’incompatibilità fra la propria formulazione e la proprietà transitiva dell’uguaglianza. La cosa, però, non si rivela affatto semplice come era stato per le obiezioni rivolte alle precedenti esposizioni dello *psychological approach*.

Un primo modo di rispondere all’obiezione di Williams, nota anche come obiezione della reduplicazione, è stato messo in campo da Robert Nozick, nel

---

<sup>116</sup> Cfr. Noonan 2003, p. 12.

1981, in *Philosophical Explanations*. La teoria esposta da Nozick è anche conosciuta come la teoria del ‘miglior candidato’: <sup>117</sup> quando vogliamo valutare la presunta identità tra due persone P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>, analizzate l’una al tempo t<sub>1</sub> e l’altra al tempo t<sub>2</sub>, non dobbiamo semplicemente limitarci a valutare il tipo di continuità psicologica che sussiste tra le due, altrimenti rischieremmo di trovarci in situazioni simili a quella dei due fratelli che dichiarano di essere Guy Fawkes. Data una persona P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub> della quale vogliamo valutare l’eventuale continuità al tempo t<sub>2</sub>, è necessario analizzare tutti gli elementi P presenti a t<sub>2</sub> e analizzare che tipo di relazione li lega eventualmente a P<sub>1</sub>. Qualora gli elementi P legati a P<sub>1</sub> da un tipo di relazione di continuità psicologica fossero più di uno, dovremmo cercare di analizzare anche il livello, il grado, di tale continuità. L’elemento P identico a P<sub>1</sub> sarà colui che, fra tutti gli elementi P con P<sub>1</sub> continui, presenta la continuità psicologica di grado più elevato. Con questo tipo di riformulazione arriviamo allora alla terza fase dello sviluppo dell’approccio psicologico, ossia al cosiddetto *revised psychological criterion*.

**REVISED PSYCHOLOGICAL CRITERION:** *P<sub>2</sub> al tempo t<sub>2</sub> è la stessa persona di P<sub>1</sub> al tempo t<sub>1</sub>, se e solo se P<sub>2</sub> a t<sub>2</sub> è psicologicamente continuo con P<sub>1</sub> a t<sub>1</sub> e se al tempo t<sub>2</sub> non esiste nessun altro elemento P<sub>x</sub> che sia psicologicamente continuo con P<sub>1</sub> in maniera uguale o superiore.*

Quest’ultima formulazione dell’approccio psicologico tuttavia non risolve pienamente i problemi sollevati dall’obiezione della reduplicazione per due motivi:

1. si può obiettare che l’identità di due elementi *x* e *y* sia una relazione binaria, che non debba coinvolgere nessuno al di fuori di *x* e *y* stessi. Questa obiezione è nota come *only x and y principle*, e di fatto riporta il criterio psicologico al punto di partenza, ossia alla necessità di trovare un modo di contro-obiettare all’esempio di Williams (un modo diverso da quello proposto da Nozick).

---

<sup>117</sup> Una prima esposizione della *best candidate theory* si può trovare anche S. Shoemaker 1970.

2. possono darsi casi in cui esistono due elementi P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub> che presentano con P<sub>1</sub> lo stesso grado di continuità psicologica. La *best candidate theory* non sarebbe di nessun aiuto allora per decidere quale, fra P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub> sia il 'legittimo' successore di P<sub>1</sub>, stante il fatto che non possono esserlo entrambi (sempre per il principio di non contraddizione e la proprietà transitiva dell'uguaglianza).<sup>118</sup>

Con le obiezioni appena riportate al *revised psychological criterion*, si chiude la prima parte del mio lavoro: dopo aver mostrato come l'approccio somatico non sia stato in grado di proporre un criterio di persistenza personale logicamente accettabile, ho mostrato come anche l'approccio psicologico, che pure ad una prima analisi sembrava il candidato migliore per la realizzazione di un criterio soddisfacente, abbia fallito il suo scopo.

Tuttavia, stando alla periodizzazione di Martin e Barresi cui mi rifaccio, ancora due prospettive, decisamente 'figlie' dell'approccio psicologico, sono da

---

<sup>118</sup> Prospettare un caso in cui esistano due persone P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub> che presentino lo stesso livello di continuità psicologica con P<sub>1</sub>, mi permette anche di mostrare in che modo l'obiezione della reduplicazione, che pure Bernard Williams aveva pensato indirizzata all'approccio psicologico, costituisca di fatto un ostacolo anche per l'approccio somatico (il quale del resto aveva già mostrato evidenti limiti interni alla sua posizione). Riprendiamo per un attimo il caso di Brown e Robinson: nulla ci vieta di pensare che il contenuto mentale di uno dei due pazienti venga copiato negli emisferi cerebrali di entrambi, dando origine a due soggetti psicologicamente identici. Avremmo, dunque, due elementi P<sub>2</sub> e P<sub>3</sub> che mostrano con un elemento di partenza P<sub>1</sub> lo stesso livello di continuità psicologica pur non essendo identici tra loro. Ma non solo. Immaginiamo che durante le operazioni sul cervello di Robinson il chirurgo commetta un errore e che l'organo subisca un danno irreparabile. Immaginiamo anche che il chirurgo sia in grado di dividere il cervello di Brown in due parti e che ne inserisca una nel cranio di Brown e una nel cranio di Robinson. Stando a quanto affermato dall'*enough of the brain theory* i due pazienti che si sveglieranno dall'operazione saranno entrambi identici a Brown, pur non essendo però tra loro identici. Ecco mostrato come l'obiezione della reduplicazione costituisca un serio ostacolo alla teoria dell'identità nel suo complesso e non solo alla sua declinazione psicologica. Per una dettagliata esposizione del problema della reduplicazione si veda: Noonan 2003, pp. 127-43; Garrett 1998, pp. 58-70 (Garrett si riferisce alla reduplicazione applicata in campo somatico come 'fissione', termine usato anche da Parfit); Perry 2002, pp. 103-17. John Perry è stato, tra l'altro, anche il primo filosofo a notare la forza dell'obiezione di Williams, quando in un articolo del 1976 scrisse: "l'argomento della reduplicazione non è l'incalzante obiezione ad un particolare approccio all'identità personale, che Williams pensa che sia. Al contrario, essa pone un imbarazzante punto di non ritorno per ogni teoria dell'identità che ritenga concepibile un simile scenario." (Perry 1976, p. 428. Corsivo mio).

menzionare per completare il quadro delle posizioni 'classiche' del dibattito sull'identità personale nel tempo.

Se vogliamo 'salvare' l'importanza che la continuità psicologica riveste nelle questioni di sopravvivenza (*survival*), nelle questioni in cui vogliamo sapere se esista un elemento P<sub>2</sub> che possa essere considerato come il legittimo 'erede' di un precedente elemento P<sub>1</sub>, come possiamo comportarci?

La soluzione, che preannuncia le mosse (ben più radicali) degli autori che presenterò nel prossimo capitolo, ci viene proposta proprio dai due autori con cui ho voluto iniziare questa discussione, ossia Derek Parfit e John Perry. Per quanto le loro proposte siano differenti, un punto fondamentale li accomuna: entrambi ritengono che non tutti gli elementi posti sul tavolo della discussione possano essere salvati. In poche parole conciliare identità diacronica e continuità psicologica risulta un'impresa assai ardua: è necessario allora fare una scelta, e decidere a quali dei due termini coinvolti assegnare la priorità.

Torniamo per un attimo con la mente all'esempio del teletrasporto proposto da Parfit all'inizio della terza parte di *Reasons and Persons*: dopo aver descritto tutte le possibili declinazioni dell'approccio somatico e di quello psicologico che ho nel capitolo riportato, Parfit arriva a proporre la sua soluzione al problema. Quello che realmente conta nel caso del teletrasporto è il fatto che tra le due persone coinvolte esista una relazione di continuità psicologica, anche se non siamo in grado di giudicare la loro eventuale identità, dal momento che non siamo stati in grado di produrre un criterio capace di valutare situazioni in cui sia coinvolta una presunta identità diacronica. Non importa che il nostro astronauta sia identico prima e dopo il teletrasporto, per paradosso non importa nemmeno il fatto che egli possa essere presente in due posti contemporaneamente: quello che realmente conta non è verificare la sua identità nel tempo, ma valutare il fatto che tra l'astronauta prima e dopo il viaggio esista una relazione di continuità psicologica. Se una relazione del genere sussiste, allora possediamo tutto ciò di cui abbiamo bisogno per dire che l'astronauta è sopravvissuto al viaggio spaziale. Con Parfit, dunque, l'identità diacronica viene definitivamente scissa dalla

*survival question*, mentre rimane al centro di tale analisi la relazione di continuità psicologica, che il filosofo definisce *relazione R*.<sup>119</sup>

Diversa, invece, è la posizione di John Perry che pone l'accento sul fatto che tutte le teorie avanzate nel dibattito classico sull'identità personale nel tempo sono teorie *tridimensionaliste*. Si presuppone, dunque, che esista una persona P che è presente *nella sua interezza* in vari tempi,  $t_1...t_n$ , e si cerca tramite un criterio logicamente corretto, di verificarne la continuità. Perry, invece, prova a portare la discussione su un altro piano, spostandosi dall'orizzonte tridimensionale a quello *quadridimensionale*.<sup>120</sup> Prendiamo in esame, egli dice, un tavolo: esso risulta composto da quattro gambe, un piano, ed eventuali altri elementi. Il tavolo è quindi esteso nello spazio, e tutti gli elementi che lo compongono si relazionano tra loro secondo la relazione di unione per andare a formare il tavolo medesimo. Quando ci riferiamo alla dimensione spaziale, dunque, accettiamo che un oggetto sia composto da parti che *unite* tra loro concorrono a formare l'oggetto medesimo, e che sono *singolarmente* presenti in spazi diversi. Quello che vale per il tavolo, vale anche per la persona, che è composta da braccia, gambe, testa ecc. La proposta di Perry è quella di comportarci in maniera analoga anche quando ci riferiamo alla dimensione temporale: la persona P<sub>1</sub> non è *interamente* presente al tempo  $t_1$ ,  $t_2$  e  $t_n$ , bensì risulta composta dall'unione delle singole persone presenti nei singoli istanti nominati. Non dobbiamo allora verificare l'identità di due persone P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub>, prese in tempi diversi  $t_1$  e  $t_2$ , quanto piuttosto verificare se P<sub>1</sub> e P<sub>2</sub> siano *parti temporali distinte che unite diano origine ad una singola persona*. L'analisi di Perry si sposta allora dall'analisi della relazione di identità, all'analisi della relazione di *unione*,

---

<sup>119</sup> In un primo momento Parfit opta per proporre una restrizione causale alla relazione R. La continuità psicologica dovrebbe essere resa possibile dai normali procedimenti fisici, e quindi cerebrali. Nel caso del teletrasporto, allora, la relazione R non sussisterebbe visto il modo in cui la continuità è garantita. In un secondo momento, però, il filosofo torna su questa posizione, dichiarando che il bagaglio psicologico può essere tramandato in qualsiasi modo logicamente concepibile (*any reliable cause theory*). Cfr. Parfit 1984, p. 217.

<sup>120</sup> Cfr. Perry 2002, pp. 34-61. Per un'analisi dettagliata del quadridimensionalismo, considerato non solo nel ruolo che può ricoprire all'interno della teoria dell'identità personale, si veda Sider 2003.

caratterizzata da proprietà e restrizioni logiche diverse da quella della relazione di identità.<sup>121</sup>

Con Perry e Parfit l'identità viene, allora, definitivamente sostituita con tipi diversi di relazione, che permettano di continuare a sostenere l'importanza della continuità psicologica nelle questioni di sopravvivenza personale.

Se il nostro punto di partenza era il tentativo di capire quali siano i confini della vita umana, un primo punto sembra allora essere stato raggiunto in questo capitolo: non dobbiamo basare la nostra ricerca sull'identità personale diacronica, quanto piuttosto valutare fino a che punto la persona sopravviva, cosa che a sua volta è possibile tramite l'analisi della relazione di unione (stando a John Perry) o l'analisi della relazione R di continuità psicologica (stando a Derek Parfit).

---

<sup>121</sup> Il quadridimensionalismo, oltre a permettere di evitare i problemi causati dalla proprietà transitiva dell'uguaglianza, permetterebbe anche una ulteriore soluzione al problema della fissione. Analizziamo nuovamente il caso dell'operazione del signor Brown. Postuliamo, stavolta, che durante l'intervento il corpo di questi venga danneggiato irreparabilmente e che il suo cervello venga diviso in due e trapiantato parte nel corpo di Robinson e parte nel corpo di un nuovo elemento, chiamiamolo signor Smith. Il problema dell'approccio tridimensionale stava nel fatto che pur essendo Smith e Robinson identici a Brown, essi non risultano essere identici tra loro. Con il quadridimensionalismo la situazione cambia. Infatti si postula che Smith e Robinson siano esistiti come coincidenti, e coincidenti a Brown, al tempo  $t_1$  e che esistano divisi al tempo  $t_2$ . L'unione di Smith 1 e Smith 2 formerebbe la *persona-Smith*, e la stessa cosa accadrebbe per la *persona-Robinson*.

---

## 2.

### UN APPROCCIO ALTERNATIVO AL PROBLEMA DELLA PERSISTENZA

ERIC OLSON E *THE HUMAN ANIMAL*

*“Che la vita umana sia un continuo era da tempo evidente, ben diversa questione è quella circa la «vita dell'individuo umano» sul cui inizio la discussione è più aperta che mai a seguito dei recenti progressi che dimostrano totipotenzialità e plasticità delle cellule nelle primissime fasi del processo di sviluppo.”<sup>1</sup>*

*“Per chi ha una visione discontinua delle cose, quello di umanità è un concetto assoluto. Di mezze misure non possono esservene. E ciò è causa di molti guai.”<sup>2</sup>*

#### 2.1 Tre modi alternativi per parlare di persistenza

Nel capitolo precedente ho mostrato quale sia l'esito di una discussione che fin dal suo inizio non ha mai messo in dubbio il tema su cui spendere le proprie energie, ossia il problema dell'*identità personale* nel tempo. Nonostante i vari

---

<sup>1</sup> La citazione è tratta dal *Documento sull'embrione*, pubblicato sul “Corriere della Sera” del 4 marzo 2002.

<sup>2</sup> La citazione, tratta da Dawkins, è riportata in Singer 1996, p. 166.

criteri proposti, sia in ambito psicologico che in ambito somatico, siano risultati di volta in volta deboli e incapaci di porsi come definitivo punto d'arrivo della discussione, l'idea di portare a termine la sfida di trovare un criterio che davvero potesse conciliare cambiamento e continuità della persona non è mai stata messa in discussione, se non da Derek Parfit e John Perry. Tuttavia le loro proposte, per quanto a mio parere condivisibili, non comportano una netta revisione del lavoro svolto in precedenza, presentandosi più come naturale proseguimento del dibattito in corso che come chiaro elemento di rottura. Tutto quello che Parfit si limita ad affermare è che esistono casi in cui non è possibile dare dei giudizi validi circa l'identità di una persona, e che, pertanto, non è su di essa che dovremmo basare le nostre decisioni in campo etico: che cioè, in ultima analisi, non è l'identità *what matters in survival*.

Non è il concetto di *personal identity in sé*, dunque, ad essere messo in discussione, quanto piuttosto la reale utilità di adoperarlo come metro di giudizio nelle questioni riguardanti la sopravvivenza (*survival*) di un individuo. Inoltre, il fatto che Parfit proponga di assumere, come metro di valutazione di casi complessi, la persistenza di un certo livello di continuità psicologica dimostra, a maggior ragione, quanto di fatto egli resti legato all'orizzonte di discussione che ho presentato nel primo capitolo. Non a caso, infatti, anche nella periodizzazione di Martin e Barresi, cui ho fatto riferimento, Parfit – e lo stesso discorso vale per il quadridimensionalismo di John Perry – viene inserito all'interno della discussione 'classica' sulla *personal identity over time*, nonostante le modifiche che egli propone di apportare all'approccio del problema.

In questa seconda parte del mio lavoro vorrei invece provare ad andare oltre la scansione temporale fino a qui proposta, ed uscire in un certo senso dalle righe del dibattito più conosciuto e consolidato sull'argomento, per cercare di analizzare tre soluzioni diverse al problema della persistenza dell'individuo (e si vedrà come l'uso del termine individuo piuttosto che del termine persona non sia una scelta casuale), che di fatto, si 'staccano' in maniera più incisiva rispetto a quanto tematizzato precedentemente, al punto che, a mio parere, lo stesso continuare a considerarle come soluzioni al problema dell'**identità personale** nel tempo, risulta in ultima analisi inappropriato.

L'autore sul quale ho scelto di concentrarmi è Eric Olson, al quale affiancherò una breve presentazione di come il tema della persistenza venga affrontato da Giovanni Boniolo e Lynne Rudder Baker. La proposta di Boniolo, pur essendo in un certo senso 'estranea' al dibattito di cui mi sto interessando (che è di matrice marcatamente anglosassone), mi sembra segni un punto importante per lo scopo del mio lavoro: essa, infatti, ruota intorno all'idea di estromettere completamente il riferimento alla persona nei discorsi circa la persistenza dell'individuo. Nella prefazione della tesi, ricordavo come parlare di persistenza, di fatto, possa costituire una strategia argomentativa volta a mettere in luce quali siano i confini della vita umana: nella proposta di Boniolo, questo ragionamento rimane valido, come rimane immutata l'idea che un'indagine del genere possa e vada correlata al contesto etico. Quello che, invece, cambia radicalmente, rispetto a quanto discusso fin'ora, è appunto il riferimento esclusivo alla vita e alla natura dell'uomo, dell'individuo inteso nella sua natura biologica di *Homo sapiens*, piuttosto che a quella della *persona*: dunque, persistenza sì, ma solo dell'individuo umano, numericamente diverso e non necessariamente coincidente con la persona, che, come già accennato nel primo capitolo, secondo Boniolo non è affatto definibile in maniera univoca e precisa.

Sulla stessa linea argomentativa si muove anche Eric Olson, seppure con alcune fondamentali differenze: la sua attenzione si rivolge, quanto quella di Boniolo, ai criteri di persistenza dell'individuo inteso come organismo animale, ma questo non avviene, perché la persona non sia esattamente definibile, né perché, data la varietà delle accezioni che convivono nell'uso del termine, non abbia più alcun senso continuare a parlarne. Olson ritiene che, di fatto, concentrarsi sulla persona non permetta di raggiungere quel rigore logico che, invece, l'elaborazione di un criterio di persistenza riferito meramente allo *human animal* consentirebbe. Ci sono, dunque, sfumature e motivazioni diverse nel pensiero dei due autori, nonostante entrambi si muovano all'interno del concetto di *identità*, e lo associno a quello di *individuo umano*. Una di esse, sulla quale non avrò modo di tornare a fondo, dal momento che non è ampiamente tematizzata da Olson, è il suo desiderio di limitare il proprio contributo ad un contesto esclusivamente metafisico, senza cioè tentare quel legame fra teoria della

persistenza ed etica che, invece, io sono interessata a ricercare, e che mi sembra senza dubbio presente anche nella prospettiva di Boniolo.

All'interno del dibattito analitico sul tema della persistenza, i lavori di Eric Olson sono stati ampiamente discussi e presi come esempio – e, in un certo senso, come vero e proprio manifesto – dell'animalismo, la teoria che, appunto, ci considera *essenzialmente* animali umani, nonostante questa prospettiva sia stata proposta anche da altri autori quali DeGrazia, Carter e Snowdon.<sup>3</sup> A partire dagli inizi degli anni '80, sono svariati i lavori in cui Olson presenta in maniera più o meno dettagliata la sua posizione. In questo capitolo, il mio riferimento principale sarà *The Human Animal* che, pubblicato nel 1997, rappresenta una sorta di compendio e di culmine del lavoro dell'autore sul concetto di persistenza umana. A dimostrazione di come il libro abbia nel tempo assunto un valore emblematico, e direi quasi simbolico, all'interno della discussione in materia, si può citare il fatto che a distanza di dieci anni dalla sua pubblicazione, le teorie in esso espresse rappresentavano ancora un banco di prova interessante, al punto che l'American Philosophical Association il 14 Aprile 2007, proprio per celebrarne il decennale, dedicò uno dei propri *meeting* al libro che, citando le parole di apertura del convegno, “sin dalla sua pubblicazione è stato oggetto di calorose discussioni sulla controversa e aristotelica soluzione al problema dell'identità personale proposta da Olson”.<sup>4</sup>

Dopo aver riassunto le principali strategie argomentative messe in campo da quest'ultimo nel suo lavoro più rappresentativo,<sup>5</sup> analizzerò alcune delle maggiori

---

<sup>3</sup> DeGrazia 2005; Snowdon 1987; Carter 2002.

<sup>4</sup> Abath, Riberiro, De Sousa 2008, p. 3.

<sup>5</sup> Eric Olson è autore di numerosissimi articoli sul tema dell'identità personale che sono stati e verranno citati sporadicamente nel mio lavoro. Tuttavia le sue tesi principali sulla persistenza sono tutte raccolte e argomentate in *The Human Animal*, motivo per il quale ho deciso di concentrarmi particolarmente su questo lavoro. Nel 2007, Olson ha pubblicato un nuovo libro dal titolo *What are We?*, che credo faccia immediatamente tornare alla mente la sua suddivisione del tema dell'identità in diverse questioni. Una di esse era infatti proprio il 'che cosa siamo', intesa come domanda sulla nostra essenza piuttosto che sulla nostra persistenza. Se in *The Human Animal* l'attenzione è dunque concentrata sull'esposizione di criteri di persistenza, nella sua nuova opera, Olson affronta il problema della nostra natura partendo da un'angolazione leggermente diversa. Interessante è notare come maggiore spazio sia dedicato alla critica delle teorie quadridimensionaliste, che Olson rifiuta nettamente ribadendo il suo interesse ad occuparsi di teorie dell'identità, e non di teorie dell'unità.

obiezioni mosse alle sue tesi, ed in particolare mi occuperò del contributo di Lynne Rudder Baker dal momento che con esso si chiude la parabola che ho provato a tracciare nella mia tesi.

Nel primo capitolo ho analizzato solo argomenti che mantenevano ben saldo il riferimento tanto al concetto di *identità* quanto a quello di *persona*. Con l'animalismo il riferimento a quest'ultimo termine viene meno. Baker propone, invece, di rivedere l'intera discussione sulla persistenza accantonando non tanto il riferimento alla 'persona', che nella sua proposta continua ad essere il miglior concetto possibile per definirci, quanto piuttosto il riferimento al termine 'identità'. Il dibattito viene allora a trasformarsi in qualcosa di molto diverso: non sarà mai possibile dar conto della continuità della persona, in termini *logicamente* coerenti, se si continuerà a far riferimento all'identità, una relazione che, proprio a causa delle proprietà logiche di cui gode, offre spazi di manovra troppo ristretti. Il problema, dunque, non sta nella difficoltà di 'imbrigliare' il concetto di persona negli schemi logici dell'identità, ma piuttosto nella necessità di trovare un altro modello che possa dare conto della continuità della persona nel tempo. La relazione di identità viene quindi sostituita da un tipo di relazione diversa, ossia la relazione di *costituzione*, che permette di far convivere la nozione di *human animal* con quella di persona senza la necessità di ridurre l'una all'altra e, soprattutto, senza i limiti logici imposti dal nesso della *personal identity over time*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Nel capitolo precedente ho mostrato come l'approccio psicologico non riesca a rispondere in maniera convincente all'ipotesi della reduplicazione. In questo capitolo, trattando il lavoro di Olson, avrò modo di mostrare come ci siano almeno altre due obiezioni a cui un simile approccio faticerebbe a rispondere. La prima, già introdotta, è quella della continuità fra un uomo  $x$  e il medesimo uomo (chiamiamolo  $x_1$ ) in stato vegetativo permanente. La seconda è quella della continuità fra feto e neonato, continuità che di fatto verrebbe negata basandosi sull'approccio psicologico. Ora, se sul piano etico può 'tornare utile' negare l'identità tra  $x$  e  $x_1$ , di sicuro sarebbe ben più rischioso e controproducente negare quella tra feto e neonato. Quello che sottolinea la Baker è che questi ostacoli non devono necessariamente indurci ad abbracciare l'animalismo così come esso è esposto da Olson, e cioè ridimensionando drasticamente il ruolo che il concetto di persona gioca all'interno del problema della persistenza. Esiste infatti un modo per mantenere la centralità della nozione di persona dando tuttavia conto anche delle situazioni sopra esposte, spiegando la *continuità* personale in termini di *costituzione* e non in termini di *identità*. Tornerò su questo concetto nel § 2.5.

## 2.2 *The Human Animal*: l'approccio biologico alla questione della persistenza

*The Human Animal* di Eric T. Olson, che nelle prossime due sezioni mi propongo di esaminare, muove nella cornice teorica dell'approccio somatico alla persistenza, verso l'obiettivo dichiarato di espungere come non pertinente dalla teoria dell'identità personale nel tempo ogni riferimento alla dimensione psicologica. Questo programma trova espressione, si può dire, lapidaria in queste parole, tratte dal primo capitolo:

La tesi principale di questo libro è che l'approccio psicologico è falso – o in ogni caso che va incontro a serie difficoltà che farebbero tornare sui propri passi molti dei suoi sostenitori. Io sostengo che la continuità psicologica non è né necessaria né sufficiente per la nostra sopravvivenza. Quello di cui abbiamo bisogno per continuare ad esistere nel tempo è ciò che definirei continuità biologica: ognuno di noi sopravvive solo se le sue funzioni animali – metabolismo, respirazione, circolazione – continuano. Metterò allora la biologia al posto della psicologia, e la vita biologica dell'individuo al posto della sua mente, nel determinare ciò che vuol dire persistere: un approccio biologico all'identità personale.<sup>7</sup>

Detto ciò, quello che va da subito sottolineato è che questo programma non intende in alcun modo sottrarre alla personalità – *personhood* - il significato che essa è andata assumendo e che, come mostrato nel capitolo precedente, viene largamente accettato, per lo meno nell'ambito analitico del quale mi sto occupando. Non si tratta, in altri termini, di un semplicistico appiattimento dell'essere persona sulle strutture biologiche dell'essere umano inteso come 'animale', quanto piuttosto di un radicale cambiamento di prospettiva nel modo di impostare l'intero problema della persistenza dell'uomo.

Non è, infatti, la persona che deve essere 'appiattita', identificata, con le strutture biologiche tipiche dell'essere umano (e prevalentemente quelle cerebrali atte allo sviluppo delle capacità psicologiche che permettono il realizzarsi dello statuto di persona), quanto piuttosto è l'uomo stesso che non va appiattito e

---

<sup>7</sup> Olson 1997b, p. 16-17.

considerato coincidente con la persona. Trasponendo la questione in termini di *essenza*, non è nella *personhood* che dobbiamo andare a ricercare l'essenza di ciascuno di noi, e quindi l'essenza di ogni uomo, quanto piuttosto nelle nostre strutture biologiche.

Collegando quanto appena esposto, a quanto introdotto nel primo capitolo a proposito del rapporto tra teorie della persistenza personale e teorie della *philosophy of mind*,<sup>8</sup> si può inquadrare la posizione di Eric Olson, secondo le seguenti principali direttive:

1. è corretto attribuire alle persone una serie di caratteristiche psicologiche di livello superiore, delle quali non godono coloro che non sono persone;
2. è corretto, qualora si voglia affrontare il problema della persistenza di un soggetto, affrontare la questione ponendo l'accento sull'essenza del soggetto medesimo: esso infatti perdurerà nel tempo, fintantoché perdureranno nel tempo gli elementi che ne costituiscono l'essenza;
3. dato quanto affermato in (1) e (2) non deriva necessariamente che in tema di persistenza si debba abbracciare l'approccio psicologico: è possibile, infatti, affermare che il perdurare di determinate capacità psichiche sia necessario per la persistenza della persona, senza che questo implichi che il perdurare delle medesime sia necessario per la *nostra* persistenza;
4. è possibile giustificare quanto affermato in (3) se consideriamo che l'essere persona non costituisce una delle nostre caratteristiche essenziali, e pertanto non può essere assunta come base per la determinazione delle nostre condizioni di persistenza. Questo, di nuovo, non mina affatto il tipo di caratterizzazione che l'approccio psicologico dà del concetto di persona, ma semplicemente ne limita l'applicazione, di fatto escludendolo da ogni valutazione inerente la questione della persistenza.

Il primo punto da tenere in considerazione è allora l'esplicita dichiarazione di correttezza che Olson fa a proposito di quanto affermato dall'approccio psicologico circa il concetto di persona. La descrizione dello *status* di persona in

---

<sup>8</sup> Cfr. cap. 1 del presente lavoro.

termini lockeani è dunque condivisa all'interno dell'orizzonte animalista, come del resto era accettata anche all'interno dell'approccio somatico, che dell'animalismo è in un certo senso un precursore.<sup>9</sup> Nel testo si tende, infatti, più volte a precisare che la non rilevanza della psicologia per la teoria dell'identità nel tempo non può in alcun modo essere interpretata come una dichiarazione di insignificanza della personalità stessa. Essendo questa una premessa fondamentale dell'argomentazione di Olson, riporto per intero un passo nel quale l'autore nega espressamente che la sua posizione possa essere soggetta ad una tale interpretazione:

La spiegazione lockeana della personalità sembra accordarsi molto bene con la nostra comune comprensione della parola 'persona'. Essa rende la personalità una proprietà significativa, poiché la differenza fra essere razionale e autocosciente e non esserlo è una differenza cruciale e importante.<sup>10</sup>

Questo però non implica che l'approccio psicologico sia corretto, e per tre ragioni precise:

1. sostenere l'approccio psicologico porta a gravi contraddizioni sul piano logico che, invece, potrebbero essere risolte attribuendo alla continuità del medesimo organismo umano le nostre condizioni di persistenza;
2. ritenere che l'approccio psicologico sia l'unico approccio compatibile con la visione lockeana della persona, significa confondere *personhood* e *persistence*;
3. ritenere che l'approccio somatico, o la sua versione emendata (ossia l'approccio biologico) sia incompatibile con la visione lockeana di persona

---

<sup>9</sup> Garrett (1998) affronta insieme l'animalismo di Olson e l'approccio somatico, ritenendo che di fatto essi suscitino le stesse critiche e che predichino teorie facilmente assimilabili. Tuttavia, secondo me, una impostazione del genere non può che sminuire e confondere quanto affermato da Olson, non chiarendo il diverso ruolo che i due approcci assegnano al concetto di persona nell'analisi della persistenza. Per l'approccio somatico, infatti, 'persona' rimane un concetto essenziale la cui persistenza è garantita da un certo tipo di continuità fisica; per l'approccio biologico persona non è affatto un concetto essenziale, o come spiegherò, un *substance concept* e, in quanto tale, non riveste un ruolo nella determinazione delle nostre condizioni di persistenza.

<sup>10</sup> Olson 1997b, p. 101.

è semplicemente frutto di un fraintendimento intuitivo, che nuovamente non tiene in debita considerazione la differenza che intercorre fra *personhood* e *persistence*.<sup>11</sup>

La necessità di distinguere *persistence* e *personhood* è allora quanto mai importante nel caso di Eric Olson: confondere le due domande porterebbe, infatti, a fraintendere il pensiero dell'autore, o a darne interpretazioni a mio parere non corrette. La visione di Olson è stata più volte inquadrata come una completa identificazione tra persone ed esseri umani, da autori fra i quali anche Michele Di Francesco che nel suo studio sull'identità personale,<sup>12</sup> definisce come decisamente estremistica la teoria olsoniana, proprio in ragione del rifiuto assoluto del rimando alla dimensione psicologica, in sede di discussione del problema dell'identità personale. Il punto a mio parere è però che, se si vuole essere precisi, la teoria di Olson non si può definire come una teoria dell'identità *personale*, né il pensiero dell'autore mira ad identificare persone ed esseri umani. I due concetti vengono mantenuti distinti: il secondo rappresenta l'essenza, la sostanza, di ciò che *noi* siamo, e in quanto tale deve essere assunto come base della ricerca sulle nostre condizioni di persistenza, che saranno allora le condizioni di persistenza di un organismo animale e non quelle di una persona. Parlare di identità personale per Olson non è interessante: si può fare, ma non ci offre nessun aiuto nello scoprire le *nostre* condizioni di persistenza, condizioni che, a loro volta, ci permetterebbero di gettare luce sui confini della nostra vita, la quale evidentemente si può estendere temporalmente anche al di là del nostro essere persona. Se, dunque, il nostro punto di partenza era imbracciare un'indagine sulla persistenza allo scopo di cercare di chiarire il concetto di 'confine della vita', risulterebbe inutile, in ultima analisi, interessarsi delle condizioni di persistenza di una persona, dal momento che esse non sarebbero di nessun aiuto ad indicarci l'inizio e la fine della *nostra* vita. L'errore di fondo è, secondo Olson, dimenticare che la spiegazione lockeana, se rettammente intesa, comporta che "la differenza fra una persona e una non-persona è una differenza

---

<sup>11</sup> Cfr. cap. 1.3.

<sup>12</sup> Cfr. Di Francesco 1998, in particolare p. 268.

nelle capacità psicologiche”,<sup>13</sup> in ciò che una certa entità *può fare*, non in ciò che è. ‘Persona’ viene ad essere, allora, un concetto che non descrive la nostra natura più profonda, che non coglie la nostra essenza, ma che presenta semplicemente uno stato in cui possiamo venire a trovarci: importante, certo, al punto che lo stesso Olson considera la *personhood* – ossia la definizione del concetto di persona – una questione filosoficamente rilevante, ma non importante per ciò che riguarda il problema della *nostra* persistenza. E ciò, a mio parere, è ben diverso dal voler produrre un appiattimento del concetto di *persona* su quello di *essere umano*, o un appiattimento delle condizioni di *identità personale* su quelle della *nostra identità*.

### **2.2.1 Due equivoci**

L’approccio psicologico è il modello di spiegazione dell’identità personale nel tempo attualmente più sostenuto, tanto che, nell’introduzione, Olson sente il dovere di avvertire il lettore che il suo interrogativo (se la psicologia abbia davvero importanza nell’economia della nostra persistenza) “è uno di quelli che hanno ricevuto molta meno attenzione”.<sup>14</sup>

La domanda che allora dobbiamo innanzitutto porci è: perché il modello dominante è l’approccio psicologico, nonostante le difficoltà cui sembra andare incontro? Dal punto di vista di Olson, ciò avviene, si può dire, a causa di due equivoci piuttosto radicati: il primo ha a che fare con la formulazione degli interrogativi-guida della ricerca intorno al criterio di identità diacronica da utilizzare per gli esseri umani; il secondo, invece, coinvolge la dimensione etica e consiste in una certa confusione fra i piani etico e teoretico.

Incominciamo dal primo equivoco. Esso origina dal ritenere che il problema dell’identità personale sorga in riferimento al rapporto fra due termini che, in tempi diversi, si suppone rappresentino *entrambi* persone. Scrive Olson:

---

<sup>13</sup> Olson 1997b, p. 100. Corsivo mio.

<sup>14</sup> Olson 1997b, p. XIV.

Questo e quello non possono essere la stessa persona a meno che questo e quello siano entrambi persone. Se “x è la stessa persona di y” è interpretato in termini di identità numerica stretta, esso significa “x è una persona e y è una persona e  $x=y$ ”. Questo suggerisce che il problema della nostra persistenza nel tempo è il problema di scoprire che cosa occorre perché uno di noi sia identico a qualcuno – qualche persona – che esiste in un altro tempo. Questo è infatti il modo in cui il problema viene di solito compreso. Ma questo modo di porlo pregiudica un’importantissima questione, in quanto porta con sé l’assunzione che ognuno di noi debba persistere come persona.<sup>15</sup>

Come si vede, la domanda è sempre formulata in modo tale che i due termini di cui si cerca di stabilire la relazione di continuità nel tempo siano persone. Questo modo di porre la questione cela un’assunzione più fondamentale, ossia che ciò che è una volta persona, debba rimanerle per tutto il resto della sua esistenza. In altri termini, cessare di essere persona significa cessare di esistere *tout court* (morire). L’interrogativo che ne risulta, che Olson chiama *narrow persistence question*, è così il seguente:

**NARROW PERSISTENCE QUESTION:** Quali sono le condizioni alle quali qualcosa che è una persona in un tempo è identica a qualcosa che è una persona in un altro tempo?<sup>16</sup>

Se è vero che ciò che è stato una volta persona, resta tale per tutta la sua esistenza, una formulazione del genere è coerente.

Assumendo questa impostazione, però, ci si espone alla duplice obiezione del feto e del vegetale umano. Se si ammette che ciò che è una volta persona tale resta per tutta la sua esistenza, si deve ammettere anche, all’indietro, che quanti oggi sono persona non possono essere mai stati, nel corso delle loro storie passate, persone potenziali, dunque non possono essere mai stati, ad esempio, feti. Ed ancora: se si ammette che ciò che è una volta persona tale resta per tutta la sua esistenza, si deve ammettere anche, in avanti, che quanti oggi sono persone non potranno diventare mai, nel corso delle loro storie future, ex-persone,

---

<sup>15</sup> Olson 1997b, p. 18-19. Cfr. anche Olson 2002 § 2.

<sup>16</sup> Olson 1997b, p. 20.

dunque non potranno diventare mai, ad esempio, vegetali umani, obiezioni queste difficilmente risolvibili all'interno dello schema dato, il quale esclude che ciò che ora è persona possa essere stato, e possa tornare ad essere, una non-persona.

Un modo per evitare questi problemi pur restando nello schema è, suggerisce Olson, intendere l'interrogativo come rivolto ad affrontare la questione dell'identità della persona *come persona*: "Che cosa occorre perché qualcosa che è una persona adesso esista come persona in un altro tempo?"<sup>17</sup> Ma se è vero che, in questi termini, è evitata, almeno in parte, la schiera di difficoltà cui l'interrogativo ristretto va incontro, è anche vero che il problema diventa "poco interessante"; ragion per cui Olson dubita che qualche filosofo intento a discutere di *identità personale* abbia mai davvero voluto intendere la questione in questi termini.

Se invece non è vero (o non si è ancora dimostrato che è vero) che ciò che una volta è persona lo rimane per la sua intera esistenza, l'interrogativo più appropriato risulta essere un altro:

***WIDER PERSISTENCE QUESTION:*** *Quali sono le condizioni alle quali qualcosa che è una persona in un tempo è identica con qualche cosa che esiste in un altro tempo?*<sup>18</sup>

Quest'ultima formulazione non prende posizione sulla natura di entrambi i termini di riferimento: essa assume che almeno uno dei due rappresenti una persona, lasciando ancora aperta la questione di quale sia la natura dell'altro, cosa che richiede un'indagine approfondita.

Ma non è tutto. Si è appena detto che, secondo Olson, chi sostiene l'approccio psicologico non è interessato a definire le condizioni di persistenza semplicemente come persone: il sostenitore di questa concezione, come si è visto, mostra di intendere la persona come qualcosa che, se una volta è tale, non può cessare di esserlo senza, per questa sola ragione, venir meno quanto all'esistenza stessa. Dunque, dei termini che vengono messi in relazione nella formulazione dell'interrogativo, sia il primo che il secondo rappresentano una persona, né

---

<sup>17</sup> Olson 1997b, p. 81.

<sup>18</sup> Olson 1997b, p. 82. Cfr. anche Olson 2002, § 2.

viene ammessa la possibilità che uno dei due possa essere altro che una persona. La cosa, naturalmente, non va senza conseguenze di rilievo.

Una prima conseguenza di questa impostazione può essere rintracciata nell'allontanamento dalla discussione di quanti trovano errata l'impostazione del problema delineata dall'approccio psicologico: se la formulazione corretta del problema dell'identità diacronica prevede che entrambi i termini della relazione siano persone, assumere che uno dei due possa non essere persona, significa dare una 'forma' sbagliata al problema stesso. Di fatto dunque, accettare di parlare di persistenza in termini ristretti implica che non si possa abbracciare altro approccio che quello psicologico. Ma questo equivale a non contemplare nemmeno l'approccio biologico fra i contendenti alla risoluzione del problema della persistenza, che evidentemente dovrà allora essere formulato in termini diversi e più 'ampi'. Dice infatti Olson:

Non possiamo inserire l'affermazione che qualunque cosa che sia stata una volta una persona debba essere una persona per tutto il corso della sua 'carriera' dentro la nostra formulazione del problema della nostra persistenza. Se lo facessimo, noi di fatto allontaneremmo dall'aula ogni serio rivale dell'approccio psicologico, e in particolare l'approccio biologico. Siccome l'approccio biologico permette a una persona di diventare o di essere stata una volta una non-persona, sarebbe dargli una forma sbagliata considerarlo una spiegazione dell'identità personale in quanto tale.<sup>19</sup>

Venendo ad una seconda conseguenza, strettamente correlata alla prima, Olson osserva che, partendo dal presupposto secondo il quale dei due termini della relazione nessuno può essere altro che una persona, la risposta è pressoché obbligata: per ogni individuo  $x$  che è una persona in  $t_1$  e ogni individuo  $y$  che è una persona in  $t_2$ ,  $x=y$  se e solo se  $y$  è in  $t_2$  psicologicamente continuo con  $x$  come è in  $t_1$ . Come si vede, la risposta cade nell'alveo dell'approccio psicologico ed esclude la critica da parte di approcci diversamente orientati, i quali infatti non

---

<sup>19</sup> Olson 1997b, p. 19.

potrebbero proporsi come parti in causa nella discussione del problema dell'identità personale, stante il problema formale appena esposto.

Ma proprio qui si annida il primo equivoco: se l'approccio psicologico non prendesse posizione che riguardo alla persistenza delle persone *come persone*, ossia se non uscisse dall'ambito dell'interrogativo ristretto correttamente inteso, esso non andrebbe propriamente incontro ad alcuna delle obiezioni mostrate sopra (né a quella del feto, né a quella del vegetale umano). Il fatto è, tuttavia, come spiega Olson, che i sostenitori di tale approccio, nel momento in cui pongono (correttamente) l'interrogativo ristretto, intendono in realtà dare risposta all'interrogativo ampio, confondendo come simili questioni che simili non sono per nulla.

Gli amici dell'approccio psicologico affermano che uno cessa di esistere se la sua mente va distrutta, non semplicemente che uno cessa di essere una persona. Non è coerente la loro concezione che io possa perdere tutti i miei caratteri mentali e poi sopravvivere per altri dieci anni come vegetale umano o come qualcosa d'altro. L'approccio psicologico è inteso a rispondere all'interrogativo più ampio, non a quello ristretto. Esso cerca di dirci che cosa occorre perché uno sopravviva (e sia esistito in un'epoca precedente) *simpliciter*, e non meramente che cosa occorre affinché uno di noi sopravviva come persona.<sup>20</sup>

È da questa confusione che traggono origine i problemi visti. Inoltre, l'equivoco, a questo punto, tende a spingersi ancora più in là: ritenere, infatti, che chiunque sia stato una volta persona debba continuare ad esserlo per tutto il corso della sua esistenza, pena la morte, porta le due formulazioni dell'interrogativo a coincidere, almeno di fatto – com'era del resto implicito nella discussione della prima conseguenza dell'assunzione che entrambi i termini della relazione di identità personale devono supporre per persone. Con il risultato, anche questo già visto, che porre la domanda ampia sembrerà un inutile cavillo e che, di conseguenza, la strada ad un diverso approccio risulterà preclusa praticamente a priori.

---

<sup>20</sup> Olson 1997b, p. 21.

Il secondo equivoco ha natura completamente diversa. Esso si origina dal sovrapporsi di due livelli di argomentazione distinti: quello teorico e quello etico. Olson concorda con il fatto che spesso, quando ci si interroga (questione teorica) sulle condizioni di persistenza delle persone, l'interrogativo è in realtà rivolto a stabilire (questione etica) da quale momento e fino a quando la persona è presente. Ciò in quanto si ritiene che la nozione di persona sia inscindibilmente legata all'attribuzione di un ben preciso *status* morale e giuridico, come più volte nel capitolo precedente e nelle sezioni introduttive ho sottolineato. Riflesso di questa sovrapposizione di interrogativi è, suggerisce Olson, il *soggettivizzarsi* dell'intera questione: se quando ci si chiede "quando una persona viene all'essere?" si intende porre il diverso interrogativo "quando si acquisisce un certo *status* etico-giuridico?" – o se, comunque, ponendo la prima domanda correttamente si intende ordinarne la risposta alla risoluzione del problema etico-giuridico – la risposta non può in alcun modo essere trovata in ambito scientifico, non essendo di competenza della scienza in generale, e delle scienze biologiche in particolare, pronunciarsi su questioni etiche e giuridiche.<sup>21</sup> Supponiamo che io sia una persona e che immagini di finire la mia esistenza come un vegetale umano. Due sono le questioni che posso pormi: la prima è se sarei io a diventare tale; la seconda è se sarebbe meglio mantenere in vita oppure no quell'essere o se lo si debba considerare giuridicamente vivo o se la sua sia una vita degna di essere vissuta ecc. Le due domande non sono per nulla simili: la prima pone un problema teorico, laddove la seconda è di carattere espressamente etico-giuridico. Di qui la necessità di affrontarle separatamente, pur senza ignorare i nessi che le avvicinano. Supponiamo ancora che, dopo la mia morte, venga eretta una statua di bronzo che mi ritrae: essa sicuramente non sarebbe *me*.<sup>22</sup> Che differenza c'è – questo è il problema – fra la statua e il vegetale umano? Finire come vegetale umano significa essere rimpiazzato da esso, come sarei rimpiazzato dalla statua? La domanda non ha nulla a che fare con l'etica, almeno

---

<sup>21</sup> L'idea di Olson circa il rapporto fra scienza ed etica è sicuramente opinabile. Mostrerò, per esempio, come per Boniolo sia proprio la scienza l'unica base da cui una corretta discussione bioetica possa partire.

<sup>22</sup> Olson 1997b, p. 3.

non direttamente, sottolinea Olson, che non si dimostra interessato a collegare le posizioni metafisiche esposte nel suo lavoro con possibili posizioni etiche circa le cosiddette questioni di fine e inizio vita. Lo stesso supponendo che mi interroghi sulle mie origini: un conto è chiedere quando sono venuto all'essere, un altro è domandare quando ho assunto lo *status* che etica e diritto mi riconoscono come persona.<sup>23</sup>

La mia impressione è che Olson sia ben consapevole che, almeno intuitivamente, l'approccio biologico alla persistenza porterebbe in campo etico a posizioni molto rigide, escludendo di fatto il ricorso all'*high brain criterion* e limitando, o addirittura eliminando, l'utilizzo di embrioni per fini diversi da quello della procreazione. La mossa che egli allora mette in campo è quella di ribadire con fermezza la separatezza dell'indagine metafisica da quella etica. Come a dire: "metafisicamente parlando l'approccio corretto alla persistenza è quello di tipo biologico; come tale approccio debba poi essere interpretato eticamente è una questione diversa, e volutamente non affrontata nel mio lavoro". Olson lascia, dunque, la porta aperta a posizioni etiche anche molto diverse da quelle che istintivamente saremmo portati ad associare alla sua visione circa la nostra identità nel tempo, ma lascia l'onere di trovare delle corrette argomentazioni per esse a filosofi il cui interesse principale risieda proprio nell'ambito morale.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Questa idea risulta avvalorata se pensiamo che per il diritto la persona viene ad esistere solo con la nascita.

<sup>24</sup> Partendo dall'approccio biologico, si può provare a lasciare spazio a posizioni etiche meno rigide discutendo per esempio della disponibilità, o non disponibilità, della vita umana. Da un lato abbiamo un'antichissima tradizione morale, risalente alla filosofia greca e poi romana, che ha riconosciuto la liceità morale del suicidio razionale e quindi la disponibilità della vita. Seneca, a tal proposito, nelle *Lettere a Lucilio*, si esprimeva così: "Non rinuncerò alla vecchiezza se essa mi lascerà intero a me stesso, dico intero nella parte migliore; ma se comincerà a scuotere la mia mente, a schiantarne delle parti, se mi lascerà non la vera vita, ma solo una forza animatrice di vitalità organica, senz'altro me ne uscirò da questo edificio interiormente viziato e destinato a rovinare." A partire dal XVIII secolo questa tradizione morale ha trovato un nuovo impulso ed è diventata la base teorica dell'approccio ai problemi di fine vita definito "etica della qualità della vita" (Cfr. Gracia 1993, pp. 153 ss.). Il riconoscimento della disponibilità della vita non implica la liceità dell'eutanasia, ne costituisce soltanto il presupposto logico necessario che poi viene assunto da concezioni morali diverse, alcune delle quali giungono a considerarla legittima. (Cfr. Neri 1995, p. 65). Dall'altro lato abbiamo la concezione morale che ritiene la vita un bene di cui l'individuo non può liberamente disporre. Questa concezione è nota come "sacralità della vita"; da

Quanto detto circa il secondo equivoco, può essere riassunto efficacemente riportando le stesse parole di Olson.

Secondo l'approccio biologico, non c'è niente di soggettivo riguardo alla questione del quando voi ed io siamo venuti all'essere. Non si tratta di una questione etica, ma di una questione scientifica. Potrebbe non darsi un momento preciso nel quale io sarei venuto all'esistenza, ma solo un periodo vago; ma questo non rende la questione più soggettiva o meno fattuale. Quando l'animale che voi siete abbia acquisito un certo status morale è un problema differente, che non deve essere confuso con la questione di quando l'animale giunse all'essere. Ed è evidente che i fatti relativi alla continuità biologica e alle capacità mentali dell'embrione o del feto sono completamente irrilevanti.<sup>25</sup>

### ***2.2.2 'Persona': concetto sostanziale o sortale di fase?***

Confrontiamo granchi e battelli, da un lato, e, dall'altro, cirripedi e canotti. A parte le lampanti differenze, che investono la costituzione fisica non meno che il rapporto fra le parti e il tutto, esiste un tratto fondamentale, posseduto dai primi ma non dai secondi, che accomuna quelli e li distingue da questi: granchi e battelli sono entrambi locomotori, nel senso che entrambi sono costitutivamente in grado di muoversi autonomamente. Il possesso o meno di questo tratto è tanto importante da comportare una demarcazione netta fra le due coppie di oggetti, denominate, rispettivamente, classe dei locomotori e classe dei non-locomotori.

Corollario di questa demarcazione è l'attribuzione ai due diversi gruppi di diversi criteri di identità nel tempo: solo granchi e battelli sono locomotori, dunque solo a loro si applica il criterio locomotorio di identità nel tempo – criterio che condivideranno con tutti gli altri oggetti di cui si possa affermare “questo è un locomotore” (quindi anche con l'uomo). Secondo il criterio locomotorio, la persistenza di un locomotore è data dalla conservazione nel

---

essa deriva una netta presa di distanza dal suicidio assistito e dall'eutanasia. Questa concezione trova il suo fondamento nell'origine religiosa che la contraddistingue essendo appannaggio delle maggiori religioni monoteistiche e in particolare della Chiesa cattolica che afferma che la vita è un dono dell'amore di Dio creatore, il quale, così come l'ha donata, è l'unico legittimato a toglierla secondo i suoi imperscrutabili disegni.

<sup>25</sup> Olson 1997b, p. 87.

tempo della sua capacità locomotoria (e solo di essa), ossia dalla continuità locomotoria. Coloro che parteggiano per il riconoscimento della capacità di locomozione autonoma quale tratto fondamentale di tutta una classe di esseri, giungono a tale conclusione guidati da una domanda chiave: “**che cos’è?**” Posti di fronte ad un granchio, indicando il quale qualcuno chiede di esso “che cos’è?”, essi ritengono che la risposta più appropriata e fondamentale non possa che essere “è una cosa che può muoversi autonomamente, è un locomotore”. Pertanto, osservano, quella cosa continuerà ad esistere come quella stessa cosa finché di essa si potrà dire che è un locomotore. Da ciò discende, in primo luogo, che i cirripedi, a dispetto della loro classificazione zoologica come sottoclasse di Crostacei marini, sono sostanzialmente dissimili dai granchi e, in secondo luogo, che l’appartenenza di un granchio particolare alla classe dei locomotori dipende dalla sua effettiva capacità di movimento autonomo, così che ne risulti escluso, per esempio, quando per qualche ragione non possa più muoversi. Ciò significa, rispettivamente, che ogni altra caratteristica comune fra granchi e cirripedi, per quanto importante, è superficiale rispetto alla capacità di movimento autonomo, e che un granchio che perde tale capacità cessa, per ciò stesso, di essere propriamente un granchio. Gli ipotetici sostenitori del criterio locomotorio, pertanto, giungono ad affermare due verità:

1. che il granchio che perde la sua autonomia motoria, per ciò stesso, *muore* (cessa di esistere);
2. che l’essere incapace di muoversi che risulta da quella perdita è numericamente diverso dal granchio.

Qual è il presupposto del criterio locomotorio di identità nel tempo? Quando, relativamente ad un qualunque oggetto, ci si pone la domanda “che cos’è questo?” indicando l’oggetto stesso, la risposta di cui si va in cerca è quella che risolve in modo *esauriente ed ultimativo* la questione sollevata. In altri termini, secondo Olson, una tale risposta contiene quello che Wiggins, chiama *concetto sostanziale*. I concetti sostanziali sono da Wiggins definiti come *concetti sortali*

*che si applicano (al tempo presente) a un individuo x in ognuno dei momenti che costituiscono il corso dell'esistenza di x, e che così presenta:*

Se qualcuno afferma di qualcosa – con o senza nome – che si muove, che corre o che è bianco, egli si espone alla domanda con cui Aristotele cercava di definire la categoria della sostanza: che cos'è che si muove (che corre o che è bianco)? Forse la persona che fa l'affermazione che qualcosa si muove non ha bisogno di rispondere a questa domanda e uno potrebbe immaginare delle circostanze in cui costui può sapere che la tal cosa si muove senza sapere che cosa sia. Tuttavia, sembra certo che per ogni portatore di un predicato come “si muove”, “corre” o “è bianco”, esiste un genere noto o ignoto, con o senza nome a cui l'elemento appartiene e in riferimento al quale la domanda “che cos'è?” può trovare risposta. Ogni cosa che esiste è una *tal cosa*. Se una persona racconta che la cosa che corre è la stessa che è bianca, allora il suo giudizio non ha alcuna possibilità di essere vero a meno che almeno due precondizioni siano soddisfatte: a) esiste qualche risposta nota o ignota alla domanda “stesso cosa?”; e b) questa risposta offre un principio mediante cui un'entità di genere particolare – qualche genere contenente cose che corrono o che sono bianche – può essere seguita attraverso lo spazio e il tempo e reidentificata come una e la stessa.<sup>26</sup>

È importante riportare subito il passo in cui Olson commenta le parole di Wiggins, dato che la nozione di concetto sostanziale accompagna molta parte dell'argomentazione dell'autore:

Secondo questa teoria, ogni oggetto particolare cade sotto qualche genere o concetto che ci dice, in un senso speciale, di quale oggetto si tratti, e non soltanto cosa fa o dove si trova o quali altri caratteri accidentali ha. Questo concetto determina le condizioni di persistenza che necessariamente si applicano a tutte (e forse solo) le cose di quel genere. Concetti di questo tipo sono i concetti sostanziali.<sup>27</sup>

A proposito della nozione di concetto sostanziale, è necessario osservare due elementi. Il primo riguarda la presentazione stessa della nozione: nel libro, Olson assume la tesi di Wiggins, relativamente ai concetti sostanziali, senza tentare di

---

<sup>26</sup> Wiggins 1980, p. 15.

<sup>27</sup> Olson 1997b, p. 23.

argomentare a suo favore, pur avvertendo il lettore che essa costituisce il pilastro della sua intera teoria. Ciò viene giustificato puntando sul carattere fondamentale ed autoevidente della nozione stessa, l'accettazione della quale pertanto non può che precedere l'argomentazione stessa. La seconda osservazione riguarda, invece, il carattere, per così dire, formale della nozione di concetto sostanziale. Come Olson stesso precisa, essa sola, per quanto importante, non dice nulla, di per sé, riguardo al concetto sotto il quale una cosa si trova a cadere.

Come si diceva, concetto sostanziale, è quello che risponde in modo esauriente ed ultimativo alla domanda "che cos'è questo?" posta indicando un oggetto particolare. Ora, secondo Olson (e questo è un dato del massimo rilievo per quel che riguarda la definizione), il concetto sostanziale esprime il *genere naturale* al quale la cosa considerata deve appartenere per necessità, se deve essere quella certa cosa. Importa inoltre rilevare che, indicando il concetto sostanziale, il genere al quale una cosa appartiene, la predicazione di esso, per un particolare, ha carattere *non temporaneo ma continuativo*: dire, di una cosa particolare, che in certo tempo non si poteva (ancora) predicare di lei quel concetto che ora si predica, equivale a dire che *quella* cosa non esisteva ancora; d'altra parte, dire, di una cosa particolare, che in un certo tempo non si potrà (più) predicare di lei quel concetto che ora si predica, equivale a dire che *quella* cosa non esisterà più. Mostrerò presto quali implicazioni tutto ciò porti con sé, in materia di teoria dell'identità; prima però occorre procedere all'individuazione di quelle che Olson riconosce come le proprietà dei concetti sostanziali relativamente alla teoria dell'identità, delle quali fornirò, insieme alla spiegazione, anche una formulazione astratta, nel tentativo di rendere più agevole il richiamo ad esse in futuro.

Olson individua due proprietà fondamentali dei concetti sostanziali, estremamente rilevanti per il discorso sull'identità diacronica, che nella loro formulazione astratta possono suonare così:

1. tutti i particolari  $p$  (1, 2, ...n) che cadono sotto lo stesso concetto sostanziale  $s$ , per ciò stesso condividono le stesse condizioni di persistenza;

2. tutti i particolari  $p$  (1, 2, ...n) che, una volta nella loro esistenza, cadono sotto un concetto sostanziale  $s$ , vi devono cadere continuativamente per tutto il corso (antecedente e seguente) della loro esistenza.<sup>28</sup>

La prima proprietà dei concetti sostanziali concerne il criterio di identità nel tempo, il quale è condiviso da tutti gli individui dei quali si predica un certo genere (e solo da essi): non è possibile, per un particolare, rientrare in un certo genere senza assumere le condizioni di persistenza ad esso proprie. Inoltre, come Olson osserva, non solo è possibile risalire da un certo concetto sostanziale al criterio di identità che gli è proprio, ma è anche percorribile il cammino inverso, partendo dal criterio di identità e giungendo al genere.

La seconda proprietà riguarda, invece, la continuità e non temporaneità dell'appartenenza al genere. Poiché l'appartenenza ad un genere comporta l'assunzione delle condizioni di persistenza che gli sono proprie, e poiché non è possibile mutare collocazione sostanziale nel corso della propria esistenza, non è possibile neppure lasciare un criterio di identità per assumerne un altro diverso. Ciò significa, secondo Olson, due cose: in primo luogo, cessare di appartenere al genere al quale si è appartenuto significa, per un particolare, cessare di esistere *tout-court*; in secondo luogo, ciò che eventualmente si trova ad esistere dopo che il tal particolare ha perso le caratteristiche che lo facevano rientrare in un certo genere, è qualche cosa d'altro e di numericamente diverso da ciò che il primo particolare era. Si può accettare che queste due tesi costituiscano altrettanti corollari della proprietà (2):

*Corollario 1:* Per ogni particolare  $p$  appartenente ad un genere  $s$ , cessare di appartenere a  $s$  equivale cessare di esistere.

*Corollario 2:* Una volta che  $p$  ha cessato di appartenere ad  $s$ , ciò che eventualmente presenti un qualunque tipo di continuità con  $p$  diversa da quella richiesta da  $s$ , è qualcosa di numericamente diverso da  $p$ .

---

<sup>28</sup> Per la formulazione di queste proprietà si veda Olson 1997b, pp. 23-24.

Riprendiamo l'esempio già proposto. 'Locomotore', secondo i sostenitori del criterio locomotorio di identità nel tempo, è un concetto sostanziale che suppone per un genere naturale composto da particolari aventi la capacità di locomozione autonoma; come tale, esso è proponibile come risposta esauriente ed ultimativa alla domanda "che cos'è questo?" posta indicando un certo oggetto particolare (si diceva, un granchio o un battello). Il fatto che di granchi e battelli, pur così diversi fra loro, si predichi lo stesso genere comporta, coerentemente con (1), che essi condividano lo stesso criterio di identità nel tempo: la sopravvivenza di granchi e battelli dipende dal persistere delle loro capacità motorie. Dal momento che vengono all'essere come locomotori, (2) implica che granchi e battelli non possono continuare ad esistere senza essere locomotori. L'eventuale perdita della motilità che li caratterizza comporta, per ciò stesso, la cessazione dell'esistenza (corollario 1); così che ciò che rimane una volta perduta la motilità, per quanto continui a somigliare a un granchio e ad un battello, è qualcosa si numericamente diverso dai locomotori iniziali (corollario 2).

Ovviamente, immagino sia ormai evidente che 'locomotore' non può essere un concetto sostanziale, stante la definizione che di questo termine si è data: ad esso, in effetti, non corrisponde nessun genere naturale. Se questo è vero, va da sé che 'locomotore' non presenta nessuna delle proprietà esibite da un concetto sostanziale: non determina condizioni di persistenza individuale, può assumere carattere temporaneo e il suo venir meno non comporta il cessare di esistere del particolare a cui si riferisce.

Che tipo di concetto è, allora, 'locomotore'? Olson, ancora riprendendo Wiggins, denomina simili concetti *sortali di fase*, definendoli come generi cui qualcosa può appartenere temporaneamente, e che pertanto non danno origine a criteri di identità nel tempo: sortali di fase sono, ad esempio, bambino, filosofo, madre, studente ecc. Ora, supponiamo che 'granchio', e non 'locomotore', sia un concetto sostanziale (in realtà anche questa supposizione è errata, ma non ha importanza soffermarsi a discuterla): ciò non toglie che un granchio sia un locomotore, ossia abbia la capacità di muoversi autonomamente. Ci chiediamo: quale criterio di identità nel tempo dobbiamo applicargli? Non certo il criterio locomotorio, dato che, quand'anche il granchio, ad un certo tempo della sua vita,

perdesse la sua motilità autonoma, nondimeno resterebbe ancora quello stesso granchio che era prima. Perdere la motilità può essere, per lui, un evento nefasto, ma sicuramente diverso dalla morte; né la sopraggiunta immobilità fa sì che gli sopravvenga un altro granchio da lui numericamente diverso, ma in tutto simile e continuo, salvo che per la capacità motoria. Diremo piuttosto che, per un certo tempo, il granchio è stato un locomotore, senza che l'appartenenza a tale classe determini cambiamenti a livello sostanziale. Come si è visto, classi alle quali si può appartenere senza che ciò comporti nulla a livello sostanziale, sono proprio i *sortali di fase*.

Proviamo ora ad applicare quanto affermato fin'ora alle persone. Olson è interessato a trovare un criterio di identità diacronica coerente, da un punto di vista logico, con ciò che *noi* siamo dal punto di vista sostanziale. A questo proposito, propone un ulteriore esempio:

Qualcosa è un atleta solo nel caso in cui abbia certe abilità e abitudini atletiche. Di conseguenza ciò che occorre perché un atleta in due momenti diversi deve avere qualcosa a che fare con le sue capacità atletiche. Come minimo, possiamo concludere che un atleta non può persistere a meno che non rimanga un atleta – a meno che non mantenga alcune delle abilità o delle abitudini che ha.<sup>29</sup>

Come nel caso dei locomotori, anche per gli atleti si può formulare un criterio di identità nel tempo. La perdita di capacità e abitudini atletiche (ad esempio in seguito ad un grave incidente) determina la 'morte' dell'atleta *come* atleta. Ma l'ex atleta, ossia ciò che resta di continuo con l'atleta una volta che questi abbia perso capacità e abitudini atletiche, non è qualcosa di numericamente diverso dall'atleta iniziale: la perdita di ciò che fa di un atleta un atleta, non determina la morte di alcuno, se non in senso figurato (ecco perché prima, parlando di morte dell'atleta, ho usato prima le virgolette, poi il corsivo). Ciò in quanto 'atleta' non è un concetto sostanziale, come invece si ipotizza che sia nell'argomento citato, che per questa ragione non è corretto. Supponiamo che lo sia, invece, 'persona' – che d'altra parte, risponde meglio di 'atleta' alla domanda "che cos'è questo?" posta indicando un atleta. In tal caso, 'atleta' risulta essere un sortale di fase del

---

<sup>29</sup> Olson 1997b, p. 25.

concetto sostanziale 'persona'. Ciò che ne risulta sembra plausibile: alcune persone, nel corso delle loro esistenze, sviluppano capacità e abitudini tali da diventare atleti (mentre prima non lo erano) e tali restano per un certo periodo, fino a quando si ritirano dall'attività sportiva sopravvivendo come ex-atleti; nondimeno, con la fine dell'attività atletica, ciascuno di essi continua a vivere come persona, esattamente come viveva prima di diventarlo e durante la carriera sportiva.<sup>30</sup> In questo modo, dire di qualcuno che è un atleta, non significa affermare che egli è tale in senso sostanziale: 'atleta' designa non ciò che uno è (senso sostanziale), bensì ciò che uno *può fare*. 'Atleta', dunque, non dà luogo ad alcun criterio di identità nel tempo: non esiste un 'criterio atletico di identità'.

Secondo Olson, il discorso fatto per 'atleta' vale però anche per 'persona', che non è un concetto sostanziale, bensì un sortale di fase. Questo risulta, in primo luogo, dalla considerazione di ciò che implica l'affermazione che 'persona' è un concetto sostanziale. Scrive Olson:

L'affermazione che persona sia un concetto sostanziale implica due principi interessanti. Prima di tutto, implica che tutte le persone condividano le stesse condizioni di persistenza. [...] In secondo luogo, questo implica che qualunque cosa sia una volta una persona deve essere una persona per tutto il corso della sua esistenza: la nozione di una ex persona o di una persona soltanto potenziale sarebbe incoerente.<sup>31</sup>

Come si vede, ciò che dall'assunzione di 'persona' come concetto sostanziale discende, non è altro che l'applicazione delle due proprietà dei concetti sostanziali relative alla teoria dell'identità viste sopra in forma astratta. La prima è da Olson messa in dubbio considerando come non è affatto detto che *tutte* le persone debbano condividere lo stesso criterio di identità nel tempo: potrebbero

---

<sup>30</sup> La natura di un concetto sostanziale, osserva Olson, è tale da escludere che la storia di un particolare possa evolvere tanto verso l'identificazione propria del concetto, quanto verso l'abbandono di tale identificazione. Ogni movimento *verso* il concetto e *dal* concetto, è pertanto impossibile, se si intende che a muoversi è la stessa entità. Secondo Olson, supponendo che 'atleta' sia un concetto sostanziale, tanto la nozione di 'atleta in potenza', quanto quella di 'ex atleta', sono incoerenti. Tali nozioni, in quanto implicano temporaneità, sono propriamente classificabili ai margini del concetto di sortale di fase.

<sup>31</sup> Olson 1997b, pp. 23-24.

esserci persone costitutivamente (o forse sarebbe meglio dire sostanzialmente!) diverse da quelle che conosciamo – quali ad esempio, marziani, angeli o computer – per le quali debbano essere fatti valere criteri di identità diversi da quelli validi per le persone a noi note. Se è vero che noi siamo persone in senso sostanziale, deve essere vero anche, come osserva Olson, che noi cessiamo di esistere quando cessiamo di essere persone, e che la non-persona che eventualmente presentasse una qualche (qualsiasi) forma di continuità con la persona che c'era prima – tranne naturalmente una continuità di tipo psicologico perché in tal caso non ci troveremmo di fronte ad una non-persona bensì ad una persona – deve essere qualcosa di numericamente diverso dalla persona stessa. Come si vede, queste due conclusioni discendono entrambe dai due corollari della seconda proprietà dei concetti sostanziali. Entrambe sono assurde, secondo Olson. Analogamente a quanto accade all'atleta che, perse le sue capacità e abitudini atletiche, cessa di essere atleta diventando un ex-atleta, senza, con ciò, cessare anche di esistere *tout court*, la persona a cui capita di perdere le capacità mentali di livello superiore (autocoscienza, razionalità, ecc.) che la fanno essere persona, cessa semplicemente di essere una persona, non anche di esistere *tout court*. Questo dimostra che la storia di ciò che è adesso una persona potrebbe essere un giorno quella di una non-persona (o ex-persona), senza che ciò implichi la morte del soggetto stesso. Ciò vuol dire, allora, che l'appartenenza al genere persona può essere temporanea, cosa possibile solo se persona indica un sortale di fase.

Non meno assurdo è, secondo Olson, accettare come vera la seconda conseguenza, quella della diversità numerica della non-persona risultante. Se persona è un concetto sostanziale, infatti, poiché la non-persona è sostanzialmente diversa dalla persona che c'era prima al suo posto (non importa quale grado di continuità eventualmente intercorra fra la persona e la non-persona), essa non può essere la persona stessa senza le capacità mentali che le erano proprie: perdere le capacità mentali significa cessare di esistere *tout court*. Ancora, un embrione non ha sicuramente capacità mentali, dunque non può in alcun modo essere considerato persona. Se 'persona' è un concetto sostanziale, chi oggi è una persona non è mai stato un embrione, né si è sviluppato a partire

da un embrione: quando hanno cominciato ad emergere le capacità mentali proprie di una persona, l'entità umana che c'era prima al suo posto è morta per fare spazio a un essere numericamente diverso. Ma questo risulta piuttosto difficile da giustificare.

Da quanto fin qui detto risulta che 'persona' non è un concetto sostanziale e che non ha senso proporre un criterio di identità nel tempo fondato su un qualsiasi tipo di continuità psicologica più di quanto non ne abbia proporre uno fondato sull'essere atleta o locomotore. Facendo un ulteriore passo, è possibile precisare che il concetto 'persona' suppone per un *poter fare* e non per un *essere*. Come spiega Olson:

Dire che qualcosa è una persona significa dire qualcosa riguardo a ciò che può fare, ma non riguardo a ciò che è. Dire che qualcosa è una persona significa dire che quel qualcosa può pensare in un certo modo: che è razionale, che è solitamente cosciente e consapevole di seguire un percorso attraverso il tempo e lo spazio, che è moralmente responsabile delle sua azioni, o simili. Ma ciò non dice *che cos'è* che può pensare in questo modo.<sup>32</sup>

Ma se 'persona' non è un concetto sostanziale bensì un sortale di fase, esattamente come 'atleta' o 'locomotore', di quale concetto sostanziale – almeno solitamente – è sortale di fase? Secondo Olson – e qui veniamo al punto – “il nostro concetto sostanziale, ciò che in modo più fondamentale siamo, non è *persona*, ma *Homo sapiens* o *animale* o *organismo vivente*.”<sup>33</sup>

'Animale umano' è dunque la risposta *esauriente ed ultimativa* alla domanda 'che cos'è questo?' posta indicando ciò che comunemente definiamo persona. Dunque, stante la prima proprietà dei concetti sostanziali, il criterio di identità nel tempo adatto a stabilire le nostre condizioni di persistenza non è fondato sulla psicologia ma sulla biologia. Ecco allora finalmente completato il rovesciamento di prospettiva a cui Olson mirava:

---

<sup>32</sup> Olson 1997b, p. 27. Corsivo mio.

<sup>33</sup> Olson 1997b, p. 25. Corsivo mio.

Al posto dell'Approccio Psicologico propongo un'interpretazione radicalmente non psicologica della nostra identità. Ho chiamato ciò che si richiede per persistere nel tempo continuità biologica: uno sopravvive solo nel caso in cui le sue funzioni puramente animali – il metabolismo, la capacità di respirare e di far circolare il sangue e simili – continuino.<sup>34</sup>

Dal punto di vista biologico, la persona appare come un momento della vita di un organismo che può sviluppare, ma anche perdere, le capacità di pensare, essere autocosciente, ecc. cosicché né l'acquisizione né la perdita di tali capacità determina il venire all'essere o il cessare di esistere di un'entità numericamente diversa dall'animale, che o si sostituisce ad esso determinandone la morte o subentra in una relazione di coincidenza spazio-temporale rispetto ad esso.

Come si giustifica, a monte, l'approccio biologico? Voglio dire: come possiamo essere sicuri che 'animale umano' sia il concetto sostanziale che meglio ci definisce, e che le condizioni di persistenza che ne derivano siano realmente la continuità di proprietà quali il metabolismo, la circolazione e la respirazione? Può essere sorprendente scoprire che, in realtà, Olson non ritiene di avere argomenti inconfutabili a favore della sua tesi. Ciò che ripetutamente sostiene è semplicemente che se si è materialisti, ossia se non ci si rifà ad una concezione della persona come sostanza separata, non si può far proprio l'approccio psicologico senza andare incontro a problemi e assurdità quali quelli che in parte ho spiegato. In questo modo, suggerisce Olson, l'onere della prova spetta non tanto a chi sostiene l'approccio biologico, quanto piuttosto agli 'amici' che sostengono quello psicologico, pur professandosi materialisti.

Mi sono basato sull'assunzione che animale, o in ogni caso animale umano, sia un genere naturale e quindi un concetto sostanziale, e che ogni animale abbia le condizioni di persistenza che ha in virtù del suo essere un animale di una particolare specie biologica, come l'animale umano. Ma non ho offerto alcuna difesa a sostegno di quest'affermazione. Quale concetto sembra maggiormente un concetto sostanziale: animale o persona? Che cosa è più facile credere: che qualcosa venga al mondo senza essere capace di pensare, che poi acquisisca quella capacità, e

---

<sup>34</sup> Olson 1997b, p. 10.

che ancora più tardi cessi di pensare e diventi di nuovo un essere non pensante? O che qualcosa venga al mondo come biologicamente vivente, poi cessi di essere biologicamente vivo – non semplicemente perché sono interrotte le sue funzioni vitali, ma per aver perso la capacità di vita – e più tardi ridiventi vivo ancora una volta? *Faccio fatica a comprendere come la vita possa essere un attributo temporaneamente accidentale di qualcosa, come un organismo vivente possa venire a essere un organismo non vivente. D'altro canto, non faccio nessuna fatica a capire come il pensiero p[ossa essere un attributo temporaneamente accidentale. Ma non so che argomenti portare a sostegno di questa convinzione.*<sup>35</sup>

In conclusione si può osservare come dall'assunzione che animale umano (e non persona) è un concetto sostanziale, discende – secondo Olson – la falsità dell'approccio psicologico. In altri termini, il concetto sostanziale è il discriminante fra i diversi approcci: perché l'approccio psicologico sia difendibile occorre che persona sia un concetto sostanziale. Solo in questo caso, infatti, sarebbe sensato affermare che tutti i particolari che sono persone devono necessariamente condividere lo stesso criterio di persistenza nel tempo (il criterio psicologico, appunto), e che cessare di esistere come persona significa cessare di esistere *tout court* (morire). Viceversa, se 'persona' risulta non essere un concetto sostanziale, sembra non ci sia modo di sostenere l'approccio psicologico senza cadere nelle difficoltà che si sono messe qui in evidenza.

### **2.3 Giovanni Boniolo: dalla persona all'individuo umano**

Il punto di partenza del saggio di Giovanni Boniolo *Dalla 'persona' all' 'individuo': una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico* è chiaro e, in un certo senso ben preannunciato nel titolo. La gran parte delle argomentazioni etiche proposte in ambito medico, e particolarmente in campo bioetico, nel panorama filosofico contemporaneo fanno della persona un perno fondamentale. Il fatto che qualcosa sia lecito o non lecito, deve assolutamente tenere conto e uniformarsi a ciò che viene comunemente ritenuto lecito fare, o non fare, nei confronti di una persona. La mia intera tesi è nata proprio da un'idea simile: in casi di stato

---

<sup>35</sup> Olson 1997b, p. 118. Corsivo mio.

vegetativo permanente, mi sono detta, quello che rende la discussione estremamente delicata è il continuare a parlare sempre della possibilità di praticare l'eutanasia, volontaria o addirittura involontaria, sui pazienti in questione.<sup>36</sup> Parlare di eutanasia, però, implica concepire il paziente come 'paziente ancora in vita'. L'assunto su cui, dunque, si può provare a far leva per cercare di appoggiare la 'dolce morte' è non considerarla affatto 'morte': se facciamo equivalere in tutto e per tutto il paziente ad una persona, e conveniamo che una persona per essere tale *deve* possedere capacità mentali complesse, allora un paziente in PVS non è più persona. E se tutto ciò che egli era rientrava proprio nel suo essere persona, allora possiamo dire che egli non è più: parlare della possibilità di consentire la morte in casi simili non ha quindi senso, perché i pazienti coinvolti in realtà sono già morti, in quanto non sono più. Il problema di una argomentazione del genere sta però nel fatto – ed è stato illustrato nel primo capitolo – che metafisicamente non è affatto semplice dare conto di ciò che intendiamo con il termine 'persona', né di come si possano definire le sue condizioni di persistenza.

La proposta di Boniolo è allora quella di interrompere il circolo vizioso che fa della persona il 'mezzo' più adoperato per veicolare il proprio parere in campo morale: 'persona' è un termine che nella storia della filosofia ha assunto significati talmente diversi, e allo stesso tempo talmente imprecisi, che non è più possibile sperare di riuscire ad usarlo in una maniera che non dia luogo ad ambiguità – o almeno, questa è la premessa dalla quale prende il via l'intera argomentazione messa in campo da Boniolo. Data la situazione – che si badi bene, non è unicamente linguistica ma anche, e soprattutto concettuale – non solo non dobbiamo temere di metterci alla ricerca di una strada alternativa al riferimento alla persona, ma anzi, in campo bioetico, questo tipo di mossa sembra essere la

---

<sup>36</sup> Per un'analisi dettagliata del tema dell'eutanasia legato a casi di stato vegetativo permanente si veda anche Singer 1994, tr. it. pp. 71-92. In queste pagine l'autore presenta tre casi celebri di pazienti in stato vegetativo permanente: Tony Bland, Nancy Cruzan e Karen Quinlan, mostrando anche quali siano le decisioni prese dai legali dei rispettivi stati e quali siano state le argomentazioni filosofiche alla base delle sentenze emesse. In chiusura di capitolo, inoltre, Singer mostra anche quali siano i rischi di una troppo frettolosa liberalizzazione dell'eutanasia, mostrando come possa essere delicato il passaggio da eutanasia volontaria a involontaria. Per la discussione di un famoso caso italiano, il caso Englaro, si veda Funghi, Giunta 2005, pp. 243-57.

più promettente. Lo scopo dell'intero saggio, che ho qui sintetizzato, è chiaramente compendiato alla fine del paragrafo introduttivo, quando Boniolo afferma:

La mia posizione, invece, è totalmente altra: eliminiamo dai discorsi filosofici (e quindi anche etici e bioetici) il termine persona e così elimineremo anche gli interminabili e fastidiosi dibattiti e chiacchiericci intorno alla questione se qualcosa o qualcuno sia persona o meno. Il felice vuoto terminologico così ottenuto poi lo riempirà naturalmente un termine che già abbiamo: quello di individuo umano. È un termine che, come argomenterò, è del tutto sufficiente e oltre tutto è non ambiguo, visto il preciso fondamento biologico che ha. Insomma, che individuo sia!<sup>37</sup>

Un altro punto fondamentale da mettere in evidenza, per quanto riguarda il contributo di Boniolo, è la sua aderenza all'indagine sulla persistenza. Rimane invariata l'idea che per comprendere completamente quale sia l'estensione di una vita umana, si debba cercare di inquadrare l'individuo come un tutto, una *unitas multiplex*, sulla base delle proprietà "la cui indiscernibilità permette di affermare che gli esseri umani che le posseggono sono lo stesso essere umano, specie nel corso del tempo".<sup>38</sup> Tali proprietà – le proprietà individualizzanti – però vanno ricercate nella sfera biologica e unicamente in essa, (e precisamente vanno localizzate nella continuità fenotipica, pensata come continua attualizzazione della plasticità fenotipica, dell'individuo).<sup>39</sup>

Indicare un gruppo o un altro di proprietà individualizzanti comporta inevitabilmente scegliere un dato punto di vista. La mia proposta è che è estremamente giustificato scegliere come proprietà individualizzanti quelle biologiche dal momento che su di esse possono poi innestarsi quelle considerazioni psicologiche, esistenziali, sociali, etiche e giuridiche [...] che rendono il discorso sull'individuo estremamente complesso e multiforme. Tanto complesso che, introducendo un po' di "*latinorum*", potremmo considerare l'identità umana come

---

<sup>37</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 15

<sup>38</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 16.

<sup>39</sup> Cfr. Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, pp. 19-21.

una *unitas multiplex*. Tuttavia, come è chiaro, parlare in generale di proprietà biologiche è del tutto vago. Bisogna specificare meglio quali esse siano e poi mostrare che quelle enunciate sono effettivamente sufficienti per individualizzare un dato essere umano come un dato essere umano. Ossia che sono proprio quelle che bastano per poter affermare che quell'umano è quell'umano e non un altro.<sup>40</sup>

Impostando così la questione della persistenza, anche il metodo da usare per l'indagine sui suoi criteri risulterà profondamente diverso da quello messo in campo dalle teorie precedenti: non servirà più costruire criteri logici per la continuità dell'individuo, bensì criteri biologici. La discussione si sposterà allora dal piano metafisico degli esperimenti mentali e della concepibilità logica a quello scientifico delle proprietà biologiche. Bisogna considerare l'individuo nell'arco di tempo che va dallo stadio di zigote allo stadio "in cui l'essere umano è morto (o considerato morto, che è una cosa diversa)".

Questo significa prendere in esame anche l'ontogenesi che conduce verso l'adulto e che è caratterizzata da fenomeni di proliferazione cellulare (dall'unica cellula iniziale si arriva alle decine di migliaia che formano i tessuti e gli organi dell'adulto), differenziazione cellulare (dall'unica cellula totipotente si arriva alle diverse specializzazioni cellulari: cellule epatiche, cellule nervose, cellule cardiache, cellule epiteliali ecc.) e morte cellulare programmata (la cosiddetta apoptosi, che rende conto dei processi di morfogenesi legati alla costituzione della forma degli organi e del corpo umano nella sua interezza.)<sup>41</sup>

La proposta di Boniolo segna allora un distacco decisamente ampio rispetto a quanto discusso fino ad ora, sia per i metodi di indagine impiegati (il rifiuto totale del ricorso agli esperimenti mentali, per esempio, farebbe respingere a priori a Boniolo non solo le teorie proposte nel primo capitolo, ma anche quanto discusso da Olson nella sua teoria animalista), sia per le conclusioni a cui il filosofo italiano giunge.

Nel mio lavoro di tesi, ho deciso di privilegiare decisamente l'aspetto logico-metafisico della questione della persistenza rispetto al contesto biologico,

---

<sup>40</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 17.

<sup>41</sup> Boniolo, De Anna, Vincenti 2007, p. 18.

pertanto non mi addentrerò nell'analisi dei criteri biologici messi in campo da Boniolo. Quello che però mi preme, in questa sede, sottolineare è come:

1. il concetto di persona perda completamente la sua utilità e la sua validità filosofica, cosa che invece non accadeva nell'animalismo di Olson;
2. come la persistenza debba essere presa in analisi per la soluzione di problemi etici concernenti i confini della vita;
3. come il fatto che tali confini si estendano anche al di là di stati coscienti non ci debba necessariamente portare a ritenere che tali stati vadano moralmente o giuridicamente protetti;<sup>42</sup>
4. come la scienza nonostante quanto affermato in (3) rimanga l'unico mezzo valido di argomentazione bioetica (diversamente da quanto affermato da Olson, che non solo poneva un forte discrimine tra scienza ed etica, ma non si addentrava mai nell'esposizione di criteri biologici realmente basati su dati scientifici, mantenendo la sua analisi ancorata al piano di discussione logico metafisico nel quale essa si era originata).

#### **2.4 Le critiche all'animalismo: Lynne Rudder Baker e la *constitution theory***

Con questo paragrafo si chiude la mia trattazione del problema della persistenza, alla quale seguirà, nella conclusione della tesi, il tentativo di legare quanto esposto in questi due capitoli al problema etico della definizione dei confini della vita, soprattutto per quanto concerne le cosiddette questioni di fine vita.

Quello che però rimane ancora da analizzare, prima di passare alle conclusioni, sono gli svantaggi e i vantaggi che appoggiare l'approccio animalista comporterebbe rispetto al sostenere l'approccio psicologico presentato nel precedente capitolo.

---

<sup>42</sup> È necessario però sottolineare come nel testo che ho preso in esame Boniolo, pur affermando che l'analisi della persistenza dell'uomo (e non della persona) sia tutto ciò di cui abbiamo bisogno per l'analisi di casi di fine e inizio vita complessi, non scenda mai nel dettaglio delle giustificazioni che si potrebbero addurre per interrompere le vite di chi, per esempio, fosse in stato vegetativo permanente. Tuttavia, la posizione liberale dell'autore circa tali dilemmi etici può essere, oltre che intuita dai toni dell'articolo, anche rinvenuta in altri lavori. Si veda per esempio Boniolo 2003, pp. 85-132.

L'analisi delle possibili obiezioni che si possono muovere a quanto espresso da Eric Olson in *The Human Animal*, mi permetterà, inoltre, di introdurre la teoria della costituzione di Lynne Rudder Baker, autrice con la quale chiuderò la mia ricostruzione del problema dell'identità diacronica nel tempo.

La prima critica che si può rivolgere al lavoro di Olson è sicuramente quella di non aver specificato con precisione quali siano le proprietà fondamentali di uno *human body*. Si può sicuramente notare come la *pars destruens* del suo lavoro sia meglio giustificata e maggiormente dettagliata rispetto alla *pars construens*. E tuttavia, questa è una critica che non è rivolta tanto all'animalismo in sé quanto ai singoli lavori di Olson (la medesima critica, per esempio, non avrebbe ragion d'essere se rivolta all'esposizione che del biologicismo offre Giovanni Boniolo). Scrive David Shoemaker:

Detto ciò, possiamo obiettare che il concetto di “*human body*” è semplicemente troppo poco chiaro per poter svolgere un lavoro apprezzabile nella nostra ricerca di un criterio di identità personale. [...] I difensori del criterio biologico, tuttavia, non hanno simili preoccupazioni. Ritengono che il loro criterio fornisca delle significative condizioni di persistenza per *me* nel tempo in virtù del mio essere un *animale*, un organismo vivente, e che questo fornisca di per sé una netta e semplice categorizzazione biologica. [...] Per quanto riguarda i dettagli del criterio biologico può bastare. Ma perché dovremmo decidere di abbracciarlo? Ci sono diverse considerazioni in suo favore....<sup>43</sup>

Quali sono dunque le considerazioni in favore dell'approccio biologico, che potrebbero spingerci a preferirlo all'approccio psicologico? Possiamo riassumerle essenzialmente in tre punti:

1. l'approccio biologico riesce a fornire una spiegazione della nostra essenza più plausibile rispetto a quella data dall'approccio psicologico, che non riesce a rendere conto di espressioni che

---

<sup>43</sup> D. Shoemaker 2009, p. 76.

ordinariamente usiamo come “Se mi trovassi in uno stato vegetativo permanente...”, “Quando ero un feto...” ecc;

2. l’approccio biologico, proprio per la spiegazione più ‘ampia’ che fornisce della nostra identità/essenza riesce a valutare casi di continuità che sfuggirebbero all’analisi del criterio psicologico. Supponiamo, per esempio, che nasca un bambino anencefalico (che manca quindi degli emisferi cerebrali, cosa che non gli permetterà mai di sviluppare alcun livello di coscienza), e supponiamo che il neonato rimanga in vita per circa un mese. È chiaro che il neonato appena venuto al mondo, chiamiamolo  $N_1$ , e il neonato ad un mese di vita, chiamiamolo  $N_2$ , siano lo stesso individuo, eppure adottando il criterio psicologico di identità dovremmo rimanere in silenzio su un caso del genere e non potremmo pronunciarcene a ragione sulla continuità di  $N_1$  e  $N_2$ , dal momento che né  $N_1$ , né  $N_2$  possono essere ritenuti persone;
3. l’approccio biologico permette una più semplice correlazione fra criteri *ontologici* di persistenza e criteri *epistemologici* di persistenza. Se accettiamo l’approccio psicologico come criterio di persistenza ontologica, ci troveremmo nella scomoda posizione di dover trovare un modo per giudicare dall’esterno circa la continuità dei contenuti mentali di un individuo, e questo – se non altro per il problema dei *qualia* – risulterebbe alquanto rischioso. Potremmo certamente dire che ciò che ontologicamente permette ad una persona di continuare ad esistere nel tempo è la persistenza dei suoi contenuti mentali, ma dovremmo anche accettare che ad una simile formulazione verrebbe a corrispondere sostanzialmente l’assenza di un criterio epistemologico adeguato.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cfr. D. Shoemaker 2009, pp. 76-77; Baker 2002b; 2005; 2007a.

Tuttavia, anche l'animalismo mostra i suoi punti deboli ed essi sono dovuti proprio al suo strenuo tentativo di fare a meno del riferimento al termine persona nelle questioni di persistenza. Inoltre, se in tutte le obiezioni presentate nella mia tesi fino ad ora si è sempre ricorsi al metodo degli esperimenti mentali, per obiettare all'animalismo basta, invece, attingere da esempi reali (il che rende la contro-obiezione ancora più complessa, perché di fatto si elimina la possibile strategia di rifiutare l'obiezione mossa in quanto formulata con un metodo opinabile).

Il primo caso al quale sia Baker che David Shoemaker fanno riferimento è il caso delle gemelle siamesi Brittany e Abigail Hensel, unite fino alle spalle ma con due teste separate e con due personalità ben distinte. In questo caso in che modo potrebbe esserci utile parlare della loro persistenza come della persistenza di un organismo unico? Come possiamo concentrarci sulla persistenza di un animale umano, quando in realtà siamo di fronte a due distinte creature? E tuttavia, come dare conto della presenza di *due* individui distinti, se non chiamandoli persone, e tornando quindi alla necessità di sviluppare un criterio di identità *personale* nel tempo?

Una risposta a questo primo attacco, si trova non nei lavori di Olson, ma negli scritti di DeGrazia, quando il filosofo risponde dicendo che nel caso delle gemelle Hensel dobbiamo più correttamente parlare di due organismi coincidenti. Questo permetterebbe dunque di non identificare Abigail e Brittany dal punto di vista numerico e di trattarne le condizioni di persistenza separatamente, pur senza dover ricorrere all'uso del concetto di persona.

La risposta di DeGrazia, effettivamente, sembra plausibile, anche se, nuovamente, all'animalismo si può rivolgere la stessa critica: come possiamo giustificare che Abigail e Brittany siano due organismi coincidenti, se prima non forniamo una chiara spiegazione di cosa si intenda per organismo? Perché esse numericamente devono essere considerate come due organismi distinti? Perché possiedono due cervelli? Anche in questo caso, la risposta da parte dei difensori dell'approccio biologico tarda ad arrivare, mancando totalmente nelle loro proposte una chiara argomentazione di matrice scientifica.

Tuttavia, non è questo il nervo scoperto che Baker e Shoemaker vogliono andare a toccare nei loro attacchi all'animalismo, e la seconda obiezione che provano a muovere lo dimostra chiaramente. Come dovremmo comportarci nei casi di personalità multiple? Sono documentati casi di individui in cui convivono più personalità, o per meglio dire più persone, che parlano l'una dell'altra come di estranei e che non sembra affatto lecito considerare *numericamente* come un'unica sostanza per il semplice fatto che esse 'occupano' lo stesso corpo. La presenza di personalità multiple, non solo è riconosciuta dalla psichiatria come sindrome (anzi, vive nella attuale psichiatria americana un momento di grande interesse), ma è stata usata anche nei tribunali come strategia difensiva: nel caso di Billy Mulligan, accusato di stupro e aggressione, per esempio, l'intera strategia difensiva venne basata sul fatto che nel ragazzo convivevano ben 23 personalità, ma forse sarebbe meglio dire, 23 persone diverse. Come rapportarsi a casi del genere? Sicuramente provare ad argomentare in favore della presenza di organismi coincidenti in queste situazioni sarebbe ben più difficile che nel caso delle gemelle Hensel. E del resto, continuare a parlare di casi di personalità multiple come di casi in cui è numericamente coinvolto *un* solo individuo sembra riduttivo. Possiamo sostenere che, essendo persona un concetto di fase, nulla ci impedisce di pensare che due persone incarnino uno stesso unico organismo, e tuttavia ritenere che ciò che definisce *essenzialmente* l'individuo in questione sia il suo essere *un* organismo, piuttosto che il suo essere *x* persone sembra non cogliere ciò che di più significativo tale individuo presenta.

La strategia argomentativa di Shoemaker e Baker allora è chiara: abbiamo ancora bisogno del concetto di 'persona', e a maggior ragione ne abbiamo bisogno se vogliamo definire correttamente, e completare, lo stesso concetto di 'uomo' messo in campo dall'animalismo, e che da solo, però, sembra essere insufficiente.

Nel primo capitolo della mia tesi, ho cominciato a parlare di persistenza ponendo l'accento su due comande fondamentali che dovremmo porci per iniziare a discutere del problema. Le due domande erano:

1. quando un individuo può essere definito persona;

2. quando una persona può essere considerata come un unico individuo che continua nel tempo.

L'animalismo di fatto aveva sostituito la seconda domanda spostando il fulcro della persistenza sul concetto di *human animal*. Quello che, invece, viene proposto da Baker non è tanto la sostituzione della seconda domanda, quanto piuttosto l'aggiunta di un terzo fondamentale quesito:

3. che rapporto sussiste tra corpo e persona?

Arriviamo così a toccare il punto che già nella premessa ho cercato di introdurre: non è possibile affrontare con profitto la questione della persistenza personale, senza cercare anche di chiarire quale sia il rapporto che intercorra tra la persona e il corpo, ovvero tra la coscienza e la mente. La *persistence question*, pur mantenendo le peculiarità che fino ad ora ho cercato di spiegare, non può essere affrontata proficuamente se non in parallelo all'indagine del *mind-body problem* trattato nella *philosophy of mind*.

L'errore che viene imputato allora ad Olson è quello di non aver mai cercato di chiarire il rapporto tra i due termini della contesa. L'assunto che sta dietro al suo bisogno di considerare 'persona' come concetto sortale di fase consiste nell'impossibilità di considerare 'persona' e 'animale umano' entrambi come concetti sostanziali. Se essi fossero tali le loro condizioni di persistenza dovrebbero essere le stesse, e come si è visto questo non accade. Di qui la necessità di considerare l'uno come sortale di sostanza, e 'abbassare' l'altro a semplice sortale di fase. Per Olson questa è l'unica strategia possibile a meno di voler considerare persona e *human animal* perfettamente coincidenti (in questo modo persona verrebbe a riacquisire la qualifica di sortale di sostanza, perdendo però di fatto interamente la propria autonomia).

Il problema di questa argomentazione sta nel fatto che contempla solo due possibilità per quanto concerne la relazione tra i due termini: o la loro identità, o la loro completa indipendenza. Ma proprio dallo studio della filosofia della mente, impariamo che tra questi due poli estremi esistono tutta una serie di

relazioni intermedie: certamente esse sono di difficile caratterizzazione, ma non sembra sia possibile affrontare l'intera questione senza provare quantomeno ad analizzarle.

Come già era successo per le proposte di Derek Parfit e John Perry, anche con la critica di Lynne Rudder Baker all'animalismo, ci ritroviamo allora davanti alla scelta di dover decidere quali elementi eliminare dal tavolo della discussione: nuovamente è il termine identità a lasciare il posto a relazioni diversamente caratterizzate, mentre anche nel caso di Baker quello che si decide di mantenere come centrale nella discussione è il ruolo che il concetto di persona, e quindi di continuità psicologica, assume.

Baker definisce in maniera esplicita la persona come un ente che possiede proprietà psicologiche complesse che gli permettono di sviluppare una prospettiva di prima persona (*first person perspective*).<sup>45</sup> La persistenza personale rimane dunque stabilita nei termini usati dall'approccio psicologico: la persona X al tempo  $t_1$  è la persona Y al tempo  $t_2$ , se e solo se X ed Y hanno la stessa prospettiva di prima persona.<sup>46</sup> Tuttavia, esprimere il rapporto che intercorre tra la persona e il proprio corpo in termini di costituzione permette di evitare il problema del feto e dello stato vegetativo permanente in cui incorreva l'approccio psicologico. Se non postuliamo che la persona e il suo corpo siano identici, nulla ci vieta di tracciare un rapporto di continuità tra la persona e il feto da cui essa ha avuto origine, dicendo che la persona è costituita da un corpo, dal quale si origina/emerge, e che tuttavia mantiene condizioni di persistenza da essa differenti. In questo modo, se è necessario per la persistenza della persona che si dia anche la persistenza del corpo, non è tuttavia sufficiente fare appello alla continuità di quest'ultimo per sancire la persistenza della persona.

---

<sup>45</sup> Cfr. Baker 1999b, p. 151-9.

<sup>46</sup> Cfr. Baker 2000, p. 59. Il fatto che Baker usi esplicitamente il termine 'prospettiva di prima persona', permette di cogliere ancor meglio quanto affermavo circa la difficoltà di affiancare al criterio ontologico di persistenza elaborato dall'approccio psicologico un adeguato criterio epistemologico. Proprio per la sua privatezza, la sua intrinseca soggettività, esprimere una prospettiva di prima persona in termini oggettivi, descrivibili dall'esterno (e quindi da una prospettiva di terza persona) risulta un'impresa piuttosto complessa.

Alla fine del primo capitolo, avevo mostrato come nel tentativo di trovare un metodo di individuazione dei confini della vita, fosse necessario prediligere l'analisi della relazione di continuità psicologica all'analisi di identità diacronica della persona. Dopo quanto affermato in questo capitolo, la situazione non è sostanzialmente cambiata. Nonostante le obiezioni che l'animalismo muove al ruolo che psicologia ricopre nella questione della nostra sopravvivenza, è possibile continuare a sostenere l'importanza che la caratterizzazione della persona ricopre in esse, focalizzando l'attenzione sulla relazione di costituzione che lega la persona al proprio corpo. Nuovamente, dunque, siamo di fronte ad una prova di come la relazione di identità diacronica non possa costituire un valido appoggio per definire fino a che punto una persona sopravviva, mentre, di nuovo, viene sancita l'importanza, all'interno delle *survival questions*, della continuità psicologica.



---

### 3.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

### IL PASSAGGIO DAL PIANO DESCRITTIVO AL PIANO NORMATIVO

*“La nozione di valore intrinseco della vita umana è di quelle che piacciono a tutti quanti: una nobile idea che accettiamo senza un vaglio critico particolarmente attento, in quanto non ci impedisce di fare ciò che riteniamo realmente importante. Poi un giorno scopriamo che quell’idea ci sta inducendo a compiere scelte chiaramente prive di ragione, o addirittura minaccia di portarci al disastro. Allora consideriamo più da vicino le belle parole di cui ci riempiamo la bocca e incominciamo a chiederci perché mai in passato avevamo deciso di farle nostre. Alla fine le lasciamo cadere.”<sup>1</sup>*

Nei capitoli precedenti, ho esposto le due principali concezioni dell’identità personale nel tempo tra loro antagoniste: la prima faceva capo al criterio psicologico, il quale indica nella continuità psicologica il ‘luogo’ della persistenza della persona; l’altra, al contrario, partendo dai problemi teorici cui va incontro il criterio psicologico, riteneva che dell’identità personale non fosse possibile fornire una spiegazione coerente in altro modo che rifacendosi alla biologia. Ne risultava così un approccio biologico, facente perno sulla continuità della capacità

---

<sup>1</sup> Singer 1994, tr. it. p. 71.

di governare e regolare le funzioni vitali dell'organismo (o, se si preferisce, dell'animale umano). Infine, ho provato ad introdurre quali potrebbero essere alcuni degli approcci alternativi al problema della nostra persistenza, mostrando come, pur variando in parte il contesto di discussione, non varia sostanzialmente il fatto che quando discutiamo della nostra continuità nel tempo siamo per lo più 'costretti' a scegliere tra due parametri in base ai quali giudicare la nostra presenza in un tempo  $t^*$  diverso da quello presente. A chi assegnare il ruolo di giudice in questa importante valutazione? *Siamo fundamentalmente uomini o persone?*

In queste ultime pagine del mio lavoro, vorrei provare a tornare sul problema che ho esposto nelle pagine introduttive: fino ad ora ho esposto una serie di teorie *descrittive* sulla persistenza, ma in che modo quanto detto può esserci di aiuto per stabilire dove inizi e dove finisca la vita di una persona? O forse dovremmo continuare a preoccuparci solo di stabilire dove inizia e finisce la vita di un individuo umano? In poche parole: come possiamo applicare quanto è stato descritto in questa tesi al piano normativo e alle questioni etiche complesse che sono state esposte all'inizio del mio lavoro?

Un primo punto importante che è emerso dalla discussione è che affidarci ad una teoria dell'identità personale nel tempo non costituisce una strategia fruttuosa: sia che si opti di abbracciare l'approccio psicologico, sia che si decida di sostenere la controparte somatica, ci si imbatte in difficoltà logiche non facilmente superabili. Questo, però, non ci deve indurre a pensare che le valutazioni sulla nostra continuità psicologica siano inapplicabili alla riflessione sulla nostra sopravvivenza. Se vogliamo provare a capire fino a che punto si estenda la nostra vita, e se vogliamo sostenere che ciò che più essenzialmente siamo sia proprio una persona, possiamo fare appello alle teorie di Derek Parfit, John Perry o Lynne Rudder Baker per mostrare come si possa sostenere l'importanza della nostra continuità psicologica in relazione all'estensione della nostra esistenza, senza cadere nelle difficoltà teoriche che comporta la relazione di identità personale nel tempo.

È su questa base che si può provare a sostenere l'importanza di passare dal criterio di morte cerebrale attualmente in adozione, al cosiddetto *high brain*

*criterion*: nel momento in cui cessasse l'attività nelle zone cerebrali deputate al mantenimento della nostra continuità psicologica, la nostra sopravvivenza non sarebbe più possibile. E questo a dispetto del fatto che logicamente non è rigorosamente possibile sostenere che non siamo identici al corpo in stato vegetativo permanente che lasciamo dietro di noi. Inoltre, seguendo quanto esposto da Baker nella sua *constitution theory*, il fatto che ci 'sopravviva' un corpo in cui sono ancora presenti funzioni vitali, non deve spaventarci: è infatti logicamente possibile, tramite la relazione di costituzione, sostenere che la persistenza del nostro corpo non costituisce affatto una condizione sufficiente per la nostra persistenza personale. E, di nuovo, è possibile giustificare una simile posizione senza alcun rimando allo spinoso concetto di identità personale nel tempo.

Il riferimento alla continuità psicologica ci permette anche di esprimere un giudizio sui casi che coinvolgono un radicale intervento atto a modificare *alcuni* aspetti della nostra personalità. Nell'introduzione ho richiamato il controverso caso dell'uso di propanolol in pazienti affetti da stress post-traumatico. Con l'assunzione di tale farmaco è infatti possibile 'spogliare' il paziente del contenuto emotivo dei propri ricordi, eliminando così tutte le conseguenze negative che esso comporta. Bene, affermare che quello che conta nelle questioni di sopravvivenza sia la nostra continuità psicologica, non implica dire che esista un contenuto mentale privilegiato sul quale basare il giudizio circa la nostra continuità. Ho mostrato, nel corso del primo capitolo, come l'approccio psicologico abbia messo in luce che esiste tutto un *set* di capacità e contenuti mentali atti a decretare la nostra continuità nel tempo. Inoltre si è messo in evidenza come la continuità psicologica sia una relazione strutturata su livelli: se, dunque, il nostro intervento 'abbassa' il livello di continuità psicologica, in favore di un sostanziale benessere del paziente, che autonomamente l'ha scelto, non vedo come l'uso di certi farmaci possa essere considerato eticamente problematico. Un'argomentazione contro tali pratiche, volta però più che altro a condannarne l'uso quando esse avessero come scopo non tanto la cura del paziente, quanto un suo miglioramento (*enhancement*) distinto dalla natura terapeutica del trattamento, potrebbe essere portata sulla base della distribuzione

delle risorse disponibili nella società e sul problema della loro distribuzione. Tuttavia, la trattazione di questa problematica va oltre gli scopi del mio lavoro, implicando una vasta discussione dei problemi della giustizia distributiva che non sono stati in alcun modo oggetto della mia tesi.

Per concludere il mio *excursus* sul modo in cui si possa passare dal piano descrittivo delle teorie della persistenza al piano normativo della regolazione delle questioni di fine vita, devo tuttavia mostrare come sia possibile conciliare l'approccio animalista con l'*high brain criterion* di morte cerebrale che ho provato a sostenere in queste pagine.

Il punto fondamentale su cui si basa la possibile convivenza fra teorie animaliste e *high brain criterion*, è proprio la 'scarto' fondamentale che esiste tra piano etico e piano metafisico. Sia nel lavoro di Giovanni Boniolo, che in quello di Eric Olson, non viene mai affermato che sostenere il fatto che essenzialmente noi siamo uomini e non persone, debba comportare una precisa posizione etica, e quindi normativa. Sostenere che il concetto sostanziale che ci rappresenta sia quello di *human animal* non implica necessariamente che non si possa decidere di attribuire un valore prioritario alla nostra vita *in quanto* persone: che non si possa decidere di attribuire un valore prioritario alla continuità psicologica, laddove di solito siamo portati a preferire l'identità. Dire che la nostra esistenza si estende oltre la nostra esistenza personale, non implica quindi il dovere necessariamente accettare che tutta l'estensione di tale vita abbia il medesimo valore. Si può, invece, sostenere che l'unica vita degna di essere vissuta sia quella che ci vede esistenti *in quanto* persone: dire che persona è solo un sortale di fase, non implica allora che tale sortale di fase non possa essere la base su cui decidere se una esistenza possa ancora essere definita 'vita' nel senso più pieno del termine.

Ovviamente, dal punto di vista animalista, sostenere l'*high brain criterion* risulterà più complesso e meno scontato di quanto non lo sia per i sostenitori dell'approccio psicologico, dal momento che la posizione dovrà essere giustificata non ricorrendo alla metafisica della persistenza, ma ad altre argomentazioni etiche, che tuttavia non sono oggetto del presente lavoro.

Infine, credo sia necessario sottolineare come anche qualora gli esponenti dell'approccio animalista intendessero applicare direttamente la propria teoria della persistenza al contesto etico, questo non porterebbe affatto, a mio parere, a sostenere l'attuale criterio di morte cerebrale. Da più parti è infatti stato sottolineato come il cervello non sia l'organo integratore di *tutte* le funzioni del nostro corpo, alcune delle quali continuano anche dopo la morte cerebrale.<sup>2</sup> Sostenere, dunque, che le nostre condizioni di persistenza siano le condizioni di persistenza di un organismo umano porterebbe quindi alla reintegrazione del criterio di morte cardiopolmonare, piuttosto che ad una passiva accettazione del criterio di morte cerebrale attualmente vigente. E tuttavia, una simile scelta ci porterebbe a scontrarci con il problema della fattibilità dei trapianti, cosa che difficilmente potremmo accettare da un punto di vista etico. Escluso, dunque, un possibile ritorno ad una definizione di morte come cessazione dell'attività circolatoria e respiratoria, la strada logicamente percorribile, stando a quanto ho argomentato in questa tesi, sembra essere quella di un passaggio dal *whole brain criterion* all'*high brain criterion* di morte cerebrale.

---

<sup>2</sup> Cfr. Shewmon 1998a; 1998b; 2001a; 2001b; De Mattei 2007, pp. 25-48, 75-104, 277-333.



---

## BIBLIOGRAFIA

AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD MEDICAL SCHOOL [1968], *A Definition of Irreversible Coma –Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, “Journal of the American Medical Association”, 205, 337-40.

AGICH, G., ROYCE, J. [1986], *Personal Identity and Brain Death: A Critical Response*, “Philosophy and Public Affairs”, 15, 267-274.

ALSTON P., BENNETT J. [1988], *Locke on people and substances*, “The Philosophical Review”, 97, 24-46.

ANSTÖTZ, C. [1993], *Should a Brain-Dead Pregnant Woman Carry Her Child to Full Term?*, “Bioethics”, 7, 340-50.

BAKER, L.R. [1999a], *Why constitution is not identity*, “Journal of Philosophy”, 94, 599-621.

ID. [1999b], *What Am I?*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 59, 151-159.

ID. [2000], *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. *Persone e Corpi. Un’Alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, Mondadori, Milano, 2007.

ID. [2001], *Précis and replies to Brian Garrett, Harold Noonan, Eric Olson*, in Nani, M. (a cura di), "A Field Guide to the Philosophy of Mind", URL=host.uniroma3.it /progetti/kant/field/.

ID. [2002a], *On making things up: Constitution and its critics*, "Philosophical Topics", 30, 31-52.

ID. [2002b], *The ontological status of persons*, "Philosophy and Phenomenological Research", 65, 370-88.

ID. [2002c], *Précis of Persons and Bodies*, "Philosophy and Phenomenological Research", 64, 593-98.

ID. [2005], *When does a person begin?*, "Social Philosophy and Policy", 22, 25-48.

ID. [2007a], *Persons and other things*, "Journal of Consciousness Studies", 14, 17-36.

ID. [2007b], *Persons and the metaphysics of resurrection*, "Religious Studies", 43, 333-48.

ID. [2008a], *Big-Tent Metaphysics*, "Abstracta. Linguagem, Mente e Ação", Special Issue 1, 8-15.

ID. [2008b], *Response to Eric Olson*, "Abstracta. Linguagem, Mente e Ação", Special Issue 1, 43-45.

BARRESI, J., MARTIN, R. (a cura di) [2003], *Personal Identity*, Blackwell, Oxford.

ID. [2000], *Naturalization of the Soul. Self and Personal Identity in the Eighteen Century*, Routledge, New York.

BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS J.F. [2001], *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York.

BERNAT, J. [1992], *How Much of the Brain Must Die on Brain Death*, "Journal of Clinical Ethics", 3, 21-26.

ID. [1998], *A Defense of the Whole-Brain Concept of Death*, "Hastings Center Report", 28, 14-23.

ID. [2006], *The Whole-Brain Concept of Death Remains Optimum Public Policy*, "Journal of Law, Medicine & Ethics", 34, 35-43.

BERNAT, J., CULVER C., GERT B. [1981], *On the Definition and Criterion of Death*, "Annals of Internal Medicine", 94, 389-94.

BERNSTEIN I.M., WATSON M., SIMMONS G.M., CATALANO P.M., DAVIS G., COLLINS R. [1989], *Maternal brain death and prolonged fetal survival*, "Obstetrics and Gynecology", 74, 434-437.

BODEI, R. [2002], *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano.

BOELLA, L. [2008], *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

BOER, G., MERKEL, R, FEGERT, J., HARTMANN, D. NUTTIN, B. [2007], *Intervening in the Brain: Changing Psyche and Society*, Springer, Berlin.

BONCINELLI, E., SCIARRETTA, G. [2005], *Verso l'immortalità. La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

BONIOLO, G. [2003], *Il limite e il ribelle*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

BONIOLO, G., DE ANNA, G., VINCENTI, U. [2007], *Individuo e Persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano.

BOTTANI, A. [2007a], *Identità personale*, in Coliva, A., *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma.

ID. [2007b], *Quanto conta la causalità della mente per l'identità personale*, in Bottani, A., Davies, R., *Ontologie Regionali*, Mimesis, Milano.

BRENNAN, A. [1998], *Conditions of Identity: A Study in Identity and Survival*, Clarendon Press, Oxford.

BUTLER, J. [1736], *First Dissertation to The Analogy of Religion*, in Gladstone, W.E., *The works of Joseph Butler*, Thoemmes Press, Bristol, 1995.

CAMPBELL, C.S. [2001], *A No-Brainer: Criticisms of Brain-Based Standards of Death*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 539-51.

CARRARA, M., MORATO, V. [2006], *Una guida ad alcuni temi fondamentali di logica filosofica*, SWIF, URL=[http://www.swif.it/biblioteca/readings/logica filosofica\\_SWIF. pdf/](http://www.swif.it/biblioteca/readings/logica_filosofica_SWIF.pdf)

CARTER, W.R. [1982], *Do Zygotes Become People?*, "Mind", 91, 77-95.

CHILDS, MERCER [1993], *Accuracy of diagnosis of persistent vegetative state*, "Neurology", 43, 1465-71.

CHISHOLM, R. [1977], *Coming into Being and Passing Away: Can the Metaphysician Help?*, in Spicker, S.F., Engelhardt, H.T., (a cura di), *Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance*, Reidel, Dordrecht.

CLARK, M. [2002], *Paradoxes from A to Z*, tr. it. *I Paradossi dalla A alla Z*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

CRANFORD, R.E. [1988], *The Persistent Vegetative State: The Medical Reality (getting the facts straight)*, "Hastings Center Report", 18, 27-32.

DeGRAZIA, D. [1999a], *Persons, Organisms, and the Definition of Death: A Philosophical Critique of the Higher-Brain Approach*, "Southern Journal of Philosophy", 37, 419-40.

ID. [1999b], "Advance Directives, Dementia, and 'the Someone Else Problem'," *Bioethics*, 13, 373-91.

ID. [2000], *Prozac, Enhancement, and Self-Creation*, "Hastings Center Report", 30, 13-18.

ID. [2002], *Are We Essentially Persons? Olson, Baker, and a Reply*, "Philosophical Forum" 33, 81-99.

ID. [2003], *Identity, Killing, and the Boundaries of Our Existence*, "Philosophy & Public Affairs", 31, 413-42.

ID. [2005a], *Human Identity and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

ID. [2005b], *Enhancement Technologies and Human Identity*, "Journal of Medicine and Philosophy", 30, 373-91.

ID. [2007], *The Definition of Death*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy",

URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/death-definition/>

DE MATTEI, R. (a cura di) [2006], *Finis Vitae: Is Brain Death Still Life?*, Rubettino & Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

DE MONTICELLI, R. [2008], *Subjectivity and essential individuality: A dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker*, "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 7, 225-242, tr. it., *Persona e individualità essenziale. Un dialogo con Peter Van Inwagen e Lynne Baker*, in Cappuccio, M. (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano, 2006, pp.341-68.

DI FRANCESCO, M. [1996], *Introduzione alla filosofia della mente*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

ID. [1998], *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

EDELMAN, G.M. [2006], *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, tr. it. *Seconda natura. Scienza e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

EKLUND, M. [2008], *Personal Identity, Concerns and Indeterminacy*, "The Monist", 87, 489-511.

ELLIOT, R. [1993], *Identity and the Ethics of Gene Therapy*, "Bioethics", 7, 27-40.

ESPOSITO, R. [2004] *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.

FARAH, M., ILLES, J., COOK-DEEGAN, R., GARDNER, H., KANDEL, E., KING, P., PARENS, E., SAHAKIAN, B., WOLPE, P. [2004], *Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?*, "Nature Reviews/Neuroscience", 5, 421-425.

FELDMAN, R.P., ALTERMAN, R.L., GOODRICH, J.T. [2001], *Contemporary psychosurgery and a look to the future*, "Journal of Neurosurgery", 95, 944-956.

FELDMAN, R.P., GOODRICH, J.T. [2001], *Psychosurgery: a historical overview*, "Neurosurgery", 48, 647-659.

FERRET, S. [1996], *Le Bateau de Thésée: le problème de l'identité à travers le temps*, Minuit, Paris.

ID. [1998], *Le philosophe et son scalpel: le problème de l'identité personnelle*, Minuit, Paris.

FIELD, D.R. [1998], *Maternal Brain Death during Pregnancy*, JAMA, 260, 816-822.

FLEW, A. [1951], *Locke and the problem of personal identity*, "Philosophy", 26, 53-68.

FLOWER, M.J. [1985], *Neuromaturation of the Human Fetus*, "Journal of Medicine and Philosophy", 10, 237- 251.

FORCHT DAGI T., KAUFMAN R., [2001], *Clarifying the Discussion on Brain Death*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 503-25.

FOSTER, K.R. [2006], *Engineering the Brain*, in Illes, J. (a cura di), *Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy*, Oxford University Press, Oxford.

FRANKFURT, H. [1971], *Freedom of the Will and the Concept of Person*, "Journal of Philosophy", 68, 5-20.

FUNGHI, P., GIUNTA, F (a cura di) [2005], *Medicina, bioetica e diritto*, Edizioni ETS, Pisa.

GALLETTI M., ZULLO S. (a cura di ) [2008], *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*, Firenze University Press, Firenze.

GALLOIS, A. [1998], *Occasions of Identity. A Study in the Metaphysics of Persistence, Change, and Sameness*, Oxford University Press, Oxford.

ID. [2008], *Identity Over Time*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/identity-time/>

GARRETT, B. [1998], *Personal Identity and Self-Consciousness*, Routledge, London.

GENDLER, T.S. [1996], *Imaginary Exceptions: On the Powers and Limits of Thought Experiment*, URL=[www.webspace.utexas.edu/deverj/personal/test/complete2.pdf](http://www.webspace.utexas.edu/deverj/personal/test/complete2.pdf)

ID. [1998], *Exceptional Persons: on the Limits of Imaginary Cases*, "Journal of Consciousness Studies", 592-610.

ID. [2002], *Personal Identity and Thought-Experiments*, "Philosophical Quarterly", 52, 34-54.

ID. [2004], *Thought Experiments Rethought — and Reperceived*, "Philosophy of Science", 71, 1152-1164.

GEORGE, M.S. [2003], *Stimulating the brain*, "Scientific American", 289, 66-73.

- GERVAIS, K.G. [1986], *Redefining Death*, Yale University Press, New Haven.
- GLANNON, W. [2001], *Genes and Future People. Philosophical Issues in Human Genetics*, Westview Press, Boulder.
- ID. (a cura di ) [2005], *Defining Right and Wrong in Brain Science*, Dana Press, New York, Washington.
- ID. [2006], *Psychopharmacology and Memory*, "Journal of Medical Ethics", 32, 74-78.
- ID. [2007], *Bioethics and the Brain*, Oxford University Press US, New York.
- GLUCK, M.A., MYERS, C.E. [2000], *Gateway to Memory*, MIT Press, Boston.
- GREEN, M.B., WIKLER D. [1980], *Brain Death and Personal Identity*, "Philosophy and Public Affairs", 9, 105-133.
- GREENBERG, B.D., REZI, A. [2003], *Mechanisms and the current state of deep brain stimulation in neuropsychiatry*, "CNS Spectrums", 8, 522-526.
- GREENBERG, B.D. [2006], *Three-year outcomes in deep brain stimulation for highly resistant obsessive-compulsive disorder*, "Neuropsychopharmacology", 31, 2384-93.
- HALEVY, A. [2001], *Beyond Brain Death?*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 493-501.
- HALL, S.S. [2003], *The quest for a smart pill*, "Scientific American", 289, 54-65.
- HAWLEY, K. [2001], *How Things Persist*, Oxford University Press,
- HUDSON, H. [2007], *I Am Not an Animal*, in Van Inwagen, P., Zimmerman, D.W., *Persons: Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford, pp. 199-234.
- HUME, D. [1739-40], *Trattato sulla natura umana*, in Lecaldano E. (a cura di), *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari, 1987.

HUMPHRIES, P., [1994] *Seven Theses on Thought Experiments*", in Earman, J., Janis, A.I., Rescher, N., Massey, G.J. (a cura di) *Philosophical Problems of the Internal and External World*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 205-227.

JOHNSTON, M. [1987], *Human Beings*, "The Journal of Philosophy", 84, 59-84.

ID. [1989], *Fission and the Fact*, "Philosophical Perspectives", 3, 369-97.

ID. [1992], *Constitution is not Identity*, "Mind", 101, 89-105.

KANDEL, E.R. [2000], *Principles of Neural Science*, McGraw- Hill, New York, tr. it. *Principi di neuroscienze*, CEA, Milano, 2003.

ID. [2006], *In Search of Memory. The Emergence of a New science of Mind*, Norton & Company, New York, London.

KESNER, R.P., MARTINEZ, J.L. [2007], *Neurobiology of Learning and Memory*, Academic Press, New York.

KOLBER, A. [2008], *Freedom of Memory Today*, "Neuroethics", 1, 145-48.

KRIPKE, S. [1971], *Identity and Necessity*, in Munitz, M.K. (a cura di) *Identity and Individuation*, New York University Press, New York, pp.135-164.

LANE, R. [2003], *Why I Was Never a Zygote*, "The Southern Journal of Philosophy", 41, 63-83.

LANGSTON, J.W. [2005], *The promise of stem cells in Parkinson's disease*, "The Journal of Clinical Investigation", 115, 23-25.

LARSEN, W.J. [1998], *Essential of Human Embriology*, Churchill/Livingstone, Philadelphia, tr. it. *Embriologia Umana*, Idelson-Gnocchi, Napoli, 2002.

LAUREYS, S. [2005], *Death, unconsciousness, and the brain*, "Nature Reviews/ Neuroscience", 6, 899-909.

LAUREYS, S., OWEN, A., SCHIFF, N. [2004], *Brain function in coma, vegetative state, and related disorders*, "The Lancet Neurology" 3, 537-546.

LEVY, N. [2007], *Neuroethics. Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*, Cambridge University Press, Cambridge, tr. it. *Neuroetica. Le basi biologiche del senso morale*, Apogeo, 2009.

LEWIS, D. [1976], *Survival and Identity*, in Rorty, A. O. (a cura di ), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

LIAO, M.S., SANBERG, A. [2008], *The Normativity of Memory Modification*, "Neuroethics", 1, 85-99.

LIPSMAN, N., NEIMAT J.S., LOZANO, A.M. [2007], *Deep brain stimulation for treatment-refractory obsessive-compulsive disorder: the search for a valid target*, "Neurosurgery", 61, 1-11.

LIZZA, J.P. [1993] *Multiple Personalities and Personal Identity Revisited*, "The British Journal for the Philosophy of Science", 44, 263-74.

ID. [2004], *The Conceptual Basis for Brain Death Revisited: Loss of Organic Integration or Loss of Consciousness?*, "Advances in Experimental Medicine and Biology", 550, 51-9.

ID. [2007], *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

ID. [2009], *Defining the Beginning and the End of Life: Readings in Personal Identity and Bioethics*,

LOCKE, J. [1690] *Essay concerning Human Understanding*, tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Laterza, Milano, 1972.

LOWE, J.E. [1991], *Real Selves: Persons as a Substantial Kind*, in Cockburn, D. (a cura di), *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge.

LUCIVERO, F., TAMBURRINI, G. [2007], *Ethical monitoring of brain-machine interfaces. A note on personal identity and autonomy*, "AI & Society", 22, 449-60.

LUSTIG, B.A. [2001] *Theoretical and Clinical Concerns about Brain Death: The Debate Continues*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 447-55.

MACHADO, C. [2007], *Brain Death: a Reappraisal*, Springer, New York.

MACHADO, C., SHEWMON, D.A. (a cura di) [2004], *Brain Death and Disorders of Consciousness*, Springer, Berlin.

MACKIE, D. [1999a], *Personal Identity and Dead People*, "Philosophical Studies", 95, 219-42.

ID. [1999b], *Animalism versus Lockeanism: No Contest*, "Philosophical Quarterly", 49, 369-76.

MACKIE, P. [2006], *How things might have been: individuals, kinds, and essential properties*, Clarendon Press, Oxford.

MAHLI, G., BARTLETT, J. [2000], *Depression: a role for neurosurgery?*, "British Journal of Neurosurgery", 14, 415-423.

ID. [2008], *Three Problems for Olson's Account of Personal Identity*, "Abstracta. Linguagem, Mente e Ação", Special Issue 1, 16-22.

MANDRIGIN, A. [2007], *Personal Identity, Psychological Continuity and Externalism*, URL=[www.hdl.handle.net/1842/1931](http://www.hdl.handle.net/1842/1931)

MARKOSIAN, N. [2008] *Three Problems for Olson's Account of Personal Identity*, "Abstracta. Linguagem, Mente & Ação", Special Issue 1, 16-22.

MARTIN, R. [1998], *Self-concern: an experiential approach to what matters in survival*, Cambridge University Press, Cambridge.

MAYBERG, H.S., LOZANO, A.M. [2005], *Deep brain stimulation for treatment-resistant depression*, "Neuron", 45, 651-660.

McGAUGH, J.L., ROOZENDAAL, B. [2009], *Drug enhancement of memory consolidation: historical perspective and neurobiological implications*, "Psychopharmacology", 202, 3-14.

McGAUGH, J.L. [2002b], *Memory consolidation and the amygdale: A systems perspective*, "Trends in Neurosciences", 25, 456-461.

McMCULLAGH, P. [1993], *Brain dead, brain absent, brain donor*, John Wiley & Sons Ltd, London.

ID. [2004], *Conscious in a vegetative state? A Critique of the PVS concept*, Springer, Berlin.

McMAHAN, J. [2003], *The Ethics of Killing*, Oxford University Press US, New York.

MERRICKS, T. [1998], *There Are No Criteria of Identity Over Time*, "Noûs", 32, 106-124.

MOLLARET, P., GOULON, M. [1959], *Le coma depasse*, "Revue Neurologique", 101, 3-15.

MORIOKA, M. [2001], *Reconsidering Brain Death: A Lesson from Japan's Fifteen Years of Experience*, "Hastings Center Report", 31, 41-46.

NERI, D. [2001], *La bioetica in laboratorio*, Laterza, Roma-Bari.

NOONAN, H. [1980], *Objects and Identity*, Martinus Nijhoff, The Hague.

ID. [1982], *Williams on "The Self and the Future"*, "Analysis", 42, 158-63.

ID. [1983], *Personal Identity and bodily continuity*, "Analysis", 43, 98-104.

ID. [1985a], *The Only x and y Principle*, "Analysis", 45, 79-83.

ID. [1985b], *The closest continuer theory of identity*, "Inquiry", 28, 195-229.

ID. [1993], *Constitution is Identity*, "Mind", 102, 133-46.

ID. [1998], *Animalismus versus Lockeanism: a current controversy*, "Philosophical Quarterly", 48, 302-18.

ID. [2001a], *Animalismus versus Lockeanism: Reply to Mackie*, "Philosophical Quarterly", 51, 83-90.

ID. [2001b], *The epistemological problem of relativism – reply to Olson*, "Philosophical Studies", 104, 323-36.

ID. [2003], *Personal Identity*, Routledge, Londra.

ID. [2006], *Identity*, "The Stanford Encyclopedia of Stanford", URL=<http://plato.stanford.edu/entries/identity/>

NOZICK, R. [2003], *Personal Identity through Time*, in Barresi, J., Martin, R. (a cura di), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford.

OLSON, E. [1994], *Is Psychology Relevant to Personal Identity?*, *Australasian Journal of Philosophy* 72, 173-186.

ID. [1995] *Human People or Human Animals?*, "Philosophical Studies", 80, 158-181.

ID. [1997a], *Was I Ever a Fetus?* "Philosophy and Phenomenological Research", 57, 95-110.

ID. [1997b] *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press, New York.

ID. [2001], *Thinking Animals and the Constitution View*, *Symposium on Persons and Bodies. A Field Guide to Philosophy of Mind*, Spring: 1-9.

ID. [2002] *What does Functionalism Tell Us about Personal Identity?*, "Noûs" 36, 682-98.

ID. [2003a] *An Argument for Animalism*, in Martin, R., Barresi, J. (a cura di), *Personal Identity*, Blackwell, Oxford, pp. 318-34.

ID. [2003b] *Was Jekyll Hyde?*, “Philosophy and Phenomenological Research”, 66, 328-48.

ID. [2004] *Animalism and the Corpse Problem*, “Australasian Journal of Philosophy”, 82, 265-74.

ID. [2006a] *Temporal Parts and Timeless Parthood*, “Noûs”, 40, 737-51.

ID. [2006b] *Is There a Bodily Criterion of Personal Identity?*, in MacBride, F. (a cura di) *Identity and Modality*, Oxford University Press, New York.

ID. [2007] *What are We? A study in personal ontology*, Oxford University Press, New York.

ID. [2008] *Personal Identity*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-personal/>

PALAZZANI, L. [2002], *Corpo e persona: i percorsi della bioetica e della biogiuridica*, in F. D’Agostino (a cura di), *Il corpo de-formato. Nuovi percorsi dell’identità personale*, Giuffrè, Milano.

PARFIT, D. [1971], *Personal Identity*, “Philosophical Review”, 80, 3-27.

ID. [1971], *On ‘The Importance of Self –Identity’*, “Journal of Philosophy”, 68, 683-690.

ID. [1976], *Lewis, Perry and What Matters*, in Rorty, A.O. (a cura di), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

ID. [1984], *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989.

PARKER, E.S., CAHILL, L., MCGAUGH, J.L. [2006], *A case of unusual autobiographical remembering*, “Neurocase”, 12, 35-49.

PATERNOSTER, A. [2002], *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Bari.

PAUS, T., BARRETT, J. [2004], *Transcranial magnetic stimulation (TMS) of the human frontal cortex: implications for repetitive TMS treatment of depression*, "Journal of Psychiatry and Neuroscience", 29, 268-279.

PERRY, J. [1972], *Can the Self Divide?*, "Journal of Philosophy", 69, 463-488.

ID. [1975], *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

ID. [1976a], *Review on Williams's Problem of the Self*, "Journal of Philosophy", 73, 416-28.

ID. [1976b], *The Importance of Being Identical*, in Rorty, A. O. (a cura di), *The Identities of Persons*, University of California Press, Los Angeles, pp.67-90.

ID. [1978], *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

ID. [2002], *Identity, Personal Identity and the Self*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

POTTS M., BYRNE P.A., NILGELS R.G. [2000], *Beyond Brain Death: The Case Against Brain Based Criteria for Human Death*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

POTTS, M. [2001], *A Requiem for Whole Brain Death: A Response to D. Alan Shewmon The Brain and the Somatic Approach*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 479-91.

PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS [2003], *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, URL=[http://www.bioethics.gov/reports/beyond\\_therapy/beyond\\_therapy\\_final\\_webcorrected.pdf](http://www.bioethics.gov/reports/beyond_therapy/beyond_therapy_final_webcorrected.pdf)

ID. [2008], *Controversies in the Determination of Death*, URL=[www.bioethics.gov/reports/death/determination\\_of\\_death\\_report.pdf](http://www.bioethics.gov/reports/death/determination_of_death_report.pdf).

PRESSON, I. [1995], *Genetic Therapy, Identity and the Person-Regarding Reasons*, "Bioethics", 9, 16-31.

PRIEST, G. [2000], *Logic. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

PUC CETTI, R. [1969], *Brain Transplantation and Personal Identity*, "Analysis", 29, 65-77.

ID. [1976], *The Conquest of Death*, "Monist", 59, 251-63.

ID. [1988], *Does anyone survive neocortical death?*, in Zaner, R. (a cura di) *Death: Behind Whole-Brain Criteria*, Kluwer, Dordrecht.

REICHLIN M. [2008], *Definizione della persona e stato vegetativo permanente*, in Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*, Firenze Univeristy Press, Firenze.

REID, T. [1785], *Essays on the Intellectual Powers of Man*, MacMillian, Londra, 1993.

ROAHCE, R. [2006], *A Defense of Quasi-Memory*, "Philosophy", 61, 323-55.

ROBINSON, D. [1982], *Reidentifying matter*, "Philosophical Review", 91, 317-41.

ID. [1985], *Can amoebae divide without multiplying?*, "Australasian Journal of Philosophy", 63, 299-319.

ID. [1988], *Personal Identity and Survival*, "Journal of Philosophy", 85, 319-28.

RORTY, A.O. (a cura di) [1976], *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

ROSE, S. [2002], *Smart Drugs, do they work? Are they ethical? Will they be legal?*, "Nature Reviews/Neuroscience", 3, 975-979.

RUSSELL, T. [2000], *Brain Death. Philosophical concepts and problems*, Ashgate, Burlington.

SACKS, O. [1987], *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*, Harper Perennial, New York, tr.it. *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano, 1986.

SACKS, O. [1990], *A leg to stand on*, Harper Perennial, New York, tr .it. *Su una gamba sola*, Adelphi, Milano, 1991.

SANDEL, M., [2007], *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Cambridge MA, tr. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'era dell'ingegneria genetica*, V&P, Milano, 2008.

SEARLE, J.R. [2004], *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford, tr. it. *La Mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

SHEWMON, D.A. [1985], *The metaphysics of brain death, persistent vegetative state, and dementia*, "The Thomist", 49, 24-80.

ID. [1987a] *Active voluntary euthanasia: A needless Pandora's box*, "Issues in Law & Medicine", 3, 219-44.

ID. [1987c], *Ethics and brain death: A response*, "The New Scholasticism" 61, 321-44.

ID. [1997], *Recovery from "brain death": a neurologist's Apologia*, "Linacre Quarterly", 64, 30-96.

ID. [1998a], *"Brain-stem death", "brain death" and death: a critical re-evaluation of the purported equivalence*, "Issues in Law & Medicine" 14, 125- 45.

ID. [1998b], *Chronic "brain death": meta-analysis and conceptual consequences*, "Neurology", 51, 1538-45.

ID. [2001a], *The brain and somatic integration: insights into the standard biological rationale for equating “brain death” with death*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 26, 457-478.

ID. [2001b], *Is “brain death” actually death? An autobiographical conceptual itinerary*, “Aletheia”, 7, 287-320.

ID. [2004a], *A critical analysis of conceptual domains of the vegetative state: Sorting fact from fancy*, “NeuroRehabilitation”, 19, 343-347.

ID. [2004b], *The ‘Critical Organ’ for the Organism as a Whole: Lessons from the Lowly Spinal Cord*, “Advances in Experimental Medicine and Biology”, 550, 23-42.

SHEWMON, D.A., CAPRON, A.M., PEACOCK, W.J., SCHULMAN, B.L. [1989], *The use of anencephalic infants as organ sources: A critique*, “Journal of American Medical Association”, 261, 1773-81.

SHOEMAKER, D. [2007], *Personal Identity and Practical Concerns*, “Mind”, 116, 317-57.

ID. [2008], *Personal Identity and Ethics*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, URL= <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-ethics/>

ID. [2009], *Personal Identity and Ethics*, Broadview Press, Toronto.

SHOEMAKER, S. [1963], *Self-knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca.

ID. [1970], *Persons and their pasts*, “American Philosophical Quarterly”, 7, 269-85.

ID. [1985], *Critical notice: Parfit’s Reasons and Persons*, “Mind”, 85, 443-53.

ID. [1999], *Eric Olson, the Human Animal*, “Noûs”, 33, 496-504.

SHOEMAKER, S., SWINBURNE, R.G. [1984], *Personal Identity*, Blackwell, Oxford.

SIDER, T. [1996], *All the World's a Stage*, "Australasian Journal of Philosophy", 74, 433-53.

ID. [2001a], *Recent Works on Identity over Time*, "Philosophical Books", 41, 81-89.

ID. [2001b], *Four-Dimensionalism*, Oxford University Press, Oxford.

ID. [2001c], *Criteria of personal identity and the limits of conceptual analysis* "Philosophical Perspectives", 15, 189-209.

ID. [2005], *Personal Identity*, in CONEE, E., SIDER, T. *Riddles of Existence. A Guided Tour of Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 8-21.

SINGER, P. [1994], *Rethinking Life & Death*, Text Publishing Company, Melbourne, tr. it. *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano, 1996.

SNOWDON, P.F. [1990], *Persons, Animals and Ourselves*, in Gill. C. (a cura di), *The Person and the Human Mind*, Clarendon Press, Oxford, pp. 83-107.

ID. [1991], *Personal identity and brain transplant*, in Cockburn, D. (a cura di), *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 109-126.

STEVEN, M.S., PASCUAL-LEONE, A. [2006], *Transcranial magnetic stimulation and the human brain: an ethical evaluation*, in Illes, J. (a cura di), *Neuroethics: Defining the issues in theory, practice, and policy*, Oxford University Press, Oxford.

TRUOG, R.D. [1997], *Is It Time to Abandon Brain Death?*, "Hastings Center Report", 27, 29-37.

ID. [2007], *Brain Death—Too Flawed to Endure, Too Ingrained to Abandon*, "Journal of Law and Medical Ethics", 35, 273-81.

UNGER, P. [1990], *Identity, Consciousness and Value*, Oxford University Press, New York.

- VAN INWAGEN, P. [1990], *Material Beings*, Cornell University Press, Ithaca.
- ID. [2007], *A Materialistic Ontology of the Human Person*, in Van Inwagen, P., Zimmerman, D.W., *Persons: Human and Divine*, Oxford University Press, Oxford.
- VARZI, A. [2007], *La natura e l'identità degli oggetti materiali*, in Coliva, A., *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma, 2007.
- VIGNA, C. [1992], *Struttura della persona e questioni di bioetica. Alcune indicazioni di principio*, "Per la filosofia", 9, 3-19.
- WARNOCK, M. [1985], *A question of life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology*, Basil Blackwell, Oxford.
- WICHMANN, T., DELONG, M.R. [2006], *Deep brain stimulation for neurologic and neuropsychiatric disorders*, "Neuron", 52, 197-204.
- YOUNGNER, J., ARNOLD R. [2001], *Philosophical Debates About the Definition of Death: Who Cares?*, "Journal of Medicine and Philosophy", 26, 537-47.
- YOUNGNER, J., ARNOLD R.M., SCHAPIRO R. (a cura di) [2002], *The Definition of Death. Contemporary Controversies*, John Hopkins University Press, Baltimore, London.
- WIGGINS, D. [1979], *The Concern to Survive*, "Midwest Studies in Philosophy", 4, 417-22.
- ID. [1980], *Sameness and Substance*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. [2001], *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMS, B.A.O. [1956-7], *Personal Identity and Individuation*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 57, 229-52.
- ID. [1970], *The Self and the Future*, "Philosophical Review", 79, 161-180.

- ID. [1976], *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge (MA).
- WILKES, K. [1993], *Real People. Personal Identity without Thought Experiment*, Oxford University Press, New York.
- ZANDEMBERG [1994], *The multi society task force on pvs: Medical aspects of the persistent vegetative state*, "The New England Journal of Medicine", 330, 1499-03.
- ZANER, R. (a cura di ) [1998], *Death: Behind Whole-Brain Criteria*, Kluwer, Dordrecht.
- ZANUSO, F. [2005], *Neminen laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova.
- ZIGOVA, T., SNYDER, E.Y., SANBERG, P.R., [2003], *Neural Stem Cells for Brain and Spinal Cord Repair*, Humana Press, New York.
- ZIMMERMAN, D.W. [2002], *The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker's Theory of Material Constitution*, "Philosophical Topics", 30, 295-338.
- ID. [2008], *Problems for Animalism*, "Abstracta. Linguagem, Mente e Ação", Special Issue 1, 23-31.
- ZOHAR, N.J. [2001], *Prospects for "Genetic Therapy" – Can a Person Benefit from being Altered? Prenatal Intervention: a Dubious Duty?*, "Bioethics", 5, 275-88.